

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

2015/1

yıl: 6 cilt: VI sayı: 11

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ŞIRNAK UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
2015/1 Cilt/Volume: VI Sayı/Number: 11
ISSN 2146-4901

Bu dergi **EBSCO** Host Research Database veri indeksi tarafından izlenmekte,
ASOS, İSAM, Akademik Dizin ve **TÜBİTAK-ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi/Owner

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Editör/Editor

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

Editör Yard./Co-Editors

Arş. Gör. İsmet TUNÇ - Arş. Gör. Talip DEMİR

Yayın Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet AYDIN

Yrd. Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ

Yrd. Doç. Dr. Nurullah AĞITOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ

Yrd. Doç. Dr. Muhammet ERSÖZ

Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT

Yrd. Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Öğr. Gör. Mehmet BAĞIŞ

Öğr. Gör. Enes VELİ

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Arş. Gör. Talip DEMİR

Arş. Gör. İsmail KURT

Arş. Gör. Abdullah ŞİMŞEK

Arş. Gör. Ahmet Yasin TOMAKİN

Redaksiyon / Redaction

Arş. Gör. Ahmet Yasin TOMAKİN

Baskı/Publication

Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

Baskı

İLBEY MATBAA

Basım Tarihi / Publishing Date

Mayıs 2015 / May 2015

Yönetim Yeri/Administration Place

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Gündoğdu Mah. Sema Küçüksöz Cad. Gençlik ve Spor İl Müdürlüğü Karşısı

73000 Şırnak / Merkez

Tel:+90 486 216 70 05 Faks: +90 486 216 70 06

e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektrik ortamına aktarılamaz.

Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Yıldırım Beyazıt Ü.

Prof. Dr. Durmuş ARIK, Ankara Ü.

Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR, Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.

Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.

Prof. Dr. Nurettin TURGAY, Dicle Ü.

Prof. Dr. Seyit AVCI, Aksaray Ü.

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ, Recep Tayyip Erdoğan Ü.

Doç. Dr. Enes ERDİM, Fırat Ü.

Doç. Dr. Muammer CENGİZ, Atatürk Ü.

Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU, Sakarya Ü.

Yrd. Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK, Ağrı İbrahim Çeçen Ü.

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL, Şırnak Ü.

Yrd. Doç. Dr. Ali BAYER, Karamanoğlu Mehmetbey Ü.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ, Dicle Ü.

Yrd. Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU, Iğdır Ü.

Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT, Şırnak Ü.

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ, Yüzüncü Yıl Ü.

Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Ü.

Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ, Necmettin Erbakan Ü.

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, Atatürk Ü.

Prof. Dr. Harun YILDIZ, Ondokuz Mayıs Ü.

Prof. Dr. Hasan ELİK, Marmara Ü.

Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Ü.

Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Ü.

Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.

Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL, Necmettin Erbakan Ü.

Prof. Dr. Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI, Dokuz Eylül Ü.

Prof. Dr. Nihat YATKIN, Atatürk Ü.

Prof. Dr. Seyit AVCI, Aksaray Ü.

Prof. Dr. Şamil DAĞCI, Ankara Ü.

Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Ü.

Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU, Ankara Ü.

Doç. Dr. Ali Osman KURT, Yıldırım Beyazıt Ü.

Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Şırnak Ü.

Doç. Dr. Kıyasettin KOÇOĞLU, Bozok Ü.

İÇİNDEKİLER

6 | editörden

Makaleler

- 7-32 | **Emrullah ÜLGEN**
Kur'an'da İrâb Farklılıklarını Ortaya Çıkaran Faktörler ve Bunların Anlam üzerindeki Etkileri
- 33-64 | **Şehabeddin KIRDAR**
İslam'ın Ehl-i Kitab'ın Cennet'teki Durumuna Bakışı
- 65-88 | **Mehmet Sait UZUNDAĞ**
Bir Muhaddis Olarak İbnü'l-Mülakkın ve et-Tavzih Adlı Şerhinde İman Konusuna Yaklaşımı
- 89-126 | **İbrahim BAZ**
Siirtli Aşık Bir Sûfi: Şeyh Muhammed Hazin-i Firsâfi
- 127-150 | **Cengiz MÜRSELOV**
Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Dinin Hukuki Çerçevesi ve Teşkilat Yapısı
- 151-188 | **Ömer Faruk DARENDE**
Sekülerleşme ve Laiklik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi

Çeviriler

- 189-200 | **Cevâd Ali (Çev.: Hüseyin GÜNEŞ)**
Sakif Şairleri
- 201-220 | **Bryan S. TURNER (Çev.: Talip DEMİR)**
Din ve Çağdaş Sosyolojik Teoriler

Tanım ve Değerlendirmeler

- 221-225 | **Mustafa IŞIK (Tanıtan: Nurullah AGİTOĞLU)**
Hadisleri Anlama Yöntemi
- 226-230 | **Alaaddin GÜNEŞ (Tanıtan: Fatih KARATAŞ)**
Delilleriyle Şafii İlmihali
- 231-235 | **Hâkim en-Nisaburi (Tanıtan: Ahmet ÖZDEMİR)**
Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis
- 236-239 | **Mennâ' b. Halil el-Kattân (Tanıtan: Nurullah AGİTOĞLU)**
Mebâhis Fi Ulûmi'l-Hadis

CONTENTS

6 | editorial

Articles

- 7-32 | **Emrullah ÜLGEN**
Factors Revealing I'rab Differences in Verses and Their Effects on The Meaning
- 33-64 | **Şehabeddin KIRDAR**
Islam's Approach to The Position of People of Book in Heaven
- 65-88 | **Mehmet Sait UZUNDAĞ**
As a Muhaddis Ibn al-Mulaqqin and His Thoughts in al-Tawzih Regarding to Faith Issue
- 89-126 | **İbrahim BAZ**
A Süfi in Love from Siirt: Sheikh Muhammed Hazin Firsâfi
- 127-150 | **Cengiz MÜRSELOV**
The Religious Judiciary Frame and Its Organization Structure in Azerbaijan after its Independence
- 151-188 | **Ömer Faruk DARENDE**
A Bibliographical Research on Secularization and Laicism

Translations

- 189-200 | **Cevâd Ali (Translator: Hüseyin GÜNEŞ)**
Saqif Poets
- 201-220 | **Bryan S. TURNER (Translator: Talip DEMİR)**
Religion and Contemporary Sociological Theories

Book Reviews

- 221-225 | **Mustafa IŞIK (Reviewer: Nurullah AGİTOĞLU)**
The Method Of Understanding Of Hadith
- 226-230 | **Alaaddin GÜNEŞ (Reviewer: Fatih KARATAŞ)**
Shafii Catechism with Evidences
- 231-235 | **Hâkim en-Nisaburi (Reviewer: Ahmet ÖZDEMİR)**
The Knowing of Sciences of Hadith
- 236-239 | **Mennâ' b. Halil el-Kattân (Reviewer: Nurullah AGİTOĞLU)**
Introduction on The Science of Hadith

Editörden

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi emek ve katkılarınızla 6 yaşına girdi. Emegi geçen, katkı veren ve desteklerini esirgemeyenlere teşekkürler...

Dergimizin bu sayısında **“Kur’an’da İrâb Farklılıklarını Ortaya Çıkaran Faktörler ve Bunların Anlam üzerindeki Etkileri”** adlı makalede irâb farklılıklarının birçok faktörden kaynaklandığını ortaya koymakta; bunun sebepleri üzerinde durmaktadır. **“İslam’ın Ehl-i Kitab’ın Cennet’teki Durumuna Bakışı”** başlıklı makale, dini çoğulculuğun imkânı üzerinde durarak, İslam olmadan kurtuluşun olup olmayacağı hususunu irdelemektedir. Diğer makale **“Bir Muhaddis Olarak İbnü’l-Mülakkın ve et-Tavzih Adlı Şerhinde İman Konusuna Yaklaşımı”** adını taşımaktadır. İmanın tanımı, iman-amel ilişkisi vb. konular, muhaddis allame İbnü’l-Mulakkın’ın ekseninde tartışılmaktadır. **“Siirtli Âşık Bir Sûfi: Şeyh Muhammed Hazin-i Firsâfi”** makalesinde mezkûr şeyhin hayatı, eserleri üzerinde durulmakta; ilahi aşk, peygamber sevgisi, insan ve hakikat konularında yoğunlaşan mutasavvif alimin bu konudaki görüşlerine yer verilmektedir. Bağımsızlıktan sonra Azerbaycan din işlerinde gerçekleştirilen hukuksal düzenlemeler, bu konuda devletin dini muhatap alıp yaptığı anayasal düzenlemelerin mevzubahis edildiği diğer makalede, örgün ve yaygın eğitimde İslami değerlerin verilmesi gerektiği kanısıyla çalışma sonuçlandırılmaktadır. Son olarak sekülerleşme ve laiklik üzerine bir kitabyat çalışmasına yer verilmektedir. Bu alanda yazılan eserler, ortaya konan ürünler alanda çalışma yapacaklara rehber olması bakımından kolaylık sağlayacaktır.

Diğer sayılarda görüşmek dileğiyle...

Editör

Kur'ân'da İ'râb Farklılıklarını Ortaya Çıkaran Faktörler ve Bunların Anlam Üzerindeki Etkileri*

Emrullah ÜLGEN**

Özet

Ayetlerin i'râb analizlerine ilişkin yazılmış eserler incelendiğinde aynı lafız ya da terkiplerle ilgili birden fazla i'râb vechinin belirlendiği görülecektir. Ancak bu eserlerde i'râb vechlerinin sebeplerinin neler olduğuyla ilgili sistematik bir bilgi ortaya konmamaktadır. Araştırmalar neticesinde i'râb farklılıklarının birçok faktörden kaynaklandığı görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in metinsel yapısı bu farklılıkları mümkün kılan en önemli etkenlerdendir. Ayrıca gramatik ve mezhepsel faktörler ile bunların muhtevastaki diğer faktörler de i'râb farklılıklarının diğer sebeplerindendir.

Anahtar kelimeler: İ'râb, İ'râb Faktörleri, İ'râb Farklılıkları, Nahiv

Factors Revealing I'rab Differences in Verses and Their Effects on The Meaning

Abstract

When the works are studied in which i'rabs are analyzed, it is seen that more than one aspect are defined related to the same word or composition. However, in these works, a systematic information about what the reasons of i'rab aspects are, is not presented. As a result of research, it is seen that i'rab differences arise from several different factors. The Holy Quran's textual structure is one of the most significant factors rendering these differences possible. Moreover, grammatical and sectarian factors and also other factors of their contents are the other reasons of irab differences.

Key Words: I'rab, I'rab Factors, I'rab Differences, Nahv

* Bu makale "İ'râbu'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi" adlı doktora tezinden yararlanılarak yazılmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı A.B.D.
eulgen230@hotmail.com

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'de i'râb farklılıklarının en önemli unsurlarından birisi Kur'ân-ı Kerim'in kendine özgü metinsel formudur. Ayetlerin gramatik yapısındaki orijinallik; yani harflerin kelimelerle, kelimelerin cümlelerle olan kusursuz nazım örgüsü, i'râb çeşitliliğini oluşturan temel faktörlerdendir. Bu ana faktör, kendi içerisinde diğer bazı faktörleri de ihtiva etmektedir:

Birincisi; ayetlerin terkip biçimi anlam zenginliğine ve i'râb çeşitliliğine imkân vermektedir. Müfessirler arasındaki farklı yorum ve değerlendirmeler, öncelikle lafza yüklenen manada başlamakta daha sonra da cümleye yansımaktadır. Cümleye atfedilen mana ise isti'nâf, fasl ve vasl, ta'lîl, bedel vb. cümlelerin diğer cümlelerle alakasını temsil eden i'râb formlarını etkilemektedir.

İkincisi; Kur'ân metnindeki kırâat farklılıkları, i'râb tenevvününün diğer faktörlerinden birisidir. Dilbilimciler ve müfessirler, kırâat vecihlerinden istifade ederek ayetleri mana, gramer gibi birçok yönden izah etmişlerdir.

Günümüz araştırmacılarından Azîme, tefsir ve i'râbü'l-Kur'ân eserlerinde, ayetlerin i'râb analizleriyle ilgili dilbilimciler arasında ihtilafların bulunduğunu belirttikten sonra bu ihtilafları iki temel sebebe bağlamaktadır: Bunlardan birincisi, Kur'ân-ı Kerim'in gerek mana gerekse gramatik yapı itibarıyla mu'ciz bir üslûba sahip olmasıdır. Bu özelliği sebebiyle Kur'ân'ın maksadını bütünüyle ihata etmek mümkün olamamaktadır. Bu da birçok anlam ve i'râb ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Ona göre diğer bir sebep de nahivcilerin ve müfessirlerin kişisel eğilimleri ve metodolojik yaklaşımlarıdır. Çünkü özgürlükçü düşünce yapılarına sahip olmaları tekdüzeliğin önüne geçmiş, ilmî konumu hangi düzeyde olursa olsun herhangi bir

şahsın fikrinin mutlak doğruluğunu kabul etmemişlerdir.¹ Buradan hareketle değişik meşreb ve ekollere mensup irâb âlimlerinin (mu'ribü'l-Kur'ân) algı ve idraklerinin birbirinden farklılığı, irâb vecihlerini meydana getiren başlıca faktörlerden biri olarak ifade edilebilir. Bunun tezahürleri maddeler halinde şöyle özetlenebilir:

Birincisi: İrâbü'l-Kur'ân ilminde söz sahibi olanların farklı kabiliyet ve yeteneklerle donanmış olmaları doğal olarak düşünce yöntemlerinin seçiminde farklılığa sebep olmaktadır. Farklı düşünme metotları, irâb analizleri yapılırken ayetlerin derinliklerindeki lafzî ve manevî incelikleri yakalama olanağı sunmaktadır.

İkincisi: Basra ve Kûfe ekolleri başta olmak üzere dilbilimsel ekollerinin, filolojik olguları izah sadedinde kullandıkları semâ', kıyâs gibi metodolojik araçların öneminin ve kullanımının farklılık arzemesi, irâb te'villerine neden olmaktadır.

Üçüncüsü: İrâbü'l-Kur'ân âlimlerinin ve müfessirlerinin itikadî ve fikhî mezhep bağlılıkları, irâb vecihlerini ve bunların tercihlerini belirleyen subjektif unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir. Gerek itikadî gerekse amelî noktada mezhep aidiyetini önceleyen kişiler, nassları kendi mezheplerinin meselelerini izah sadedinde yorumlamaktan kaçınmamışlardır. Bu yaklaşım biçiminin yansımaları birçok alanda görüldüğü gibi ayetlerin irâb tahlillerinde de görülebilmektedir.²

Lafza yüklenen anlamlar, irâb farklılığına sebep olan diğer unsurlardan biridir. Bu bağlamda mananın asıl, irâbın ise onun fer'i olması kuralından hareketle Suyûtî'nin, irâb farklılıklarının meydana gelmesinde mananın rolüne vurgu yapmak üzere getirdiği şu ayet iyi bir örneklik teşkil etmektedir: **وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَاةً** (Nisâ, 4/12) ayetindeki **كَلَاةً** lafzı, kendisine yüklenen manaya göre irâblanmaktadır. Şöyle ki; bu lâfız, ölen kişi manasında yorumlandığı takdirde lafzın cümledeki irâb konumu hâl olmaktadır. Buna göre **يُورَثُ** fiili nâib-i fâiliyle birlikte ya haber ya da sıfat olmaktadır. **يُورَثُ** fiili, **رَجُلٌ** kelimesinin sıfatı olduğunda **كَانَ** lafzı, tam fiil olur. **كَلَاةً** kelimesi hâl olarak değil de haber olarak irâblandığı takdirde ise **كَانَ** nâkis fiil olur. Şayet **كَلَاةً** kelimesi, vâris olan kimseler anlamında kullanılırsa bu durumda muzâf (ذِكْرُ كَلَاةً) takdir edilir. Bu kelime akraba manasında yorumlandığı takdirde ise farklı bir irâb formuna bürünmekte yani mef'ûlün lileclihi olmaktadır.³

Bu genel bilgilerden sonra şimdi de Kur'ân'da irâb farklılıklarını meydana getiren faktörleri ve bunların anlam üzerindeki etkisini, başlıklar halinde ve örnek ayet analizleriyle ele almaya çalışacağız.

1 Azîme, Muhammed Abdülhâlik, *Dirâsât li uslubî'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Kâhire: Dârü'l-Hadis, ty.), I, 14.

2 Ayrıntılı bilgi için bkz. Yâkût, Ahmed Süleyman, *Zâhîretü'l-irâb fi nahvi'l-Arabî*, (İskenderiyye: Dârü'l-M'arifeti'l-Camiyye, 1994), s.189; el-İsevî, Yusuf b. Halef, *İlmu irâbî'l-Kur'ân*, (Riyâd: Dârü's-Semîi, 2009), s. 203, 209.

3 Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İbni Kesir, 2002), I, 576.

I. Kur'ân-ı Kerîm'in Metin Yapısından (Resm-i Osmânî ve Kırâat Farklılıkları) Kaynaklanan Faktörler

İ'râb vecihlerinin bir kısmı, Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflar arasındaki farklılıklar ve buna bağlı olarak oluşan kırâat farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Zira i'râb göstergelerinin yani harekelerin (fethâ, kesrâ ve damme) ve i'râb harflerinin (elîf, vâv, yâ) önemli bir kısmı kırâat vecihleriyle doğrudan ilgilidir. Ana mushafa uygun olarak çoğaltılan nüshalar, âlimlerin çoğunluğu tarafından kırâatlerin sıhhati için kriter kabul edilmektedir. Diğer bir ifade ile resm-i Osmânî olarak da bilinen Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların yazım şekline ve iskeletine muvafakat, sahih kırâatler için ölçüt kabul edilmektedir.⁴

Mushaf yazımında kırâatlerle ilgili iki husus vardır. Birincisi; noktasız ve harekesiz yazımın, sahih kırâat farklılıklarının çoğunu kapsayabilecek nitelikte olmasıdır. İkincisi ise Dâni'nin de ifade ettiği üzere noktasız ve harekesiz yazımın yetersiz olduğu yerlerde kırâat farklılıklarının mushaflar arasında dağıtılmış olmasıdır. Dâni, istinsah faaliyetini gerçekleştiren ekibin, vahiy kaynaklı ve Hz. Peygamber (sav)'e aidiyetinde şüphe duyulmayan kelimelerin tamamını mushaflara aldığını, bu nitelikteki kelimelerin bir kısmının tek bir mushafta belirtilmesinin imkânsız olduğu durumlarda da onları diğer mushaflara kaydetmek suretiyle muhafaza altına aldığı ifade etmektedir.⁵ İbn Cezerî (v. 833/1429) de istinsah edilen mushafların noktasız ve harekesiz formunu, sahih kırâatların bu mushaflarda gösterilebilmesine olanak sağlama olarak açıklamıştır.⁶

Âlimler, sahih kırâatlerin ayetlerin gramatik yönünün izahında istişhad amacıyla kullanılması hususunda hemfikirdirler. Hz. Ali'nin *el-İtkân*'da aktarılan, "Lügâtın müphem bir şiirle istişhadı caizken Kur'ân'la istişhadı hayli hayli caizdir." sözü⁷ bunu çok güzel özetlemektedir. Abdül-Âl Sâlim Mükerrrem de kırâatlerin, Kur'ân'ın nazil olduğu lehçeler için bir kayıt defteri niteliğinde olduğunu söylemektedir. Senesinde ve aktarımında herhangi bir sorun olmadığı müddetçe kırâat vecihlerinin şiir vb. istişhâd kaynaklarından daha muteber olduğunu ifade etmektedir.⁸

Örnek: *وَكَذَلِكَ رَزَيْنَ لِكُنْيَرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ* "Yine bunun gibi, Allah'a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi." (Enâm, 6/137)

Ayetteki *شُرَكَاءَهُمْ* lafzı, Şâm ve Hicaz bölgesi mushaflarında vâv yerine yâ harfi

- 4 Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın anlaşılmasında kırâat farklılıklarının rolü*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), s.50.
- 5 Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, thk. Navre Binti Hasen, (Riyâd: Darû't-Tedmuriyye, 2010), s. 605.
- 6 İbnü'l-Cezerî, Ebül-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi kırâati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba', (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty.), I, 7.
- 7 Suyûtî, *el-İtkân*, I, 446.
- 8 Mükerrrem, Abdül-Âl Sâlim Mükerrrem, *Eserü'l-kırâati'l-Kur'âniyye fi dirâsâti'l-luğaviyye*, (Kuveyt: Müessesetü'l-Âli Cerrâh Sabâh, 2009), s. 58.

ile resmedilmiştir.⁹ İbn Âmir, bu yazım şeklini esas aldığından ayeti *وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ* *وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ* şeklinde okumuştur. Bu kırâata göre ayetin irâbı şu şekilde olmaktadır: Ayette geçen malûm (etken) kipindeki *زَيْنَ* fiili, *زَيْنَ* biçiminde meçhûl (edilgen) kipe dönüşmüştür. *قَتْلُ* masdarı ise nâib-i fâil olarak merfû, *أَوْلَادَهُمْ* kelimesi de bu masdarın mef'ûlü olarak mansûb olmuştur. *شُرَكَائِهِمْ* lafzı da *قَتْلُ* masdarının muzafulu'n-ileyhi olarak mecrûr olmuştur.¹⁰

Zemahşerî'nin (v.538/1144) tespitiyle mushaflar arasındaki yazım farklılığından kaynaklanan bu irâb vechi mana inceliklerinin oluşmasına da sebep olmuştur.¹¹ Cumhur kurrânın tercih ettiği kırâate göre ayetin manası, “*Ortakları, müşriklerden çoğuna evlâdlarını öldürmeyi süslü gösterdiler.*” şeklinde olmaktadır.

Müfesssirlere bir kısmı, gerek Araplar arasında yaygın kullanımının olması gerekse muzâf ile muzâfûn ileyh arasında yabancı bir unsurun girmesinin nahiv otoritelerince uygun görülmemesini gerekçe göstererek İbn Âmir'in kırâatını zayıf olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca kırâatın mana açısından doğruluğunu da tartışmışlardır. Çünkü buna göre çocukları öldürme eyleminin fâili, ortak koştukları varlıklar olmaktadır. Hâlbuki cumhurun da tercih ettiği ve ayetin bağlamına en uygun anlam, taptıkları şeylerin sadece ölümü süslü gösteren varlıklar olmasıdır.¹² İbn Âmir'in tercihinin fesahat ve belağat açısından yaklaşan Zemahşerî, bu kırâat biçiminin ve buna bağlı olarak meydana gelen söz diziminin, Kur'ân'ın mucizeliği ve eşsiz nazmıyla telif edilemeyeceğini söylemektedir.¹³

İbn Âmir'in kırâatını benzer gerekçelerle zayıf olarak yorumlayan âlimlerden birisi de Râzî'dir. Ona göre, İbn Âmir'e bu kırâat formunu tercih ettiren şey, mushafların birindeki *شُرَكَائِهِمْ* biçimindeki yâ ile yazım şeklidir. Muzâf ile muzâfun ileyh arasında yabancı bir unsurun girmesini nahiv açısından problemlili bulan Râzî, böyle bir durumun şiirde dahi hoş karşılanmadığını belirterek bununla ilgili bir de şiir nakletmiştir. Râzî, şiir gibi beşerî nitelikli bir şeyde dahi benimsenmeyen bir hususun fesahati ve belağatiyle olağanüstü bir üsluba sahip Kur'ân'da hoş karşılanmasının asla mümkün olamayacağını söylemektedir.¹⁴

9 İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdillâh b. Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbü'l-mesâhif*, thk. Muhibbuddin Abdisseccân Vâiz, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006), I, 269; Dâni, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, s. 577.

10 İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-kirâati's-sebâ*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem, (Beyrut: Darü's-Şurûk, 1979), s. 150; İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *İrâbü'l-kirâati's-sebâ ve ilelihâ*, thk. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymin, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1992), I, 171; Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *İrâbü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, Beyrut, 2008), s. 286.

11 Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Fethî Abdurrahmân Ahmed, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), II, 401.

12 İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsi, *el-Muharreru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, thk. Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed, (Beyrut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2001), II, 350; et-Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty), XII, 138.

13 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 401.

14 Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *et-Tefsirü'l-kebir*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), XIII, 217.

İbn Âmir'in kırâatını zayıf olarak niteleyen Zemahşeri'yi bu konuda eleştiren Âlûsî (v.1270/1854) ise şunları ifade etmektedir:

“O (Zemahşeri), bu ifadelerine bilinçsizce dalmış ve boş bir alanda dolaşmaktadır. O, -bazı cahiller gibi- Kurrâ-ı Seb'âdan her birinin bir kırâat seçip bunları rivayet ve semâ' yoluyla değil de kendi içtihatları doğrultusunda okuduklarını tahayyül etmiştir. Zira İbn Âmir'in kırâatını galat (hata) olarak nitelemiştir. Bununla yetinmeyip ayrıca bunun kaynağını açıklamaya çalışmıştır ki -Allah muhafaza!- bu apaçık bir hata olup imanından endişe edilir. Çünkü yedi kırâatın hepsi tevâtüre Hz. Peygamber'den (sav) nakledilmiştir. Buna göre bu kırâatlerin herhangi birisine galat nisbet etmek Peygamber'e (sav) hatta Allah'a (cc) galat nisbet etmek olur ki Allah (cc), bundan münezzehtir. Biz de bundan Allah'a (cc) sığınırız.”¹⁵

Hülâsa yedi kırâat imamından biri kabul edilen İbn Âmir'e nisbet edilen bu kırâat vechinin bazı müfessirlerce zayıf olarak nitelendirilmesinin esas sebebi, yerleşik nahiv kalıplarına aykırı bir yapıda gelmesidir. Nitekim Mekki b. Ebî Tâlib (v.437/1045), muzâf ile muzâfun ileyi birbirinden ayırması sebebiyle bu kırâatın zayıf olduğunu söylemiştir. Ona göre bu tarz bir kullanım harf-i cerler ve zarflara mahsus olup özellikle şiirlerde görülmektedir.¹⁶ İbn Hâleveyh de aynı gerekçelerle bu vechi zayıf görmüştür.¹⁷

İbn Âmir'in kırâatı hakkında tamamen nahvî kaygılardan ibaret olan olumsuz değerlendirmelere katılmak mümkün değildir. Çünkü muzâf ile muzâfun ileyi arasına yabancı bir unsurun giremeyeceğini söyleyen çoğunluğa karşın dilbilimcilerinden bazıları böyle bir kullanımın Arap dilinde karşılığının olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca kişisel tercih ve tasarruflardan uzak tamamen tevâtüre istinaden tercih edilen bir kırâat vechinin yüzde yüz geçerliliğe sahip olmayan bir gramer kuralının öncelenmesiyle zayıf olarak yorumlanması, hatta maksadı aşan bir takım nitelemelerle tenkit edilmesi kırâat-nahiv merkezli ciddi problemleri de beraberinde getirmektedir. İbn Mâlik (v.672/1274), nahiv-kırâat çatışmasının olabileceği durumlarda nasıl bir yöntemin takip edilmesi gerektiği ile ilgili bize önemli bir çözüm metodu önermektedir. Ona göre kırâat şayet sahih bir senede dayanır yahut mushaflardan birisinin yazımına muvafakat ederse gramer kurallarının öncelenerek kırâatın reddedilmesi sahih olamaz. Ona göre Kur'an'ın başka bir şeye kıyas edilmesi doğru değildir. Şayet kıyas yapılması gerekirse o da Kur'an'ın bizzat kendisi olmalıdır.¹⁸

15 Alûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-Mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1985), XIII, 33.

16 Mekki, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an vucûhi'l-kırâati's-seb'i ve ilelihâ ve huccihâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), I, 454.

17 İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-kırâati's-seb'a*, s. 82.

18 İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh Tâi, *Şerhü'l-kâfiyeti's-şâfiye*, thk. Abdülmün'im Ahmed Heridî, (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1982), II, 980.

II. Gramer Kaynaklı Faktörler

A. Nahvî Farklılıklar

1. Zamirler ve Mercî'leri

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında gramer ilminin temel konularından zamirler ve mercî'lerinin önemli bir rolü vardır. Zamirler ve zamirlerin mercî'i konusunun; genelde Arap dilinin, özelde ise Kur'ân-ı Kerim'in daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve nass çerçevesinde gerçekleşen yorumları birtakım kriterlere bağlamak amacıyla sistemleştirilen belağat ilminin üç temel ayağından biri olan me'ânî ilmiyle çok yakın bir ilişkisi vardır. Me'ânî ilminin iltifât ve benzeri başlıklarının oluşumunda zamirler ve bunların mercî'inden kaynaklanan farklılıklar önemli rol oynamaktadır. Bazen sözde tekdüzeliğe ve muhatabın sıkılmasına neden olan üslûbu, bir formdan diğer bir forma intikal ettirmek (iltifât sanatı) suretiyle kelamın fesahati ve akıcılığı amaçlanmaktadır.¹⁹ Bu hususlar kelimada bir kelimenin veya cümlelerin metin içerisindeki sıfat, hâl, atıf, bedel, haber, mübtedâ vs. irâbdaki konumunu etkilemekte ve irâb çeşitliliğine sebep olmaktadır.

Zamirlerin mercî'inin doğru ya da hatalı tespiti, anlamı etkilemektedir. Bu nedenle tefsîr usûlü âlimleri, zamirin mercî'inin hatalı tespitinden kaynaklanabilecek anlam yanlışlarının önüne geçebilmek amacıyla bazı kaideler tespit etmişlerdir.²⁰

Örnek: وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ “Eğer gerçekten mümin iseler (bilinir ki), Allah ve Resûlü'nü razı etmeleri daha önceliklidir.” (Tevbe, 9/62)

Ayette geçen يُرْضَوْهُ filindeki zamirin mercî'i ile ilgili müfessirler, farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır:

Sibeveyhi'nin (v.180/796) tercih ettiği görüşe göre يُرْضَوْهُ filindeki ه zamiri, رَسُولُ kelimesine râcîdir. Bu durumda fiil أَحَقُّ lafzıyla birlikte ona haber olmaktadır. Lafzatullâh'ın haberi ise رَسُولُ kelimesinin haberinin delaletiyle mahzûf olup takdiri, وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ biçimindedir. Burada tek haberle iktifa edilmesinin gerekçesi, Allah'ın (cc) ve Resûlünün rızası biri olmadan diğerinin de olamayacağı kadar aralarındaki güçlü ilişki olduğu şeklinde de yorumlanmıştır. Bu irâb tahlili, “Zamirin mercî'inde aslanan zamire yakınlıktır.” kuralına dayanmaktadır. Diğer bir faktör de mübtedâ ve haber arasında bir fasılının girmemesinin nahiv kuralları açısından daha iyi olmasıdır.²¹

19 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 902.

20 Zamirlerin mercî'leriyle ilgili kurallar için bkz. Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, (Kahire: Darü't-Türâs, ty), IV, 24; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 597.

21 Mekkî, Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed b. Ebî Tâlib, *Müşkilü irâbi'l-Kur'ân*, thk. Yasin Muhammed Sivasî, (Dimaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, ty.), I, 366; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), II, 422; Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü Hancı, 1988), I, 74-77.

Âlûsî'nin (v.1246/1830) naklettiği bir görüşe göre *رَسُولٌ* filindeki *هـ* zamiri, *رَسُولٌ* kelimesine racîdir. Ancak diğerinden farklı olarak zamir, bitiştiği fiille birlikte sadece *رَسُولٌ* kelimesine mahsus bir haber olur. Lafzattullâh ise burada ta'zim (yüceltme) ve cümleye hazırlık amacıyla zikredildiğinden haber ögesine ihtiyaç duymadığı gibi mahzûf bir habere de ihtiyaç duymamaktadır.²²

Müberrid'in (v.285/898) tercih ettiği görüşe göre ise zamir, *اللَّهُ* lafzına racî olup cümlede takdîm-te'hîr vardır. Bu durumda *أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ* ifadesi, lafzattullâha haber olur. Buna göre cümlelerin takdiri, *كَذَلِكَ وَرَسُولُهُ* şeklinde olur.²³ Burada sadece lafzattullâhın haberiyle iktifa edilmesi bütün ibadet ve itaatlerin sadece Allah'a (cc) özgü olması sebebiyledir. Ayrıca bütün sırlara ve kalbin samimiyetine muttali olması buradaki haber ögesinin Allah'a (cc) tahsisinin diğer bir gerekçesidir.²⁴

2. Harf-i Cerlerin ve Zarfların Mutaallakları

Harf-i cerler ve zarfların mutaallakları konusu, gerek me'âni'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, irâbü'l-Kur'ân gibi ayetleri filolojik açıdan inceleyen eserlerde gerekse ayetleri çok yönlü inceleyen tefsir kitaplarında önemli bir yer işgal etmektedir. Bunun en önemli sebebi, harf-i cerlerin ve zarfların farklı yerlere taalluklarının mümkün olması, böylece müfessirlere ve dilbilimcilere ictihat ve tercih hürriyetini sağlamasıdır. Bu da doğal olarak ayetin hem irâbını hem de anlamını etkilemektedir.

Harf-i cerler ve zarflar bir mutaallaka bağlanmadan ve onunla birlikte düşünülmeden yalnız başına anlam ifade edemezler.²⁵ Bunlar cümle içerisinde fiil ya da fiil anlamındaki bir kelimeye doğrudan taalluk ettiği gibi bazen mukadder bir fiil ya da fiil anlamındaki bir kelimeye (masdar, ism-i fâil vs.) taalluk ederek şibih cümle oluşturmaktadırlar. Tek başına müstakil bir mana ifade etmediği için şibih cümle olarak isimlendirilen bu tarz cümleler, asıl cümlelerin manasını tamamlayıcı fer'i manalar ihtiva etmektedir. Zarf-ı zaman, zarf-ı mekân, câr-mecrûr gibi unsurlardan meydana gelen şibih cümleler, hades (eylem, iş, oluş) ifade eden fiil ya da fiilimsilere (masdar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl...) taalluk ederek bunlardaki anlam eksikliğini ve kapalılığını gidermektedir.²⁶

Örnek: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا فِيهَا أَعْتَدُوا كَيْدًا مِمَّا مَاتُوا وَمَا هُمْ بِيَجْعَلُ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ “Ey iman edenler! Sizler inkâr edenler ve yeryüzünde sefere veya savaşa çıkan kardeşleri için: “Eğer bizim yanımızda olsalardı ölmezlerdi ve öldürülmezlerdi.” diyenler gibi olmayın. Allah bunu,

22 Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, X, 128; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîd*, V, 65.

23 Mekki, *Müşkilü'l-Kur'ân*, I, 466; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-veciz*, III, 53.

24 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XVI, 122.

25 Hasan, Abbas, *en-Nahvu'l-vâfi*, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1973), II, 237.

26 Konuyla ilgili bkz. Galâyini, Mustafa, *Câmiü'd-durûsi'l-Arabiyye*, (Beyrut: Menşurâtü Matbaatü'l Asriyye, 1993), III, 53; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, II, 237.

onların kalplerine bir hasret (yarası) olarak koydu.” (Âl-i İmrân, 3/156)

لَيَجْعَلَ fiilinin ibtidasındaki ج harfi, Kur'ân'ı i'râb edenler ve müfessirlerce ayette geçen لَا تَكُونُوا ve وَقَالُوا fiillerine taalluk ettirilmektedir. Mutaallaklara göre ج'in türü ve cümleye kattığı anlam değişmektedir:

قَالُوا fiiline bağlandığı takdirde lâmü't-ta'lil (sebebe bildiren) olarak yorumlanması mana itibarıyla yanlış sonuç vermektedir. Çünkü Firavun ve eşi, Hz. Musa'yı kendilerine düşman olsun diye yanlarına almış değillerdi. Bunun aksine bir şeyin neticesini ifade eden lâmü'l-âkibe (bir şeyin sonucunu ifade etme) olarak yorumlanması ayetin bağlamına daha uygundur. Lâmü'l-âkibe olarak yorumlandığı takdirde فَالَّتِي هُنَّ أَلْفٌ فِرْعَوْنَ لَيَكُونَنَّ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَرَمًا “Nitekim Firavun'un ailesi de akıbetinde kendilerine düşman ve başlarına dert olsun diye onu bulup yanlarına aldılar.” (Kasas, 28/8) ayetinde geçen لَيَكُونَنَّ fiilindeki ج gibi bir işin neticesini bildirir. Buna göre ayetin anlamı, “Allah'ın müminlere bahsettiği cihad, ganimet ve zafer gibi unsurların, kalplerinde meydana getirdiği bir hasret onların akıbeti olsun!” biçiminde olur.²⁷

Lâm harfinin diğer bir mutaallakı da لَا تَكُونُوا nehy (yasaklama) ifadesidir. Ebû Hayyân'a göre olumsuz ifadeye bağlandığı takdirde ta'lil (sebebe) bildirmesi doğru değildir. Çünkü Allah'ın (cc), kâfirlerin zanlarını kalplerinde hasret kılması, müminlerin kâfirlere benzemeyi yasaklamasına gerekçe olamaz. Bu nedenle Ebû Hayyân, Zemahşeri'nin ج harfini لَا تَكُونُوا nehy ifadesine götürüp sebebe olarak ayeti, “Siz onlar gibi olmayınız, ta ki sizin kendileri gibi olmayışınızı, Allah (cc) onların kalplerinde bir pişmanlık ve nedamet kılsın!” şeklinde yorumlamasını eleştirmektedir.²⁸

ج harfini, ta'lil manasında ele alıp her iki mutaallaka götüren yorumlar da yapılmaktadır. Bu manayla birlikte قَالُوا fiiline taalluku esas alındığında ayetin anlamı, “Bunu kalplerine bir pişmanlık girsin diye söylediler.” biçiminde olmaktadır.²⁹ لَا تَكُونُوا nehy ifadesine bağlandığı takdirde ise anlam, “Siz onlar gibi olmayınız, ta ki sizin kendileri gibi olmayışınızı, Allah onların kalplerinde bir pişmanlık ve nedamet kılsın!” biçiminde olmaktadır.³⁰

Ayette zikredilen لَيَجْعَلَ fiilinin başındaki lâm harf-i cerrinin farklı yerlere taallukunun anlam üzerindeki etkisi hakkında görüş beyan edenlerden biri de Nesefî'dir. Nesefî (v.710/1310) konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Harf-i cerr, لَا تَكُونُوا ifadesine taalluk ettiği takdirde ayetin anlamı, ‘Bu sözleri söyleyenler ve bu sözlere itikad edenler gibi olmayınız ki, Allah (cc), bunu sadece onların kalbine mahsus bir hasret (pişmanlık) kılsın ve sizin kalplerinizi ondan muhafaza etsin!’ şeklinde olur. قَالُوا fiiline bağlandığında ise anlam şöyle olur:

27 Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Beyân fi ğaribi i'râbi'l-Kur'ân*, (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1980), I, 227; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhit*, III, 102.

28 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhit*, I, 101; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 646.

29 Osmân, *İrâbü'l-Kur'âni'l-Kerim ve beyânu me'ânihi*, II, 331.

30 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 646.

'Bunu, kalplerine hasret (pişmanlık) olsun diye söylediler ve buna itikat ettiler.'³¹

Özetle ayette geçen lâm harf-i cerrinin farklı kelimelere taalluk ettirilmesi mana ve i'râb açısından birtakım inceliklerin meydana gelmesine sebep olmaktadır. Bu, ayetin manasında bir müphemlik meydana getirmemekte, tam aksine ayete yorum zenginliği ve çeşitliliği kazandırmaktadır.

3. Takdîm-Te'hîr

Kur'ân'da kelimeler ve terkipler alışlagelen sözdiziminden farklı olarak, ifadedeki yeri takdim iken te'hîr olabilmekte ya da te'hîr iken takdîm olabilmektedir. Kelamda takdîm-te'hîr bir şeyin önemiyetini vurgulamak, kelamda ifade zenginliğini sağlamak, muhatabın ve sâmiin kelamı daha iyi kavramasına yardımcı olmak ve sözü özlü kılmak gibi bir takım hikmetlere binaen yapılmaktadır.³² Bu nedenle konu, gramer ve belağat kitaplarında önemli bir yer işgal etmektedir. Ayetlerin i'râb çözümlemelerinde gerek nahvî gerekse anlamsal birtakım farklılıkların ortaya çıkmasının en önemli gerekçelerinden birisi de takdîm ve te'hîr olgusudur.

Örnek: وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ “*Firavun ailesinden imanını gizleyen mümin bir adam (şöyle) dedi: “Rabbim Allah’tır, dediği için bir adamı öldürüyor musunuz?”*” (Ğâfir, 40/28)

Ayette zikredilen مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ câr-mecrûrun takdîm-te'hîrinden kaynaklanan iki i'râb vechi vardır:

Birincisi; مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ, sıfat olan مُؤْمِنٌ kelimesinin mahzûf bir sıfatına taalluk eder.

İkincisi; يَكْتُمُ fiiline taalluk eder. Takdiri, وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ “*Firavun ailesinden imanını gizleyen bir adam şöyle dedi...*” şeklinde olur.³³

Kaynaklarda ayette geçen *imanını gizleyen adamın* kim olduğu hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Bu kişinin Firavun ailesinden ancak kim olduğu bilinmeyen birisi olduğu³⁴ gibi Firavun’un amcasının oğlu ve Kıptî olduğunu iddia edenler de vardır.³⁵ Bu ikinci anlam, birinci vecihle uyumlu bir yorumdur. Zerkeşi, مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ ifadesinin te'hîr edildiğinde başka bir ifade ile يَكْتُمُ fiiline taalluk ettirildiğinde mümin kişinin Firavun ailesinden olup olmadığının anlaşılmayacağını dolayısıyla anlamda belirsizliğin ortaya çıkacağını söylemektedir.³⁶

31 Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2005), I, 304.

32 Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, III, 233-236; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 671.

33 Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibüddin Abdullâh b. Hüseyin b. Abdillâh, *el-Lübâb fi ilel'il-Binâ ve'l-İ'râb*, thk. Ğâzî Muhtâr Talimat, (Beyrût: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1995), II, 691; Sâlih, *el-İ'râbü'l-mufasssal li kitâbillâhi'l-mürettef*, X, 254.

34 Kâsimî, Cemâluddîn Muhammed b. Muhammed Saîd Cemâluddîn, *Mehâsinü't-te'vil*, tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1957), XIV, 5163.

35 Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî, *Fethü'l-kadir*, (Beyrût: Dârü'l-Marife, 2007), s. 1299.

36 Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, III, 233.

Bu kişinin Firavundan imanını gizleyen İsrâilli birisi olduğu yönündeki anlam ise ikinci veche uyumlu olur. Ancak bu vecih çeşitli açılardan zayıf görülmüştür. Evvela يَكْتُم fiili, وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا (Nisâ, 4/42) ayetinin şahadetiyle harf-i cerre gerek kalmaksızın doğrudan mef'ûl alabilirken bu vecihte harf-i cerle mef'ûle geçiş sağlanmıştır. Ayrıca ilahî irade, من آل فرعون يَكْتُم fiiline takaddümünü uygun görüp ayetin nazmını bu şekilde takdir etmişken farklı te'viller yapılarak anlam karışıklığına sebebiyet verilmesi doğru değildir.³⁷

4. Ma'mûlün Kendisine Nisbet Edildiği Zâhir Bir Âmilin Bulunmaması

Âmil teorisi, başlarındaki âmil sebebiyle kelime sonlarındaki i'râb göstergelerinin değişmesini ifade etmektedir.³⁸ İ'râb göstergelerinin farklılık arzetmesi cümle içerisinde isim, fiil ve harf gibi kelimelerin aralarındaki gramatik ilişkiler sonucu meydana gelmektedir. Âmil teorisinin, başta Kûfe ve Basra ekolleri olmak üzere filolojik ekollerin oluşumunda önemli bir rolü vardır. Her âmilin bir ma'mûlü olması gerekliliğinden hareketle ünlü dilbilimci Halil b. Ahmed (v.175/791)'in ilk olarak ortaya attığı bu teori, talebesi Sibeveyh tarafından daha da geliştirilmiş sonraki süreçte de önemini devam ettirmiştir.³⁹

Ayetlerde mansûb, merfû ve mecrûr i'râb formundaki bazı kelime ve terkiple rin âmili zahir olmadığı gibi zikredilmemiş de olabilir. Bunu izah maksadıyla dilbilimciler ve müfessirler, bu sistemin kurallarından yararlanarak birtakım nahvî te'villerde bulunmuşlardır. Nahvî te'viller arasındaki çeşitlilik de doğal olarak i'râb farklılıklarının oluşmasına sebebiyet vermektedir.

Örnek: يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ (Nisâ, 4/170) "Ey İnsanlar! Elçi size, Rabbinizden gerçeği getirdi. Kendi yararınıza olarak (ona) inanın!"

Ayet-i kerîmedeki خَيْرًا kelimesini mansûb kılan âmilin açık ve net olmaması nedeniyle dilbilimciler ve müfessirler, bu kelimenin i'râbı hakkında çeşitli yorum ve değerlendirmeler yapmışlardır:

Birinci vecih; Arap dilbiliminin önemli şahsiyetlerinden Halil b. Ahmed ve talebesi Sibeveyh, خَيْرًا kelimesini mansûb kılan esas âmilin, vucûben mahzûf olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre âmil, ائتموا أو اقصدا أو اعملوا gibi fiillerden birisi olabilir. Halil b. Ahmed, Arap dilinde fiilin hazfe gitmesinin yaygın bir üslûp olduğu tespitinde bulunmaktadır.⁴⁰

Zemahşerî, bu konuda aynı yorumu paylaşmaktadır. O, انتهوا خَيْرًا لكم (Nisâ, 4/171) ifadesi gibi فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ ifadesinin de mukadder bir fiille mansûb oldu-

37 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, VII, 441.

38 Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî, *Mevsuâtü keşşâfi ıstilahâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahruc, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), II, 1165.

39 Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 13; Zeccâcî, *el-İdâh fi 'ilel'in-nahv*, s. 65.

40 Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 282.

ğunu söylemektedir. Bu tarz ifadeler kişileri bir işten alıkoyup başka bir işe yönlendirmede kullanılmaktadır. Burada Allah (cc), teslis ve küfür yasaklamış buna mukabil imanı teşvik etmiştir.

Râzî'ye göre *أَقْصِدُوا أَوْ اتُّوا أَمْرًا* ifadesinin takdiri ve manası şu şekildedir: "İçinde bulunduğunuz küfür ve teslisten kurtulup sizin için hayırlı bir işe yönelin. O da iman ve tevhitir."⁴¹

İkinci vecih; dilbilimcilerden bazıları *حَيْرًا* kelimesinin hâl olduğunu söylemektedir.⁴² Ancak nahivciler, dilsel açıdan bunu doğru bulmamaktadır. Onlara göre hâl, cümlenin temel öğelerinden olmadığı için cümlede zikredilmeyebilir. Ancak burada *حَيْرًا* kelimesi, cümlenin temel unsurlarından biri olup ayetin sahih anlamı ancak kendisiyle mümkün olmaktadır. Bu sebeple ikinci vecih zayıf olarak değerlendirilmektedir.⁴³

Üçüncü vecih; *حَيْرًا* kelimesi, mahzûf bir *كان*'nin haberi olarak mansûbtur. Takdiri, *فَأَمُّوا بِكَ ذَٰلِكَ الْإِيمَانُ حَيْرًا* şeklindedir.⁴⁴ Râzî de *فَأَمُّوا بِكَ ذَٰلِكَ الْإِيمَانُ حَيْرًا لَكُمْ مَا أَنْتُمْ فِيهِ* "O halde imân ediniz ki bu imanınız, içinde bulunduğunuz küfürden hayırlı olsun!" şeklinde benzer bir takdir yapmıştır. Yani bu yoruma göre iman, kibirden daha güzel bir akıbetir. Şayet inkâr ederseniz, Allah 'ın (cc) sizin imanınıza ihtiyacı yoktur. Çünkü O, göklerin ve yerin sahibi ve yaratıcısıdır. Böyle sonsuz bir kudrete sahip bir varlık, elbette hiçbir şeye muhtaç değildir.⁴⁵ Fakat Ukberî *كان* ve isminin birlikte hazfolunmayacağı gerekçesiyle bu vecih zayıf olarak nitelendirmektedir.⁴⁶

5. Âtîf-Ma'tûf İlişkisi

Kelimeleri ya da cümleleri birbirine bağlamak olan atîf, i'râb ilminin en önemli konularından biridir. Lafız ve mana yönünden birbiriyle ilişkili olan kelime ya da cümleler edatlar vasıtasıyla birbirine bağlanmaktadır. Kelimelerin birbirine atfedilmesinin faydası ikincisini ilk söylenenin i'râbına ortak kılmaktır. İ'râbda birbirine ortak kılınan kelimeler, i'râbı gerektiren (fâil olmak, mef'ûl olmak gibi) hükümlerde de ortak kılınmış olurlar. Örneğin fâil olduğu için merfû olan bir kelimeye atfedilen kelime de onun gibidir. Mef'ûlün-bih, mef'ûlün-fih veya mef'ûlün-leh olduğu için mansûb olan bir kelimeye atfedilen kelime de bu hükümde onun ortağı olur.⁴⁷

Müfessirler ve dilbilimciler, atîf kurallarını da dikkate alarak ayetlerin gramer

41 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 181.

42 Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, I, 281

43 Mekki, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, I, 214.

44 Ebû Ubeyde, *Mecâzül-Kur'ân*, I, 143.

45 Râzî, *et-Tefsîrül-kebir*, XI, 116.

46 Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, I, 281

47 İbn Akil, Ebû Muhammed Bahaeddin Abdullâh b. Abdurrahmân, *Şerhu ibn akil*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ty.), s. II, 220.

tahlillerinde âtuf-ma'tûf ilişkisinden kaynaklanan çeşitli i'râb vecihleri ve bunların anlam farklılıklarını belirtmişlerdir.

Örnek: *أَيُّوُدُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ جَرِي مِنْ حَتَبِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ* “Biriniz kendisinin altından ırmaqlar akan, içinde her çeşit meyvesi bulunan, hurmalardan ve üzümlerden oluşmuş bir bahçesi olsun; kendisinin üstüne tam ihtiyarlığın çöktüğü, âciz çocuklarının da bulunduğu bir sırada birden ateşli bir kasırga gelsin de bahçeyi yakıp kül etsin istermi?” (Bakara, 2/266)

Bazı müfessir ve dilbilimciler, fiillerin birbirine atfının caiz olması için ittihad-ı zamanı (zaman birliği) şart koşmaktadırlar. Bu nedenle ayette geçen mâzi formundaki *أَصَابَهُ* fiilinin, muzârî formundaki *يَوُدُّ* fiiline atfını caiz görmemektedirler. Ancak fiillerde zaman birliğini şart koşmayanlar bu atfın caiz olduğunu öne sürmektedirler.

Fiillerin birbirine atfı için zaman birliği koşulunu öne süren Zemahşeri, te'vile gitmektedir. Ona göre *وَأَصَابَهُ* ifadesinin başındaki *و* (vâv) atıf harfi olmayıp hâliyedir. Buna göre ayete *أَيُّوُدُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ وَقَدْ أَصَابَهُ الْكَبَرُ* “İçinizden biri ister mi ki kendisine ihtiyarlık çöktüğü halde bir bahçesi olsun ve daha sonra o bahçe yakıp kül olsun!” şeklinde mana vermektedir.⁴⁸ Ancak bu i'râb vecihi, ilahî maksadı tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü bu vecih bağlamında yapılan yoruma göre bahçe sahibi olma arzusu ihtiyarlık döneminde ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki ayette bu anlam kastedilmemiştir. Nitekim Taberî'nin, İbn-i Abbas'a ait kaydettiği bir rivayet, ayetin manasına ışık tutmaktadır. İbn Abbas'tan şöyle rivayet edilmiştir:

“Allah (cc) konuya, güzel bir mesel getirdi. Zaten onun bütün meselleri güzeldir. Allah (cc), burada kişinin gençliğinde yaptığı ancak kendisinin üstüne tam bir ihtiyarlığın çöktüğü ve âciz çocuklarının da bulunduğu bir dönemde aniden ateşli bir kasırga gelip bahçeyi yok etmektedir. O kişi bahçenin benzerini yapmaktan aciz olduğu gibi neslinden de onu yapacak hiçbir kimsesi yoktur. Kâfirin hali de kıyamet gününde bunun gibidir. Allaha (cc) döndürüldüğünde hiçbir hayrı olmaz ki kınanmasın...”⁴⁹

Bu rivayette anlaşıldığı üzere bir kimsenin üstüne tam ihtiyarlığın çöktüğü, aciz çocuklarının da bulunduğu bir sırada birden ateşli bir kasırganın gelip de bahçeyi yakıp kül etmesi ve bu durumun o kişinin ruh hali üzerindeki etkisi tasvir edilmektedir.

Fiillerin birbirine atfında zaman birliği şartını aramayanlara göre ise mâzi formundaki *أَصَابَهُ* fiilinin, muzârî formundaki *يَوُدُّ* fiiline atfı caizdir.⁵⁰ Suyûtî; ismin fiile, mâzinin muzariye, müfredin cümleye atfının ve hatta bunların tersinin caiz

48 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 498.

49 Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, V, 548.

50 Kurtubi, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, IV, 341.

olduğunu ifade etmektedir.⁵¹

Râzî'nin, başka bir ayette benzer bir duruma getirdiği yorum oldukça dikkat çekicidir. Râzî, *فَأُورِدُ الْوَرْدَ الْمُرُودَ*, (Firavun), *kıyâmet günü kavminin önünde gidiyor. İşte onları ateşe getirdi. O varılan yer de ne fenâ bir yerdir!*" (Hûd, 11/ 97, 98) ayetindeki mazî kipinde gelen *فَأُورِدُ* fiilinin, muzari kipindeki *يَفُودُ* fiiline uyumlu olarak aynı formda gelmesi gerektiği şeklindeki soruya farklı bir izah getirmiştir. Ona göre mâzî, gerçekleşmiş ve vücut bulmuştur. Bu nedenle onu yok saymak mümkün değildir. Ayette muzârî formunda gelmesi gereken *فَأُورِدُ* fiilinin mâzî formunda zikredilmesi tam bir mübalağaya delalet etmektedir.⁵² Râzî'ye göre ayette, küçük ve aciz çocukları olan ve bir şey yapamayacak kadar güçten düşen bir kişinin tam da ihtiyacı olduğu bir dönemde sahip olduğu bahçesinin aniden yok olması ve bu durumun o kişide oluşturduğu duygusal etki resmedilmektedir.⁵³

Ebû Hayyân, nahiv ve mana açısından bu vechi tenkit etmektedir. Ona göre bu atıf biçimi, yaşlılık temennisinin bahçeyle birlikte vücuda gelmesini gerektirmektedir. Bu da muhaldir. Çünkü hiç kimse yaşlılığı arzu etmemektedir.⁵⁴

6. Mübtedâ ve Haberin Tayininden Kaynaklanan İ'râb Farklılıkları

Mübtedâ ve haber, isim cümlesinin temel unsurlarındandır. Bu itibarla cümlenin anlamını belirlemede çok önemli rol oynamaktadırlar. Dolayısıyla ayetlerin i'râb tahlillerinde bu öğelerin konumunun doğru tespit edilmesi ve bu doğrultuda ayetlerin yorumlanması, ilahî mesajın doğru anlaşılması için oldukça önemlidir.⁵⁵

Örnek: "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا" *"Sizden vefât edenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler."* (Bakara, 2/234)

Müfessirler ve dilbilimciler, ayet-i kerîmedeki mübtedâ ve haberin tayininde ihtilafa düşmüşlerdir. Bunun en önemli sebebi mübtedâ ile haberi birbirine bağlayan rabitanın bulunmamasıdır.⁵⁶ Ayetin i'râbıyla ilgili vecihler şunlardır:

Birinci vecih; *الَّذِينَ* ism-i mevsûlünden önce bir muzâf takdir edilmektedir. Buna göre ayet *وَأَزْوَاجَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا* biçiminde olmaktadır. Buna göre *وَأَزْوَاجَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ* kısmı mübtedâ, *يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ* kısmı ise ona haberdir.⁵⁷ Ancak Şevkânî (v.1250/1834), Zemahşeri'ye nisbet ettiği bu görüşü eleştirmektedir. Ona göre bu takdir, ayetteki *وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا* cümlesi ile mana

51 Suyûtî, *Hem'ül-hevâmi' fi şerhi şem'i'l-cevâmi'*, II, 191.

52 Râzî, *et-Tefşirü'l-kebir*, XVIII, 55.

53 Râzî, *et-Tefşirü'l-kebir*, VII, 64.

54 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhit*, II, 327.

55 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tasa, Muhammet, *Kur'ân'da cümle yapısı*, (Konya: Adal Ofset, 2005), s. 1-46.

56 Mekki, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*, I, 99.

57 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 458; Mekki, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*, I, 99.

ve söz dizimi açısından uyum sağlamamaktadır. Zira takdirde muzâftan dolayı marifelik kazanan أُرَاجًا kelimesinin, hemen akabindeki cümlede nekrâ formunda gelmesi ayetin insicamını bozmaktadır.⁵⁸

İkinci vecih; وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا ifadesi mübtedâ, يَتَرَبَّصْنَ fiili ile başlayan cümle ise haberdir. Ahfeş, mübtedâ ve haber arasında bir rabitanın bulunması gerekliliğinden hareketle şöyle bir takdir yapmıştır: أُرَاجًا وَيَذَرُونَ مِنْكُمْ وَيَتَرَبَّصْنَ بَعْدَ مَوْتِهِمْ⁵⁹

Üçüncü vecih; Nehhâs⁶⁰ ve Zeccâc'ın⁶¹ da tercih ettiği görüşe göre الَّذِينَ الْمُبْتَدَأُ، يَتَرَبَّصْنَ ise mahzûf bir mübtedânın haberi olup ayetin takdiri, وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ، وَأَزْوَاجَهُمْ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا biçiminde olmaktadır.

Bunlar içerisinde tercihe en uygun vechin üçüncü vecih olduğu söylenebilir. Zira gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerek Arap nazım ve nesrinde mübtedânın hazfi oldukça yaygındır. Burada hazif yerine yapılan takdir de ayetin gramer yapısına ve manasına uygundur. Diğer vecihlerden farklı olarak ayetin nazmında herhangi bir insicamsızlığa sebebiyet vermemesi tercihin diğer unsurlarından birisidir. En önemli etken de ayette kastedilen mesajı en güzel bir biçimde yansıtmadır. Çünkü ayette, erkeklerin vefat ettikten sonra eşlerinin iddet durumundan bahsedilmektedir. Öyleyse ayette asıl hitap vefat edip de arkalarından eşler bırakan erkeklerle ilgilidir. Dolayısıyla asıl muhatabın kadınlar olduğu yorumlarına binaen yapılan irâb tevilleri çok isabetli değildir.

B. Sarfî (Kelime Yapısına Dayalı) Faktörler

Sarf ilmi, Arap dilini oluşturan kelime yapılarının iştikakını (türetilişlerini), hangi forma dönüştüklerini ve bunların kategorilerinin neler olduğunu inceleyen önemli dallardan biridir. Kelimelerin sözdizimindeki konumunu ve bunların anlamsal inceliklerini esas alan nahiv ilminden farklı olarak bu ilim, kelimelerin iştikakı ve bunun neticesinde meydana gelen mana incelikleriyle de ilgilenir. Kelime yapısında özellikle fiillerin yapısındaki farklılıklar ayetin irâbını şekillendirmekte bu da doğal olarak ayetin anlamında birtakım inceliklerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Örnek: “Ey Nuh! buyurdu Allah, “O senin ailenden değil. Çünkü o, dürüst iş yapan, temiz bir insan değildi.” (Hud,11/46)

Ayet-i kerîmede kaydedilen عَمَلٌ kelimesinin farklı kırâat formları sebebiyle ayetin irâbı ve buna bağlı olarak da anlamı değişmektedir.

Ya'kûb ve Kisâi bu kelimeyi عَمِلَ mâzî fiil kipinde okurken; İbn Kesîr, Nafi'

58 Şevkâni, *Fethü'l-kadîr*, s. 159.

59 Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 189.

60 Nehhâs, *İrâbü'l-Kur'ân*, s. 99.

61 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbuhu*, I, 314.

Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza ise ayette geçtiği şekliye عَمَلٌ formunda isim olarak okumuştur.⁶²

Mâzi formundaki okuyuşa göre عَمَلٌ fiilinin fâili, Hz. Nûh'un oğluna dönen müstetir (gizli) هو zamiridir. Mef'ûlü ise غَيْرُصَالِحٍ terkibidir. Cümlelerin takdiri ise عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ "O (Nuh'un oğlu) salih olmayan bir amel işledi." şeklinde olmaktadır. Takdirde de görüldüğü üzere mevsûf hazfedilmiş, sıfat onun yerine ikame edilmiştir. إِنَّهُ 'deki zamir de Hz. Nûh'un oğluna râci olmaktadır. Bu i'râba göre anlam "(Allah); 'Ey Nûh! O senin aileden değildir. O, salih olmayan bir iş yaptı.' dedi." şeklinde olmaktadır.

Ayetin عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ formuna göre ise غَيْرٌ lafzı, عَمَلٌ kelimesine sıfat olmaktadır. İkisi beraber نِجْنِ'nin haberi olarak merfû olmaktadır.⁶³ Diğer bir i'râb takdiri de عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ şeklinde muzâfın hazfedilip yerine muzâfun-ileyhin ikame edilmesidir. Kelimenin ayette ism-i fâil yerine masdar formunda zikredilmesinin hikmeti ile ilgili yapılan yorumlardan en yaygını, Hz. Nûh'un oğlunun yanlış fiilleri çokça yapmasıdır.⁶⁴

Bu ikinci i'râb vechi diğer i'râb vechinden farklı olarak إِنَّهُ'deki zamirin birçok mercî'ini mümkün kılmaktadır:

Birincisi; muhtemel vecihler içerisinde ayetin zahirine en uygunu Hz. Nûh'un oğluna râci olan vecihtir.

İkincisi; Ukberî⁶⁵, Mekki⁶⁶ ve Zemahşeri'nin⁶⁷ de değindiği üzere zamirin diğer bir mercî'i de önceki ayette geçen نَادَى (Hûd, 11/45) fiilinin manasında mündemiç اِنَّ سَوْأَلَكَ فِيهِ عَمَلٌ masdarlarına râci olmaktadır. Ayetin i'râb takdiri, اِنَّ سَوْأَلَكَ فِيهِ عَمَلٌ "Senin (Nuh'un) onun hakkındaki talebin doğru değildir." şeklinde olup zamir Hz. Nûh'un, boğulma tehlikesi ile karşı karşıya gelen oğlu için af dileme talebine râci olmaktadır. Ancak bazı âlimler, muhal olan bir şeyin peygamberlerce talep edilmesinin mümkün olmadığını belirterek zamirin bu mercî'ini uygun bulmamaktadırlar.⁶⁸

Üçüncüsü; اِزْكَبْ مَعَنَا (Hûd, 11/42) ifadesinin delaletinde de anlaşıldığı üzere zamirin mercî'i Hz. Nûh'un, oğlunu gemiye bindirme çabalarıdır. Buna göre إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ sözü, Hz. Nûh'a ait olmaktadır.

Dördüncüsü; Hz. Nuh'un oğlunun müminlerle birlikte gemiye binmeyi reddederek buna karşın inkârcılarla birlikte olması bu zamirle anlatılmaktadır. Takdiri,

62 Dâni, Ebû Amr Osman b. Saïd b. Osman el-Ümevî, *et-Teyisir fi'l-krâati's-sebâ*, tsh. Otto Pretzl, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), s. 125.

63 Yâkut, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, V, 2149.

64 Esbehâni, İsmâil b. Muhammed b. el-Fadl el-Kureşî, *İ'râbü'l-Kur'an*, (Riyâd: Mektebetü Melik Fahd, 1995), s. 153.

65 Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*, II, 453.

66 Mekki, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*, I, 405.

67 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 204.

68 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, V, 230.

“ وَكَوْنُهُ مَعَ الْكَافِرِينَ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ أَنْ تَرْكَبَهُ الرُّكُوبَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ ” Onun (Nuh'un oğlu) müminlerle gemiye binmeyip kâfirlerle birlikte olması iyi bir davranış değildir.” şeklinde dir.⁶⁹

Ebû Hayyân, zamirin Hz. Nûh'un oğlundan başka herhangi bir şeye ircâ edilmesinin Kur'ân'a uygun olmayan zorlama bir te'vil olduğu değerlendirilmesinde bulunmaktadır.⁷⁰

Sonuç olarak ayette geçen عَمَلٌ kelimesinin mazî kipinde ya da masdar formundaki okunuşu, kelimelerin cümle içerisindeki i'râb konumunu etkilemekte ve i'râb farklılıklarına neden olmaktadır. Buna bağlı olarak da i'râb farklılıklarıyla paralel yorum ve değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu yorum ve değerlendirmeler birtakım müphem noktalara ışık tutmakta, muhtemel mana belirsizliklerini gidermekte ve ayetin anlamını genişletmektedir.

III. Kişisel ve Mezhepsel Faktörler

A. Kişisel Faktörler

İnsanların doğuştan kazandıkları zekâ, tefekkür, tasavvur vs. yetileri kişiden kişiye değişebilmektedir. Bu fitri melekeler, tabiatı ve olayları algılamada ve yorumlamada değişik biçimlerde tezahür etmektedir. Özellikle ilmi çalışmaların kalitesi ve başarısı, bu özelliklerle doğrudan ilişkilidir. Nitekim bazı i'râbü'l-Kur'ân'ların, özgünlük ve orijinalitede diğerlerinden üstün olması belirttiğimiz bu hususların önemli bir etken olduğunu göstermektedir. Bazı müfessir ve dilbilimciler, ayetlerin i'râbında mana ve nahiv ilminin inceliklerini gözeterek özgün i'râb tahlillerinde bulunurken, bazılarının ise bağlı buldukları ekol ya da üstatların değerlendirmelerini aktarmak suretiyle taklide gittikleri görülmektedir. Özetle i'râbü'l-Kur'ân ilmiyle uğraşanların kabiliyetlerinin ve kullandıkları ilmi yöntemlerin farklılığı tabii olarak ayetlerin i'râb vecihlerinin taaddüdüne sebebiyet vermektedir.⁷¹

Örnek: “ Bugün size kınama yok, Allâh sizi bağışlar; O merhametlilerin merhametlisidir! dedi.” (Yusuf, 12/92)

Zemahşerî, cumhura muhalefet ederek ayette geçen الْيَوْمَ kelimesini, يَوْمٍ'nin ismine yani تَثْرِيْبٍ kelimesine taalluk ettirmiştir. Buna göre manayı, “Kınamanın beklediği gün olmakla birlikte bugün sizi kınamayacağım. Öyleyse nedir diğer günler hakkındaki bu endişeniz!” şeklinde vermektedir.

69 Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yüfuf b. İbrâhîm Semîn, *ed-Dürrü'l-mesûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrât, (Dümaşk: Dârü'l-Kalem, ty.), VI, 336; el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh ed-Deylemî, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983), II, 17; en-Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali Sabûnî, (Medine: Mektebetü'l-Mekreme, 1988), III, 355.

70 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, V, 230.

71 Udayme, *Dirâsât li uslubî'l-Kur'ân-ı Kerîm*, I, 14

Zemahşerî, yaptığı bu tercihle “Şayet *š*'nin ismi, muzâf ya da muzâfa benzer bir formda olursa tenvînle mansûbiyeti vacip olur.”⁷² ve “Masdar ile ma'mulü arasına yabancı bir kelime giremez.” gibi cumhur tarafından kabul edilen irâb kurallarına riayet etmediği görülmektedir. Bu nedenle Mekki b. Ebî Tâlib,⁷³ Enbârî,⁷⁴ Ukberî,⁷⁵ Ebû Hayyân,⁷⁶ Semîn Hâlebi,⁷⁷ bu görüşü zayıf olarak yorumlamışlardır. Bunlar Zemahşerî'den farklı olarak genelde اَلْيَوْمَ zarfını ya haber yaparak ya da مَعْرُورٌ câr-mecrûrun mahzûf bir mutaallakına isnad ettirerek irâblamışlardır.

B. Mezhepsel Faktörler

1. Filolojik Mezhep Taraftarlığından Kaynaklanan Faktörler

Basra ekolünün kurucusu kabul edilen Ebü'l-Esved ed-Düeli (v.69/688) ile başlayan Kur'ân merkezli dilsel çalışmalar, bu ekole mensup dilbilimciler tarafından daha da geliştirilmiştir. Ebü'l-Esved, çoğunluğun da kabul ettiği görüşe göre nahvin ana esaslarını belirlemiş, Ebû İshâk el-Hadramî (v.127/745) bunların illetlerini ortaya koymuş, Halil b. Ahmed (v.175/791) de nahivde kurallaştırma çalışmalarını başlatmıştır. Halil b. Ahmed'in talebesi Sibeveyh de Arap nahvini sistemleştirdiği *el-Kitâb* adlı günümüze ulaşan ilk nahiv kitabını telif etmiştir. Basra ekolünden yaklaşık bir asır sonra ortaya çıkan Kûfe ekolüyle birlikte filolojik çalışmalar yeni bir sürece girmiştir.⁷⁸ Bu yeni sürecin en önemli özelliği, her iki ekol arasındaki yöntem farklılığından kaynaklanan dil merkezli tartışmalardır. Ekoller arasındaki tartışmalar bazı dilcileri taassup gibi bazı olumsuz tutumlara sevk etse de aralarındaki rekabet ve yarış genelde Arap dili özelde ise Kur'ân'la ilgili önemli çalışmaların vücuda gelmesini sağlamıştır. Ğarîbu'l-Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân, irâbü'l-Kur'ân gibi Kur'ân'ı filolojik yönden inceleyen eserler, dilsel faaliyetlerin yoğunlaştığı erken dönemlerden itibaren telif edilmeye başlanmıştır.

Özetle, Kur'ân'da irâb vecihlerini oluşturan önemli faktörlerden biri, metodolojik araçların öncelik ve önem itibarıyla dilsel ekoller arasındaki farklılığı ve bu farklılığın ekollere bağlı kişileri ayetlerin irâb tahlil ve tercihlerinde etkilemesi olduğu söylenebilir.

Örnek: وَأَتَقُوا اللَّهَ الذِّي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ “Birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık (bağlarını kesmek)ten sakının!” (Nisâ, 4/1)

Ayet-i kerîmedeki اَلْأَرْحَامَ kelimesinin mansûb ve mecrûr olmak üzere iki kırâat

72 Ebû Hayyân, Esirüddin Muhammed b. Yusuf el-Ceyyâni Endelüsi, *İrtıfâfü'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Ramazan Abdu't-Tevvâb-Receb Muhammed Osman, (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1998), III, 1304.

73 Mekki, *Müşkilü irâbi'l-Kur'ân*, II, 438.

74 Enbârî, *el-Beyân fi ğaribi İrâbi'l-Kur'ân*, II, 45.

75 Ukberî, *et-Tibyân fi irâbi'l-Kur'ân*, II, 479.

76 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, V, 338.

77 Halebi, *Dürrü'l-mesûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, V, 554.

78 Aydın, İsmail, “Kur'ân'la ilgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, (Samsun: Dinsbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, cilt: 11, sayı: 1, 2011), s. 42-44.

formu vardır. Kırâat imamlarından Hamzâ *وَالْأَرْحَامِ* biçiminde kesrâ ile okurken, diğer kırâat imamları ise *وَالْأَرْحَامِ* şeklinde fethâ ile okumuşlardır.⁷⁹ Mecrûr kırâat okuyuşuna göre kelimenin i'râb yorumu da değişmektedir.

Kûfe ekolüne bağlı dilbilimciler, "Zahir bir ismin mecrûr bir zamire atfı için hâfidin (mejrûr kılan âmilin) tekrar edilmesine gerek yoktur." şeklindeki kuralı bu ayetle istişhad etmektedirler.

Basrâ ekolüne bağlı dilbilimcilere göre ise böyle durumlarda hâfidin (mejrûr kılan âmilin) tekrarı gereklidir. Kaidelerini korumak için de çeşitli te'villerde bulunmaktadır.⁸⁰

Zeccâc, mejrûr okuyuşun hem i'râb hem de mana itibariyle hatalı olduğunu belirtmiştir. Bu i'râb biçiminin Arap dilinde yaygın bir kullanımının olmadığını, bu tarz kullanımların sadece şiirlerde görülebileceğini belirten Zeccâc, bu i'râb formatına uygun olarak verilecek bir mananın da dinin kudsiyetiyle telif edilemeyeceğini öne sürmektedir. Zira ona göre zahir ismin, mejrûr zamire atfını öngören bu okuyuş biçiminde, Allah (cc) adına yemin edilebileceği gibi insan adına da yemin edilebilir. Hâlbuki Hz. Peygamber atalar adına yemin etmeyi yasaklamışken, sıla-i rahmin vesile kılınarak birtakım isteklerde bulunulmasını hayli hayli yasaklanmaktadır.⁸¹

2. İtikadî Mezhep Taraftarlığından Kaynaklanan Faktörler

a. Mutezile

Bu ekolün bağluları, prensiplerine mutabık bir Kur'ân okumasını gerçekleştirmek ve düşükleri fikirsel tutarsızlıkları çözmek amacıyla Kur'ân metninin kendi ilkelerini desteklemediği yerlerde öznel okuma yöntemlerine başvurmuşlardır. Özellikle de ayetlerin gramatik te'villerinde bazen lafız ya da cümle nazımının kabul edemeyeceği aşırı yorumlara kaçarak mezhep taassubunu öncelidikleri açıkça görülmektedir. Bunun sonucu olarak da zahirî anlam itibariyle Allah'a (cc) isnad edilmesi mümkün olmayan sıfatlardan bahseden ayetlerin te'vilinde kendi mezheplerinin itikadî prensiplerine, Arap dilinin kurallarına ve aklın verilerine dayanmışlardır.⁸² Ayetleri anlamlandırmada bu bakış açısının tezahürlerini birçok yerde görmek mümkündür. Konumuzla alakalı olması hasebiyle özellikle de i'râb farklılıklarının oluşumunda genelde mezhep taraftarlığının özelde ise Mutezilî itikadî anlayışın etkisini gösteren birçok örnek vermek mümkündür. Akli öncelenen Mutezilî okuma yönteminin, ayetleri anlamlandırma ve yorumlamada gramer kurallarını tatbik biçimini ve bunun anlam üzerindeki etkileri hakkında fikir sahibi olmak için şu örneği verebiliriz:

79 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi Kırâati'l-Aşr*, II, 247; İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kırâati's-Seb'a*, s. 118.

80 Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 170.

81 ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 36.

82 Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'in mutezilî yorumu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), s. 59.

Örnek: الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ “Melekler, iyi insanlar olarak canlarını aldığı kimselere de: ‘Selâm size, yaptıklarınıza karşılık cennete girin!’ derler.” (Nahl, 16/32)

Ayette zikredilen طَيِّبِينَ ifadesindeki پ harf-i cerrinin sebebiyye nakıs (eksik sebebiyye) veya sebebiyye mücibe (zorunlu sebebiyye) manalarından birine hamledilmesi itikadî görüşler doğrultusunda değişebilmektedir.⁸³

Bir kısım müfessir, harf-i cerrî nakıs sebebiyye anlamında değerlendirmiş ve yorumlarını da bunun üzerine inşa etmiştir. Buna göre ayetin anlamı, “Bizden bir fazilet ve rahmet olarak sebep kıldığımız amellerinizle cennete giriniz!” ya da “İşlediğiniz fiillerdeki kesbinizden dolayı cennete giriniz!” biçiminde olmaktadır.⁸⁴ Nakıs sebebiyyekten maksat ayette istisnanın gerekliliğidir. Yani insanların amellerinin ilahî bir lütüf, fazilet ve ihsan olan cennete girmeye mutlak sebep teşkil edemeyeceği anlamına gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in hadisi buna ışık tutmaktadır. Hz. Peygamber, “Hiç kimse ameliyle cennete giremez.” buyurdularında As-hab: “Ya Resûlallah! Sen de mi?” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber; “Allah (cc), lütüf ve rahmetiyle beni korumadığı müddetçe ben de cennete giremem.” dedi.⁸⁵

İnsanların bizzat amelleri sebebiyle cenneti kazanacakları inancına sahip Mutezile’den bazı kimseler, طَيِّبِينَ ifadesindeki پ harf-i cerrini, sebebiyye mücibe şeklinde yorumlamışlardır. İbn Abdî'l-İzz (v.792/1390), Mutezile’nin kulun ameli sebebiyle cennete girmeye hak kazanacağı düşüncesinde olduğunu ifade etmektedir.⁸⁶ Şehristânî’nin (v.548/1153) ifadeleri de bu doğrultudadır. Şehristânî, taat ve tevbe ile dünyadan ayrılan müminin sevabı, karşılığı, fazileti hak ettiği konusunda Mutezilenin ittifak ettiğini söylemektedir.⁸⁷ İbn Hişam ise mutezilenin harf-i cerrî, sebebiyye anlamında ele aldığını ancak Ehl-i Sünnet mezhebini kasederek kendilerinin böyle bir te’vili kabul etmediklerini söylemektedir.⁸⁸

b. Şiâ

Şii inanç sisteminin temelini oluşturan imamet, ismet, mehdilik, ric’at, ta-kiyye gibi temel prensipler, Kur’ân ayetlerini yorumlama ve anlamlandırmada Şii âlimlerinin yaklaşımlarını etkilemektedir. Bu bakış açısının en somut örneklerini Kur’ân’daki müphem kavramların izah edilmesinde görmek mümkündür. Zahiren Hz. Ali’ye nisbeti mümkün olmayan birçok müphem ifadenin ona hamledilmesi,

83 Sâlih, *el-İrâbü'l-mufassal li kitâbillâhi'l-mürettel*, VI, 140.

84 İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-veciz*, III, 390.

85 İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî Ahmed, *el-Müsned*, (Kahire: Dârü'l-Hadis,1995), VII, 273.

86 İbn Ebi'l-İzz, Ebû'l-Hasan Sadreddin Ali b. Ali b. Muhammed Hanefî Dimaşki, *Şerhü'l-akidetü't-tahâviyye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî, Şuayb el-Arnaut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), II, 643.

87 Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961), I, 45.

88 İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaluddin Abdullâh b. Yusuf en-Nahvî, *Muğni'l-lebib an kutubi'l-e'arib*, thk. Abdullâtif Muhammed Hatib, (Kuveyt: Turâsü'l-Arabî, 2000), II, 139.

bu tespitin en somut örneğidir. Ayrıca ayetlerin gramatik te'villerinde de mezhebî ön kabullerin belirleyici bir unsur olduğunu gösteren birçok örnek vermek mümkündür.

Örnek: *“Oysa وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا”* onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.’ derler.” (Al-i İmrân, 3/2)

Kur’ân’ı tefsir etme yetkisinin yalnızca Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamlara ait olduğunu iddia eden bazı Şii âlimler, bu düşünce doğrultusunda ayeti yorumlamışlardır. Bu sebeple cumhura muhalif olarak vakfı, ayette geçen اللَّهُ lafzı üzerinde yapmamışlardır. Buna karşılık الرَّاسِخُونَ kelimesini, اللَّهُ lafzına atfederek vakfı daha sonraki kelimeler üzerinde yapmışlardır. بِه يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ fiil cümlesini ise hâl yapmışlardır. Bunu da şu gerekçeye dayandırmaktadırlar: آمَنَّا بِهِ “Biz ona inandık.” ifadesi ilimde derinleşen kimselerin te’vili bilmeleriyle bir anlam kazanmaktadır. Çünkü iman tasdik anlamına gelmektedir. Kişi bilmediği bir şeyi tasdik etmesi mümkün değildir.⁸⁹

3. İŞÂRÎ (Tasavvufi) Ekol Taraftarlığından Kaynaklanan Faktörler

Terim olarak işârî tefsir, yalnız sülûk erbabına açılan, zâhir manasının dışında; ama zâhirle birleştirilmesi mümkün olan birtakım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur’ân-ı Kerîm’i tefsir etmektir.⁹⁰

İşârî tefsir, Kur’ân’ın batınî açıdan yorumuna dayanır. Mutasavvıflara göre esas olan lâfızların, görünenin ötesinde birtakım batınî anlamlar içermesidir. Ancak âyete verilen bu yan anlamların geçerliliği, birtakım şartlara bağlıdır. Çünkü bu tür yorumlar, tamamen subjektiftir. İşârî tefsir hareketinin en büyük problemi de zaten geçerlilik şartlarına uygunluk noktasındadır. Bu bağlamda Taberî, Kur’ân’ın zahirinden anlaşılmayan bir şey iddia edildiği takdirde, bu iddianın kabul edilebilirliğini sağlayacak kesin bir delilin getirilmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir.⁹¹ Suyûtî, sufîlerin ayetler hakkındaki sözlerinin tefsir olamayacağını belirterek tasavvufî sistemin Kur’ân yorumundaki yerini ve geçerliliğini net bir biçimde ortaya koymaktadır.⁹² İbn Âşûr ise kesin bir delil olmaksızın zahir ve râcih manadan uzaklaşmayı tekellüf olarak kabul etmektedir.⁹³ Buradan hareketle Kur’ân’ın zahir anlamlarının; Kur’ân’dan bir nassa, Peygamber’den bir habere ve ümmetten bir icmaya muhakkak dayanması gerektiği sonucu çıkmaktadır.⁹⁴

Kur’ân merkezli yapılan işârî yorumların Arap dilinin yerleşik ve genel ku-

89 Yâkût, *Zâhretü'l-İrâb fi nahvi'l-Arabî*, s. 205.

90 Ateş, Süleyman, *İşari tefsiri okulu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, 1974), s. 16.

91 Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur’ân*, XII, 218.

92 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 184.

93 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 94.

94 Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 68.

rallarına aykırı olmaması gerekir. Bu tarz anlamlandırmalarda Arap dil yapısının olanak tanımadığı bir anlama yöntemine başvurulması doğru değildir.

Örnek: *إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ* “Muhakkak ki biz her şeyi bir kaderle, bir ölçü ile yarattık.” (Kamer, 54/49)

Tasavvufi yorumda aşırılığa giden bazı kimseler, meşhûr kırâate göre mansûb olan *كُلُّ* kelimesinin, cumhura rağmen merfû okuyuşunu tercih etmişlerdir. Merfû okuyuşa göre bu ayetin sahih i'râb tahlili şu biçimde olmaktadır: *كُلُّ* kelimesi mübtedâ, *خَلَقْنَاهُ* kelimesi ise onun haberi olur. Her ikisi birlikte mahallen merfû olarak *عِ*'nin haberi olur.⁹⁵

Ancak bazı mutasavvıflar, vahdet-i vücûd nazariyesini Kur'ân ile temellendirmek maksadıyla ayetin i'râbını meşreplerine göre biçimlendirmişlerdir. Buna göre *كُلُّ* kelimesi, harf ve isimden müteşekkil *عِ*'nin haberi olur. Bu i'râb formuna göre ayetin manası, *نَحْنُ كُلُّ شَيْءٍ* “Biz her şeyiz.” şeklinde olmaktadır. Yani mutlak varlık, Allah'ın zatının aynıdır; varlığı, gerçekliği üzerine bir eklenti değildir Özü gereği var olan varlık (vücûd) birdir ve bu da Allah'ın varlığıdır.⁹⁶

4. Fıkhî Ekol Taraftarlığından Kaynaklanan Faktörler

Fıkhî meselelerin izahında i'râb kurallarının büyük bir rolü vardır. Bu nedenle şer'î ilimlerde uzmanlaşmak isteyenlerin bu kuralları ve ayetlere tatbikini bilmele-ri gerekmektedir. Zahirî ekolün önemli temsilcilerinden İbn Hazm (v.456/1064), fakihin Allah'tan (cc) ve Hz. Peygamber'den gelen şeyleri anlaması için Arap dilini bilmesinin farz olduğunu söylemektedir. Nahiv ilmi sayesinde hareke farklılıkları ve kelimelerin yapısını temsil eden kelamın manaları anlaşılacaktır. Her kim manaları ifade eden lâfızlardan oluşan lügat ilminden ve anlam değişmelerini temsil eden hareke farklılıklarından ibaret nahiv ilminden habersiz olursa o kişinin Allah (cc) ve Resûlünün bize hitap ettiği kelamı bilmediği anlamına gelmektedir. İbn Hazm ayrıca Arapça bilmeyen kişilerin dini meselelerde fetva vermesinin harâm olduğunu ifade etmektedir. Ona göre fakihin hem nahivci hem de lügatçı olması gerekmektedir. Aksi takdirde (ilimde) yeterliliğe sahip olmuş olamaz. Ce-haletiyle birlikte isimlerin ve haberlerin manalarını bildirmesi helal olmaz.⁹⁷

Örnek: *لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ* “(Allah'ın verdiği bu ganimet malları) yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan, fakir muhacirlerindir.” (Haşr, 59/8)

Zemahşerî; ayette geçen *لِلْفُقَرَاءِ* kelimesini bir önceki *مِنْ أَهْلِ* kelimesiyle birleştirilerek *مِنْ أَهْلِ الْفُقَرَاءِ* şeklinde okunması gerektiğini belirtmektedir. Bu okunma şekli, ayetin manasını doğru şekilde ifade eder. Çünkü *لِلْفُقَرَاءِ* kelimesi, *لِلْفُقَرَاءِ* kelimesini bir önceki *مِنْ أَهْلِ* kelimesiyle birleştirilerek okunması gerekmektedir. Aksi takdirde (ilimde) yeterliliğe sahip olmuş olamaz. Ce-haletiyle birlikte isimlerin ve haberlerin manalarını bildirmesi helal olmaz.⁹⁷

95 Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, II, 732.

96 Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-tefsiri'l-islâmî*, nşr. Abdülhalim Neccar, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1955), s. 282.

97 İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahirî, *el-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, ty.), II, 126.

(Haşr, 59/7) ayetindeki *وَلِيذِي الْقُرْبَىٰ* ifadesine ve ona âtîf olan kelimelerden bedel olarak almıştır. Ancak her iki kelime arasına birçok fasılânın girmesiyle bu i'râb biçimi gerek gramer kaidelerine gerekse ayetin zahir formuna ve nazmına pek uygun değildir. Buna rağmen Zemahşeri'nin bu i'râb biçimini tercih etmesindeki asıl etkenin Hanefî mezhebine olan bağlılığı olduğu söylenebilir. Semîn Halebi, buna şöyle işaret etmiştir:

“Onun (Zemahşeri'yi kasedederek) *لِلْفُقَرَاءِ* kelimesini, *وَلِيذِي الْقُرْبَىٰ* kelimesine bedel kılmasının nedeni Hanefî mezhebine olan bağlılığıdır. Çünkü Hanefiler, Hz. Peygamber yakınlarının ganimet mallarının bir kısmını alabilmeleri için fakirliği şart koşmuşlardır.”⁹⁸

Zemahşeri'nin bu konudaki fikirlerini eleştiren İbn-i Müneyyîr, itirazlarını fıkıh ve i'râb açısından daha geniş bir çerçevede yönelterek şunları söylemektedir:

“Hanefî mezhebi, Hz. Peygamber yakınlarının ganimet mallarını haketmeleri için fakirlik şartını koşmuşlardır ki bunlardan zengin olanlar bu haktan yararlanmasınlar. İmam Haremeyn'in nakline göre İmam Şafîî, Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşünü reddetmiştir. Ona göre Allah (cc), ganimet mallarını haketmeyi sadece akrabalık şartına bağlamış, fakirlik şartına bağlamamıştır... Bununla birlikte *لِلْفُقَرَاءِ* kelimesi, *وَلِيذِي الْقُرْبَىٰ* ifadesine bedel olsa, sadece bedel türlerinden bedelü'l-bâd min küll (bütünden cüze olan bedel) olur. Çünkü bedel olduğu *وَلِيذِي الْقُرْبَىٰ* (yakınlar) ifadesi fakir ve zengin olmak üzere iki gruptur. *لِلْفُقَرَاءِ* kelimesininin, *الْمَسْكِينِ* kelimesine olan bedel türü ise bedelü'l-kül min kül (külden küle bedel) türünden olur. *لِلْفُقَرَاءِ* kelimesininin, *وَلِيذِي الْقُرْبَىٰ* ifadesine bedel olması ise bir bedelin aynı yerde birbirinden farklı ve birbirine zıt iki bedel türünü temsil etmesini gerektirir ki bu problemlidir.”⁹⁹

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'in i'râb analizlerinin yapıldığı eserlerde aynı kelime ya da terkipli ilgili birden fazla i'râb vecininin tespit edildiği görülmektedir. İ'râbü'l-Kur'ân ilmiyle ilgili birçok eser telif edilmekle birlikte bu eserlerde i'râb vecihlerini ortaya koyan faktörlerin neler olduğuyla ilgili sistematik bir bilgi bulunmamaktadır. Belirlenen faktörler maddeler halinde şöylece özetlenebilir:

a. Arap dilinin ve Kur'ân-ı Kerim'in metin yapısı, i'râb farklılıklarını mümkün kılan en önemli faktörlerdendir. Kelamın terkip edildiği cüzler, lâfzî ve manevî rabitalarla birbirine bağlanmakta ve bu rabitalarla kelam bir bütünlük arz etmektedir. Kelamı oluşturan birimler arasındaki ilişkinin ve kelamın cüzlerini birbirine bağlayan lâfzî rabitaların (harfler) delaletinin anlaşılması nispetinde, i'râb vecihleri taaddüt etmektedir. Ayetlerin söz dizimindeki orijinallik yani harflerin keli-

98 Halebi, *Dürrü'l-mesûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, X, 284.

99 İbn Müneyyîr'in konu ile ilgili değerlendirmesi için bkz. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, VI, 80.

melerle, kelimelerin cümlelerle, cümlelerin sûrelerle olan kusursuz nazım örgüsü, î'râb çeşitliliğine sebep olmaktadır.

b. Kıraatlerin Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushafırlara dağıtılması î'râb farklılıklarını oluşturan diğer önemli faktörlerden birisidir. Dilbilimciler ve müfessirler, kırâat vecihlerinden istifade ederek ayetleri mana, gramer gibi birçok açıdan izah etmişlerdir.

c. Müfessirlerin ve dilbilimcilerin yorum ve değerlendirmelerindeki farklılıklar, öncelikle lafza yüklenen manada başlamakta, daha sonra da cümleye intikal etmektedir. Cümleye atfedilen mana ise istî'naf, fasl ve vasl, ta'lîl, bedel vb. cümlelerin diğer cümlelerle alakasını temsil eden unsurları etkileyerek î'râb farklılıklarını meydana getirmektedir.

d. Dilbilimciler ve müfessirler, zaman zaman ayetlerde hâzif, takdîm-te'hîr, ziyâde vb. olgulardan dolayı çeşitli takdirler yapmaktadırlar. Bu takdirler, ayetlerde î'râb çeşitliliğine sebep olmakta ve anlamı etkilemektedir.

e. Kur'ân ayetlerindeki î'râb vecihlerinin taaddüdünün temel faktörlerinden birisi de dilbilimcilerin ve müfessirlerin mensubu buldukları fikhî, itikadî, amelî, nahvî gibi ekollerin prensiplerini öncelikle Örneğin sema', kıyâs, istishâb gibi metodolojik araçların başta Basrâ ve Kûfe olmak üzere dil ekollerinde öncelik ve önem itibarıyla farklı olması, î'râb çeşitliliğine sebep olmaktadır. Zira dilbilimci, mensubu bulunduğu ekolün metodolojik araçlarına daha fazla önem vermekte, bu durum gramatik unsurların izahında yorumsal farklılıkların oluşmasına, dolayısıyla î'râb çözümlemelerinde çeşitliliğe sebep olmaktadır.

f. Zekâ ve dilsel yetilerin kişiden kişiye değişmesi, ayetlerdeki î'râb ve mana inceliklerinin ortaya çıkmasının diğer bir nedenidir. Dilbilimcilerin, makamı ne olursa olsun herhangi bir şahsın fikrini kutsamadan kendi hür iradeleri ve özgür düşünceleriyle konuya yaklaşmaları, î'râb tenevvünün başlıca âmillerinden birisidir.

Kaynakça

İbn 'Akîl, Ebû Muhammed Bahaeddîn Abdullâh b. Abdurrahmân, *Şerhu İbn 'Akîl*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.).

Alûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mes'ânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî,1985).

Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, 1974).

Aydın, İsmail, "Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", (Samsun: Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, cilt: 11, sayı: 1, 2011).

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001).

Azîme, Muhammed Abdülhâlik, *Dirâsât li Uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, ty.).

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi Kirââtî'l-'Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba', (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.).
- Dânî, Ebü Amr Osman b. Saïd b. Osman el-Ümevî, *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, thk. Navre Binti Hasen, (Riyâd: Darû't-Tedmuriyye, 2010).
- _____, *et-Teysîr fi'l-Kirââtî's-Sebâ*, tsh. Otto Pretzl, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996).
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Beyân fi Ğaribi İrâbi'l-Kur'ân*, (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1980).
- İbn Ebî Dâvûd, Ebü Bekr Abdillâh b. Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddîn Abdissecân Vâiz, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006).
- Esbehânî, İsmâil b. Muhammed b. el-Fadl el-Kureyşî, *İrâbü'l-Kur'ân*, (Riyâd: Mektebetü Melik Fahd, 1995).
- Ferrâ, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh ed-Deylemî, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983).
- Ğâlâyini, Mustafa, *Câmiü'd-Durûsi'l-Arabiyye*, (Beyrut: Menşurâtü Matbaatü'l-Asriyye, 1993).
- Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsiri'l-İslâmi*, nşr. Abdülhalim Neccar, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955).
- Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn, *Dürrü'l-Mesûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrât, (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, ty.).
- İbn Hâleveyh, Ebü Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *El-Hucce fi'l-Kirââtî's-Sebâ*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem, (Beyrut: Darü's-Şurûk, 1979).
- _____, *İrâbü'l-Kirâeti's-Sebâ ve 'İlelihâ*, thk. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymin, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1992).
- İbn Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed Eş-Şeybanî Ahmed, *el-Müsned*, (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995).
- Hasan, Abbas, *Nahvu'l-Vâfi*, (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1973).
- İbn Hazm, Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahirî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, ty.).
- Ebü Hayyân, Esirüddîn Muhammed b. Yusuf el-Ceyyânî Endelüsî, *İrtişafü'd-Darab Min Lisâni'l-Arab*, thk. Ramazan Abdu't-Tevvâb, Receb Muhammed Osman, (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1998).
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemaluddîn Abdullâh b. Yusuf en-Nahvî, *Muğni'l-Lebib an Kutûbi'l-E'Ârib*, thk. Abdullâtif Muhammed Hatîb, (Kuveyt: Turâsü'l-Arabî, 2000).
- İsevî, Yusuf b. Halef, *İlmu İrâbi'l-Kur'ân*, (Riyâd: Dârü's-Semiî, 2009).
- İbn Ebî'l-İzz, Ebü'l-Hasan Sadreddîn Ali b. Ali b. Muhammed Hanefî Dımaşkî, *Şerhü'l-Akide't-Tahâviyye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türki, Şuayb el-Arnâvut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987).
- Kâsımî, Cemâluddîn Muhammed b. Muhammed Saïd Cemâluddîn, *Mehâsinü't-Te'vil*, tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957).
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006).
- İbn Mâlik, Ebü Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh Tâi, *Şerhü'l-Kâfiyeti's-Şâfiyye*, thk. Abdülmün'im Ahmed Heridî, (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1982).
- Mekkî, Ebü Muhammed b. Hammuş b. Muhammed b. Ebî Tâlib, *El-Keşf an Vucûhi'l-Kirââtî's-Seb'i ve 'İlelihâ ve Hucecîhâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998).
- _____, *Müşkilü İrâbi'l-Kur'ân*, thk. Yasin Muhammed Sivasî, (Dımaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, ty.).

- Mükerrem, Abdül-Âl Sâlim Mükerrem, *Eserü'l-Kırââtü'l-Kur'âniyye fi Dirâsâti'l-Luğaviyye*, (Kuveyt: Müessesetü Âli Cerrâh Sabâh, 2009).
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali Sabûnî, (Medine: Mektebetü'l-Mekreme, 1988).
- _____, *İ'râbü'l-Kur'ân*, (Beirut: Dârü'l-Marife, Beirut, 2008)
- Nesefî, Ebül-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 2005).
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ın Mutezili Yorumu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004).
- Râzi, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *Et-Tefsîrü'l-Kebîr*, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1981).
- Sibeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü Hancî, 1988).
- Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru İbn-i Kesîr, 2002).
- Şehristânî, Ebül-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî, (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961).
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî, *Fethü'l-Kadîr*, (Beirut: Dârü'l-Marife, 2007).
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.).
- Tasa, Muhammed, *Kur'ân'da Cümle Yapısı*, (Konya: Adal Ofset, 2005).
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî, *Mevsuâtu Keşşâfi Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc, (Beirut: Mektebetu Lübnan, 1996).
- Ukberî, Ebül-Bekâ Muhibüddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Abdillâh, *el-Lübâb fi İleli'l-Binâ ve'l-İ'râb*, thk. Ğâzî Muhtâr Talimat, (Beirut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1995).
- Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005).
- Yâkût, Ahmed Süleyman, *Zâhîretü'l-İ'râb fi Nahvi'l-Arabî*, (İskenderiyye: Dâr'ül-Marifeti'l-Camiyye, 1994).
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Seri b. Sehl, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. İbrâhîm Ebyârî, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, ty.).
- Zemahşerî, Ebül-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Fethî Abdurrahmân Ahmed, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân).
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebül-Fadl İbrâhîm, (Kahire: Darü't-Türâs, ty.).

İslam'ın Ehl-i Kitab'ın Cennet'teki Durumuna Bakışı

Şehabeddin KIRDAR*

Özet

Onlarca yıldan bu yana Müslüman âlimlerin hem kendi arasında hem de Yahudi Hahamlar ve Hıristiyan Rahipleri ile aralarında Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiilerin İslam'a inanmasalar bile cennete girecekleri hususunda şiddetli bir tartışma yaşanmaktadır. Söz konusu âlimler Allah Teâlâ'nın şu sözünü delil olarak kullanmaktadırlar: "Şüphesiz iman edenler; Yahudiler'den, Hıristiyanlar'dan ve Sâbiiler'den de Allah'a ve ahiret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur onlar üzüntü çekmeyeceklerdir"³ Ayrıca şu âyeti de delil getirmektedirler: "İman edenler ile Yahudiler, Sâbiiler ve Hıristiyanlar'dan Allah'a ve ahiret gününe (gerçekten) inanıp iyi amel işleyenler üzerine asla korku yoktur; onlar üzülecek de değillerdir"⁴

Ehl-i Kitab'ın bilgileri ve bazı İslam âlimleri bu âyetin te'vili ile meşgul olmuş ve ilim muhiteri ve uluslararası toplantılarda bunun savunuculuğunu yapmışlardır. Bu iddianın ispat edilmesi yahut da reddedilmesine yönelik olarak konferanslar, oturumlar ve ilmi tartışmalar düzenlenmiş ve reddiyeler kaleme alınmıştır. Sonuç olarak bazı âlimler açık bir kapı bırakmakla birlikte bu tartışmadan kaçınarak suskunluğu tercih etmiş, bazıları âyetin bu yönde te'vil edilmesine karşı çıkmış ve bu görüşü reddetmiş, bazıları ise söz konusu iddiayı kabul etmişlerdir. Biz bu makale çerçevesinde şu hususu sorgulamaktayız: Acaba bu görüşü benimseyenlerin bunu kabul etmelerini gerektirecek ikna edici bir delilleri var mıdır? Yoksa burada, uluslararası bir ittifakı bozmak ve kendi müntesiplerince üç kutsal dine yönelik yapılan saldırıları durdurmak için bu ortaya çıkan neticeyi arzulayan siyasi bir görüş mü bulunmaktadır? Yahut da Batı dünyasındaki İslam'a geçişleri ve giderek artan yönelişleri durdurmak için ortak bir plan mı yapılmaktadır? Öyle ki Amerika ve Avrupa'daki Ehl-i Kitaplar arasında İslam'a geçenlerin sayısı son yıllarda insanların akıllarını karıştıracak derecede artış göstermiştir.

Söz konusu sebep ne olursa olsun ortada güneş kadar açık bir hakikat vardır. Bu hakikat de başta Peygamberler ve Kitablara iman etmeden sonrasında da dinler silsilesinin son zincirine boyun eğmeden ve Son Peygamber'e ve ona indirilen Kitab'a inanmadan cennete girilemeyeceğidir. Çünkü âyetler ve hadisler bu konunun hükmünü düzenlemektedir. Biz burada söz konusu âyet ve hadislerin ortaya koyduğu hükümlerin haklılığını göstermeye çalışacağız.

Kur'an âyetlerinin tefsiri için öncelikle yaşadıkları zaman bakımından Rasulallah'a (s.a.v) en yakın olan müfessirlerin sonrada onları takip edenlerin görüşlerini delil olarak kullandım. Müfessirlerin ise sadece Bakara Sûresi'nin altmış ikinci ayetiyle ilgili görüşlerini ele aldım. Çünkü Mâide Sûresi'nin altmış dokuzuncu âyeti kapsamı bakımından aynı manayı ifade eden bir âyettir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an ve Hadis, Ehl-i Kitab ve Sabiiler, cennet, tefsir, Allah'ın emirleri, İslam, son peygambere iman.

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat fakültesi, Tefsir A.B.D.
kerkuklu-kirdar@hotmail.com.

1 Bakara 2/62.

2 Mâide 5/69.

Islam's Approach to The Position of People of Book in Heaven

Abstract

For many decades there has been a polemic between Muslim scholars, Christian priests and Jewish Rabis about whether the Christians and Jews would be admitted to paradise without having converted to Islam. Referring to the Qur'anic verse; "Those who believe (in the Qur'an), and those who follow the Jewish (scriptures), and the Christians and the Sabians,- any who believe in Allah and the Last Day, and work righteousness, shall have their reward with their Lord; on them shall be no fear, nor shall they grieve". (Albaqarah: 62) Judeo-Christian scholars along with some Muslim scholars attached importance to this interpretation, encouraged it and struggled to promote it among the educated class and internationally. Many conferences, debates, panels were organised to approve or disapprove this interpretation. As a result, either some Muslim scholar abandoned the it completely leaving the discussion 'unresolved', or some ended up disapproving it, or some other Muslims agreeing to it. We ask, those who approve it, do they have convincing evidences for it? Or was there a 'political' will behind this approval aiming at international harmony, and to stop the attacks on the sacred places of the three religions? Or, is there a coordinated scheme to halt westerners' inclination toward Islam? In fact the in recent years there has been an increase in the number of Europeans and Americans converting to Islam to a 'worrying' extent.

Whatever the reasons are, for us, there are clear truths which the Quran and the Tradition of the Prophet manifested. They are: nobody ascends to heaven without believing in God's messengers, His divine books, the last prophet and the last religion -Islam-, and the Quran. For this reason we try to present and explain the definition of the verses and the traditions as a clear argument in this issue.

Key Words: The Quran and the Tradition, the Book of People and Sabians, ascending to heaven or not, proof, exegesis, commends of God, believing in the verses and the last prophet.

نظرة الإسلام لحال أهل الكتاب في الجنة

المقدمة

منذ عقود وهناك نقاش حاد بين علماء المسلمين فيما بينهم وبين حاخامات اليهود وقساوسة النصارى حول دخول اليهود والنصارى والصابئين الجنة دون اعتناقهم الإسلام، مستشهدين بقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} ٣. وقوله سبحانه: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} ٤.

وقد أهتم علماء أهل الكتاب وبعض علماء المسلمين بهذا التأويل وشجعوه في الأوساط العلمية والمحافل الدولية، وعقدت مؤتمرات وجلسات وحوارات ورديات لأجل إثبات أو نفي ذلك الإدعاء. ٥ وكانت النتيجة إما بسكوت بعض علماء المسلمين تاركين هذا

٣ البقرة: ٢٦/٢.

٤ المائدة: ٩٦/٥.

٥ الأستاذ المرحوم طلعت قوج يغبنت، الجنة ملك المؤمنين، البحوث الإسلامية، ٣، ٥٨-٤٩، العدد ٣، ٨٨٩١؛ الأستاذ سليمان أتيش، الجنة ليست ملك لأحد، البحوث الإسلامية، ٣، ١-٨١، العدد ١، ٩٨٩١؛ رديّة الأستاذ محمد علي الصابوني للأستاذ سليمان أتيش، البريد الإلكتروني، صفحة دار الحكمة؛ الأستاذ عبد العزيز بايندر، وقف السليمانية، لا يدخل أهل الكتاب الجنة دون اعتناقهم الإسلام، البريد الإلكتروني، صفحة دروس القرآن؛ الأستاذ المساعد مصطفى خوجا أوغلو، مشكلة الكلية في مسائل دخول أهل الكتاب الجنة وتحريف التوراة في تفسير الأستاذ سليمان أتيش، مقالة في مجلة Journal of Islamic Research ٢٠١٢: ٢٣(١): ٤٢-٥٤؛ المرحوم حيدر خطيب أوغلو، رسالة، سليمان أتيش يلعب بالنار، أنقرة- ١٩٩١؛ مصطفى دلّبه، أحوال أهل الكتاب في الآخرة بالنسبة لمفسري العصر الجمهوري التركي، رسالة ماجستير، ٧١-٨٧. شانلي أورفه- ٨٠٠٢؛ أيجين أوز أفين، سليمان أتيش في ما يسمى بتفسيره العصري، أهل الكتاب وتعليقه، رسالة ماجستير، ٢٩١-٢٠٢. أدنة ٢٠٠٢.

النقاش مفتوحاً، أو يرد البعض هذا التأويل وعدم قبوله، أو بقبول البعض الآخر لهذا الإدعاء. ونحن نتساءل، هل إنّ الذين قبلوا هذا الإدعاء لديهم أدلة دامغة ليحضى بهذا القبول؟ أم هناك رأياً سياسياً أراد هذه النتيجة لإحلال الوفاق العالمي، ولإيقاف الهجمات على مقدّسات الأديان الثلاثة من قبل أصحابها؟ أم، أنّ هناك خطة مشتركة لإيقاف النزوح والإقبال الزائدين في الغرب تجاه الإسلام؟ حيث ازدادت في السنوات الأخيرة نسبة دخول أهل الكتاب إلى الإسلام في أمريكا وأوروبا بشكل يدعو إلى القلق.

ولكن مهما تكن الأسباب فهناك حقيقة واضحة في القرآن وضوح الشمس، وهي لا جنة بدون الإيمان بالرسول وبالكتب أولاً، ثمّ اعتناق آخر سلسلة من سلسلة الأديان والإيمان بخاتم الرسل وبالكتاب الذي أنزل معه. لأنّ الآيات والأحاديث تثبت ذلك، ونحن سنحاول إثبات ما اثبتته الآيات والأحاديث.

وقد استشهدت بتفسير الآيات القرآنية بأقرب المفسرين عهداً من الرسول صلى الله عليه وسلم ثم الذين يلونهم. وبعدها سردت آراءهم في الآية الثانية والستين من سورة البقرة فقط، لأنّ الآية التاسعة والستين من سورة المائدة تعطي نفس المعنى من حيث المحتوى.

الكلمات المتداولة في المقالة: جدال، آراء علماء المسلمين واليهود والنصارى، دخول أهل الكتاب الجنة، آيات بشأن من لا يُسلم لا يدخل الجنة، الدين عند الله الإسلام، بعثة النبي للناس كافة، آراء علماء التفسير، أدلة من الكتاب والسنة.

المدخل

إنّ كلّ الآراء والأفكار مهما تحاول أن تجادل في مسألة دخول أهل الكتاب الجنة دون اعتناقهم الإسلام، أو تدافع عنهم بكلّ الوسائل السويّة والملتوية لإدخالهم الجنة، لا مفر لهم من الإسلام لأنّ كلّ الطرق إلى الجنة تمر من أبواب الإسلام ودهاليز القرآن والسنة النبويّة. هذا ما تقوله الآيات والأحاديث، ولأجل أن نفهم مقولات القرآن علينا أولاً إلقاء نظرة فاحصة لتاريخ البشرية ورسالات الله لها.

لقد أنزل الله تعالى من لدن آدم عليه السلام إلى خاتم الرسل محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم منهجاً متكاملماً يجعل الحياة تسير بانسجام بين العباد والكون، حيث بلغ آدم أولاده هذا المنهج، كما علمهم أمور حياتهم تحت لواء التوحيد، تماماً مثلما يعلم الأب أبناءه ما يخدم أمور حياتهم وما يطلبه منهم دينهم الحنيف، والأبناء يبلغون أبناءهم، وتتواصل البلاغ من جيل إلى جيل كي يكتمل وصول المنهج للذرية دون انقطاع، ولكن مع مرور الزمن وتتابعه نجد أن بعضاً من متطلبات الدين يتم نسيانها أو تغييرها على حسب أهواء بني البشر. وهكذا غفل الناس عن المنهج في مراحل الحياة شيئاً فشيئاً. فمثلاً نجد أناساً يغفلون عن جزئية ما في هذا المنهج، وهناك آخرون يوسعون دائرة الغفلة وتلحّ عليهم أنفسهم بالمخالفة تدريجياً للمنهج كلّهم، ثمّ تتوالى بهم دواعي ارتكاب السيئات والمحرمات، حتى يعمّ ذلك كلّ النفوس الأمارة بالسوء، فنرى المجتمعات تتباعد

عن منهج الله كل البعد وتتجه نحو منهج النفس والشيطان، ثم إلى غضب الله تعالى. وهنالك الحكم لله الواحد القهار، فمنهم من يستحق الهلاك فيهلكهم، ومنهم من يبعث إليهم رسولا لتخليص الأمة من الضلال، وهذا هو قمة المنّة من الله لأن مراده تعالى بإرسال الرسل هداية الناس وليس هلاكهم. ومن جملة ما نثبتته من القرآن والسنة هو ما ذكر في الآيات من أخذ العهد من بني آدم للإيمان بالرسل، وطلب الله تعالى بالإيمان بالقرآن وبخاتم الرسل والأنبياء واتباعهما عند مجيئهما مباشرة، وبالأخص أهل الكتاب، وأن الكتاب والنبى صلى الله عليه وسلم أرسل للناس والعالمين جميعا، وعلى الناس أن يدخلوا في الإسلام كافة دون لفّ ودوران. ونستفتح بالذي هو خير؛

الكلمات المتداولة في المقالة: جدال، آراء علماء المسلمين واليهود والنصارى، دخول أهل الكتاب الجنة، آيات بشأن من لا يُسلم لا يدخل الجنة، الدين عند الله الإسلام، بعثة النبي للناس كافة، آراء علماء التفسير، أدلة من الكتاب والسنة.

أ- أخذ الميثاق للإيمان بالرسل

كان الرّسل والأنبياء عليهم السلام مأمورين أن يضعوا في صلب المنهج، أن السماء حينما تتدخل وتأتي برسول جديد فلا بد أن يتبعه أقوامهم، وألا يتعصّبوا ضد الرسول القادم، بل يُسلمون معه ويُرحّبون به. لأن الرسول الجديد إنما يجيء ليعاون الناس إلى الرجوع للمنهج الصحيح الذي أودعه الله في رسولهم، فأنه حين أرسل الرّسل أعطاهم الأخبار والحقائق وأنه سبحانه قد أخذ الميثاق على كل نبي أرسله، بأن يكون على استعداد هو والمؤمنون معه لتصديق كلّ رسول يأتي معاصرا أو غير معاصرا لهم ومصداقا لما معهم والإيمان به، وأن يبلغ كل رسول أمته بضرورة هذا الإيمان. ويحذرهم بعدم مخالفتهم له وألا يتخذوا منه موقفا معاديا، بل عليهم أن ينصروه وهذا قول واضح وجلي ولا ليس فيه حيث يقول تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ} ٦ ففي قوله تعالى: {رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ} أي إن الدين يأتي بقضايا متفق عليها، لأن العقائد والأخبار والقصص واحدة، لكن الذي يختلف هو الحكم التشريعي الذي قد يناسب زما ولا يناسب زما آخر، فإذا جاء الرسول بكتاب مصدق لما معكم في الأمور الدائرة في منهج العقائد، أو منهج القصص فلا بد لكم أن تصدقوه. لماذا؟ لأن الحق سبحانه وتعالى يريد من الركب الإيماني المتمثل في مواكب الرّسل ألا يكون بعضهم لبعض عدوا، بل عليهم أن يواجهوا أعداء قضية الدين كلها.

فمجيء النبي مع الدين الخاتم مصدقا لما سبقه من الأديان في العقائد والأخبار والقصص وإن اختلف في التشريعات التي تناسب زما ولا تناسب زما آخر، وأنه سبحانه وتعالى أراد أن يعصم البشرية من العصبية الهوجاء، والعصبية العمياء التي تنشأ من اتباع

٦ آل عمران: ١٨/٣.

رسول لتقف سداً حائلاً أمام رسول آخر. فكل إنسان مؤمن يطلب حياة مطمئنة بوجود التشريع، وكل التشريعات إنما جاءت لصالح الخلق جميعاً، ولذلك كان سبحانه وتعالى رحيماً بنا لأن رَكِبَ الرسل قد تواصل واستمر في الكون منذ آدم وإلى محمد صلى الله عليه وسلم، والمنهج الذي جاء به كل هؤلاء الرسل لا تتناقض فيه أبداً، لأن في هذا المنهج مصلحة للخلق، فلا يمكن أن يكون موكب رسول قد أتى ليناقض موكب رسول آخر. لكن ما الذي يأتي بالتناقض بين الأديان بينما المشرع واحد، وكل الخلق عباد له؟! إنهم أهل الكتاب هم الذين يريدون لأنفسهم سلطة زمنية يتحكمون بها في الدنيا. وذوو النفوس المريضة التي تريد خلق الريبة والتناقض بين الرسل والأديان.

فرغم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم بالمنهج الواضح للعقيدة وبالأخبار الصحيحة غير المحرفة، والقصاص التي تدعم المنهج كما جاء بالتشريع المناسب، فقد أصر أهل الكتاب على أتباع رسولهم فقط وبالمنهج الذي تم تحريفه ورفضوا اتباع الرسول الجديد. وهذا يكشف رغبتهم في أنهم يريدون منهجهم المنحرف الذي اقتنعوا به دون الاصغاء إلى منهج ربهم الذي هو ورب الدين الجديد. وليس أمامهم إذن إلا مناهج البشر النابعة من الأهواء، والتي تقود حتماً إلى الضلال. إذن فالخلاف لا يحدث إلا حين توجد أهواء لها سلطات زمنية، بينما موكب الرسالات من يوم أن خلق الله الأرض ومن عليها هو منهج متساند لا متعاند.

فمثلاً حينما يأتي رسول ليجد أناساً غير مؤمنين بإله فالمشكلة تكون هيئة، لأنه سيلفتهم إلى إله واحد، وبالمنهج الذي يريده الله. لكن المشكلة تكون كبيرة مع الجماعة التي لها رسول وهم منسوبون إلى السماء، فإذا ما جاء رسول من الله فهو يجيء وهؤلاء الأتباع قد أخذوا من ادعائهم بالانتساب لرسالة رسول سابق، كما حدث مع اليهود والنصارى فتعصبوا للدين الذي كانوا عليه متناسين أن أسياهم قد حرفوا المنهج لحساب السلطة الزمنية. وقد استمر موكب الرسل إلى الخلق ليحميهم الله من سيادة الانحراف، واصطفى الحق أمة محمد صلى الله عليه وسلم، لأنه قد ضمن بقاء الخير في هذه الأمة، فإذا رأينا أناساً من المسلمين بالغوا في الإلحاد والفساد، علينا أن نعلم أن هناك أناساً آخرين زادهم الله في المدد الإيماني ليحدث التوازن. وما دام الأمر قد جاء بهذا التوثيق فعلينا أن ننبه أنه إذا ما وجدنا ديناً سابقاً يتعصب أمام دين لاحق أتى بالمعجزة الدالة على صدق بلاغ ذلك الرسول عن الله، علينا أن نفهم أنهم خانوا هذه القضية. لأن الله يريد أن يحفظ الدعوة والإيمان عند البشر، فلا يتعصب رسول لنفسه ولا لقوميته ولا لبيئته، ولا يتعصب أهل رسول لملتهم أو نحلتهم، لأنهم جميعاً مبلغون عن إله واحد لمنهج واحد، فيجب أن يظل المنهج مترابطاً فلا يتعصب كل قوم لنبيهم أو لدينهم، وليكون موكب الرسالات موكباً متلاحماً متسانداً متعاضداً، فلا حجة من بعد ذلك لنبي ولا لتابع نبي أن يصادم دعوة أي رسول يأتي، ما دام مصدقاً لما بين يديه. لذا يقول تعالى: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾

والنبيون من ربهم لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ^٧. فهذا القول يوضح أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما جاء بمنهج يضم صحيح العقائد والقصص والأخبار، وهو يوافق ما جاء في موكب الرسالات من يوم أن خلق الله الأرض ومن عليها وأرسل الرسل. وقد أخذ الله العهد على الأمم والأنبياء من قبل، بأنه إذا جاء رسول مصدق لما معهم ليؤمنن به، وكذلك أخذ الله على رسولنا صلى الله عليه وسلم بأن يؤمن بالرسول السابقين، فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يأت ليهدم أدياناً، ولكن ليكمل أدياناً. لقد أعلمنا الحق أنه قد عرض شهادة الأنبياء على بعضهم، وشهادة الأنبياء على أممهم، وشهادة الله سبحانه على الجميع، وذلك أوثق العهود وأكدها^٨.

يقول الله جل ثناؤه: { وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ }^٩ لأن كتب الله يُصَدِّقُ بعضها البعض. ففي الإنجيل والقرآن من الأمر باتباع محمد صلى الله عليه وسلم، والإيمان به وبما جاء به، مثل الذي من ذلك في توراة موسى عليه السلام. فلذلك قال جل ثناؤه لليهود إذ أخبرهم عما وراء كتابهم الذي أنزله على موسى عليه السلام، من الكتب التي أنزلها إلى أنبيائه: إنه الحق مصدقاً للكتاب الذي معهم، يعني: أنه له موافق فيما لليهود به مكذوبون. وذلك خبر من الله أنهم من التكذيب بالتوراة، على مثل الذي هم عليه من التكذيب بالإنجيل والفرقان، عناداً لله، وخلافاً لأمره، وبغياً على رسله عليهم السلام^{١٠}. إذا كان على أهل الكتاب أن يؤمنوا بالرسول الذي جاء من بعد موسى وعيسى عليهما السلام دون تردد وبلا ريب، وإلا كيف سيدخلون الجنة وهم معرضين عن أوامر الله بعدم اتباعهم لرسولهم وأنبيائهم.

ب- طلب الإيمان من أهل الكتاب بما أنزل الله

إن الله يطلب من الذين آمنوا به وباليوم الآخر وعملوا الصالحات من أهل الكتاب والصابئين أن يؤمنوا بالقرآن الذي نزله مصدقاً لما معهم وبالرسول المذكور عندهم بجانب إيمانهم بالله واليوم الآخر.

١- { وَآمَنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ }^{١١} آمنوا بالذي جاء موافقاً بالتوحيد وصفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته وبعض الشرائع التي في كتابكم، ولا تكونوا أول كافر بمحمد صلى الله عليه وسلم والقرآن^{١٢}. لأن الذي في القرآن من الأمر بالإقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وتصديقه واتباعه، نظير الذي من ذلك في التوراة والإنجيل ففي تصديقهم بما أنزل على

٧ آل عمران: ٤٨/٣.

٨ الشعراوي، تفسير الشعراوي، ١، ١٦٠١.

٩ البقرة: ١٩/٢.

١٠ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٢، ٥٣.

١١ البقرة: ١٤/٢.

١٢ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ١، ٥١؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١، ٣٤٢.

محمد تصديقٌ منهم لما معهم من التوراة، وفي تكذيبهم به تكذيبٌ منهم لما معهم من التوراة.^{١٣} ونجد في كل القرآن أمر ونهي، إفعال أو لا تفعل. وبدأ تعالى بالآية بصيغة الأمر ألا وهي إفعال، أي آمن وليس غير.

٢- وتأكيذٌ ثانٍ لطلبه من أهل الكتاب، ونلاحظ أنهم يعاندون ويتكبرون أمام هذا الطلب الإلهي:

{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ} ^{١٤} آمنوا بالقرآن، قالوا: نؤمن بالتوراة، ويكفرون بما سوى التوراة، مع العلم أن القرآن حقٌ وموافق بالتوحيد لما معهم من الكتاب.^{١٥} ولو أنهم انصاعوا لأوامر الله، لما تركوا هذا الوبال العظيم من خلفهم لأجيالهم من اليهود والنصارى إلى يومنا هذا. فانظروا إلى أحوالهم وحياتهم وطرق معيشتهم. لقد تبرؤوا من دينهم، ولا يغرّنكم مناظر البابا في روما والفعاليات التنصيرية والتبشيرية في كل مكان. ولا يغرّنكم مناظر اليهود أيام السبت والعبادات قرب حائط المبكى، فخلف كل فعالية حركات سياسية أو اقتصادية وعبادات شكلية محرّفة لا صلة لها بأوامر التوراة والإنجيل الحقيقية. فلقد رأيت بأمّ عيني كيف تُباع الكنائس للمسلمين في أوروبا وهم يحولونه إلى مساجد.

٣- {وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ} ^{١٦}. ولو صدّق أهل التوراة والإنجيل من اليهود والنصارى بمحمد صلى الله عليه وسلم وما جاءهم به من عند الله لكان خيراً لهم عند الله في عاجل دنياهم وأجل آخرتهم.^{١٧} أبعد تزكية الله تزكية؟ فإنّه تعالى يزكي هذا الدين ويوصي ويحث أهل الكتاب بالإيمان بهذا الدين، ويقول: هو خير لكم.

٤- أمر آخر من الأوامر الإلهية لأهل الكتاب: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ} ^{١٨}

٥- وهناك طلبٌ عامٌّ لبني آدم، وأهل الكتاب من ضمنهم: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ} ^{١٩}

٦- {وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَاَهُمْ جَنَّاتٍ

١٣ الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ١، ١٦٥.

١٤ البقرة: ١٩/٢.

١٥ ابن عباس، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ١، ٢٢؛ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ١٦٥، ١.

١٦ سورة آل عمران: ١١/٣.

١٧ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٧٠١/٧.

١٨ النساء: ٧٤/٤.

١٩ النساء: ٧١/٤.

التَّعِيمِ} ٢٠. لو أنَّ اليهود والنصارى آمنوا بمحمد والقرآن وتابوا من اليهودية والنصرانية لكفرنا عن ذنوبهم في اليهودية والنصرانية.^{٢١} وفي الحديث؛

قال الشعبي: حدثني أبو بردة بن أبي موسى عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه وأدرك النبي صلى الله عليه وسلم فأمن به واتبعه وصدقه فله أجران، وعبد مملوك أدى حق الله تعالى وحق سيده فله أجران، ورجل كانت له أمة فغداها فأحسن غذاها ثم أدبها فأحسن أدبها ثم أعتقها وتزوجها فله أجران"^{٢٢} هذه الآيات وهذا الحديث بشرى لأهل الكتاب الذين يطلبون المغفرة لسيئاتهم وتصرفاتهم. كل هذه الآيات الستة دعوة من الله تعالى لأهل الكتاب المؤمنون بتوراتهم وبنجيلهم للإيمان بالقرآن وبالرسول.

ج- أوامر الله تعالى لأهل الكتاب باتباع القرآن واتباع محمد صلى الله عليه وسلم

أن الله يؤكد تأكيداً تاماً لأهل الكتاب مؤمنهم وفاسقهم على اتباعهم خاتم الرسل ويهتم إهتماماً بالغاً بعدم توليهم عنه.

١- {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} ٢٣. يقصد اليهود الذين كانوا بين ظهرائي مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم نزلت هذه الآية. وذلك أنهم لما دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الإيمان به وبما جاءهم به من عند الله، قالوا: ما بعث الله من نبي بعد موسى، ولا أنزل بعد التوراة كتاباً. قد جاءكم محمد صلى الله عليه وسلم رسولنا يبين لكم على انقطاع من الرسل، كيلا تقولوا: لم يأتنا من عندك رسول يبين لنا ما نحن عليه من الضلالة. فقد جاءكم من عندي رسول يبشر من آمن بي وعمل بما أمرته وانتهى عما نهيته عنه، وينذر من عصاني وخالف أمري.^{٢٤}

٢- {وَكَتُبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَيْكَ قَالِ عَدَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ (٦٥١) الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَجْلُلُ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ

٢٠ المائدة: ٥٦/٥.

٢١ ابن عباس، تنوير المقباس في تفسير ابن عباس، ١/٩٢١؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/٨٤١.

٢٢ مسلم، صحيح مسلم، ١، ٤٣١. صحيح مسلم المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري

النيسابوري الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت تحقيق: محمد فواد عبد الباقي

٢٣ المائدة: ٩١/٥

٢٤ تفسير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ١/٨٥١.

وَيَجْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} ٢٥، أوجب لنا في هذه الدنيا العلم والعبادة والعصمة من الذنوب، وفي الآخرة حسنة الجنة ونعيمها إنا تبنا إليك ويقال: أقبلنا إليك، قال الله: عذابي أخص به من شاء من البر والفاجر، فتناول لها إبليس فقال: أنا من الأشياء فأخرجه الله منها، فقال: سأوجهها للذين يتقون الكفر والشرك والفواحش، ويعطون زكاة أموالهم. والذين يؤمنون بكتابنا ورسولنا، فتناول لها أهل الكتاب فقالوا: نحن أهل التقوى والكتاب فأخرجهم الله منها وبين لمن الرحمة. الذين يتبعون الرسول النبي الأمي وهو محمد صلى الله عليه وسلم الذي يجذونه بنعته وصفته مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويبين لهم تحليل ما في الكتاب من لحوم الإبل وألبانها وشحوم البقر والغنم وغيرها ويبين لهم تحريم ما في الكتاب من الميتة والدم ولحم الخنزير وغير ذلك. ويضع عنهم عهودهم التي كان يحرم عليهم بنقضها الطيبات والأغلال الشدائد التي كانت عليهم، فالذين آمنوا به بمحمد صلى الله عليه وسلم وأعانوه بالسيف واتبعوا القرآن الذي أنزل. ٢٦

٣- {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} ٢٧ يا محمد قل: يا أيها الناس إني رسول الله إليكم كافة فأمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وبكتابه القرآن واتبعوا دين محمد صلى الله عليه وسلم. ٢٨

إن هذه الآيات الكريمات قطعت الحجة على من يدعي أن إيمان أهل الكتاب بالقرآن ومحمد دون اتباعهما واتباع أوامرهما يكفي لدخولهم الجنة. بينما تفسير الآيتين؛ إن من يريد المغفرة والرحمة ويطلب حسنة الدنيا والآخرة وينال الفلاح والهدى عليه أن يؤمن بالرسول الأمي وبالكتاب الذي أنزل معه، ويتبع أوامرهما، وإلا فلا مغفرة ولا رحمة ولا حسنة ولا فلاح ولا هدى.

٤- {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ} ٢٩ جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والرجم وغير ذلك، ويترك كثيراً فلا يبين لكم. ٣٠ لو أمعنا النظر في كلمة (الاتباع) في قول الله تعالى: {الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ

٢٥ الأعراف: ٦٥١/٧-٧٥١.

٢٦ ابن عباس، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ١، ٠٨١؛ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٣١، ٩٦١.

٢٧ الأعراف: ٨٥١/٧.

٢٨ ابن عباس، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ١، ٠٨١.

٢٩ المائدة: ٥١/٥.

٣٠ ابن عباس، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ١، ١٢١؛ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٠٠١، ٣٤١.

الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ} وقوله: {وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ} وقوله: {وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} لقد كرر تعالى أمره باتباع النبي المرسل واتباع الكتاب المنزل معه، لأنهما المخلصان لهم من ذنوبهم ومن الأغلال التي عليهم، وهما الأمران لهم بالمعروف والناهيان عنهم المنكر، وهما البشيران بالجنة والنذيران من النار.

د- إنزال القرآن وإرسال الرسول صلى الله عليه وسلم للعالمين وللناس كافة

لقد أنزل الله تعالى القرآن وأرسل النبي صلى الله عليه وسلم للعالمين وللناس بلا استثناء هدى ورحمة، بشيراً ونذيراً، فلا حجة لأي كائن كان أن يُخرج نفسه عن دائرة هذا البيان، وأن أهل الكتاب مؤمنهم وكافرهم، لا محالة من بين العالمين ومن بين هؤلاء الناس الذين يقصدهم الله تعالى. فهل يستطيع أياً كان أن يضع اليهود والنصارى والصابئة خارج إطار هذه الآيات القرآنية؟

١. {قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ} ٣١
٢. {وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ} ٣٢
٣. {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} ٣٣
٤. {تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا} ٣٤
٥. {إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ} ٣٥
٦. {وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ} ٣٦
٧. {هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ} ٣٧
٨. {وَأَرْسَلْنَاكَ لِّلنَّاسِ رِسَالًا وَّكَفَى بِلَهِ شَهِيدًا} ٣٨ شهد الله تعالى أنه رسولاً للناس جميعاً من مشارق الأرض إلى مغاربها. فهل هناك من يتجرأ على شهادة الله ولا يؤمن بهذا الرسول؟
٩. {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ} ٣٩ هذه الآية فيها أمر وبشارة ووعد.

٣١ الأنعام: ٩/٦.

٣٢ يوسف: ٤٠١/٢١.

٣٣ الأنبياء: ٧٠١/١٢.

٣٤ الفرقان: ١/٥٢.

٣٥ ص: ٧٨/٨٣.

٣٦ القلم: ٢٥/٨٦. التكويز: ٧٢/١٨.

٣٧ آل عمران: ٨٣١/٢.

٣٨ النساء: ٩٧/٣.

٣٩ النساء: ٥٧١/٣.

١٠. {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا} ٤٠

١١. {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا} ٤١

٢١. {أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ} ٤٢

٣١. {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ} ٤٣

٤١. {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا} ٤٤

٥١. {الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ} ٤٥ أي: هذا كتاب أنزلناه إليك يا محمد، وهو القرآن العظيم، الذي هو أشرف كتاب أنزله الله من السماء، على أشرف رسول بعثه الله في الأرض، إلى جميع أهلها عربهم وعجمهم. ٤٦

٦١. {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} ٤٧ أي القرآن. ٤٨

٧١. {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ} ٤٩

٨١. {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا} ٥٠

٩١. {إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ} ٥١

١٠٢. {هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ} ٥٢

هـ- دعوة الله تعالى للذين آمنوا جميعاً إلى الإسلام

إن كانت الآية الكريمة تقول: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ

٤٠ النساء: ٤٧١/٣.

٤١ الأعراف: ٨٥١/٧.

٤٢ يونس: ٢/٠١.

٤٣ يونس: ٧٥/٠١.

٤٤ يونس: ٨٠١/٠١.

٤٥ إبراهيم: ١/٤١.

٤٦ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤، ٤٤، ٦٧٤.

٤٧ النحل: ٤٤/٦١.

٤٨ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤، ٥٧٥.

٤٩ الحج: ٩٤/٢٢.

٥٠ سبأ: ٨٢/٤٣.

٥١ الزمر: ١٤/٩٣.

٥٢ الجاثية: ٠٢/٥٤.

أَمَّنْ بِإِلَهِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{٥٣} إِنَّ اللَّهَ يَدْعُوا الْمُؤْمِنِينَ جَمِيعًا أَنْ يَدْخُلُوا فِي السَّلْمِ أَيِ الْإِسْلَامِ.

فمن حيث المعنى، قرأ أبو عمرو {ادخلوا في السَّلْمِ كافة} وذهب بمعناها إلى الإسلام، والسَّلْمُ الصلح بفتح السين وكسرها يذكر ويؤنث والصلح المسالم تقول: أنا سلم لمن سالمني، والسَّلَامُ السَّلَامَةُ وَاللَّامُ الاستسلام والسلام، الاسم من التسليم، السلام اسم من أسماء الله تعالى والسلام البراءة من العيوب^{٥٤}.

وقال أبو إسحق في قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة} قال: كافة بمعنى الميع والإحاطة، فيجوز أن يكون معناه ادخلوا في السَّلْمِ كُلَّهُ أَيِ فِي جَمِيعِ شَرَائِعِهِ^{٥٥}.

وقرأ أبو عمرو {ادخلوا في السَّلْمِ كافة} يذهب بمعناها إلى الإسلام السَّلْمُ الْإِسْلَامُ وقال الأَحْوَصُ؛

فَذَاوُوا عَدُوَّ السَّلْمِ عَنْ عَقْرِ دَارِهِمْ وَأَرْسَوْا عَمُودَ الدِّينِ بَعْدَ التَّمَائِيلِ

أَيِ دَافَعُوا وَأَبْعَدُوا عَدُوَّ الْإِسْلَامِ عَنْ عَقْرِ دَارِهِمْ وَأَرْسَوْا أَيِ أَثْبَتُوا عَمُودَ الدِّينِ بَعْدَ مَا مَالُوا إِلَى الْكُفْرِ.

ومثله قول امرئ القيس بن عابس؛

فَلَسْتُ مَبْدَلًا بِإِلَهِ رَبِّي وَلَا مُسْتَبَدِلًا بِالسَّلْمِ دِينَا

يعني لستُ مستبدلاً بالله رباً آخر ولا بالإسلام ديناً آخر.

ومثله قول أخي كندة:

دَعَوْتُ عَشِيرَتِي لِلْسَّلْمِ لَمَّا رَأَيْتُهُمْ تَوَلَّوْا مُدْبِرِينَا

أَيِ دَعَوْتُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ لَمَّا إِرْتَدَوْا، قَالَ ذَلِكَ حِينَ إِرْتَدَتْ كَنْدَةَ مَعَ الْأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ بَعْدَ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

السَّلْمُ الْإِسْلَامُ السَّلْمُ الْإِسْتِخْدَاءُ وَالْإِنْقِيَادُ وَالْإِسْتِسْلَامُ^{٥٦}.

{ادخلوا في السَّلْمِ كافة} (كافة) فِي إِسْتِثْقَاقِ اللَّعْنَةِ: مَا يَكْفُ الشَّيْءَ فِي آخِرِهِ، فَمَعْنَى الْآيَةِ: اذْخُلُوا فِي الْإِسْلَامِ إِلَى حَيْثُ تَنْتَهِي شَرَائِعُهُ^{٥٧}.

وفي الحديث: حَدَّثَنَا سُرَيْجٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ فُضَيْلِ بْنِ الْأَنْصَارِيِّ، عَنِ

٥٣ البقرة: ٨٠٢/٢.

٥٤ عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، ١، ٦٢٢.

٥٥ ابن منظور، لسان العرب، ٩، ١٠٣.

٥٦ نفس المصدر، ٢١، ٩٨٢؛ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ٢٣، ٢٧٣.

٥٧ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ٤٢، ١٢٣.

زياد بن سعد، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يَنْزِلُ ابْنُ مَرْيَمَ إِمَامًا عَادِلًا، وَحَكَمًا مُقْسِطًا، فَيَكْسِرُ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلُ الْخَنزِيرَ، وَيُرْجِعُ السَّلْمَ، وَيَتَّخِذُ السُّيُوفَ مَنَاجِلَ، وَتَذْهَبُ حُمَةُ كُلِّ ذَاتِ حُمَةٍ، وَتُنْزَلُ السَّمَاءُ رِزْقَهَا، وَتُخْرَجُ الْأَرْضُ بِرِكَتِهَا، حَتَّى يَلْعَبَ الصَّبِيُّ بِالتُّعْبَانِ، فَلَا يَضُرُّهُ، وَيُرَاعِي الْعَنَمَ الدَّنْبَ، فَلَا يَضُرُّهَا، وَيُرَاعِي الْأَسَدَ الْبَقَرَ، فَلَا يَضُرُّهَا". قوله: "وَيُرْجِعُ السَّلْمَ" أي: الإسلام، كما قال في حديث آخر: "ويدعو الناس إلى الإسلام" ومنه قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً}.^{٥٨} وأما من حيث التفسير

١- يقول ابن عباس (ت ٨٦ هـ): ادخلوا في شرائع دين محمد صلى الله عليه وسلم جميعاً.^{٥٩}

٢- نزلت في مؤمني أهل الكتاب عبد الله بن سلام النضري وأصحابه، وذلك إنهم عظموا السبب وكرهوا لحم الابل وألبانها بعدما أسلموا وقالوا: يا رسول الله إن التوراة كتاب الله فدعنا فلنقم بها في صلاتنا بالليل، فأنزل الله تعالى هذه الآية، أي ادخلوا في الإسلام. قاله قتادة والضحاك والسدي وابن زيد. وقال طاووس: ادخلوا في الدين. وقال مجاهد: ادخلوا في أحكام أهل الإسلام وأعمالهم كافة أي جميعها. وقال ربيع: ادخلوا في الطاعة. وقال سفيان الثوري: ادخلوا في أنواع البر كلها، وكلها متقاربة في المعنى، وأصله من الاستسلام والانقياد ولذلك قيل للصالح: سلم. قال حذيفة بن اليمان: في هذه الآية الإسلام ثمانية أسهم: الصلاة سهم، والزكاة سهم، والصوم سهم، والحج سهم، والعمرة سهم، والجهاد سهم، والأمر بالمعروف سهم، والنهي عن المنكر سهم، وقد خاب من لا سهم له.^{٦٠}

٣- نجد السَّلْمَ والسَّلْمَ والسَّلْمَ هو الإسلام، فالمادة كلها واحدة؛ لأن السلم ضد الحرب، والإسلام جاء لينهي الحرب بين الإنسان وبين الكون الذي يعيش فيه لصالحه ولصالح الكون، وليكون البشر في سلام مع الله وفي سلام مع الكون، وفي سلام فيما بينهم، وفي سلام مع أنفسهم. أو ادخلوا في كل صور الإسلام، حتى لا يأتي تناقض الأهواء في المجتمع. وكن أيها المؤمن في سلم مع نفسك فلا يتناقض لسانك مع ما في قلبك، فلا تكن مؤمن اللسان كافر القلب. كن منسجماً مع نفسك حتى لا تعاني من صراع الملكات. وكن داخلياً في السلام مع الكون الذي تعيش فيه مع السماء والأرض والحيوان ومع النباتات. كن في سلم مع كل تلك المخلوقات لأنها مخلوقة مسخرة طائعة لله، فلا تشذ أنت عن طاعة الله.^{٦١}

٥٨ ابن حنبل، مسند ابن حنبل، ٦١، ٢٨١.

٥٩ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ١، ١٤؛ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن،

٤، ٨٥٢؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١، ٥٦٥.

٦٠ الثعلبي، تفسير الثعلبي، ١، ٢٣٢.

٦١ الشعراوي، تفسير الشعراوي، ١، ٦٤٥.

و- كتمان ورود صفة النَّبِيِّ فِي الْكُتُبِ الْمَقْدِسَةِ وَكُتْمَانِ مَا فِي الْقُرْآنِ بِمَا يُوَافِقُ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ

إِنَّ وَرُودَ ذِكْرِ الْقُرْآنِ وَالرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ حَقٌّ، وَأَنَّ اللَّهَ ذَكَرَ ذَلِكَ وَنَبَّهَ أَهْلَ الْكُتُبِ وَوَبَّخَهُمْ فِي الْعَدِيدِ مِنَ الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ أَلَّا يَكْتُمُوهُمَا وَلَا يَكْفُرُوهُمَا، بَلْ عَلَيْهِمْ إِظْهَارُهُمَا وَالْإِيمَانُ بِهِمَا وَاتِّبَاعُهُمَا. وَمِنْ بَعْضِ هَذِهِ الْآيَاتِ؛

١- {وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} ٦٢ أَي لَا تَخْطُوا الْبَاطِلَ بِالْحَقِّ ٦٣.

قال: يكتُم أهل الكتاب محمداً صلى الله عليه وسلم، وهم يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل. ٦٤

٢- {وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ} ٦٥ من عند الله موافق لما معهم من الكتاب بالتوحيد وصفة محمد صلى الله عليه وسلم وبعته وبعض الشرائع كفروا به وكانوا من قبل محمد صلى الله عليه وسلم والقرآن يستنصرون به والقرآن، فلما جاءهم الرسول صلى الله عليه وسلم، ما عرفوا صفته وبعته في كتابهم جحدوا به. ٦٦

٣- {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ} ٦٧ وقد ذكرنا تفسير الآية من قبل.

٤- {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} ٦٨

الذين أعطيناهم علم التوراة يعرفون محمداً صلى الله عليه وسلم بصفته وبعته كما يعرفون أبناءهم بين الغلمان. ٦٩

العرب كانت تضرب المثل في صحة الشيء بهذا، كما جاء في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لرجل معه صغير: "لإبنك هذا؟" قال: نعم يا رسول الله، أشهد به. قال: "أما إنه لا يجني عليك ولا تجني عليه". ٧٠ قال القرطبي: ويروى أن عمر بن

٦٢ البقرة: ٢٤/٢.

٦٣ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ١، ٥١.

٦٤ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ١، ١٧٥.

٦٥ البقرة: ٩٨/٢.

٦٦ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ١، ٢٢.

٦٧ البقرة: ١٩/٢.

٦٨ البقرة: ٦٤١/٢.

٦٩ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ١، ٥٣.

٧٠ أحمد بن حنبل، مسند ابن حنبل، ١١، ٦٧٦؛ أبو داود، سنن أبي داود، ٤، ٨٧٢.

الخطاب قال لعبد الله بن سلام: أتعرف محمدًا صلى الله عليه وسلم كما تعرف ولدك ابنك، قال: نعم وأكثر.^{٧١}

٥- {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَسْهَوْنَ (٥٧)} يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ }^{٧٢} لم تكفروا بالقرآن وأنتم تعلمون في كتابكم أن محمدًا نبي مرسل، ولم تخطون الباطل مع الحق في كتابكم ولم تكتُمون صفة محمد وبعته وأنتم تعلمون ذلك في كتابكم.^{٧٣}

٦- {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ} ^{٧٤} يعني القرآن لبيان الحق والباطل، موافقًا بالتوحيد وبعض الشرائع لما قبله من الكتب، وشهيداً على الكتب كلها. ويقال: ذلك على الرجم. ويقال: أميناً على الكتب.^{٧٥}

٧- {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ} ^{٧٦} قل يا محمد لليهود والنصارى لستم على شيء من دين الله حتى تقرؤا بما في التوراة والإنجيل من جملة الكتب والرسول.^{٧٧}

٨- {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} ^{٧٨} أي الذين أعطيناهم علم التوراة {يَعْرِفُونَهُ} يعرفون محمدًا بصفته وبعته {كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ} يعني الغلمان {الذين خسروا أنفسهم} غبنوا أنفسهم بذهاب الدنيا والآخرة {فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} بمحمد والقرآن. ^{٧٩} يقول تعالى ذكره: {الذين آتيناهم الكتاب} التوراة والإنجيل يعرفون أنما هو إله واحد، لا جماعة الآلهة، وأن محمدًا نبي مبعوث {كما يعرفون أبناءهم}. وقوله: {الذين خسروا أنفسهم} من نعت "الذين" الأولى. ويعنى بقوله: {خسروا أنفسهم} أهلكوها وألقوها في نار جهنم، بإنكارهم محمدًا أنه رسول مرسل، وهم بحقيقة ذلك عارفون {فهم لا يؤمنون} يقول: فهم بخسارتهم بذلك أنفسهم لا يؤمنون.^{٨٠}

٩- {قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي

٧١ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١، ٢٦٤.

٧٢ آل عمران: ١٧/٣.

٧٣ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ١، ٩٦؛ البيهقي، معالم التنزيل، ٢، ٣٥.

٧٤ المائدة: ٨٤/٥.

٧٥ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ١، ٧٢١؛ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ١، ٨٧٣.

٧٦ المائدة: ٧٦/٥.

٧٧ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ١، ٩٢١.

٧٨ الأنعام: ٠٢/٦.

٧٩ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ١، ١٤١.

٨٠ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ١، ٤٩٢.

إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقِ مُسْتَقِيمٍ} ^{٨١} {أَنْزَلَ} على محمد صلى الله عليه وسلم {مِنْ بَعْدِ
مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ} موافقاً بالتوحيد وصفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته لما
بين يديه من التوراة وكانوا قد آمنوا بموسى. ^{٨٢} يقول: يصدّق ما قبله من كتب الله التي
أنزلها على رُسُلِهِ. ^{٨٣}

١٠- {لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ} (١)
رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً} ^{٨٤}. يعني اليهود والنصارى ومشركي العرب مقيمين
على الجحود بمحمد صلى الله عليه وسلم والقرآن والإسلام حتى تأتيهم بيان ما في كتابهم
في كتاب اليهود والنصارى، أو هذا القرآن. ورسول يعني محمداً عليه الصلاة والسلام
ولها وجه آخر يقول: لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب مثل عبد الله بن سلام وأصحابه
والمشركين بالله قبل مجيء محمد صلى الله عليه وسلم مثل أبي بكر وأصحابه منفكين
منتهين عن الكفر والشرك حتى تأتيهم البينة. يعني جاءهم البينات رسول من الله يعني
محمداً عليه الصلاة والسلام يقرأ عليهم كتباً مطهرة من الشرك. ^{٨٥} إن القرآن مصدّق لما
مع اليهود من التوراة والإنجيل. فأمرهم سبحانه وتعالى بالتصديق بالقرآن بدون قيد
وشرط، وأخبرهم جل ثناؤه أنّ تصديقهم للقرآن تصديقاً منهم للتوراة والإنجيل، لأن
الذي في القرآن من الأمر بالإقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وتصديقه واتباعه،
نظير الذي من ذلك في التوراة والإنجيل ففي تصديقهم بما أنزل على محمد تصديقاً منهم
لما معهم، وفي تكذيبهم به تكذيباً منهم لما معهم من التوراة والإنجيل. وأن كلمة آمنوا لا
تستثني أياً من اليهود أو النصارى أو الصابئة.

ز- آراء المفسرين في الآيتين الكريمتين

{إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ
صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} ^{٨٦}، {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا
وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} ^{٨٧}. لما ذكر الله تعالى في القرآن بني إسرائيل وذمهم بصفات
مذمومة كثيرة، وذكر معاصيهم وقبائحهم في أكثر من آية، ربما وقع في بعض النفوس
منهم، أنهم كلهم يشملهم الذم. فأراد الباري تعالى أن يبين من لم يلحقه الذم منهم بوصفه،
ولما كان أيضاً ذكر بني إسرائيل خاصة يوهم الاختصاص بهم. ذكر تعالى حكماً عاماً

٨١ الأحقاف: ٠٣/٦٤.

٨٢ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ٢، ٩٢.

٨٣ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٢٢، ١٤١.

٨٤ البينة: ٦، ١/٨٩.

٨٥ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ١، ٧٩٦؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٨،
٧٥٤.

٨٦ البقرة: ٢٦/٢.

٨٧ المائدة: ٩٦/٥.

يشمل الطوائف كلها، ليتضح الحق، ويزول التوهم والإشكال، فسبحان من أودع في كتابه ما يبهر عقول العالمين.

ومن أسباب نزول الآية أيضاً: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا} خبرنا أحمد بن محمد بن أحمد الحافظ قال: أخبرنا عبد الله بن محمد بن جعفر الحافظ قال: حدثنا أبو يحيى الرازي قال: حدثنا سهل بن عثمان العسكري قال: حدثنا يحيى بن أبي زائدة قال: قال ابن جريج عن عبد الله بن كثير، عن مجاهد قال: لما قص سلمان على النبي صلى الله عليه وسلم قصة أصحاب الدير وقال: يا رسول الله كانوا يصلون ويصومون ويؤمنون بك ويشهدون أنك تُبعث نبياً فلما فرغ سلمان من ثنائه عليهم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا سلمان هم من أهل النار". قال سلمان: فأظلمت عليّ الأرض، فنزلت {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا} الآية، فقال سلمان: فكأنما كُشف عني جبل. أخبرنا محمد بن أحمد بن محمد بن جعفر قال: أخبرنا محمد بن عبد الله ابن زكرياء، قال: أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الدغولي قال: أخبرنا أبو بكر بن أبي خيثمة قال: حدثنا عمرو بن حماد قال: حدثنا أسباط عن السدي عن أبي مالك، عن أبي صالح، عن ابن عباس، وعن مرة عن ابن مسعود، وعن ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا} الآية، نزلت هذه الآية في سلمان الفارسي.^{٨٨}

آراء المفسرين:

١- قيل: تمامه جملة قوله: {مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} لأن معناه: من آمن منهم بالله واليوم الآخر، فترك ذكر "منهم" لدلالة الكلام عليه، استغناءً بما ذكر عما ترك ذكره. فإن قال: وما معنى هذا الكلام؟ قيل: إن معناه: إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين، من يؤمن بالله واليوم الآخر، فلهم أجرهم عند ربهم. فإن قال: وكيف يؤمن المؤمن؟ قيل: ليس المعنى في المؤمن المعنى الذي ظننته، من انتقال من دين إلى دين، كانتقال اليهودي والنصراني إلى الإيمان، وإن كان قد قيل إن الذين عنوا بذلك، من كان من أهل الكتاب على إيمانه بعبسى وبما جاء به، حتى أدرك محمداً صلى الله عليه وسلم فأمن به وصدقته، فقبل لأولئك الذين كانوا مؤمنين بعبسى وبما جاء به، إذ أدركوا محمداً صلى الله عليه وسلم: آمنوا بمحمد وبما جاء به ولكن معنى إيمان المؤمن في هذا الموضوع، ثباته على إيمانه وتركه تبديله. وأما إيمان اليهود والنصارى والصابئين، فالتصديق بمحمد صلى الله عليه وسلم وبما جاء به، فمن يؤمن منهم بمحمد، وبما جاء به واليوم الآخر، ويعمل صالحاً، فلم يبدل ولم يغير حتى توفي على ذلك، فله ثواب عمله وأجره عند ربه، كما وصف جل ثناؤه.^{٨٩}

٢- عن علي بن أبي طالب، عن ابن عباس قوله: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا}

٨٨ الواحدي، أسباب نزول القرآن، ١، ٥١؛ السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ١، ٧١.

٨٩ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٢، ٩٤١.

وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} فأنزل الله عز وجل: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا} إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، قالت اليهود: نحن المسلمون! فَقَالَ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ لِنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَحَجَّهُمْ، أَي يَقُولُ: اخْصَمْهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ آمَنُوا الْحَجَّ، فَقَالَ: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ إِلَى وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ} قَالَ: فَأَبُوا، وَقَالُوا: لَيْسَ عَلَيْنَا.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا جُوَيْرِيُّ، عَنِ الصَّحَّاحِ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَهْلَ الْمَلِكِ، فَقَالَ: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ فَرَضَ الْحَجَّ، فَلَمْ يَقْبَلْهُ إِلَّا الْمُسْلِمُونَ"^{٩٠}.

٣- قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا} أَي إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا بِمُوسَى وَالتَّوْرَةِ ثُمَّ لَمْ يَتَهَوَّدُوا، وَالتَّذِينَ آمَنُوا بِعِيسَى وَلَمْ يَقْسِمُوا بِالنَّصْرَانِيَّةِ {وَالَّذِينَ هَادُوا وَالتَّذِينَ هَادُوا وَالتَّذِينَ هَادُوا} أَي وَالتَّذِينَ تَهَوَّدُوا وَتَنَصَّرُوا وَتَصَابَأُوا {مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}. قَوْلُهُ تَعَالَى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا} أَي عَلَى التَّحْقِيقِ وَعَقْدِ التَّصْدِيقِ، وَهُمْ الَّذِينَ آمَنُوا بِعِيسَى ثُمَّ لَمْ يَتَهَوَّدُوا وَلَمْ يَتَنَصَّرُوا وَلَمْ يَتَصَابَأُوا، وَانْتَظَرُوا خُرُوجَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ مَبْعَثِهِ. وَقِيلَ: هُم طُلَّابُ الدِّينِ مِنْهُمْ حَبِيبُ النِّجَارِ وَقَسُّ بْنُ سَاعِدَةَ وَوَرَقَةُ بْنُ نَوْفَلٍ وَزَيْدُ بْنُ عَمْرٍو وَبْنُ نَفِيلٍ وَأَبُو ذَرٍّ الْغَفَارِيُّ وَسُلَمَانُ الْفَارَسِيُّ وَبَجِيرَا الرَّاهِبِ، آمَنُوا بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ مَبْعَثِهِ، فَمِنْهُمْ مَنْ أَدْرَكَهُ وَتَابَعَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَدْرَكَهُ. وَقِيلَ: هُم مُؤْمِنُوا الْأَمَمِ الْمَاضِيَةِ. وَقِيلَ: هُم الْمُؤْمِنُونَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ.^{٩١}

٤- {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالتَّذِينَ هَادُوا وَالتَّذِينَ هَادُوا وَالتَّذِينَ هَادُوا} مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا} إِنَّ إِيْمَانَ الْيَهُودِ هُوَ: مَنْ تَمَسَّكَ بِالتَّوْرَةِ وَسَنَةَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى جَاءَ عِيسَى. فَلَمَّا جَاءَ عِيسَى كَانَ مِنْ تَمَسَّكَ بِالتَّوْرَةِ وَأَخَذَ بِسَنَةِ مُوسَى فَلَمْ يَدْعُهَا وَلَمْ يَتَّبِعْ عِيسَى كَانَ هَالِكًا. وَإِيْمَانَ النَّصَارَى هُوَ: مَنْ تَمَسَّكَ بِالْإِنْجِيلِ مِنْهُمْ وَشَرَّاعِ عِيسَى كَانَ مُؤْمِنًا مَقْبُولًا مِنْهُ حَتَّى جَاءَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَمَنْ لَمْ يَتَّبِعْ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهُمْ وَيَدْعُ مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ سَنَةِ عِيسَى وَالْإِنْجِيلِ كَانَ هَالِكًا. وَقَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: وَرَوَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ نَحْوَ هَذَا. قُلْتُ: وَهَذَا لَا يَنَافِي مَا رَوَى عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالتَّذِينَ هَادُوا وَالتَّذِينَ هَادُوا وَالتَّذِينَ هَادُوا} مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} الْآيَةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} فَإِنَّ هَذَا الَّذِي قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ إِخْبَارٌ عَنْ أَنَّهُ لَا يَقْبَلُ مِنْ أَحَدٍ طَرِيقَةً وَلَا عَمَلًا إِلَّا مَا كَانَ مُوَافِقًا لِشَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ أَنْ بَعَثَهُ اللَّهُ بِمَا بَعَثَهُ بِهِ، فَأَمَّا قَبْلَ ذَلِكَ فَكُلٌّ مِنْ اتَّبَعَ الرَّسُولَ فِي زَمَانِهِ فَهُوَ عَلَى هَدًى وَسَبِيلٍ وَنَجَاةٍ.^{٩٢}

٩٠ ابن المنذر، تفسير القرآن، ١، ٧٧٢-٨٧٢.

٩١ الطبراني، التفسير الكبير تفسير القرآن العظيم للإمام الطبراني، ١، ٩٧١-١٠٨١.

٩٢ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٨، ٧٥٤.

٥- قوله: {وَالَّذِينَ هَادُوا} أي الذين كانوا على دين موسى ولم يبدلوا ولم يغيروا. {وَالنَّصَارَى} الذين كانوا على دين عيسى ولم يبدلوا وماتوا على ذلك {وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} مَنْ مات منهم وهو مؤمن. وهذا الحكم على أهل الكتاب خاصة لأن الصابئين الصحيح أنهم من جملة فرق النصارى فأخبر الله أن المؤمنين من هذه الأمة واليهود والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر، وصدقوا رسلهم فإن لهم الأجر العظيم والأمن ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون. وأما من كفر منهم بالله ورسله واليوم الآخر، فهو بصد هذه الحال، فعليه الخوف والحزن. والصحيح أن هذا الحكم بين هذه الطوائف، من حيث هم لا بالنسبة إلى الإيمان بمحمد، فإن هذا إخبار عنهم قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وأن هذا مضمون أحوالهم، وهذه طريقة القرآن إذا وقع في بعض النفوس عند سياق الآيات بعض الأوهام، فلا بد أن تجد ما يزيل ذلك الوهم، لأنه تنزيل مَنْ يعلم الأشياء قبل وجودها، وَمَنْ رحمته وسعت كل شيء. وذلك والله أعلم - أنه لما ذكر بني إسرائيل ودمهم، وذكر معاصيهم وقيائحهم، ربما وقع في بعض النفوس أنهم كلهم يشملهم الذم فأراد الباري تعالى أن يبين من لم يلحقه الذم منهم بوصفه، ولما كان أيضاً ذكر بني إسرائيل خاصة يوهم الاختصاص بهم. ذكر تعالى حكماً عاماً يشمل الطوائف كلها، ليتضح الحق، ويزول التوهم والإشكال، فسبحان من أودع في كتابه ما يبهر عقول العالمين.^{٩٣}

٦- قد انجزَّ الكلام في الآي المتقدمة إلى وعيد أهل الكتاب ومن يقفوا آثارهم، فقرر به ما يتضمن الوعد جرياً على عادته سبحانه من ذكر الترغيب مع الترهيب فقال: {إن الذين آمنوا} واختلف المفسرون وهنا لأن قوله في آخر الآية {من آمن} يدل على أن المراد من قوله {آمنوا} شيء آخر، كقوله {يا أيها الذين آمنوا آمنوا} ^{٩٤} عن ابن عباس: المراد أن الذين آمنوا قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بعيسى عليه السلام مع البراءة من أباطيل اليهود والنصارى كقس بن ساعدة وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري. كأنه قيل: إن الذين آمنوا قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم، والذين كانوا على الدين الباطل لليهود، والذين كانوا على الدين الباطل للنصارى، كل من آمن بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بالله واليوم الآخر وبمحمد صلى الله عليه وسلم فلهم أجرهم.^{٩٥}

٧- قال أبو جعفر: أما {الذين آمنوا} فهم المصدقون رسول الله فيما أتاهم به من الحق من عند الله، وإيمانهم بذلك، تصديقهم به على ما قد بيناه فيما مضى من كتابنا هذا. معنى إيمان المؤمن في هذا الموضوع، ثباته على إيمانه وتركه تبديله. وأما إيمان اليهود والنصارى والصابئين. فالتصديق بمحمد صلى الله عليه وسلم وبما جاء به، فمن يؤمن منهم بمحمد، وبما جاء به واليوم الآخر، ويعمل صالحاً، فلم يبدل ولم يغير حتى توفي

٩٣ السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ١، ٣٥.

٩٤ النساء: ٦٣١/٣.

٩٥ النيسابوري، تفسير النيسابوري، ١، ٧٣٢.

على ذلك، فله ثواب عمله وأجره عند ربه، كما وصف جل ثناؤه.^{٩٦}

٨- {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا} الآية تقرر أن من آمن بالله واليوم الآخر من هؤلاء جميعاً وعمل صالحاً، فإن لهم أجرهم عند ربهم، ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فالعبرة بحقيقة العقيدة، لا بعصبية جنس أو قوم، وذلك طبعاً قبل البعثة المحمدية. أما بعدها فقد تحدد شكل الإيمان الأخير.^{٩٧}

٩- إن المؤمنين من هذه الأمة، الذين صدّقوا بالله ورسله، وعملوا بشرعه، والذين كانوا قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من الأمم السالفة من اليهود، والنصارى، والصابئين -وهم قوم باقون على فطرتهم، ولا دين مقرر لهم يتبعونه- هؤلاء جميعاً إذا صدّقوا بالله تصديقاً صحيحاً خالصاً، وبيوم البعث والجزاء، وعملوا عملاً مرضياً عند الله، فتوابهم ثابت لهم عند ربهم، ولا خوف عليهم فيما يستقبلونه من أمر الآخرة، ولا هم يحزنون على ما فاتهم من أمور الدنيا. وأما بعد بعثة محمد صلى الله عليه وسلم خاتماً للنبيين والمرسلين إلى الناس كافة، فلا يقبل الله من أحد ديناً غير ما جاء به، وهو الإسلام.^{٩٨}

١٠- {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} من المعلوم أن الأمة كلها لا تقع في المعصية بل يبقى أفراد ملتزمون مطيعون، وهم لما يفعله الآخرون كارهون ولا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً، هؤلاء ما محلهم في أمّتهم؟ ما حظهم من العقوبة الدنيوية والأخروية؟ مع أنهم يقومون بحق الله، وأن هذه الآية تأتي لتقرر أن فضل الله عز وجلّ سابغ على أمثال هؤلاء في كلّ أمة من الأمم، فهم بمناجاة من العقوبة الدنيوية والأخروية. ويجب أن يكون واضحاً أن المقصود بهؤلاء المذكورين إنما هم المؤمنون بالله واليوم الآخر إيماناً حقيقياً والعملون بدين الله. وحتى لا يقع لبس نقول: إنه لم يعد الآن نجاة لا لليهودي ولا لنصراني ولا لصابئ ولا لمجوسي ولا لغير ذلك إلا بالإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم، إلا إذا لم تبلغه الدعوة. وكما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ مُوسَى كَانُ حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَّبِعَنِي"^{٩٩}. وعلى هذا فاليهود المعنيون في الآية هم من كانوا قبل عيسى عليه السلام ممن لم يشارك في المعصية واستمروا على الإيمان، أما اليهودي الذي لم يؤمن بعيسى بعد بعثته فإنه هالكٌ. والمراد بالنصارى، النصارى الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم ممن استمروا على الإيمان الصحيح والعمل الصالح ولم ينحرفوا بانحراف الناس، أما بعد محمد صلى الله عليه وسلم فكل نصراني هالك إذا لم يدخل في الإسلام. وكذلك الصابئون فإنهم ناجون حتى بعثة محمد صلى الله عليه وسلم، بحكم مفارقتهم قومهم إذا

٩٦ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ١، ٥٢١.

٩٧ سيد قطب، في ظلال القرآن، ١، ٧٥.

٩٨ مجموعة من العلماء- عدد من أساتذة التفسير وبإشراف الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي،

١، ٦٧.

٩٩ أحمد بن حنبل، مسند ابن حنبل، ١١، ٦٧٦.

أريد بهم هذا المعنى، أما بعد البعثة فكل من لم يؤمن هالكٌ. وصدرت الآية بالكلام عن الذين آمنوا، والمراد بهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم، مع أنهم الآخرون وجوداً لأنهم يؤمنون بجميع الأنبياء الماضين والغيوب الآتية فكان الإيمان علماً عليهم.^{١٠٠}

١١- {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ} عبارة الآية واضحة، وفيها تقرير لرضاء الله عن من آمن بالله واليوم الآخر
إيماناً صادقاً وعمل الصالحات من أهل الملل المذكورة فيها وتبشير لهم. ولقد روى
الطبري أن الآية نزلت جواباً على سؤال من سلمان الفارسي للنبي صلى الله عليه وسلم
بعد إسلامه عن مصير قوم من النصارى أخبروه ببعثته وكان من الممكن أن يؤمنوا
لو التقوا به. والمشكل في الأمر وضع الآية في سلسلة يعود ما قبلها وما بعدها إلى
أحوال اليهود المعاصرين ومواقف الموجودين منهم في الحجاز من الرسالة الإسلامية
وسيرة بني إسرائيل القديمة أولاً، وكون اليهود بعد عيسى يعتبرون على ما تفيد
نصوص قرآنية عديدة مثل: {فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ
قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّ مُسْلِمُونَ} ١٠١ وآية: {وَأَمَّا الَّذِينَ
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ الظَّالِمِينَ} ١٠٢ والآية {إِنَّ الَّذِينَ
يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ
بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} ١٠٣ والآية {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ
اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ
اللَّهِ فَأَمَنَّا طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتِ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا
ظَاهِرِينَ} ١٠٤ لأنهم كذبوا عيسى وكفروا به واستحقوا العذاب. ولم يعودوا يستحقون
كيهود المصير المذكور في الآية، إلا إذا لم يكونوا مرتكبين المنكرات المعزوة إلى بني
إسرائيل قديماً وحديثاً وماتوا كذلك قبل عيسى ثانياً وكون النصارى بعد بعثة النبي محمد
يعتبرون كفاراً إذ ظلوا يجحدون رسالته ولا يستحقون ذلك المصير كنصارى حتى لو
لم يكونوا ممن سجل القرآن عليهم الكفر بقولهم إن الله هو المسيح ابن مريم أو إن الله
ثالث ثلاثة أو إن المسيح هو ابن الله على ما تفيد آيات عديدة منها آيات سورة النساء
هذه: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ
بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (٥١) أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ
حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا (١٥١) وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ
مِنْهُمْ أُولَٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا} ١٠٥ ويقال هذا بالنسبة لليهود
الذين بقوا على يهوديتهم بعد عيسى ثم بقوا عليها بعد بعثة محمد صلى الله عليه وسلم

١٠٠ سعيد حوى، الأساس في التفسير، ١، ٣٥١-٤٥١.

١٠١ آل عمران: ٢٥/٣.

١٠٢ آل عمران: ٧٥/٣.

١٠٣ النساء: ٥١/٤.

١٠٤ الصف: ٤١/١٦.

١٠٥ النساء: ٢٥١/٤-٢٥١.

بطبيعة الحال. ومثل هذا كله يقال بالنسبة للصابئين الذين لم يؤمنوا برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ولو كانوا متصفين بما وصفوا به في الآية. ولقد قال السيد رشيد رضا: إِنَّ الآية بمنزلة الاستثناء من حكم الآية السابقة لها لكل من اتصف بما جاء فيها. وقال ابن كثير: إن الله تعالى لما بيّن حال من خالف أوامره وارتكب زواجه نبه على أن من أحسن من الأمم السابقة وأطاع فإن له الجزاء الحسن. وكلا القولين وجيه ووارد ويفيد أن من جهة أن الآية جاءت بمثابة استطراد واستثناء وهذا مألوف في النظم القرآني. وقد يكون سؤال ما ورد على النبي صلى الله عليه وسلم من سلمان الفارسي بعد نزول الآية، فتلاها النبي صلى الله عليه وسلم كجواب على السؤال الذي فيه سؤال عن حالة أناس صالحين من النصارى لم يدركوا النبي صلى الله عليه وسلم فالتبس الأمر على الرواة، وظنوا أنها نزلت لحدتها جواباً على السؤال. وهذا يجعلنا نرجح أن الآية في صدد بيان حالة اليهود الصالحين قبل بعثة عيسى وحالة النصارى الصالحين قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وحالة الصابئين قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم، وكذلك القرآن يتم بعضه بعضاً. ولما كان قد دعا جميع الناس بما فيهم اليهود والنصارى والصابئين إلى الإيمان برسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وبالقرآن والانتفاء عن ما هم عليه من انحراف عن الدين الحق والطريق القويم بآيات عديدة منها ما مرّ في سورة البقرة وفي السور السابقة ومنها ما سوف يأتي بعد. ولما كان طوائف مختلفة فيها يهود ونصارى وصابئون قد فهموا ذلك وأمنوا برسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم والقرآن على ما حكته آيات عديدة في سور مكية ومدنية مرّ بعضها، وسيأتي بعضها بعد فلا يصح أن يوقف عند هذه الآية لحدتها وتؤخذ على ظاهرها ويتوهم متوهم أنها تنطوي على تقرير نجات اليهود والنصارى والصابئين عند الله مع بقائهم على مللهم بعد البعثة النبوية إذا لم يؤمنوا بالنبي محمد والقرآن ويصبحوا من معتقّي الرسالة الإسلامية التي يمثلونها.^{١٠٦}

بعض الآيات والأحاديث التي تدين أهل الكتاب

لقد ذكر الله تعالى مساوي كثيرة لأهل الكتاب كانت موجودة فيهم، فنذكر منها ما يتيسر لنا ذكره، ولم نتطرق إلى ما يقال في حق الله وتصغير شأنه تعالى والعياذ بالله في كتبهم المقدسة.

١- سَنَمُ وَسَبُّ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَيْثُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (٨٨) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا (٩٨) تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَجِرُّ الْجِبَالُ هَدًا (٩٠) أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا (٩١) وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا} ^{١٠٧} وعن أبي هريرة، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قَالَ اللَّهُ: كَذَّبَنِي ابْنُ آدَمَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ، وَشَتَمَنِي وَلَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ، أَمَا تَكْذِيبُهُ إِيَّايَ أَنْ يَقُولَ: إِنِّي لَنْ أُعِيدَهُ كَمَا بَدَأْتُهُ، وَأَمَا شَتْمُهُ إِيَّايَ أَنْ يَقُولَ:

١٠٦ عزت دروزة، التفسير الحديث، ٦، ٣٧١-٥٧١.

١٠٧ سورة مريم: ٨٨-٢٩.

اتَّخَذَ اللَّهُ وُلْدًا، وَأَنَا الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ أَلِدْ وَلَمْ أُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لِي كُفُوًا أَحَدٌ^{١٠٨}.

٢- {وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَالَتْهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (٥٣) اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ^{١٠٩}} يشابهون قول الذين كفروا من قبلهم يعني أهل مكة لأن أهل مكة قالوا اللات والعزى ومناة بنات الله. وكذلك قالت اليهود: عزيز ابن الله. وقالت النصارى، قال بعضهم: المسيح ابن الله. وقال بعضهم: شريكه. وقال بعضهم: هو الله، وقال بعضهم: ثالث ثلاثة، لعنهم الله من أين يكذبون اتخذوا علماءهم يعني اليهود، واتخذت النصارى أصحاب الصوامع أربابًا أطاعوهم بالمعصية واتخذوا المسيح ابن مريم إلهاً، وما أمروا في جملة الكتب إلا ليوحدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه^{١١٠}.

٣- الإشراف بالله، فقد اعتقدوا أنَّ المسيح إلهٌ، وكذلك اعتقدوا أنَّ روح القدس إلهٌ فقال الله تعالى:

{لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَبِاللَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^{١١١}} وهي مقالة الماريعقوبية {قُلْ} لهم يا محمد، للنصارى فمن يقدر أن يمنع من عذاب الله شيئاً إن أراد أن يعذب المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميع من عبدها^{١١٢}.

٤- {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (٢٧) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ^{١١٣}} وهو مقالة النسطورية، وقال المسيح ابن مريم يا بني إسرائيل وحدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله ويمت عليه فقد حرم الله عليه الجنة أن يدخلها ومصيره النار. {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ} وهي مقالة المرقوسية يقول أب وابن وروح قدس وما من إله لأهل السموات والأرض إلا إله واحد لا ولد له ولا شريك له، وإن لم يتوبوا من مقالتهم يعني اليهود

١٠٨ البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، ٦، ٩١.

١٠٩ التوبة: ٥٣/٩.

١١٠ ابن عباس، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ١، ٨٠٢.

١١١ المائدة: ٧١/٥.

١١٢ ابن عباس، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ١، ١٢١.

١١٣ سورة المائدة: ٢٧/٥-٣٧.

والنصارى ليصيبين الذين كفروا مِنْهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ، وجيع يخلص وجعه إلى قلوبهم.^{١١٤}

٥- تتناول اليهود على الله: {لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلُهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ} ^{١١٥}. ثم ذكر مقالة اليهود فنحاص بن عازوراء وأصحابه حين قالوا يا محمد إن الله فقير يطلب منا القرض فقال: لقد سمع الله قول فنحاص بن عازوراء وأصحابه إن الله محتاج يطلب منا القرض ونحن أغنياء ولا نحتاج إلى قرضه، سنحفظ عليهم ما قالوا في الآخرة، ونحفظ عليهم قتلهم الأنبياء بلا جرم ونقول ذوقوا عذاب الحريق الشديد.^{١١٦}

٦- عدم الإيمان برسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (٥١) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا} ^{١١٧}. وعن أبي هريرة، عن رسول الله، أنه قال: "والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي، ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار"^{١١٨}. قال ابن تيمية: "وقد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن من بلغته رسالة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يؤمن به فهو كافر، لا يقبل منه الاعتذار بالاجتهاد لظهور أدلة الرسالة وأعلام النبوة"^{١١٩}.

٧- عدم إقامة ما جاء في الإنجيل من الإيمان برسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، حيث قال الله تعالى: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسُنَّم عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ} ^{١٢٠} قال الإمام ابن الجوزي (ت: ٧٩٥هـ): "فأما أهل الكتاب، فالمراد بهم: اليهود والنصارى. وقوله تعالى: {لَسُنَّم عَلَىٰ شَيْءٍ} أي: لستم على شيء من الدين الحق حتى تقيموا التوراة والإنجيل، وإقامتهما: العمل بما فيهما، ومن ذلك الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم"^{١٢١}.

٨- يدين الله تعالى الذين يحرفون التوراة والإنجيل وبأن مصيرهم الخسران المبين والخلود في النار. كما أشار تعالى إلى كلامهم فاليهود قالوا عن أنفسهم: لن يدخل الجنة إلا من كان يهوديًا، والنصارى قالوا عن أنفسهم: لن يدخل الجنة إلا من كان نصرانيًا،

١١٤ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ١، ١٣١.

١١٥ آل عمران: ١٨١/٣.

١١٦ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ١، ٠٨.

١١٧ سورة النساء: ١٥١-٥١/٤.

١١٨ مسلم، صحيح مسلم، ١، ٤٣١.

١١٩ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦٩٤/٢١.

١٢٠ سورة المائدة: ٨٦/٥.

١٢١ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ٨٩٣/٢.

كلّ منهم قال عن نفسه: إن الجنة خاصة به. ولقد شكّل قولهم هذا لنا لغزاً في العقائد، من الذي سيدخل الجنة وحده؟ اليهود أم النصارى؟ نقول: إن الله سبحانه وتعالى أجاب عن هذا السؤال بقوله جل جلاله: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ} وهذا أصدق قول قالته اليهود وقالته النصارى بعضهم لبعض. فاليهود ليسوا على شيء والنصارى ليسوا على شيء وكلاهما صادق في مقولته عن الآخر في الآية الكريمة التي نحن بصددّها. فاليهود قالوا إن الدار الآخرة خالصة لهم سندقهم، ونقول لهم: لماذا لا يتعجلون ويتمنون الموت؟ فالمفروض عليهم أن يشتاقوا للدار الآخرة مادامت خالصة لهم، ولذلك قال الله تبارك وتعالى: {فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} ولكنها أمان كاذبة عند اليهود وعند النصارى، فالحق جل جلاله يفضح كذبهم ويؤكد لنا أن ما يقولونه هم أول من يعرف إنه كذب. {وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ} إنهم لن يتمنوا الموت أبداً بل إنهم يخافون من الموت. وأشار الله تعالى إلى كذبهم مرة أخرى، حيث قال الحق سبحانه: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ} ١٢٢ إذن هم يتوهمون أنهم مهما فعلوا من ذنوب فإن الله لن يعذبهم يوم القيامة، ولكن عدل الله يأبى ذلك، كيف يعذب بشراً بذنوبهم ثم لا يعذب اليهود والنصارى بما اقترفوا من ذنوب؟ بل ويدخلهم الجنة في الآخرة. وكيف يجعل الله سبحانه وتعالى الجنة في الآخرة لليهود والنصارى وحدهم؟ وقد كتب رحمته لأتباع محمد صلى الله عليه وسلم والمؤمنين برسالة الإسلام وأبلغ اليهود والنصارى بذلك في كتبهم. ألم يأمرهم الله أنه سيكتب رحمته للذين يتبعون الرسول النَّبِيَّ الذي سيجدونه عندهم في التوراة والإنجيل؟ إذا كانت هذه هي الحقيقة الموجودة في كتبهم، فكيف يدّعي اليهود أن الدار الآخرة خالصة لهم يوم القيامة دون الإيمان بالقرآن وبمحمد صلى الله عليه وسلم، ودون إعتناق الإسلام؟

٩- الكفرُ بالنعمِ الحسنيِّ للجنَّة، عن مصعب بن سعد، قال: سألت أباي: {قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا} ١٢٣ هم الحروريَّة؟ قال: لا هم اليهود والنصارى، أمّا اليهود فكدّبوا محمداً صلى الله عليه وسلم، وأمّا النصارى فكفروا بالجنَّة وقالوا: لا طعام فيها ولا شراب، والحروريَّة الذين يفضون عهد الله من بعد ميثاقه. وكان سعد يُسمِّيهم الفاسقين^{١٢٤} وبيان الإجماع على كفر النصارى، وعلى كفر من لم يكفرهم؛ نقل الامام النووي (ت ٦٧٦ هـ) عن القاضي عياض (ت ٤٤٥ هـ) قوله: وإن من لم يكفر من دان بغير الإسلام كالنصارى، أو شك في تكفيرهم، أو صحح مذهبهم فهو كافر وإن أظهر مع ذلك الإسلام واعتقده. ١٢٥

١٢٢ المائدة: ٨١/٥.

١٢٣ سورة الكهف: ٣٠١/٨١.

١٢٤ البخاري، الجامع الصحيح المختصر، ٤، ٨٥٧١.

١٢٥ النووي، روضة الطالبين، ١، ٥٧.

وقال الإمام ابن حزم (ت ٦٥٤ هـ): وأخبر تعالى عن الكفار، فقال: {وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} ١٢٦ فأخبر تعالى أنهم يعرفون صدقه ولا يكذبونه، وهم اليهود والنصارى، وهم كفار بلا خلاف من أحد من الأمة، ومن أنكر كفرهم فلا خلاف من أحد من الأمة في كفره وخروجه عن الإسلام ١٢٧. وقال أيضاً: واتفقوا على تسمية اليهود والنصارى كفاراً ١٢٨.

وقال ابن تيمية (ت ٨٢٧ هـ): ومن لم يُحرّم النّدين بعد مبعثه صلى الله عليه وسلم بدين اليهود والنصارى، بل من لم يُكفرهم ويبغضهم فليس بمسلم باتفاق المسلمين ١٢٩. وقال أيضاً: فإن اليهود والنصارى كفار كفر معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام. وقال أيضاً: من اعتقد أن الكنائس بيوت الله، وأن الله يعبد فيها، أو أنّ ما يفعله اليهود والنصارى عبادة لله وطاعة لرسوله، أو أنه يجب ذلك ويرضاه، أو أعانهم على فتحها وإقامة دينهم، وأن ذلك قرينة أو طاعة فهو كافر. ١٣٠

الخاتمة

لقد فهمنا مما تقدم من الآيات أنّ الله أخذ العهد والميثاق على النبيين، وشهادة الأمم بعضها على بعضها، وشهادة الله على الجميع أنّه يزيد موكب الإيمان تآزراً وتلاحماً، فلا يأتي مؤمن برسالة من السماء ليصادم مؤمناً آخر برسالة أخرى من السماء. بل ندع المصادمة لمن لا يؤمنون برسالة السماء، ويتكاتف المؤمنون بالرسالات السماوية، ويتحدوا عند آخر رسالة جاءهم من السماء ألا وهو القرآن. لأنّ الله تعالى أنزل الإنجيل مصدقاً لما بين يديه من التوراة، وأنزل القرآن مهيمناً عليهما فالدين كلّ في جوهره واحد يحمل في طبيّته لا إله إلا الله. وما دام الحق سبحانه هو الذي يقول للنبيين الذين أخذوا منه العهد والميثاق. وبعد هذا البيان الواضح يقول الحق: {فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} إذن فالمراد من أخذ العهد أن يُقبَل الناس على ذلك الدين الذي نبع من مصدر واحد منذ أن خلق الله الخلق، فالذي يُعرض ويتولى عنه يتوعدده الله ويصفه بقوله: {فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} بعد ماذا؟ إنه التولي بعد أخذ العهد، إذن فلا عذر لأحد. فمن أعطى ظهره للنبي الجديد فقد أصبح من الفاسقين الخاسرين في الدنيا والآخرة. وقد يقول قائل: إذا كانت الكتب السماوية تأتي مصدقة بعضها بعضاً فما فائدة توالي نزول الكتب السماوية؟ والإجابة هي: أن فائدة الكتب السماوية اللاحقة أنها تذكر من سها عن الكتب السابقة، هذا في المرتبة الأولى، وثانياً: تأتي الكتب السماوية بأشياء، وأحكام تناسب التوقيينات الزمنية التي تنزل فيها هذه الكتب. هذه هي فوائد الكتب

١٢٦ سورة الزخرف: ٧٨.

١٢٧ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ١١١/٣.

١٢٨ ابن حزم، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ١، ٩١١.

١٢٩ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤٦٤/٧٢.

١٣٠ نفس المصدر، ٥٦٤/٧٢.

السماوية التي توالى نزولها من الحق على رسله، إنها تذكر من عقل وتعدل في بعض الأحكام.

ومن الطبيعي أننا جميعاً نفهم أن العقائد لا تتبدل فيها، وكذلك الأخبار والقصص، لكن التبدل يشمل بعضاً من الأحكام. ولهذا جاء القول الحق على لسان عبده عيسى ابن مريم: { وَالْأَجَلَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ } ونحن نعرف أن القوم الذي أرسل الله عيسى ابن مريم لهم هم بنو إسرائيل، والتحرير والتحليل يكون بحكمة من الله. إن الله حكمة فيما يحلل وحكمة فيما يحرم، إنما إياك أن تفهم أن كل شيء يحرمه الله يكون ضاراً؛ قد يحرم الله أشياء لتأديب الخلق، فيأمر بالتحريم، ولا يصح أن تسأل عن الضرر فيها، وقد يعيش المؤمن دنياه ولم يثبت له ضرر بعض ما حرم الله.^{١٣١}

وخاصة القول: إن اليهود الذين كانوا على دين موسى عليه السلام ولم يبدلوا، والنصارى الذين كانوا على دين عيسى عليه السلام ولم يغيروا ولم يدركوا الرسول صلى الله عليه وسلم وماتوا على ذلك فهم من المؤمنين. لأن اليهودية والنصرانية الحقة غير المحرفة كلما كانوا يشهدون أن (لا إله إلا الله) فقد كانوا على الحق، كالإسلام لأمة محمد صلى الله عليه وسلم، والصابئون زمن استقامة أمرهم من آمن منهم (أي من مات منهم وهو مؤمن موحد بالله قد عمل صالحاً) فلم أجرحهم عند ربهم ولا خوف عليهم في الدنيا ولا هم يحزنون في الآخرة. وأما الذين لحقوا بالرسول صلى الله عليه وسلم، فقال الله تعالى في حقهم: { الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ }^{١٣٢} أي أعطيناهم علم الكتاب يعني التوراة يصفونه حق صفته ولا يحرفونه أي يبينون حاله وحرابه وأمره ونهيه لمن سألهم ويعلمون بحكمه ويؤمنون بمتشابهه أولئك بمحمد والقرآن ومن يكفر بمحمد والقرآن فأولئك هم الخاسرون المغبونون بذهاب الدنيا والآخرة.^{١٣٣} بعد أن بين الله سبحانه وتعالى أن اليهود والنصارى قد حرفوا كتبهم، أراد أن يبين أن هناك من اليهود والنصارى من لم يحرفوا في كتبهم وأن هؤلاء يؤمنون بمحمد عليه الصلاة والسلام ورسالته لأنهم يعرفونه من التوراة والإنجيل. ولو أن الله سبحانه لم يذكر هذه الآية لقال الذين يقرأون التوراة والإنجيل على حقيقتيهما ويفكرون في الإيمان برسالة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لقالوا: كيف تكون هذه الحملة على كل اليهود وكل النصارى ونحن نعتزم الإيمان بالإسلام؟ وهذا ما يقال عنه: قانون الاحتمال. أي أن هناك عدداً مهما قل من اليهود أو النصارى يفكرون في اعتناق الإسلام باعتباره دين الحق، وقد كان هناك جماعة من اليهود عددهم أربعون قادمون من سيناء مع جعفر بن أبي طالب ليشهدوا أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم قرأوا التوراة غير المحرفة وأمنوا برسالته، وأراد الله أن يكرمهم ويكرم كل من سيؤمن من أهل الكتاب فقال جل

١٣١ الشعراوي، تفسير الشعراوي، ٦، ٤٤٤.

١٣٢ البقرة: ١٢١/٢.

١٣٣ ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ١، ٧٢.

جلاله: {الَّذِينَ آمَنُوا هُمْ أَتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ} أي يتلونه كما أنزل بغير تحريف ولا تبديل. فيعرفون الحقائق صافيةً غير مخلوطةً بهوى البشر ولا بالتحريف الذي هو نقل شيء من حق إلى باطل. يقول الله تبارك وتعالى: {أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ} ونلاحظ أن القرآن الكريم يأتي دائماً بالمقارنة. ليكرم المؤمنين ويلقي الحسرة في نفوس المكذابين. لأن المقارنة دائماً تظهر الفارق بين الشيثيين.^{١٣٤}

ولو آمن أهل الكتاب بالقرآن وبمحمد صلى الله عليه وسلم دون اتباع أوامرهما فلا يقبل منهم، حيث يقول تعالى: {وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} ^{١٣٥} لأن الإسلام جمع أحكام وشرائع الأديان السابقة، وجاء بأحكام وشرائع متممة ومكملة لها وزيادة. ثم فسحت المجال أمام الأحكام والشرائع السابقة في كثير من المواضيع والعبادات والمحرمات.

إن الله بعث محمداً صلى الله عليه وسلم للناس جميعاً، وهو خاتم الأنبياء والرسول، وشريعته خاتمة الشرائع، ورسالته خاتمة الرسالات وهي عامة لأهل الأرض، وجب على أهل الكتابيين وغيرهم اتباع شريعته وما بعثه الله به.

المراجع

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، ١٤١٤هـ-١٩٩١م
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي-القاهرة. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.
- ابن عباس، عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم، وقد نَمَّه: ابو طاهر مجد الدين بن يعقوب الفيروزآبادي، تفسير المقباس في تفسير ابن عباس، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ٦٠٠٢-٧٢٤١.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، المحقق: محمد حسين شمس، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ٩١٤١هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت-لبنان، ١٤٤١هـ.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، ١٤٠٤هـ.

^{١٣٤} الشعراوي، تفسير الشعراوي، ١، ٣٧٣.

^{١٣٥} آل عمران: ٥٨/٣.

- ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تفسير القرآن، تحقيق: سعد بن محمد السعد، دار المآثر-المدينة النبوية، السعودية، ٣٢٤١ هـ، ٢٠٠٢ م.
- أبو داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، السعودية ٧٨٩١-٧٠٤١
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان في تفسير القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ٤٠٠٢-٥٢٤١.
- الرازي، أبو عبد الله زين العابدين محمد بن عبد القادر الرازي الحنفي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ٤٠٠٢.
- الزبيدي، أبو الفيض مرتضى محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الرياض، السعودية، ٥٠٢١ هـ.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن، التركيب التعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر، القاهرة-مصر، ٢٢٤١ هـ-١٠٠٢ م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، التفسير الكبير تفسير القرآن العظيم، دار الكتاب الثقافي، إربد-الأردن، ٨٠٠٢-٩٢٤١.
- الطبرسي، أبو الفضل بن محمد بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، ٨٠٠٢-٩٢٤١.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن محمد السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، دار ابن الجوزي، الرياض-السعودية، ٣١٤١.
- السيوطي، أبو عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، دار إحياء العلوم، بيروت-لبنان.
- الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، موقع التفاسير، <http://www.altafsir.com>
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، المحقق: الشيخ زكريا دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ٦١٤١ هـ.
- النووي، الإمام الحافظ محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مرّي بن حسن بن حسين بن محمد بن جمعة بن حزام النووي الشافعي الدمشقي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، الناشر المكتبة الإسلامية، بيروت-لبنان، ٥٠٤١.
- الواحدي، علي بن أحمد الواحدي النيسابوري أبو الحسن، أسباب النزول، المحقق: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١١٤١ - ١٩٩١.
- سيد قطب، سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة-مصر، ٨٠٠٢-٩٢٤١.
- سعيد حوى، سعيد بن محمد ديب حوى، الأساس في التفسير، دار السلام، القاهرة-مصر، ٣٠٠٢-٤٢٤١.
- عزت دروزة، محمد عزة بن عبد الهادي دروزة، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية، الحلبي، القاهرة-مصر، ١٢٤١-٠٠٠٢.

- مجموعة من العلماء وعدد من أساتذة التفسير وبإشراف الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ملتقى أهل التفسير.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.

Kaynakça

- Muslim, Muslim b. el-HaccacEbu'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburî, *Sahih Muslim*, (thk: Muhammed Fuad Abdulkakî), Dar İhya et-Turas el-Arabî, Beyrut, Lubnân.
- Ebu Davud, Ebu Davud Suleyman b. El-Eşas es-Secistânî, *Sunen Ebi Davud*, Dru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, Lubnân, ths.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdillâh el-Buhârî el-Câfi, *el-Camiu's-Sahih el-Muhtasar*, (thk: Dr. Mustafa Dîb el-Buga, Dar İbn Kesîr, el-Yamama, es-Sudiyye, 1987-1407.
- el-Vâhidî, Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nisâburî Ebu'l-Hasan, *Esbabu'n-Nuzul*, (thk: Kemal Besyuni Zaglul), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Lubnân, 1991-1411.
- en-Nisâburî, Nizamuddin el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kumî en-Nisâburî, *Garâibu'l-Kur'an ve Ragâibu'l-Furkân*, (thk: eş-Şeyh Zekerîyya), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Lubnân, 1419h.
- en-Nevevî, Elimam Elhâfiz Muhyiddin Ebu Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Muhammed b. Hizâm en-Nevevî eş-Şafîied-Dimeşkî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muftîn*, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut, Lubnân, 1405h.
- İbn Teymiye, Tekiyyü'd-Din ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalîm b. Teymiye el-Harranî, *Mecmû'L-Fetavâ*, (thk: Abdurrahman b. Muhammed b. Kasim), Mucammâ el-Melik Fahedlitibaâtî'l-Mushafîş-Şerif, el-Medinetu'l-Munevvarî, es-Suudiyye; 1995-1416.
- İbn Hazim, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazim ez-Zâhirî, *el-Faslufi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire. Merâtibi'l-İcmâfi'l-İbâdative'l-Muâmelâtive'l-İtikâdat, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Lubnân, ths.
- İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Musned el-İmam Ahmed b. Hanbel*, (thk: Şuâib el-Ernaut), Muesseset'r-Risale, Beyrut, Lubnân, 1999-1420.
- İbn Abbas, Abdullah b. Abbas b. Abdulmuttalib b. Hişam, sadeleştiren, Ebu Tahir Mecduddin b. Yakub el-Feyruzâbâdî, *Tefsiru'l-Mekbas fi Tefsiri İbn Abbas*, Elmektebetu'l-Asriyye, Beyrut, Lubnân, 2006-1427.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Omer b. Kesîr el-Karaşî el-Basrîsummeed-Dimeşkî, *Tefsiru'l-Kur'an'î'l-Azîmî*, (thk: Muhammed Huseyn Şems, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Lubnân, 1419h.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mukarram b. Ali ebu'l-Fazl Cemaluddin b. Manzur el-Ensârî er-Rufeyî el-Efrîkî, *Lisanu'l-Arab*, Dar Sadır, Beyrut, Lubnân, 1414h.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut, Lubnân, 1404h.
- İbnu'l-Munzir, Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim b. El-Munzir en-Nisaburî, *Tefsiru'l-Kur'an*, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut, Lubnân, 2002-1423.
- İzzet Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî Derveze, *et-Tefsir el-Hadis*, Dar İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 2000.
- er-Razî, Ebu Abdillâhzeynu'l-Abidîn Muhammed b. Abdukadir er-Razî el-Hanafî, *Muhtaru'l-Sihâh*, (thk: Yusuf eş-Şeyh Muhammed), Elmektebetu'l-Asriyye, Beyrut, Lubnân, 2004-1425.

- es-Sâdî, Abdurrahman b. Nasır b. Muhammed es-Sâdî, *Tefsir Kelami'l-Mennan*, Dar İbnu'l-Cevzî, Riyad, es-Sudiyye, 1413h.
- es-Sâlebî, Ebu İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sâlebî, *el-Keşfe'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Lubnân, 2004-1425.
- es-Suyutî, Ebu Abdurrahmân Celalu'd-Dîn es-Suyutî, *Lubabu'l-Unmukul fi Esbabî'n-Nuzul*, Dar İhyâi'l-Ülum, Beyrut, Lubnan.
- eş-Şâravî, Muhammed Mutvellî, Tefsiru's-Şâravî, Tefsir siteleri, <http://www.altafsir.com>.
- et-Tabarî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Kesir b. Galib el-Âmilî et-Tabarî, *Câmiû'l-Beyân fi Tevili'l-Kur'an*. (thk: Dr. Abdullah b. Abdilmuhsin), Dar Hicr, Kahire, 2001, 1422.
- et-Tabarânî, Suleyman b. Ahmed b. Eyyub et-Tabarânî, *et-Tefsiru'l-Kebir Tefsiru'l-Kur'an'î'l-Azîm*, Daru'l-Kitabi's-Sakâfi, İrbid, Ürdün, 2008, 1429.
- et-Tabarsî, Ebu'l-Fadl b. Muhammed b. El-Hasan et-Tabarsî, *Mecmâu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Muesset et-Tarihi'l-Arabî, Beyrut, Lubnân, 2008.
- ez-Zebidî, Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazzak el-Huseynî, *Tacu'l-Arusmin Cevâhir'l-Kamus*, (thk: Bir grup muhakkik), Daru'l-Hidaye, Riyad, es-Sudiyye, 1205h.
- Seyyid Kutub, Seyyid Kutub İbrahim Huseyn eş-Şazilî, *Fi Zilali'l-Kur'an*, Dar eş-Şuruk, Kahire, 2008.
- Said Havva, Said Havva b. Muhammed Dîb Havva, *el-Esas fi't-Tefsir*, Daru's-Selâm, Kahire, 2003. Dar İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyeye, Kahire, 2000.

Bir Muhaddis Olarak İbnü'l-Mülakkın ve et-Tavzih Adlı Şerhinde İman Konusuna Yaklaşımı

Mehmet Sait UZUNDAĞ*

Özet

İman konusu, temel hadis kaynaklarında geniş bir şekilde yer almış, iman ile ilgili rivayetlere farklı yorumlar yapılmıştır. İlgili rivayetler bağlamında "îmanın tanımı", "iman-amel ilişkisi", "iman-İslam meselesi", "imanda artma ve eksilme" ve "iman ve büyük günah problemi" ile ilgili konular, tarih boyunca Müslümanlar arasında önemli tartışmalara ve bazen de ayrışmalara sebep olmuştur. Bu bağlamda "fakih, imam, şeyh, muhaddis, hafız, allâme" gibi ünvanlarla anılan, 300 civarında eser kaleme alan ve İbnü'l-Mülakkın diye bilinen Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî (ö. 804/1401) de iman ile ilgili konularda diğer mezheplerle tartışmış onların görüşlerine cevap ve reddiye niteliğinde açıklamalarda bulunmuştur. İbnü'l-Mülakkın'ın hadis alanında yaptığı çalışmalardan biri de Sahih-i Buhârî üzerine yazdığı *et-Tavzih li Şerhi'l-Câmi's-Sahih* adlı şerhidir. Bu çalışmada bu şerh bağlamında onun imanla ilgili görüşleri incelenecektir.

Anahtar kelimeler: İbnü'l-Mülakkın, iman, amel, şerh, selef

As a Muhaddis Ibn al-Mulaqqin and His Thoughts in al-Tawzih Regarding to Faith Issue

Abstract

The faith (iman) issue has been taken place in of basic hadith sources and have been made different interpretations regarding to the faith. In the context of these narratives, defination of faith, relation of faith to deed and to Islam, decline and increase in faith, faith and deadly sin etc. problems has been evoked serious discussions and some times caused deep seperations in muslim societies. In this regards, Imam Abu Hafs Sirâjuddîn Omar bin Ali bin Ahmad al-Ansârî al-Mısırî (d. 804/1401), also known as Ibn al-Mulaqqin who has refered such as canonist (fâqih), imâm, muhaddîs, hâfiz, 'allâma, and who has around 300 works, discussed with other sects on issues related to faith and respond to their views and made some refutations. One of his works in the hadith is *al-tawzih li-sherh al-Jâmi' al-sahih* which is a commentary on *Sahih al-Bukhari*. In this study, it will be examined his thought about faiths in the contect of his commentary.

Key words: Ibn al-Mulaqqin, faith, deed, commentary, salaf.

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis A.B.D.
sait_uzundag@hotmail.com

Giriş

Hicri ikinci asrın başlarından itibaren iman, iman amel ilişkisi, imanın artıp eksilmesi, iman ve İslâm kavramlarının aynı manaya gelip gelmediği, iman ve büyük günah vb. konular tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar doğal olarak bazı fikri ayrışmalara sebep olmuş; hatta bunun da ötesinde, adları sonradan konacak bazı fikri hareket ve itikâdi mezheplerin teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır. İman konusunda yapılan tartışmaların odak noktası, imanın amelle olan münasebeti olmuştur. Buna göre, ameli imandan ayrı değerlendirerek iman tanımlarında amele yer vermeyenler, imanın artıp eksilmesini de kabul etmemişlerdir. Ameli imandan bir cüz sayanlar ise, imanın artıp eksildiğini söylemişlerdir. Her iki görüşün savunucuları, kendi fikirlerini desteklemek maksadıyla ayet ve hadislerden deliller getirmişlerdir. Hanefiler, Maturidi ve bazı Eş'ari'ler imanda artıp eksilmeyi mümkün görmezken Mu'tezile ve Eş'ariler'in çoğunluğu ile aralarında Buhârî'nin de bulunduğu Selefiler, bunun mümkün olduğu kanaatindedirler.¹

Hâriciler ve Mürcie, iman tartışmalarının iki zıt ucunda yer almaktadırlar. Hâriciler'de, iman ile amel arasında "kayıtsız-şartsız ilgi" gözlenirken, Mürcie'de bunun aksine, "kayıtsız-şartsız ilgisizlik" söz konusudur. Mu'tezile, amelin imanla irtibatını temelde kabul ederek "el-menzile beyne'l-meziletayn" teorisiyle Hârici anlayışı; buna karşılık Ehl-i Sünnet yaklaşımı da "fısk" teorisiyle Mürcie'nin iman-amel anlayışını bazı kayıtlarla disiplin altına almıştır. Böylece, Mu'tezile Hârici ağırlıklı; Ehl-i Sünnet ise Mürcii ağırlıklı yaklaşımı ile iki zıt kutup arasında bir bakıma uzlaştırıcı bir rol oynamışlardır. Sıfatiyye" ve "Eseriyye" de denilen Selefiyye ise; iman esaslarıyla alakalı konularda ayet ve hadislerde bildirilenler ile yetinip, müteşâbihler de dâhil, bunları olduğu gibi kabulederek teşbih ve tecsime

¹ Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kâri fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XX, (Mısır: 1392/1972), I, 121-122; İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIV, tahk. Abdülkadir Şeybe el-Hamad, (Riyad: 1421/2001), I, 61-62.

düşmeyen bunun yanı sıra te'vil yoluna da gitmeyen Ehl-i Sünnet topluluğudur. Selefiyye itikâdî konularda akıl ve rey'e asla müracaat etmez. Kur'an ve sünnette bildirilen konuları yorum yapmadan aynen kabul eder.² İman amel münasebeti; doğal olarak îmanla ilgili diğer meselelerin de gündeme gelmesine neden olmuş ve bu konularda farklı kişi ve mezhepler muhalifleriyle tartışmış, bazen aşırı bir dil kullanmak suretiyle birbirlerini tenkit etmişlerdir.

Biz de İbnü'l-Mülakkın'ın "İman" konularına yaklaşımını, ilgili konular hakkındaki rivayetleri *et-Tavzih li Şerhi'l-Câmiî's-Sahîh* eseri bağlamında değerlendireceğiz. Bu değerlendirmeler "îmanın tanımı", "îman amel ilişkisi", "îman-İslâm meselesi", "îmanda artma ve eksilme" ile "îman ve büyük günah problemi" adlı başlıklar altında incelenecektir. Zikredilen meseleler açıklanmaya çalışılırken ilgili konular hakkında bazı mezheplerin ve Buhârî'nin görüşlerinede kısaca değinildikten sonra İbnü'l-Mülakkın'ın ilgili rivayetler bağlamında sözü edilen tartışma konularına yaklaşımı incelenip değerlendirilecektir. İbnü'l-Mülakkın'ın değerlendirmeleri verilirken en azından diğer şarihlerin de konuya nasıl yaklaştıklarını öğrenebilmek için İbn Hacer ve Nevevî'nin bazı görüşlerine de kısaca değinilmiştir. Bu değerlendirmelere geçmeden önce İbnü'l-Mülakkın'ın hayatı ve eserleri hakkında kısa da olsa bilgi sahibi olmamız konunun anlaşılmasına katkıda bulacaktır.

1. İBNÜ'L-MÜLAKKIN'IN HAYATI VE ESERLERİ

1. 1. İbnü'l-Mülakkın'ın Hayatı

İbnü'l-Mülakkın; fakih, usûl âlimi, muhaddis ve tarihçidir. Asıl adı Ömer b. Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Ensârî el-Vâdiyâşî el-Endülüsî et-Tekrûrî el-Mısırî olup³ lakabı Sirâcüddîn'dir. İbnü'l-Mülakkın diye meşhurdur. 723/1323 senesinde Kâhîre'de doğmuştur. Babası Nûreddîn aslen Endülüslü olup Endülüs'ün Vâdiyâş şehrinden; Kur'an'ı ve kırâat vecihlerini, lügat, nahiv gibi ilimleri bilen kültürlü bir kimse idi. Daha sonra, Garbî Afrika'daki et-Tekrûr beldesine yerleşti.⁴ Burada halka Kur'an öğretti. Sonra da Mısır'a gitti ve orada evlendi. Aradan çok geçmeden vefât etti (724/1324). Oğlu Sirâcüddîn, o esnada bir yaşında idi. Vefatından az önce, arkadaşlarından sâlih bir zât olan Şeyh Şerâfüddîn İsâ el-Magribî'ye vekâlet verip oğlu Sirâcüddîn için vasiyyette bulundu. Bu kişi, Tûlûn Câmiî'nde insanlara Kur'an okur, onlar da ezberlerdi.⁵ Daha sonra, Sirâcüddîn'in annesi ile evlendi. Sirâcüddîn'in ta'lim ve terbiyesi ile meşgûl oldu.⁶ İbnü'l-

2 Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, (Konya: Tekin Kitabevi, 1998) 4. baskı, s. 51.

3 Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, I-IV (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993/1414), II, 56.

4 İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed, *et-Tavzih li şerhi'l-Câmiî's-Sahîh*, I-XXXVI, Thk. Dârü'l-Felâh Ekibi (Hâlid er-Rabbât ve Cum'a Fethi), 1. Baskı, (Katar: Vizâretü'l-Evkâf veş-Şüûnî'l-İslâmiyye, 2008), I (Mukaddime), 195-196.

5 Şehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, (Beyrut: 1992), VI, 100.

6 Şehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, VI, 100.

Mülakkın, üvey babasından Kur'an okuyup hıfzını tamamladı. Mâlikî fikhını⁷ öğrendi ve Cemmâilî'nin Umdetü'l-ahkâm adlı eserini; daha sonra da İzzeddin b. Cemâa'nın telkiniyle Şafî mezhebine yönelerek Nevevî'nin Minhâcüt-tâlibin'ini ezberledi. Kahire'nin tanınmış âlimlerinden Arapça, fıkıh ve kıraat dersleri aldı. Bizzat kendisi 1000 hadis cüzü dinlediğini söyler. İskenderiye, Kudüs, Dımaşk ve hac münasebetiyle iki defa gittiği (740/1340,761/1360) Mekke ve Medine'de tahsilini sürdürdü.İbn Seyyidinnâs ve Kutbüddin el-Halebî'den ders aldı. Mısır, Haleb, Dımaşk'da birçok âlimden ilim öğrendi.⁸

Fıkıh ilmini zamanının büyük âlimlerinden olan Takıyyüddin es-Sübkî, Kemâlüddin en-Neşâî ve İzzüddin b. Cemâ'adan; Arab dili ve edebiyatını Ebü Hayyân el-Gırnâti ve Cemâlüddin b. Hişâm'dan;⁹ kıraat ilmini Burhânüddin er-Reşidîden; Hadis ilmini Ebü'l-Feth b. Seyyidinnâs, Kutbüddin el-Halebî, Ebü Abdullah es-Serrâc, Muhammed b. Gâlî, Zeynüddin Abdürrahmân b. Abdülhâdi, Ahmed b. Küştâgdi, Hasen b. Sedüddin, Ahmed b. Ali b. Ömer el-Halebî, Ahmed b. Ali el-Müştüli, Muhammed b. Ahmed el-Fârûkî, Sadruddin Ebu'l-Kâsım el-Meydûmî, İbrâhim b. Ali ez-Zerzârî, Zeynüddin Ebü Bekr b. Kâsım er-Rahbî ve Alâüddin el-Moğoltay'dan öğrendi. 770/1368 senesinde Dımaşk'a gitti ve Fahrüddin b. el-Buhârî'nin talebelerinden olan İbnü'l-Emile ve başkalarından ders aldı. Âlim ve kâmil bir zât olup ders okutmaya, fetvâ vermeye başladı. Dârü'l-hadisî'l-Kâmilîyye'de idârecilik yaptı.¹⁰ Birçok öğrenci yetiştirdi.¹¹

İbnü'l-Mülakkın genç yaşta tahsile başlaması, geçim sıkıntısı çekmemesi iyi bir kütüphaneye sahip olması ve uzun süre resmî görev almaması sebebiyle telifte erken dönemde başlamış,¹² üçyüzden¹³ fazla eser yazmıştır. Eserlerindeki ifâde, ders anlatırkenki ifâdesinden çok daha güzeldi. Son zamanlarına doğru, eserlerinin büyük bir kısmı yandı.¹⁴ 804/1401 senesi Rebîu'l-evvel ayının altıncı günü Kâhire'de vefât etti.¹⁵ Birçok âlim ondan övgüyle bahsetmişlerdir. İbn Hacer de onun hakkında; "İnsaf ve güzel ahlâk sahibi olup ilmî çalışmalarla meşgûl olan, güler yüzlü bir zât idi." demektedir.¹⁶

1. 2. Eserleri

İbnü'l-Mülakkın Hadis, fıkıh, biyografi başta olmak üzere çeşitli alanlarda

7 Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, I-X, thk. Mahmud Arnaut, Abdülkadir Arnaut, (Beyrut: Dar İbn Kesir, 1406/1987), IX, 72.

8 Muhammed Kemaleddin İzzettin, *İbn Mülakkın Müerrihen*, (Beyrut: 1987), s. 11-12.

9 Muhammed Kemaleddin İzzettin, *İbn Mülakkın Müerrihen*, s. 12.

10 Sehâvi, *Dav'u'l-lâmi'*, VI, 102; Muhammed Kemaleddin İzzettin, *İbn Mülakkın Müerrihen*, s. 16.

11 İbnü'l-Mülakkın'ın yetiştirdiği öğrenciler için bkz: İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, I (Mukaddime), 247-280.

12 Ahmet Özel, "İbnü'l-Mülakkın", *DİA*, XXI, 150.

13 *İbn Hacer* el-Askalâni, *İnbâel-Gumr bi-Ebla el-Umr*, I-II, tahk. Talik Dr. Hasan Habeşi, (Kahire: 1994), II, 218.

14 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, I (Mukaddime), 207. Ahmet Özel, "İbnü'l-Mülakkın", *DİA*, XXI, 150.

15 Suyuti, *Hüsnü'l-muhadaraft Ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, tahk. Muhammed b. Fadl İbrahim, (Kahire: Darü İhyai'l Kütübi'l Arabiyye, 1387/1967), I, 438.

16 İbn Hacer el-Askalâni, *İnbâ el-Gumr*, II, 218.

yaklaşık üçyüz civarında eser kaleme almıştır. Ancak kaynaklarda belirtildiğine göre kütüphanesinin yanması sonucu bazı kitapları gün yüzüne çıkmamıştır. Burada İbnü'l-Mülakkın'ın *et-Tavzihli-Şerhi'l-Câmi's-Sahih* adlı eseri hakkında da kısa bilgiler verilecektir.¹⁷ Matbu ve mahtut olan eserleri de özellikle Ahmet Özel tarafından Diyanet İslam Ansiklopedisi'ne yazılan İbnü'l-Mülakkın maddesinden faydalanmak suretiyle belirtilecektir.

1. 2. 1. Hadis İlmiyle İlgili Eserleri

1. et-Tavzih li Şerhi'l-Câmi's-Sahih. İbn Hacer el-Askalânî'nin bildirdiğine göre müellifin, hocaları Kutbüddin el-Halebî ve Moğultay b. Kılıç'ın Buhârî şerhlerini esas alıp bazı ilâvelerde bulunarak oluşturduğu yirmi ciltlik eseridir. Millet Kütüphanesi başta olmak üzere çeşitli kütüphanelerde eserin muhtelif ciltlerine ait yazmaları mevcuttur. Ahmed Hâc Muhammed Osman, kitabın “Enbiyâ” ve “Menâkıb” bölümlerinden bazı kısımları Kasasü'l-enbiyâ ve menâkıbü'l-kaba'l min'et-Tavzih li-şerhi'l-Câmi'i's-sahih adıyla neşretmiştir.¹⁸

Müellif şerhine bir mukaddime ile başlamış ve orada sünnetin önemi, konumu, bu hususla ilgili deliller, hüküm ve fetva ehlinin bilmesi gereken noktalar, mutlak, mukayyed, âmm, hass, nâsîh, mensûh, Hz. Peygamber'in sünnetinin korunması ve tebliğ edilmesinin gerekliliği ile ilgili konuları ele almıştır.¹⁹

Şerhinde dil tahlillerini yapar, fikhî ahkâmı beyan eder, Garîbü'l-Hadîs ve İlelü'l-Hadîs konularında bilgiler sunar.²⁰ İsnâd ve ricâl ile ilgili problemler, metnin değişik lafızları, muhtelif, mu'telif, sahâbe ve tâbiün ile ilgili tanıtıcı bilgiler, mürsel, munkatı, maktu, mu'dal, mütevatir, âhâd, müdrec, muallel, fikhü'l-hadis, hadisten çıkarılabilecek fikhî ve usule dair konular hakkında bilgiler verir.²¹

Rivayetlerin şerhinde önceki âlimlerin görüşlerine yer verir, muhtelif kaynak ve şerhlerden faydalanır.²² Ayrıca bu eserde özellikle kalam konularına genişçe yer verilmiş olması dikkat çekmektedir.²³

2. Muhtasarü İstidraki'l-Hâfız ez-Zehebî 'alâ Müstedreki Ebî Abdillâh el-Hâkim (nşr. Abdullah Hamed el-Lahidân-Sa'd b. Abdullah b. Abdülkâdir, I-VII, Riyad 1411).

3. el-Bedrü'l-münîr fi tahriri ehâdisi's-Şerhi'l-kebir. Müellifin kendi eserine yaptığı ihtisar Muhtasarü'l-Bedri'l-münîr (neşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1407/1987) ve Hulâsatu'l-Bedri'l-münîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, I-II,

17 et-Tavzih hakkında daha geniş bilgi için bkz: İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, I (Mukaddime), 331-390.

18 Ahmet Özel, “İbnü'l Mülakkın”, *DİA*, XXI, 150.

19 İbnü'l Mülakkın, *et-Tavzih*, I, 334.

20 İbnü'l Mülakkın, *et-Tavzih*, I, 334-335.

21 İbnü'l Mülakkın, *et-Tavzih*, I, 337.

22 İbnü'l Mülakkın, *et-Tavzih*, I, 339.

23 Nurullah Agitoğlu, “Halku'l-Kur'ân ve Rü'yettullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl:5 cilt:V sayı:10 2014/2, ss. 99-124, s. 100.

Riyad 1410/1989) adlarıyla neşredilmiştir. Medine'de el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de bazı araştırmacılar tarafından çeşitli bölümleri yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanan el-Bedrü'l-münîr'in üç cildi yayımlanmıştır (nşr. Cemâl Muhammed es-Seyyid, Riyad 14 14).

4. el-İ'lâm bi-fevaidi Umdeti'l-ahkâm (nşr. Ahmed b. Muhammed el-Müşeykih, I-V, Riyad 1417/1997).

5. Tuhfetü'l-muhtâc ilâ edilleti (ehâdîsi)'l-Minhâc (nşr. Abdullah Saâf el-Lihyânî, I-II, Mekke 1406).

6. İzâhu'l-irtiyâb fi ma'rifeti mâ yeştebihü ve yeteşahhafü mine'l-esmâ' ve'l-ensâb ve'l-elfâz ve'l-künâ ve'lelkâbi'l-vâkı'a fi Tuhfeti'l-muhtâc ilâ edilleti'l-Minhâc (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye. Hadis, nr. 1746; Chester Beatty Library, nr. 3382; bundan çekilmiş bir nüshası Kuveyt Ma'hedü'l-mahtûtât, nr. 933/2'de kayıtlıdır).

7. el-Bülğa fi ehâdîsi'l-ahkâm mimma'ttefeka aleyhiş-şeyhayn (nşr. Muhyiddin Necîb, Dımaşk 1411).

8. Tezkiretü'l-muhtâc ilâ ehâdîsi'l-Minhâc (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, Beyrut 1415/1994).

9. el-Mukni' fi ulûmi'l-hadîs. Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Câvid A'zam Abdülazîm'in yüksek lisans tezi olarak neşre hazırladığı eser (1403/1983) Abdullah Yûsuf el-Cedî tarafından yayımlanmıştır (I-II, Riyad 1413/1992).

10. et-Tezkire fi ulûmi'l-hadîs. Bir önceki eserin muhtasarıdır (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Amman 1408).

11. Tezkiretü'l-ahyâr bimâ fi'l-Vasît mine'l-ahbâr (TSMK, III. Ahmed, nr. 473).

12. Ğâyetü'l-me'mûli'r-râğıb fi marifeti ehâdîsi İbni'l-Hâcib. (Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim Paşa, nr. 396).

13. İncâzü'l-vadi'l-vefi fi şerhi Câmî'i't-Tirmizî. Eserin ilk bölümlerini ihtiva eden 153 varaklık müellif hattı nüshası Chester Beatty Library'de kayıtlıdır (nr. 5187).

14. Mâ temessü ileyhi'l-hâce alâ Süneni İbn Mâce (Edirne Selimiye Ktp., nr. 487).

15. Şerhu Zevâ'idi Müslim ale'l-Buhârî (Bağdat, Mektebetü'l-evkâfi'l-âmmе, nr. 3012, 3015).

1. 2. 2. Fıkıh İlmiyle İlgili Eserleri

1. Umdeti'l-muhtâc ilâ Kitâbi'l-Minhâc (Chester Beatty Library, nr. 3361, 3366, 3382, 3946, 4687; bundan çekilmiş bir nüsha için bkz. Kuveyt Ma'hedü'l-mahtûtât, nr. 1841).

2. Ucâletü'l-muhtâc ilâ tevcihi'l-Minhâc. (Chester Beatty Library, nr. 3360, 3423, 3481; Süleymaniye Ktp. İzmir, nr. 211, Turhan Valide Sultan, nr. 144; Bağdat, Mektebetü'l-evkâfi'l-âmmе, nr. 3870).

3. el-İşârât ilâ mâ vaka'a fi'l-Minhâc mine'l-esmâ ve'l-emâkin ve'l-luğat (Chester Beatty Library, nr. 4547; İskenderiye, Mektebetü'l-belediyye, nr. 2294 B; bundan çekilmiş bir nüsha için bkz. Kahire Ma'hedü ihyâi'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye, Tarih, nr. 38).

4. et-Tezkire fi'l-fıkhîş-Şâfi'i (nşr. Yâsîn b. Nâsır el-Hatîb, Cidde 1990).

5. el-Eşbâh ve'n-nezâir f'l-fıkh (TSMK, III. Ahmed, nr. 752; bundan çekilmiş bir nüsha için bkz. Mekke Ümmü'l-kura Ünversitesi Merkezü'l-bahsi'l-ilmî Ktp., nr. 89; Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye, nr. 59/9).

6. Hulâsatü'l-fetâvi fi teshili esrâri'l-Hâvî (Bağdat Mektebetü'l-evkâfi'l-âmmе nr. 3875) müellifin aynı esere yaptığı daha küçük bir şerh olan Tahrîrü'l-fetâvi'l-vâkıa fi'l-Hâvî'nin ise Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 2284) birer nüshası mevcuttur.

7. Gunyetü'l-fakih fi şerhi't-Tenbîh (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1341, I. Cilt).

8. el-Kelâm ala Süneni'l-cum'a kablehâ ve bâdeha (Hind 1314).

1. 2. 3. Biyografik Eserleri

1. el-İkdü'l-müzeheb fi tabakati hameleti'l-mezheb. Eymen Nasr el-Ezherî ve Seyyid Mühennâ tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1417/1997).

2. Tabakâtü'l-evliyâ. Nüreddin Şerîbe, müellifin ve klasik kaynakların Tabakâtü's-süfiyye şeklinde kaydettikleri eseri, bazı yazma nüshalardan hareketle yukarıdaki adla yayımlamıştır (Kahire 1393/1973).

3. Nüzhetü'n-nüzzâr fi kudâti'l-emsâr (nşr. Mediha Muhammed eş-Şerkâvî, Kahire 1996).

4. İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl. (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. I 90; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1378-1379).

5. Dürerü'l-cevâhir fi menâkibiş-Şeyh Abdilkâdir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hayri-Abdullah Efendi, nr. 171; Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye, nr. 4407/2, vr. 39-43; Bağdat, Mektebetü'l-evkâfi'l-âmmе, nr. 10058).

1. 2. 4. Diğer Eserleri

1. Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân (nşr. SemîrTâhâ el-Meczûb, Beyrut: 1408/ 1987).

2. Ğâyetü's-sül fi hasaisi'r-Rasûl (nşr. Abdullah Bahrüddin Abdullah, Beyrut: 1414/ 1993).

3. Hadâ'iku'l-hakaik. (San'a, el-Câmiu'l-kebîr Ktp., nr. 90; Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, nr. 208).²⁴

2. İBNÜ'L-MÜLAKKIN'IN İMANLA İLGİLİ KONULARA YAKLAŞIMI

Makalemizin bu son kısmında İbnü'l-Mülakkın'ın "îmanın tanımı", "îman amel ilişkisi", "îman-İslâm meselesi", "îmanda artma ve eksilme" ile "îman ve büyük günah problemi" ile ilgili görüşleri rivayetler bağlamında ele alınacaktır.

2. 1. İmanın Tanımı

İmanın tanımı konusunda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Hâricîler, îman hususunda ilk olarak tavır koyan mezheptir. İmanın söz ve amel olduğunu ilk olarak ifade edenler de Hâricîlerdir.²⁵ Mürcie'ye göre ise îman, dil ile ikrâr veya kalp ile tasdik veyahut da her ikisidir.²⁶ Hâricîler ve Ehl-i hadis îmanı "farz kılınan bütün iyilikleri kalple, dille ve diğer organlarla yerine getirmek"²⁷ olarak tanımlamışlardır. Mürcie ise îmanı "söz" olarak veya sadece "marifet" olarak ya da "hem dilin hem de kalbin fiili" olarak tanımlamıştır.²⁸

Ehl-i hadis, görüşlerinedaha çok ayet ve hadîslerle ispat etmeye çalışmıştır. Ayet ve hadîs bulunan konularda nassı esas alıp bulunmadığı konularda re'ý ve içtihadı başvurmak yerine susmayı tercih etmişlerdir.²⁹ Ehl-i hadis'in büyüklerinden Buhârî de aynı yolu takip etmiş, görüşlerini nass ve eserle te'yide çalışmıştır. Buhârî'ye göre amel îmanın ayrılmaz bir parçasıdır. Amelin îmandan bir cüz olması zaten Selefiyye'nin ortak görüşüdür.³⁰ Sahîh-i Buhârî'nin îman bölümündeki bab başlıkları ve bu başlıklarda kullanılan âyetler ile ilgili konuda serdedilen hadîslerin çoğu Ehl-i hadis'in görüşlerinin doğruluğunu ispat etmeye matúftur.³¹ Bu bağlamda İbnü'l-Mülakkın de îman bölümünde bulunan rivayetlere yaklaşımını sergilemiştir. İlgili rivayetlerin şerhinde Sahîh-i Buhârî'nin sahip olduğu otoritesi-nin etkisinde kalarak Buhârî'yi destekleyici nitelikte açıklamalarda bulunmuştur.

Ehl-i hadis'in en önemli mümeyyiz vasıflarından biri "îmanın söz ve amel olduğu, artıp eksildiği" fikrini benimsemeleridir. Ehl-i hadîse göre îman söz ve ameldir.³² İman kalpe bilinen, dil ile ikrâr edilen, amelle artırılan şeydir. İman

24 Ahmet Özel, "İbnü'l-Mülakkın", *DİA*, XX, 150-152.

25 Eş'arî, Ebü'l-Hasan b. Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*, 2. baskı, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, (Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Misriyye, 1369/1950), s. 86.

26 Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin, *el-Milel ve'n-nihal*, I-II, (Lübnan: Daru'l-Marefe, 2001), I, s. 164.

27 Lalekâi, Hibetüllah b. el-Hasen, *Şerhu Usuli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemaâ*, I-IX, nşr. Ahmed b. Sa'd Hamdan el-Ğamidi, (Riyad: 1994), VI, 955-964.

28 Sönmez Kutlu, "Mürcie", *DİA*, XXXII, 43.

29 Abdullah Aydınlı, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, 510.

30 M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 401.

31 Mehmet Çetinkaya, *Mezhepler Tarihi Açısından Sahih-i Buhârî*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜS-BE, (İstanbul: 2006), s. 74.

32 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-musallîn*, s. 293.

bütün taatlerdir.³³ İbn Teymiyye (728/1327) geç vefat eden bazı sahâbe isimleriyle birlikte şehirlere göre, îmanın söz ve amel olduğu ve artıp eksildiğini kabul edenlerin uzun bir listesini bize verir.³⁴ Ehl-i hadis'in îmanın tanımında tasdîke ve amele önem atfetmeleri îmanı sırf bilgi olarak tanımlayan Cehmîyye ve Mürcie'yi reddetmek içindir. Çünkü Cehm'e göre îman kalpte hâsıl olan bir bilgidir (marifet). İman parçalara bölünmez yahut tasdik, ikrâr ve amel diye kısımlara ayrılmaz. Bilgilerin birbirinden üstün olma durumu yoktur.³⁵

İbnü'l-Mülakkın daîmanın dil ile ikrar kalp ile tasdik olduğu, dil ile ikrar olmadan kalp ile tasdik, kalp ile tasdik olmadan dil ile ikrarın bir faydasının olmayacağı³⁶ fikrindedir. Bu açıklama Mürcie'nin îman, dil ile ikrâr veya kalp ile tasdik veyahut her ikisidir görüşüne reddiye niteliği taşımaktadır.³⁷

İbnü'l-Mülakkın rivayetler bağlamında da îmanın tanımı hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Şöyle bir rivayet vardır: Zuhri şöyle dedi: Bana Âmir b. Sa'd, babası Sa'd b. Ebî Vakkas'dan haber verdi ki, şöyle demiştir: Rasûlullah bir takım insanlara dünyalık veriyordu; Sa'd da orada oturuyordu. Derken Rasûlullah içlerinden en ziyâde beğendiğim birini bıraktı. Bunun üzerine: Yâ Rasûlallah! Filânı niçin bıraktın? Vallahi onu bir mü'min biliyorum, dedim. Öyle deme, müslim (de), buyurdu. Bir müddet sustum. Nihayet o adam hakkındaki bilgim bana galebe etti de dayanamadım, yine sözümü tekrar ederek: Filânı niçin mahrum bıraktın? Vallahi ben onu mü'min biliyorum, dedim. Yine: Öyle deme, müslim (de), buyurdu. Ben yine sustum. Lâkin o zât hakkındaki bilgim bana galebe etti, sözümü tekrar ettim. Rasûlullah yine o sözü tekrar ettikten sonra: Ey Sa'd, bir adama, Allah onu yüzükoyun ateşe atmasın diye başkasını daha ziyâde sevdiğim halde ihsanda bulunduğum olur, buyurdu. Bu hadîsi Zuhri'den Yûnus, Salih b. Keysân, Ma'mer b. Râşid ve Zuhri'nin erkek kardeşinin oğlu Muhammed b. Abdillâh da rivayet etti.³⁸

Bu rivayetin şerhinde İbnü'l-Mülakkın; "Burada hak ehli mezhebinin dile getirdiği, kişinin dil ile ikrarı, kalbindeki îmanla birleşmeyince îmanı kabul olmaz görüşüne delil vardır. Bu delil, Kerrâmiye'nin ve gulat-ı Mürcie'nin îman sadece ikrardır görüşünün aksine bir görüştür. Bu, apaçık bir hatadır. İcma-i ümmet ve nasslar, münafıkların apaçık kafir olduğunu söyler. Çünkü onlar da dilleriyle ikrar ederler (kalpleri ile îman etmezler)"³⁹ görüşlerini dile getirmiştir. Aynı şekilde İbn

33 İbn Mende, Ebu Abdullâh Muhammed, *Kitabu'l-îman*, I-II, thk. Ali b. Muhammed Fakihî, 2. baskı, (Beyrüt: Müessesetü'r-risâle, 1985), I, 327.

34 İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *el-İman*, thk. Muhammed Zübeydi, (Beyrüt: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1414/1993), s. 272-273.

35 Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin, *el-Milel ve'n-nihal*, I-II (Lübnan: Daru'l-Marife, 2001), I, 99.

36 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, III, 130; krş: İbn Hacer, *Fethü'l-bâri*, I, 63, Nevevi, Ebu Zekerıyya Yahya b. Şeref, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. el-Haccac*, I-XVIII, (Mısır: el-Matbaatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher, 1349/1930)I, 220.

37 Aynı şekilde Buhârî'nin de İman konusunda Mürcie ile tartışması hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kamil Çakın, Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması, *AÜİFD*, XXXII, (1992), s. 183-198.

38 Buhârî, İman, 19.

39 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, s. 648

Hacer de bu rivayetin, Mürcie'nin iman sadece dil ile ikrardır demelerine reddiye olduğunu söylemiştir.⁴⁰ Keza Nevevî de şerhinde aynı kanaattedir.⁴¹

Yine “Herkesin eline ancak niyet ettiği şeyin geçeceğine” delil olarak gelen babda nakledilen“ Ameller niyete göredir. Her bir kimse için ancak niyet ettiği şey vardır. Binâenaleyh her kimin hicreti Allah'a ve Rasûl'üne yönelmişse, onun hicreti Allah'a ve Rasûl'ünedir. Artık nail olacağı bir dünyâ veya evleneceği bir kadından dolayı hicret etmiş kimse varsa, onun hicreti, hicretine sebep olan şeydir”⁴² rivayeti ve müteakib rivayetler hakkında da: “Bu hadisler, Mürcie'nin iman, dil ile ikrardır görüşüne reddiyedir, çünkü münafıklar da sadece dilleriyle müslüman olduklarını söyler ama kalpleriyle iman etmedikleri için onların cehenneme girecekleri hususunda ittifak vardır.”⁴³ demek suretiyle Mürcie'nin görüşlerini tenkid etmiştir.

Böylece şârihimiz, iman konusunda en başta Mürcie, Kerrâmiye olmak üzere diğer fırkaların iman konusundaki görüşlerine reddiye niteliğinde açıklamalarda bulunmuştur.

2. 2. İman-Amel İlişkisi

Ehl-i hadis gibi Buhârî'nin iman anlayışı da amel önceliklidir. Buna göre amel imanı kemale erdirici bir rol oynar. Mümin sırf iman ederek cehennemden korunamaz. Amel şarttır. Şu var ki mü'min sonunda cennete girecektir. Ehl-i Sünnet akidesine göre, bir kimse mü'min olarak son nefesini verebildiği takdirde ebedi olarak cehennemde kalmayacaktır. Ehl-i hadis'e göre ehl-i kıbleden hiç kimse zinâ, hırsızlık ve buna benzer büyük günahı irtikâb etmekten dolayı tekfir edilemez. Mürtekib-i kebîre olsalar bile imanları dolayısıyla mü'mindirler.⁴⁴ Tövbe etmeden ölse bile Allah dilerse affeder, dilerse günahı kadar azab eder, fakat onu ebedi cehennemde bırakmaz. Ehl-i hadis ve Mürcie'nin iman nazariyeleri karşılaştırıldığında Ehl-i hadis ve Hâriciler amel merkezli, Mürcie ve Cehmiyye iman merkezlidir. Ehl-i hadisîmanın şubeleriyle ilgili tasniflerde iman; namaz, oruç, zekât, hac gibi bir amel olarak görmüşlerdir. Mu'tezile ise mürtekib-i kebîre hakkında iki zıt görüşün arasını bulan “el-menziletü beyne'l-menziletayn” görüşünü ortaya atmıştır.⁴⁵

İbnü'l-Mülakkın iman-amel ilişkisini rivayetler bağlamında ele almaktadır. Örneğin; İbn Ömer, Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu nakleder: “Allah'tan başka hakk ilâh olmadığına ve Muhammed'in Rasûlullah olduğuna (zahirde) şehâdet, namazı ikame, zekâtı eda edinceye kadar insanlarla savaşmak bana emrolundu. Onlar bu işleri yapınca -İslâm hakkının gereği (olan haddler) müstesna olmak üze-

40 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 101.

41 Nevevî, *el-Minhâc*, I, 146-148.

42 Buhârî, *İman*, 41.

43 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, III, 233.

44 Eş'arî, *Makâlât*, s. 292.

45 İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *DİA*, XXXI, 396.

re- canlarını ve mallarını benim elimden kurtarırlar. (Bâtınlarındakilerden dolayı olan) hesâblarına gelince, o (hesabı görmek) Allah'a aittir.”⁴⁶ İbnü'l-Mülakkın bu rivayetin Mürcie'nin îmanın amele ihtiyacı olmadığı yönündeki görüşüne reddiye olduğunu söylemiştir.⁴⁷ Aynı görüş İbn Hacer tarafından da dile getirilmiştir.⁴⁸

İbnü'l-Mülakkın, “İman ancak ameldir diyen kimse” babındaki “İşte bu, yapmakta olduklarınıza karşılık size miras verilen cennettir.”⁴⁹ ayeti hakkında da: “Ayet, yüksek derecelere salih amellerle ulaşılabilceğine delalet eder. Çünkü hadiste belirtildiği gibi îman, amel ve sözdür. Bu Ehl-i Sünnetin görüşüdür. Bu ayrıca Buhârî'nin babı oluşturmadaki amacıdır. Burada Mürcie'ye reddiye vardır. Aşırı giden Mürcie (Gulat-ı Mürcie) hata yaptılar ve şöyle dediler: Kim şehadet getirirse, buna kalbi ile îman etmese de cennete girer. Kadı İyaz onların bu çürük ve tutarsız görüşlerini ortaya koymuştur. Bu hadiste îmanın amelden olduğu bilgisi vardır. Diğer bazı hadislerde ameller ve îmanın ayrılığı vardır. Yine îmanın mücerred olarak tevhid diye isimlendirilmesi ve kalple ikrar edilmesi ile İslâmın söz ile ifade edilmesi, organlarla amel edilmesi sözkonusudur. İmanın hakikati mücerred olarak dilin kalple uyum içinde olması ve imanın tam olarak olgunluğa erişmesi organlarla amel neticesinde olur. Bir mümin ancak bu haliyle kurtuluşa erer. O halde îmanın bütün amellere veya bir kısmına ad olarak verilmesi uygun bir durumdur. Tasdik, amellerin en faziletlisidir.”⁵⁰ demek suretiyle Ehl-i Sünnet geleneğini savunmuş ve görüşlerine katılmadığı mezhep ve görüşlere ise reddiye niteliğinde açıklamalarda bulunmuştur.

“Mü'minin, farkında olmaksızın amelinin bâtlı olup boşa gitmesinden korkması babı” ve nakledilen rivayetlerde de İbnü'l-Mülakkın, Mürcie'nin; “İmanla beraber günahın bir zararı olmadığı gibi küfürle beraber de tâatın bir faydası yoktur.” görüşüne reddiye bulunduğunu söylemiştir.⁵¹ İbn Hacer de özellikle bu babın Mürcie'nin görüşlerine reddiye niteliğinde olduğunu ifade eder.⁵²

2. 3. İman-İslâm Meselesi

Buhârî, îman ile İslâm'ın aynı olduğunu ilk öne sürenlerdendir. Din, îman ve İslâm kavramları aynı anlamda kullanılan kavramlardır. Bununla birlikte aralarında fark vardır. Din sadece îmandan ibaret değildir. Din îman üzerine kurulmuş bir tutum ve davranışlar bütünüdür. Kur'an'da kullanılan İslâm kavramı⁵³ amel boyutunu da kapsar şekilde kullanılmıştır. Kelime anlamlarıyla İslâm teslimiyet

46 Buhârî, îman, 17.

47 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 610.

48 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 95.

49 Hicr, 43/72.

50 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 631-632.

51 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, III, 165-166.

52 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 135.

53 Âl-i İmrân, 3/19, 85.

ve inkiyadı, îman ise kalbî inanç ve tasdîki ifade eder. Her müslüman mü'min midir? İman mı yoksa İslâm mı daha kapsamlıdır? Bu konuda Ehl-i hadis içinde iki kavramın hem aynı hem farklı olduğunu söyleyenler çıkmıştır. Bazı kelâmcılar ile, Mu'tezile ve Havâric îman ile İslâm'ı aynı kabul etmişler ve bir ayrıma tabi tutmamışlardır. Dolayısıyla bu mezheplere göre imandan çıkan İslâm'dan da çıkar. Fakat Mu'tezile bunlara müslüman dememekle birlikte kâfir de dememiştir. Onları iki menzile arasında bir menzilede kabul etmiştir.⁵⁴

Buhârî konu ile ilgili "bir kimsenin İslâm'ı gerçek üzere olmazsa" babı altında şu hadîsi nakleder: "Rasûlullâh bir takım kimselere (dünyalık) veriyordu. Bu, Sa'd b. Ebî Vakkâs da (orada) oturuyordu. Derken Rasûlullâh içlerinden en ziyade beğendiğim birini bıraktı (Bir şey vermedi). Bunun üzerine: "Ya Rasûlallah, filânı ne için bıraktın? Vallahi onu ben mü'min biliyorum." dedim. "Öyle deme, Müslim (de)" buyurdu. Bir müddet sustum. Nihâyet o adam hakkındaki ilmim bana galebe etti de (dayanamadım), yine sözümü tekrar ederek: "Filânı niçin mahrum bıraktın? Vallahi onu ben, mü'min biliyorum", dedim. Yine "Öyle deme, müslim (de)", buyurdu. Ben yine sustum. Lâkin o adam hakkındaki ilmim bana galabe etti. Sözümü tekrar ettim. Rasûlullâh yine o sözü tekrar ettikten sonra buyurdu ki: Ey Sa'd, bir adama, Allah onu yüzükoyun ateşe atmasın diye başkasını daha ziyade sevdiğim halde ihsanda bulunduğum olur."⁵⁵

İbnü'l-Mülakkın burivayette ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "Kadı İyaz bu rivayetin, îman ve İslâmın birbirinden farklı olduğunun en büyük delili olduğunu söyler. İman, bâtını ve zahiriyle organların amelidir. Kişi ancak müslüman olur, sa mümin olur. Kişi müslüman olabilir ancak mümin olamaz. Hadisin lafzı buna delalet eder. Yine Hattâbî bu hadisin zahiri, îman ve İslâm kavramlarının farklı olduğunu gösterir. Bu hadisin anlamı budur. Allah şöyle buyurur: De ki siz îman etmediniz. Fakat teslim olduk deyin⁵⁶. İmanla İslâm hem dış görünüşte hem de iç dünyada görülebilir. Dolayısıyla bir mümine müslüman, müslümana da mümin denilir."⁵⁷

Genel olarak hadîs ulemâsî îmanı söz ve amel ya da dil ile ikrâr, kalp ile tasdik, âzâlarla amel olarak tanımlamıştır. Bu konuda farklı görüş bildirenlerin başında Zührî (124/741) gelir. Zührî'ye göre İslâm dilin ikrârıyla îman ise amellerle gerçekleşir. İslâm kelime, îman ise ameldir.⁵⁸ İbnü'l-Mülakkın da ilgili rivayetler bağlamında açıklamalarda bulunmuştur.

Örneğin "Duanız İmanınızdır" bab başlığı altında İbn Ömer'den nakledilen

54 İbn Teymiyye, *el-İman*, s. 220.

55 Buhârî, *İman*, 19.

56 Hucurat, 49/14.

57 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, II, 648.

58 İbn Teymiyye, *el-İman*, 316.

“İslâm beş şey üzerinde bina edilmiştir...”⁵⁹ rivayetiyle ilgili şöyle demektedir: “Buhârî burada îman kelimesini, amel⁶⁰ anlamında kullanmıştır. İman ve İslâm kavramları da aynı anlamda⁶¹ kullanılmıştır.⁶² Bu durum mezhep âlimleri arasında meşhur tartışmalara sebep olmuştur. Aynı anlamda kullanılması Buhârî'nin mezhebine muvafıktır. Bazıları da bu konuda umum-husus ilişkisi olduğunu söylemişlerdir.⁶³ Hattâbî bu konuda insanların hataya düştüğünü söyler. Zührî “İslâm sözdür, îman ameldir.” diye hükmetmiş, delil olarak da: “Bedeviler ‘îman ettik’ derler, sen ey Muhammed onlara de ki: ‘Hayır siz inanmadınız öyle ise, boyun eğdik, deyin; henüz îman kalplerinize girmedi.’⁶⁴ âyetini göstermiştir. Bazıları bunu kabul etmediler.⁶⁵ Buhârî şârihlerinden Hattâbî bu konuda şu açıklamayı yapar: “Doğru olanı, mutlak hükme gitmeyip kayıtlı ve sınırlı konuşmaktır. Müslüman kişi, bazı hallerde mü'mindir, bazı hallerde gayr-i mü'mindir. Fakat mü'min kişi, her durumda müslümandır. Öyle ise her mü'min mutlaka müslümandır, ama her müslüman mutlaka mü'min değildir. Meseleye bu noktadan bakınca âyetlerin te'vîli düzelir, konunun münakaşası mutedil bir hâl alır. Naslar arasında ihtilaf da ortadan kalkar. İmanın aslı tasdik, İslâm'ın aslı itâat etmek ve boyun eğmektir. Kişi zâhirde itâat eder de içinden boyun eğmez, bazen de içinden boyun eğdiği hâlde zâhirde itaat etmemiştir.”⁶⁶ Aynı görüşler Nevevî tarafından da nakledilmiştir.⁶⁷

İbnü'l-Mülakkın “Hayanın îmandan kaynaklanan bir durum olduğu”⁶⁸ rivayeti ile ilgili olarak İbn Kuteybe'nin şöyle dediğini nakleder: Haya aynen îman gibi sahibini kötülüklerden alıkoyar. Haya, îman diye nitelendirilmiştir. Çünkü araplar bir şeyi, yerine geçen başka bir şeyle isimlendirmiştir.⁶⁹ İbn Hacer de bu bağlamda açıklamalarda bulunmaktadır.⁷⁰

Böylece İbnü'l-Mülakkın bazen îman ve İslâm kelimelerini aynı anlamda kullanırken bazende dilsel çıkarımlarda bulunarak hayayı da îman olarak nitelemiştir. Başka bir rivayetin şerhinde de din, îman, İslâm kavramlarının aynı anlama geldiğini söyler.⁷¹

59 Buhârî, îman, 2.

60 Aynı görüşler için bkz: İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 64.

61 Buhârî, “İman ile İslâm aynı şeydir” görüşüyle Hanefiler, Mu'tezile'nin cumhuru, bazı kelâmcı ve hadisçilerle aynı çizgide iken sünni kelâmcıların çoğundan farklı düşünmektedir. Emin Aşıkutlu, Buhari Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahih'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2000), s. 82.

62 İbnü'l-Mülakkın yine “babü umûri İslâm”da Buhârî'nin iman ve İslâmı aynı anlamda kullandığını söylemektedir. İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 468.

63 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 456.

64 Hucurat, 49/14.

65 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 456.

66 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 456-457.

67 Nevevî, *el-Minhâc*, I, 145.

68 Buhârî, imân, 16.

69 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 606.

70 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 94.

71 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 86.

“Allah’a en sevimli din (amel) devamlı olandır”⁷² bab başlığı ile ilgili olarak⁷³ İbnü'l-Mülakkın “Daha önceden geçtiği üzere din, İslâm ve îman kavramları aynı anlamda kullanılmıştı. Ancak burada da dinin, amel olarak adlandırıldığını söyler.”⁷⁴ İbn Hacer de ilgili babın altında; burada musannıf Buhârî’nin gayesi, îmanı amel olarak nitelendirmektir. Buradaki din kelimesinden maksat amel, gerçek din İslâm, hakiki İslâm ise îmanın müteradifidir, demektedir.⁷⁵

Yine bazı fiileri İslâm olarak nitelemiştir. Örneğin “Namaz îmandandır”⁷⁶ bab başlığı altında nakledilen rivayette geçen “Allah sizin îmanınızı boşa çıkaracak değildir.”⁷⁷ ayeti ile ilgili olarak İbnü'l-Mülakkın; bu ayette yer alan îman kelimesinin “namaz” anlamında olduğunu, buna göre ayetin anlamının, Allah namazlarınızı boşa çıkaracak değildir, şeklinde olacağını ifade eder. Ayrıca müfessirler arasında da bu âyetin, onların Beytü'l-Makdis’e doğru kıldıkları namazları hakkında indiği hususunda bir ihtilâf olmadığını dile getirmiştir.⁷⁸ İbn Hacer de ilgili rivayetin şerhinde, bu rivayetin Mürcie’nin dinin amellerinin iman olmadığı yönündeki görüşlerine reddiye olduğunu söylemiştir.⁷⁹

2.4. İmanda Artma ve Eksilme

İman artarsa İslâm da artar mı? Ehl-i hadis îmanın taatlerle arttığı fikrindedir. Kitabü'l-îman yazarları bu konudaki görüşlerini “îman söz ve ameldir veya dil ile ikrar kalb ile tasdik, azalarla ameldir; hayır işlemekle artar, işlememekle eksilir” şeklinde formüle ederek⁸⁰ bu konuda kendilerini destekleyen aklî delillere, hadis ve ayetlere ve sahabe sözlerine sık sık müracaat etmektedirler.⁸¹

İmanın amellerle artması konusunda Ehl-i hadis genelde aynı âyetleri işlemiştir. Bu âyetlerde îmanın artmasından bahsedilmekle birlikte eksilmesinden bahsedilmemektedir. Buhârî’nin îman bahsinde “îman söz ve ameldir, artar ve eksilir.” şeklindeki tarifi îmanın söz ve amel olarak artacağı ve eksileceği görüşünden dolaydır.⁸²

İbnü'l-Mülakkın, Kitabü'l-îmanın hemen başında îmanla ilgili Ehl-i hadis’in düşüncesiyle birlikte kendi düşüncelerini ortaya koymuştur. “Duanız îmanınızdır”

72 Buhârî, İmân, 32.

73 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, III, 114.

74 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, III, 118; 245.

75 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 124-125.

76 Buhârî, İmân, 30

77 Bakara, 2/143.

78 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, III, 98.

79 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 121.

80 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, (Ankara: TDVY, 2012), s. 134.

81 Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-İman*, thk. Nasirüddin el-Elbânî, (Riyad: 2000), s. 44; İbn Mende, Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya, *Kitabu'l-İman*, thk. Ali b. Muhammed Nâsir el-Fakîhî, (Beyrut: 1987), I, 341-349; Bu fikri benimseyenlerin geniş listesi için Bkz: Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 2. basım, (Ankara: Avrasya Yay. 2002), s. 128.

82 Yusuf Şevki Yavuz, “Buhârî”, *DİA*, VI, 373-374.

babında “İslâm beş şey üzerine bina edilmiştir...”⁸³ rivayetinden sonra şöyle demektedir: “Bu babdan maksat; İmanın artıp eksildiği ve İmânın namaz, oruç gibi amellere isim olarak verildiğidir.⁸⁴ Selef ile muhaddisler ve bazı mütekellim alimlere göre “İman söz, amel ve niyettir, artar ve eksilir. Bu; kalb ile tasdik, dil ile ikrâr, organlarla -namaz kılmak vb. ibadetlerle- ameldir. Ameller arttıkça İman artar, ameller azaldıkça da İman azalır. Mütekellim âlimlerin çoğu İmanın artıp eksilmesini inkar ettiler. Onlara göre İmanın arttığı ve eksildiği kabul edilirse, bu şüphe ve küfür olur. Onlardan muhakkik olanlar şöyle dediler: Tasdikın kendisi artmaz ve eksilmez. Şer’î İman ise, semerelerinin/amellerin eksiklik ve fazlalığına göre artar ve eksilir. Buradan da anlaşılan, selefin sözleri ile beraber İmanın ziyadeleşmesi ile ilgili varid olan nasların zahiri ve sözlükte konulduğu anlam ve mütekellim âlimlerin kabul ettiği görüş arasında bir cem (uzlaştırma) yaklaşımı sözkonusudur.”⁸⁵

Nevevî de konu ile ilgili olarak “Tasdik ziyadeliği kabul eder. Çünkü tasdik, fazla nazar ve delillerin kuvvetli olması nisbetinde artar. Hattâ siddiklerin İmanı en kuvvetlidir. Onlara hiç şüphe ârız olmaz, onların İmanı sarsılmaz. Akıllı bir kimse siddikların tasdikine başka hiç bir kimsenin tasdikinin eşit olmayacağından şüphe etmez. İbn Müleyke diyor ki: Otuz sahabiye yetiştim, her biri nifaktan korkardı. Hiç birisi Cebrâil ve Mikâil’in İmanı gibi İmanlarının olduğunu söylemiyordu”⁸⁶ tarzında açıklamalarda bulunmuştur.⁸⁷

Yine “Allah İmanınızı zayıf etmez”⁸⁸ ayeti ile ilgili olarak İbnü'l-Mülakkın, İbn Battal’ın şöyle dediğini aktarmaktadır: “Seleften olan Ehl-i Sünnet’e göre; İman söz ve ameldir, artıp eksilir. Kişinin gerçek anlamda müslüman olabilmesi için kalbi ile tasdik, dili ile ikrar ve organlarıyla amel etmesini gerektirir. Kişi diliyle ikrar eder, organlarıyla amelde bulunur ama kalbi ile İman etmezse veya kalbi ile İman eder ama amel işler ama diliyle inkar ederse mümin olmaz. Yine ikrar eder, İman eder, fakat farzları eda etmezse buna mutlak anlamda mümin denmez.”⁸⁹ İbn Battal’ın açıklamaları Nevevî tarafından da dile getirilmiştir.⁹⁰ Yine İbnü'l-Mülakkın İmanın artması ile ilgili olarak farklı yerlerde de diğer mezheplere yönelik reddiyet niteliğinde açıklamalarda bulunur. Örneğin Mürchie’nin İmanın artma ve eksilme kabul etmediği hususu ile ilgili olarak “Müslüman elinden ve dilinden başkasının emin

83 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 449.

84 İbnü'l-Mülakkın, “İmanın amel olarak nitelendirilmesinin” hak ehliğinde muttefekun aleyh olduğunu, bunun delilinin de Kur’an ve sünnette sayılamayacak kadar çok olduğunu söyler. İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 450. Krş. Nevevî, II, 4.

85 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 449.

86 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 450.

87 Nevevî, *el-Minhâc* I, 148-149.

88 Bakara, 2/143.

89 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 451.

90 Nevevî, *el-Minhâc* I, 146.

olduğu kimsedir”⁹¹ bab başlığı altındaki Tirmizî’de geçen “Mümin, kanları ve malları konusunda kendisinden emin olunan kişidir.”⁹² rivayetinin Mürcie’nin imanda azalma olmaz görüşüne reddiye olduğunu söyler.⁹³ Yine Cebrâil ve Mikâil’in imanı ile diğer insanların imanını kıyaslarken, Cebrâil ve Mikâil’in imanlarının Mürcie’nin düşüncesinin aksine diğer insanların imanlarından daha üstün olduğunu söyler.⁹⁴

Yine “Zulmün bazısı daha hafiftir”⁹⁵ bab başlığı altında nakledilen bir rivayet şöyledir: Abdullah b. Mes’ûd şöyle demiştir: “İman edip de imanlarına zulüm karıştırmayanlar, işte emin olmak ancak onların hakkıdır. Doğru yola giden de onlardır.”⁹⁶ âyeti indiği zaman Rasûlulah’ın sahâbileri: “Hangimiz nefesine zulmetmemiştir?” dediler. Bunun üzerine: “Allah’a ortak edinmek şüphesiz büyük bir zulümdür”⁹⁷ âyeti nazil oldu.⁹⁸ İbnü'l-Mülakkın burada, imanın tamamının amel olduğunu, günahların imanı azalttığını, taatin de arttırdığını söylemiştir.⁹⁹

Keza İbnü'l-Mülakkın, “Duanız olmasa Rabbim ne diye size değer versin!”¹⁰⁰ ayeti ile ilgili olarak da: “Buradaki dua, iman anlamındadır. İbn Battal da bu ayeti imanda ziyade olduğunu¹⁰¹ göstermek için kullanmıştır.”¹⁰² demektedir.

İbnü'l-Mülakkın şu ifadelerle konuyu bitirir: “Sonuç olarak Ehl-i Sünnet ve cumhura göre kim kalbiyle tasdik eder, diliyle tevhidi ikrar ederse; içki içmesi, namazı terketmesi gibi amellerinde noksanlık söz konusu olsa da İslâm dairesinden çıkıp kafir olmaz. O fasıktır azabı hakeder. Ona azab da mükafat da verilebilir. Azab edilirse de sonu cennettir. Sehl b. Mütevekkil, bin üstadla karşılaştığını bu üstadların hepsinin imanın söz ve amel olup artıp eksildiğini ifade ettikleri söyler.¹⁰³ Yakup b. Süfyan da Mekke, Medine, Basra, Şam, Kufede otuzdan fazla Ehl-i Sünnet ve'l Cemaate mensup âlimden imanın artıp eksileceğini duyduğunu söylemiştir. Ebû Hasan Abdullah b. Ömer İman adlı kitabında; iman söz ile olmuş olsaydı münafiklar da mümin olurdu, çünkü onlar da dilleriyle iman ettiklerini söylerler. Aynı şekilde, peygamberler de insanları söz, amel ile onları söz ve amele davet ederler. Ancak İmam Mâlik, imanın noksanlaşmayacağı konusunda Hâricilere muvafakat korkusuyla tevakkuf etmiştir.”¹⁰⁴ Bu görüş Nevevî tarafından da dile getirilmiştir.¹⁰⁵

91 Buhârî, İman, 4.

92 Tirmizî, İman, 12.

93 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, II, 492; III, 124.

94 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, III, 163.

95 Buhârî, İman, 4.

96 En'am: 6/82.

97 Lokmân, 25/13.

98 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, III, 32.

99 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, III, 52; Krş. Nevevî, *el-Minhâc*, I, 132-133.

100 Furkan, 25/77.

101 İbn Battal, *Şerhu Sahîhi Buhârî*, I-X, Thk. Ebû Temim Yasir b. İbrahim, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), I, 60.

102 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, II, 446.

103 Benzer görüşler için bkz: İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 61-62.

104 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, III, 450-453.

105 Nevevî, *el-Minhâc*, I, 146.

2.5. İman ve Büyük Günah Problemi

Büyük günah işleyenin tekfir edilip edilemeyeceği meselesi mezhepler arasında tartışmalara sebep olmuştur. Hâricilere göre her büyük günah küfürdür, muhâliflerin yurdu küfür yurdudur. Büyük günah işleyen herkes ebedi cehennemde kalacaktır.¹⁰⁶

Hâricilerin mürtekb-i kebîrenin kâfir olduğu şeklindeki sert çıkışına tepki olarak ortaya çıkan Mürcie; küfürle beraber itâatin fayda etmemesi gibi, îmanla beraber günahında zarar vermeyeceğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁷ Büyük günah işleyenin dünyada iken cennetlik veya cehennemlik olduğu hakkında herhangi bir hüküm verilemeyeceği için onun hükmünü kıyâmet gününe bırakmak gerektiğini söylemişlerdir.¹⁰⁸ Eş'ârî'ye göre îman kalp ile tasdiktir. Dil ile ikrâr ve erkân ile amele gelince, bunlar îmanın fûrûdudur. Büyük günah isleyen kimse, tevbe etmeden bu dünyadan ayrıldığında, onun hükmü Allah'a kalmıştır. O kimsenin cehennemde kâfirlerle birlikte ebedî kalması câiz değildir. Zira kalbinde zerre miktarı îman bulunan bir kimsenin cehennemden çıkarılacağına dair naklî deliller varid olmuştur.¹⁰⁹

Örneğin İbnü'l-Mülakkın“Günahlar cahiliyye işlerindedir”¹¹⁰ bab başlığı ile ilgili olarak şöyle demektedir: “Kişi sadece günah işlemekle kafir olmaz. Ancak zina ve içki gibi haram kılınan şeyleri helâl kabul ederse kafir olur. Kişinin günahından dolayı tekfir edilmemesi görüşü, Ehl-i Sünnet'in görüşüdür.¹¹¹ Ancak Hâriciler bunları kafir olarak kabul eder. Mu'tezile ise onların ebedi olarak cehennemde kalacaklarına hükmetti. Ancak hak mezhebe göre şirk hariç, büyük günah işlese de onlar ebedi olarak cehennemde kalmaz. Buhârî“Allah şirk hariç, bütün günahları, istediği kimselerden affeder”¹¹² ayetini delil olarak zikreder. Bu ayet de Ehl-i Sünnet'in görüşünü apaçık bir şekilde açıklar. Bundan maksat, şirk veya diğer günahlardan dolayı tevbe edenlerin arasında bir fark bulunmadığı olsa da; asıl maksad, günahından dolayı tevbe etmeden ölen kişilerdir. Bu konuda deliller ve selefın icması sabit olmuştur.”¹¹³ Benzer görüşler İbn Hacer tarafından da dile getirilmiştir.¹¹⁴

“İmana ait işler” bab başlığı¹¹⁵ altında “Yüzlerinizi doğu ve batı yönüne dön-

106 Eş'ârî, *Makalât*, 87.

107 Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 162.

108 Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 162.

109 Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 114.

110 Buhârî, *İman*, 22.

111 Nitekim Selefiyye'nin manevî önderi Ahmed b. Hanbel'e göre insan şirk koşmak hariç, bir emri inkâr etmedikçe dinden çıkmaz. Büyük günah işleyen kimsenin durumu Allah'a kalmıştır. O dilerse affeder, dilerse azab eder. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1980), s. 40.

112 Nisa, 4/48

113 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, III, 29-30

114 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 106-107.

115 Buhârî, *İman*, 3.

dürmeniz hâlis iyilik değildir. Fakat hâlis iyilik; Allah'a, âhiret gününe, meleklerle, Kitâb'a ve peygamberlere iman eden, malı sevgisine rağmen akrabaya, yetimlere, yoksullara, yolculara, dilenenlere, köle ve esirleri kurtarmaya veren, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, ahidleştikleri zaman sözlerini yerine getiren, sıkıntıda ve hastalıkta ve muharebenin kızıştığı zamanlarda sabr ve metanet gösteren kişilerin işleridir. İşte böyleleri, sâdık olanlardır ve onlar takvâya erenlerin ta kendileridir.”¹¹⁶ “Mü'minler muhakkak felah bulmuştur ki, onlar namazlarında huşûyu gözetendir, onlar boş ve fâidesiz şeylerden yüz çeviricidirler, onlar zekâtlarını verenlerdir, onlar ırzlarını koruyanlardır, şu var ki, zevcelerine yâhud sağ ellerinin mâlik olduklarına karşı müstesnadır, çünkü onlar kınanmış değildirler. O halde kim bunların ötesini isterse, şüphe yok ki onlar haddi aşanlardır. Ve öyle mü'minler ki, onlar emânetlerine ve ahidlerine riayetkardırlar, onlar namazlarına devam ederler”¹¹⁷ ayetleri ve “İman altmıştan fazla şu'bedir. Hayâ da imandan bir şu'bedir.”¹¹⁸ rivayeti ile ilgili olarak da İbnü'l-Mülakkın “Burada Mürcie'nin, imanın amel olmadan sadece dil ile ikrar olduğu, kişiye imanı ile beraber günahının zarar vermediği görüşüne; ayrıca Hâricilerin, günahların imana zarar verdiği ve günah işleyenlerin kafir olduğu görüşüne ve Mu'tezile'nin büyük günah işleyenlerin ebedi cehennemde kalacakları, iman ile küfür arasındaki fâsıklık konumunda olacağı görüşüne reddiye vardır. Doğru olan Eş'arilerin görüşüdür. Onlara göre bu kişi müslümandır, azab edildikten sonra cennete girer.”¹¹⁹ demek suretiyle diğer mezheplerin görüşlerini eleştirmiş ve reddetmiştir. Bu görüşler Nevevî tarafından da dile getirilmiştir.¹²⁰

Diğer bir rivayet şöyledir: Zuhrî şöyle dedi: Bana Ebû İdrîs Âizullah b. Abdillâh haber verdi ki, Ubâdeb. Sâmit ki- birinci Akabe gecesinde bey'at eden on iki nakîbin biri olmuş ve Bedir harbinde de hazır bulunmuş idi- şöyle demiştir: Rasûlullah etrafında sahâbilerinden bir cemâat mevcûd olduğu hâlde buyurdu ki: “Allah'a (ibâdetinde) hiçbir şeyi ortak kılmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarınızı öldürmemek, kendiliğinizden uyduracağınız bir yalanla (kimseye) iftira etmemek, hiçbir ma'rûfta (iyi işte) isyan etmemek üzere bana bey'at (yânî benimle ahd) ediniz, içinizden sözünde duran olursa mükâfatı Allah'ın üzerindedir. Bu dediklerimden birini yapıp da ondan dolayı dünyâda cezalandırılırsa, bu ceza ona keffârettir. Bunlardan birini yapıp da yaptığı fiili Allah örterse, işi Allah'a kalır. İsterse onu affeder, isterse ona ceza verir”. Biz de bu şart üzere Peygamber'e biat ettik.¹²¹

İbnü'l-Mülakkın bu rivayetle ilgili olarak, “Mü'min, büyük günah işleyip tev-

116 Bakara, 2/177.

117 Mu'minûn, 23/1-9.

118 Buhâri, iman, 16.

119 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, II, 468.

120 Nevevî, *el-Minhâc*, I, 219-220.

121 Buhâri, imân, 11.

be etmeden ölürse durumu Allah'a kalmıştır. Dilerse ona azap eder, dilerse onu bağışlar.¹²² Tevhid üzerinde vefat eden bir kişi cehennemde ebedi kalmaz, kişiyi günahından dolayı tekfir eden Hâriciler ile fâsıkın cezalandırılması gerekir diyen Mu'tezile hata yapmıştır."¹²³ tarzında değerlendirmelerde bulunmuştur. Aynı şekilde İbn Hacer de bu rivayetin şerhinde; "Burada, kim büyük günah işlerse kafir olur veya cehennemde ebedi kalır, şeklinde düşünenlere reddiye vardır." der.¹²⁴

Yine İbnü'l-Mülakkın, "Ben Allah'ım, en iyi bileninizim" 125 bab başlığı altında zikrettiği "Allah, sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi bile bile yaptığınız yeminlerden sorumlu tutar."¹²⁶ ayeti ile ilgili olarak; bu ayet, iman etmenin kalbe ait bir durum olduğunu iddia eden Kerrâmiye ve Mürcie'den böyle düşünenlerin aleyhine bir durumdur.¹²⁷ demektedir. İbn Hacer de bu ayetin iman etmenin kalbe ait bir durum olduğunu iddia eden Kerrâmiye'nin görüşlerinin aleyhine delil olduğu fikrindedir.¹²⁸

"İman ehlinin ameller sebebiyle birbirlerinden üstün oluşları" babı altında Ebu Said el-Hudri kanalıyla nakledilen "Cennet ehli cennete, ateş ehli de ateşe girdikten sonra Yüce Allah: Kimin kalbinde bir hardal tanesi ağırlığınca iman varsa ateşten çıkarınız, diye emreder. Bunun üzerine bu kimseler simsiyah kesilmiş oldukları halde çıkarılıp hayât (yâhud Haya) nehri içine atılırlar ve orada sel uğrağında kalan yabanî reyhan tohumları nasıl sür'atle yetişirse öylece yetişirler. Görmez misin, bunlar sapsarı olarak ve iki tarafa salınarak (ne güzel) sürerler." ve yine Vuheyb dedi ki: Bize Amr b. Yahya babasından, o da Ebû Saîd'den bu hadîsi tahdîs etti ve bu rivayetinde "Hayât Nehri" ve "Hayırdan bir hardal tanesi" tabîrlerini söyledi."¹²⁹ rivayeti ile ilgili olarak İbnü'l-Mülakkın şöyle demektedir: "Bu hadis, muvahhid olup isyanda olanların cehenneme girebileceğine ve Ehl-i Sünnet'in, büyük günah işleyenlerin ebedi olarak cehennemde kalmayacakları görüşlerine delildir. Bu delil de Hâriciler ve Mutezile'nin bu konudaki düşüncelerinin aleyhinedir. Kitap, sünnet, icma ve selefin icmasındaaz önce zikrettiğimiz Ehl-i Sünnet'in görüşlerini açıklayan deliller vardır."¹³⁰ İbn Hacer de ilgili rivayetin şerhinde; "Burada Mu'tezile'nin büyük günah sahibinin cehennemde ebedi kalacağı görüşüne reddiye vardır." şeklinde açıklamada bulunmuştur.¹³¹ Nevevî de aynı kanaatleri paylaşmaktadır.¹³²

122 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 550.

123 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 550-551.

124 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 82.

125 Buhârî, imân, 13.

126 Bakara, 2/225.

127 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 573-575.

128 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 89.

129 Buhârî, imân, 15.

130 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, II, 594-595.

131 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 93.

132 Nevevî, *el-Minhâc*, I, 149; 219-220.

İbnü'l-Mülakkın muhtelif yerlerde de benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Örneğin bir yerde; "Aşere-i mübeşşere ve hakkında nas varid olanlar müstesna hiç kimseye bu kişi kesinlikle cennetlikdir denilemez. Ancak itaat edenler için cennete girmeleri umut edilir, âsi olanlar için cehenneme gitmelerinden korkulur. Ancak kesin olan bir durum vardır ki, kim tevhid üzerine vefat ederse cennete girer. Bu görüş üzerinde Ehl-i Sünnet icma etmiştir."¹³³ demek suretiyle klasik Ehl-i Sünnet'in görüşünü vurgulamıştır.

"Mü'minin, farkında olmaksızın amelinin bâtil olup boşa gitmesinden korkması babı"¹³⁴ ile ilgili olarak İbnü'l-Mülakkın bu babın, Hâricilerin büyük günah sahibinin küfre gireceğine ve cehennemde ebedi kalacağına dair görüşlerine reddiye olduğunu söyler.¹³⁵

Yine İbnü'l-Mülakkın "Kişinin müslümanlığının güzelliği" babında nakledilen "Bir kul müslüman olur ve müslümanlığı da güzel olursa, Allah onun evvelce işlemiş olduğu her kötülüğünü örter. Ondan sonra sıra kısasa gelir. Bir hasene, ondan yedi yüz kat büyük hasene ile; bir seyyie (yâni kötülük) ise, yalnız kendi misli ile karşılır. Meğer ki Allah o seyyiyeyi affeder."¹³⁶ rivayetiyle ilgili olarak bu hadis; müslümanlardan günah işleyenlerin, ebedi olarak cehennemde kalmayacağı ve bu durumun Allah'ın meşietinde olduğu görüşüne delildir.¹³⁷ demektir. İbn Hacer de bu rivayetin Haricilerin büyük günah işleyenlerin kafir olduğu ve cehennemde ebedi kalacaklarını ifade edenlerin görüşlerinin aleyhine delil olduğunu dile getirmektedir.¹³⁸

"Duanız imanınızdır"¹³⁹ babında da İbnü'l-Mülakkın özetle şöyle demektir: "Muhaddis, fakih ve mütekelim Ehl-i Sünnet âlimlerin genel görüşü; -Nevevî'nin dediği gibi-kible ehlinden olduğuna ve cehennemde ebedi olarak kalmayacağına hükmedilen mümin, ancak kalbiyle samimi ve şüpheden uzak bir şekilde inanan ve bunu şahadeteyn (kelime-i şahadet) ile ifade eden kimsedir, şeklindedir. Ancak şahadeteyni, mesela dilinden kaynaklanan bir afet yahut, ansızın ölmesi ve dolayısıyla sürenin ona söyleme fırsatı vermemesi gibi bir sebeple söylemeye muktedir olmayan kişi bundan müstesnadır."¹⁴⁰

Görüldüğü üzere şârihimiz, gerek îman-büyük günah ilişkisinde gerekse de îmanın dil ile ikrar kalp ile tasdiki konusunda diğer mezheplerin görüşlerine reddiye niteliğinde açıklamalarda bulunmuştur.

133 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, II, 647.

134 Buhârî, imân, 36.

135 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, III, 165-166.

136 Buhârî, imân, 31.

137 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, III, 109.

138 İbn Hacer, *Fethü'l-bâri*, I, 124.

139 Buhârî, imân, 2.

140 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, II, 453.

Sonuç

İbnü'l-Mülakkın, çeşitli alanlarda 300 kitap yazmıştır. Onun, hadis alanında yaptığı çalışmalardan biri de *et-Tavzih li Şerhi'l-Câmiî's-Sahih* adlı eseridir. Bu çalışmada söz konusu şerh bağlamında onun îmanla ilgili görüşleri incelenmiştir. Yapılan bu araştırmadan elde edilen genel sonuçlar şöyle sıralanabilir: Öncelikle şunu söylemeliyiz ki Sahih-i Buhârî üzerine yapılan şerhlerde şârihler genel olarak Buhârî'nin otoritesinin etkisinde kalarak onun görüş ve anlayışı dorultusunda onun fikirlerini destekleyici nitelikte açıklamalarda bulunmuşlardır. İbnü'l-Mülakkın da bu bağlamda Buhârî'nin özellikle Kitabü'l-îman'ı oluşturmadaki gayesine uygun açıklamalarda bulunmuştur.

İbnü'l-Mülakkın, Kitabü'l-îman'da îmanın tanımı, îman-amel ilişkisi, îman-İslâm meselesi, îmanda artma ve eksilme ile îman ve büyük günah konularında kendi yaklaşımını ortaya koymuş ve Mürcie, Hâriciyye ve Mu'tezile olmak üzere, diğer mezheplerin görüşlerine karşı çıkmış, bazen mezhep adı zikrederek bazen de genel olarak onların görüşlerine reddiye niteliğinde açıklamalarda bulunmuştur.

Bu doğrultuda îmanı açıklarken ve imanı "söz ve fiildir; artar ve eksilir" diye tanımlarken Cehmiyye, Mürcie ve Kerramiyye'nin görüşlerini eleştirip reddetmiştir.

Yine îman-amel ilişkisi göz önüne alındığında İbnü'l-Mülakkın, Mürcie ve Hâricilerin tavrını da eleştirmiştir. Böylece ameli îmandan bir parça kabul etmekle beraber mü'minleri tekfir etmekten kaçınan Hâricilerden farklı bir îman anlayışı ortaya koymuştur. Ehl-i hadis'in îman anlayışına göre, her gelen farz îmana yeni bir ilavedir, bu farzlar yerine getirildiği oranda îman kemâlini bulur, görüşü İbnü'l-Mülakkın tarafından sıkça tekrarlanmıştır. Bu sebeple İbnü'l-Mülakkın, Buhârî'nin amelin îmandan bir parça olduğu görüşünü destekleyici açıklamalar yapmıştır.

İman ve İslâmın aynı anlama gelip gelmediği kousunda Mu'tezile ve Hariciler îman ile İslâm'ı aynı kabul etmişler ve bir ayrıma tabi tutmamışlardır. Bu konuda Ehl-i hadisten bazı âlimler, îmanın İslâm'dan farklı olduğunu savunmuştur. Bu tartışmada İbnü'l-Mülakkın, Buhârî gibi İslâm ile îmanın aslında aynı olduğu görüşündedir. "İman ile İslâm aynı şeydir." görüşüyle Hanefiler, Mu'tezile'nin cumhuru, bazı kalamcı ve hadisçilerle aynı çizgide iken sünni kalamcıların çoğundan farklı düşünmektedir. Yine şârihimize göre, îman ve İslâm kavramları ile birlikte din ve amel kavramları da eşanlamlıdır. Dolayısıyla, "îman İslâm, din de amel" demektir.

Keza îman ve İslâm'ı aynı anlayanlar îmanda artma ve eksilme olabileceğini de kabul ettiler. İbnü'l-Mülakkın'a göre îman işlenen amellerle artar, her günahla azalır. Mürcie'ye göre ise îman artmaz ve eksilmez. Bu noktada İbnü'l-Mülakkın onların görüşünü çürütmek için birçok yerde kendi görüşünü belirtir.

İman konusunda uç sınırdaki olan Hâricîler, ameli îmandan bir cüz kabul ettikleri için büyük günah işleyenleri dinden çıkmış kabul ederler. İman konusunda diğer uç sınır olan ve Hâricî düşüncesine tepki olarak doğan Mürcie, amelin îmandan bir parça olmadığını söyleyerek mü'minlerin büyük günah sebebiyle küfre nispet edilemeyeceğini iddia etmiştir. Ehl-i hadis amelin îmandan bir parça olduğunu kabul etmekle birlikte şirk hariç herhangi bir günahı irtikâb eden tekfir etmemiştir. İbnü'l-Mülakkın, îman ve büyük günah konusunda Mürcie'ye karşılık Hâriciyye ve Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşırken, amelin sonucu bakımından bu akımların hepsini reddederek amelsizliğin, mümini îmandan çıkarmasa da cehennem sokabileceği, fakat bu durumda orada ebedi kalmayacağı görüşündedir.

İbnü'l-Mülakkın şerhinde sık bir şekilde selef düşüncesine atıfta bulunarak bu konuda "Selefin icması sabit olmuştur" vb. söylemleriyle aslında Selef anlayışını temsil eden ve kendisinin de içinde bulunduğu Ehl-i hadis'in bu konudaki geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Agitoğlu, Nurullah, "Halku'l-Kur'an ve Rü'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl:5 cilt: V sayı: 10 2014/2, ss. 99-124.
- Aşıkkutlu, Emin, Buhari Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahih'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhari'nin İman Yaklaşımı, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2000).
- Aydınlı, Abdullah, "Ehl-i hadis", DİA, X.
- Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kâri fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XX, Mısır, 1392/1972.
- Buhârî, Sahîh, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Ebü 'Ubeyd, Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-İman*, thk. Nasirüddin el-Elbâni, Riyad, 2000.
- Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, I-X, thk: Mahmud Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Dar İbn Kesir, Beyrut 1987/1406.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan b. Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, 2. baskı, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Kahire, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1369/1950.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, İstanbul, Selçuk yayınları, 1980.
- İbn Hacerel-Askalânî, *İnbâ el-Gumrbi-Ebnâ el-Umr*, I-II tahk. Talik: Dr. Hasan Habeşi, Kahire, 1994.
- İbn Mende, Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya, *Kitabu'l-İman*, thk. Ali b. Muhammed Nâsir el-Fakîhi, Beyrut, 1987.
- İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li Şerhi'l-Câmi's-Sahîh*, I-XXXVI, Vizaretü'l-Evkaf veş-Şuuni'l-İslamiyye, Doha, 1429/2008.
- Gölcük, Şerafettin, Toprak Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, 4. baskı, Konya, 1998.
- Çelebi, İlyas "Mu'tezile", DİA, XXXI.
- Çetinkaya, Mehmet, *Mezhepler Tarihi Açısından Sahîh-i Buhârî*, MÜSBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006.

- İbn Battal, Ebü'l Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battal el-Kurtubi, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, I-X, Thk. Ebû Temim Yasir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1423/2003.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*, I-XIV, tahk. Abdülkadir Şeybe el-Hamad, Riyad, 1421/2001.
- İbn Mende, Ebu Abdullah Muhammed, *Kitabu'l-ıman*, I-II, thk. Ali b. Muhammed Fakihî, 2. baskı, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1985.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *el-İman*, thk. Muhammed Zübeydi, Beyrut, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1414/1993.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 2. basım, Kitabiyât, Avrasya Yay. Ankara, 2002.
- _____, "Mürchie", DİA, XXXII.
- _____, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*, TDVY, Ankara, 2012.
- Muhammed Kemaleddin İzzettin, *İbn Mülakkın Müerrihen*, Beyrut, 1987.
- Nevevi, Ebu Zekerıyya Yahya b. Şeref, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. el-Haccac*, I-XVIII, (Mısır: el-Matbaatü'l- Mısıriyye bi'l-Ezher, 1349/1930)
- Ömer Rıza, *Mu'cemü'l Müellifin*, I-IV, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1414/1993.
- Özel, Ahmet, "İbnü'l-Mülakkın", DİA, XXI.
- Özervarlı, M. Sait "Selefiyye", DİA, XXXVI.
- Şehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Beyrut, 1992.
- Suyuti, *Hüsni'l-Muhadara fi Ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, I-II, tahk. Muhammed b. Fadl İbrahim, Darü İhyai Kütübi Arabiyye, 1967.
- Sülün, Murat, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, İstanbul, 2000.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin, *el-Milel ve'n-nihal*, I-II, Lübnan, Daru'l-Marife, 2001.
- Tirmizî, Sünen, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Siirtli Âşık Bir Sûfi: Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi

İbrahim BAZ*

Özet

Bu makalede, Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi'nin hayatı, eserleri ve tasavvufi görüşleri ortaya konulmuştur. Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi, 1816 yılında Siirt'e bağlı Firsâf köyünde doğdu. Abdulkâdir-i Geylânî neslinden olan Firsâfi, medrese tahsilini Molla Halîl-i Siirdî'nin yanında yaptı. Daha sonra bir süre Mardin'de Kâsîmiye Medresesi'nde okudu. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden Şeyh Osman Sirâceddîn-i Tavîlî'nin yanında tasavvufî eğitimini tamamladı ve 1844 yılında icâzet aldı. Bu tarihten sonra hayatının sonuna kadar ilim, tedris ve irşad faaliyetleri yürüttü. 1892 yılında vefat etti. Düşüncelerini, yazmış olduğu dokuz şiirde dile getirdi. Daha ziyade ilâhî aşk, peygamber sevgisi, insan ve dünyanın hakikati konularında yoğunlaştı. Şiirlerinde dile getirdiği aşk ve vecd hali Nakşbendî-Hâlidî yolunda çok az sûfi tarafından dile getirilmiştir. Bu yönüyle Firsâfi, Hâlidî yolunda önemli bir âlim, şâir ve sûfidir.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Muhammed Hazîn Firsâfi, Nakşbendî, Tasavvuf, İlahî Aşk, Siirt.

A Sûfi in Love from Siirt: Sheikh Muhammed Hazîn Firsâfi

Abstract

This article will present Sheikh Muhammad Hazîn Firsâfi's lives, works and his thought about sufizm. He was born in 1816 in Firsâf village, Siirt. Firsâfi who is descent from Abdal-Qâdir Gaylanî, graduated from the madrasa of Mullah Khalil al-Siirdî. Then studied at Madrasa al-Kasimiya in Mardin. Afterwards he completed his education under Sheikh Osman Sirajuddin al-Tawîlî, one of the caliph of Mawlana Khalid al-Baghdâdî, and got ijazat (*receiving caliphate of sufizm*) from him in 1844. Ever since to the end of his life he devote his life to islamic sciences and enlightenment of humans. He died in 1892 in Firsâf. He expressed his thought in his nine poems that written in Arabic and Kurdish. He mostly focused on love, the love of prophet and truth of people and world. The love and wajd situation that he reflected in his poems barely expressed by Naqshbandî-Khalidî sufis. From this aspect Firsâfi is a very important scholar, poet and sufi in Naqshbandî Sufi path.

Key Words: Sheikh Muhammed Hazîn Firsâfi, Naqshband, Sufizm, Divine Love, Siirt.

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf A.B.D.
ibrahim.baz@hotmail.com

GİRİŞ

Tasavvuf tarihi açısından Bağdat'ın önemi büyüktür. Özellikle hicri II. asırdan sonra *Bağdat Mektebi* olarak isimlendirilen bu ilim ve irfan merkezinde, Ma'rûf-i Kerhî, Bişr-i Hâfî (ö.227/841), Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî (297/909) gibi tasavvufî düşüncenin ve hayatın temel yapısının oluşmasında büyük katkısı olan sûfiler yetişmiştir. Tasavvuf'un sistemleşme dönemine geldiğimizde Bağdat'ta yaşamış olan sûfilerin başında Abdulkâdir-i Geylânî (ö.561/1165) gelmektedir. Kâdiriyye tarikatının kurucusu olan Abdulkâdir-i Geylânî'nin neslinden gelen âlim ve sûfilerin İslam'ın yayılmasında büyük hizmetleri olmuştur.

Bağdat'ta değişik medrese ve dergâhlarda yetişen talebeler hocaları tarafından başka şehirlere ilim ve irşad hizmetleri yürütmek üzere görevlendirilmiş ve bu şekilde Bağdat'ın kuzeyine doğru bir yayılma olmuştur. Kesin ve belli bir tarihle sınırlandırmak doğru olmamakla birlikte, özellikle Hülâgu'nun 1258 tarihinde Bağdat'ı istilası sonrası birçoğu "Seyyid" nesep olan âlim ve sûfiler, Anadolu'nun doğu ve güneydoğusuna kadar uzanan bir coğrafyaya göç etmişlerdir. Becirman, Nehri, Arnas, Arvas ve Bilvânis seyyidleri başta olmak üzere, bu aileler bölgeye yerleştikten sonra medrese ve dergâh hizmetlerini birlikte yürüterek bölgenin ilmi ve irfânî gelişimine katkı sağlamışlardır. Bu durum, zaman içerisinde, resmi olmasa da sosyal bir kabul olarak kurumsal hale gelmiş, seyyidlik ve şeyhlik kavramı iç içe geçerek "Şeyh Aileleri" şeklini almıştır. Şeyh aileleri için medrese ve dergâh faaliyetlerini yürütmek yalnız bireysel bir tercih olmanın ötesinde, aile büyüklüğünden miras alınan manevî bir sorumluluk olarak kabul edilmiştir. Bu gelenek zayıflamış olmakla birlikte, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde, günümüzde yürütülen medrese ve dergâh faaliyetlerinde hâlâ büyük oranda geçerlidir.

Abdulkâdir-i Geylânî neslinden gelen bu âlim ve âriflerden biri de Nakşebendî-Hâlidî şeyhlerinden Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî (ö.1892)'dir.

Hayatı hakkında şimdiki kadar herhangi bir araştırma yapılmamış âlim, ârif

ve âşık bir sûfi olan Muhammed Hazîn-i Firsâfi'nin hayatını, eserlerini, tasavvufi görüşlerini ve halen Siirt ve çevresindeki camilerde namaz sonrası okunan Hz. Peygamber (sav)'e sevgisini dile getirdiği salâvât-ı şerifesini tanıtmaya çalışacağız.

1. ŞEYH MUHAMMED HAZİN-İ FİRSÂFÎ'NİN HAYATI

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Doğu Anadolu'da yetişmiş en büyük âlim ve âriflerden biridir. Medrese ve dergâh hizmetlerinin genellikle birlikte yürütüldüğü bir aile ortamında yetişmiş olan Firsâfi, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden Osman Sirâceddîn-i Tavilî'nin yanında seyr u sülûkunu tamamlamıştır. Eserlerini şiir olarak kaleme alan Firsâfi, şiirlerinde daha ziyade ilâhî aşk, peygamber sevgisi ve tasavvufi bazı nasihatları dile getirmiştir. Ondaki aşk ve muhabbet bazı zamanlar bir cezbe ve istiğrak haline dönüşmüş ve bu halleri eserlerinde dile getirmekten de çekinmemiştir. Hayatının sonuna kadar ilim ve irşad faaliyetleriyle meşgul olmuştur.

1. 1. Ailesi

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi'nin ailesi 1258 tarihinde Bağdat'ın Moğollar tarafından istilası sonrası kuzeye doğru göç etmek zorunda kalan ailelerden biridir. Abdulkâdir-i Geylânî soyundan gelen aile,¹ ilk olarak Diyarbakır'ın Hazro bölgesine yerleşmiştir. Hazro'ya ilk yerleşenler Şeyh Şeref, Şeyh Mahmud, Şeyh Ahmed ve amcazâdeleri Şeyh Halef'tir. Hazro'da bir süre kaldıktan sonra Şeyh Şeref Firsâf köyüne, Şeyh Mahmud ve Şeyh Ahmed Erbin köyüne, amcazâdeleri Halef ise Siirt merkeze yerleşmiştir. Şeyh Halef, Abdulkâdir-i Geylânî'nin oğlu Şeyh Abdurrezzâk'ın oğullarından biridir. Üç kardeş olan Şeyh Mahmud, Şeyh Ahmed ve Şeyh Şeref ise Abdulkâdir-i Geylânî'nin oğlu Şeyh Abdulvehhâb'ın torunlarıdır.²

Abdulkâdir-i Geylânî'ye kadar ulaşan aile silsilesi şu şekildedir:

1. Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi
2. Şeyh Molla Musâ
3. Hacı Hıdır
4. Hacı Abdullah
5. Abdurrahman
6. Ubeyd el-Mektûm
7. Hüseyin

1 Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi yazdığı bir beyitte Arap olduğunu ifade etmektedir:

Şeyh-i Hazîn Araplardan

Zâhir eder sırrı Kur'an (İD-25). Bk. Vamıkıddin Aydın, *Nasihât ve Namaz Bilgileri-Şafî İnanç Fıkhı*, Tunçel Ofset, İstanbul 2010, s. 198.

2 Aydın, Vamıkıddin, age, s. 219; Firsâfi, eş-Şeyh Muhammed Hazîn, *Gâyâtü'l-Hayrât*, trc.: Takıyyuddîn Aydın, İstanbul 2003, s. 17-19, 198; Aydın, Vamıkıddin, *el-Câmiüfî'z-zikir ve'd-duâi ve'l-âdâbi'l-İslâmiyyeti ve menâkibu sâdâti'n-Nakşibendiyyeti (İslâm'da kapsamlı zikir-dua ve edebler ve Nakşibendi büyüklüğü menkıbeleri)*, Elif Ofset, İstanbul 2000, s. 139; Hüseyin Arslan, *Yüksek Ruhlar ve Aydınlar Yurdu Tillo*, İstanbul 2006, s. 177.

8. Abdullah
9. Ubeyd
10. Abdurrahman
11. Abdulkâdir
12. Abdullah
13. Abdussamed
14. Ubeyd el-Kâdirî
15. Abdulhâlık
16. Ahmed
17. Şeyh Şerâfeddîn
18. Abdullah
19. Süleyman
20. Abdulvehhâb
21. Abdulkâdir-i Geylânî

1. 2. İsmi, Çocukluğu ve Tahsil Hayatı

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi, memleketi olan Firsâf köyüne nispetle *Firsâfi* şeklinde anılmakla birlikte daha ziyade Şeyhu'l-Hazîn⁴ diye şöhret olmuştur.⁵ Yazdığı şiirlerinde⁶ mahlas olarak *Hazîn* unvanını kullanmıştır.⁷ Şiirlerini incelediğimizde bu mahlası kullanmasının üç nedeni olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi; Allah'a vuslat arzusuyla yanarken, yaşadığı firâkın acısıyla hüzenlenmesidir. Bu hüzen hâlinin bir ifadesi olarak *Hazîn* olduğunu söyler:

*Bana teminat ver Rabbim visâlimden
Çünkü Hazîn oldum senin firâkinden (M-49)*

İkincisi, kulluk konusundaki gafletiyle ilgilidir. Ona göre denizlerin suyu mürekkep, ağaçların hepsi kalem, varlıkların tamamı da kâtip olsalar bile günahları-

3 Firsâf ya da yeni ismiyle Dereyamaç köyü, Siirt-Tillo yolu üzerinde Bağtepe (Halenze) köyünü geçtikten sonra sol taraftadır. Yol ayrımından 4 km., Siirt'e 12 km., Tillo'ya 6 km. mesafededir. Köyün ismi Firsâf şeklinde söylendiği gibi Fersaf şeklinde de söylenmektedir. Günümüzde özellikle Türkçe telaffuz açısında kolay geldiği için Fersaf şeklinde söylenmekte ve yazılmaktadır. Ancak, doğrusu Firsâf olmalıdır.

4 Aydın, Vamıkuddin, *el-Câmiu fi'z-zikri*, s. 139, 143-44; Firsâfi, *age*, s. 19; Abdulkerim, Müderris, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011, c. II, s. 23; Arslan, *age*, s. 177; Mehmet Çağlayan, *Şark Uleması*, İstanbul 1996, s. 221; Heyet, *Doğu Anadolu Evliyaları I-II*, Türkiye Gazetesi Yayınları, İstanbul 2004, c. II, s. 209. Kendi şiirlerinde de bu şekilde kullanmıştır.

*Şeyhi Hazîn şeyh-i şeyhân
Hekim oldu sanki Lokmân (İD-27)*

5 Osmanlı arşivlerinde bulunan 1319/1901 tarihli bir belgede de kendisinden "Nakşebendi Şeyhlerinden...Firsâfi Şeyh Muhammed Efendi" şeklinde bahsedilmektedir. Bk. BOA, Y.MTV. Dosya No: 22, Gömlek No: 30, Adedi: 3 (1319).

6 Yazmış olduğu dokuz şiir, çalışmamızda isimleri kısaltmalar yapılarak kullanılmıştır. Buna göre şiirlerin isimleri ve kısaltmaları şu şekildedir: *Gâyâtü'l-Hayrât (GH)*, *Kasîde (KS)*, *Akîdetü'l-imân (Aİ)*, *Münâcaat (M)*, *Eyâ Rabbî (ER)*, *Tu Kalbî (K)*, *Eyâ İnsân (Eİ)*, *Kubbetü Cismî (KC)* ve *İhbar Dıkım (İD)*.

7 Şiirlerinde on iki kez *Hazîn* kelimesini kullanmıştır. Münâcaatın 2, 9, 51, 72 ve 74. beyitleri ile kendisine bahşedilen ilahi lütufları anlattığı "İhbar Dıkım" şeklinde başlayan şiirin 2, 6, 14, 25, 27, 36 ve 40. beyitlerinde kullanmıştır. Ayrıca *Gâyâtü'l-Hayrât* ismiyle anılan Salavât-Şerife'nin on ikinci kıtasında bu mahlası kullanır: "Yâ İlahî! O'nu, Hazîn ismiyle müsemma bu hakîr ve fakîre sefaatçi kıl." Firsâfi, *Gâyâtü'l-Hayrât*, s. 15.

nı yazmaya gücü yetmez. İşte bu günahların hüznünden dolayı *Hazîn* olduğunu söyler:

Ben bir kulum günahkâr ve Hazîn muhakkak

Yakma beni (Yâ Rab) içinde nâr-ı firâk (M-51)

Üçüncü olarak ise Ravza-i Mutahharâ'nın içerisinde bulunduğu bir ziyaret esnasında Allah'a vuslat arzusunu dile getirdiği bir münacatta bulunur. Cezbe halinde yaptığı bu münacaatın neticesinde, manen “*Ey Hazîn!*” şeklinde bir hitap duyar.⁸ Bu şekilde *Hazîn* ismini ilâhî bir lütuf olarak kullanır:

Ey Hazîn! Visalimle seni kendime yakın kıldım

Ve sana Cemâl'imden perdeleri kaldırdım (M-72)

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî 1233/1816 tarihinde Firsâf köyünde doğdu.⁹Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî, babası Musa Efendi vefat ettiğinde henüz çocuk olduğundan yetim olarak büyüdü. Medrese tahsiline aile medresesinde başladı ve sekiz yaşında hafız oldu. Ardından babası onu Siirt'te Molla Halil-i Siirdî'nin¹⁰ baş müderris olarak görev yaptığı Hamid Ağa Medresesine götürdü. Bir süre medresede görev yapan değişik hocalardan ders aldıktan sonra Molla Halil-i Siirdî'nin ders halkasına girdi. Bu talebelik hayatı on dört yıl devam etti. Hocasının özel derslerine ve sohbetlerine katıldı. Hatta bazı zamanlar onun saç tıraşını yaptı. Bu medresede tahsilini tamamladıktan sonra doğu medrese geleneğinde yaygın olduğu üzere bir başka medresede daha okumak için arayışa girdi. Mardin merkezde bulunan ünlü Kâsımiye Medresesi'ne gitti ve orada iki yıl daha okudu ve icazet aldı.¹¹ 53 yaşında iken 1286/1869 yılında Hac vazifesini ifa etti.¹²

1. 3. Evliliği ve Çocukları

Şeyh Muhammed Hazîn, Şeyhi Osman Sirâceddîn-i Tavilî'nin tavsiyesi üzerine Molla Musa et-Türî'nin kızı Fâtıma¹³ ile evlenmiştir. Fâtıma Hanım'dan başka

8 Aydın, Vamıkuddin, *el-Câmiüfî'z-zikri*, s. 139, 143-44; Firsâfî, *Gâyâtü'l-Hayrât*, s. 19.

9 Firsâfî, *Gâyâtü'l-Hayrât*, s. 19; Aydın, Vamıkuddin, *el-Câmiüfî'z-zikri*, s. 138; Arslan, Hüseyin, *age*, s. 175.

10 Molla Halil-i Siirdî: Hz. Ömer soyundan olan Molla Ömer, 1750 yılında Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı Gulpik (Süttaş) köyünde dünyaya geldi. Dönemin önemli ilim merkezleri Bitlis, Siirt, Cizre, Van ve Irak'ta birçok hocadan ders okudu. Irak'a giderek Seyfeddîn Ahmed er-Reşidî'den tasavvufî hilâfet aldı. Hayatının sonuna kadar Siirt merkezde müderrislik yaptı. 1843 tarihinde vefat etti. Tefsir, tecvid, hadis, fıkıh ve mantık başta olmak üzere islami ilimlerin birçoğunda mensur ve manzum eser kaleme almıştır. Bu eserlerden biri *Basiretu'l-Kulûb fi Kelâmi Allâmi'l-Guyûb* isimli tefsirdir. Onun Nehcu'l-Enâm fi'l-Akaid isimli manzum eseri doğu medreselelerinde okutulan önemli ders kitaplarından biridir. Bk. Molla Fudayl b. Molla Mahmud, *Tercümetü hali ceddinal'âlâ Molla Halil Siirdî*, 1400/1980, Yazma Eser, vr. 46a; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzi Akyürek Miftâhu'l-Kulûb ve esâmi-i müellifîn fihristi* (Haz.: Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2009, c. 2, s. 37; Ömer Atalay, *Siirt Tarihi*, İstanbul 1946, s. 112. Tefsir kitabı yayınlanmıştır. Molla Halil-i Siirdî, *Basiretu'l-Kulûb fi Kelâmi Allâmi'l-Guyûb* (Tah: Sıbgatullah-i Zokaydî), Nubihar, İstanbul 2011; Molla Halil el-Ömerî es-Siirdî, *Nehcü'l-Enâm*, İhsan Yayınları, İstanbul ts.

11 Arslan, Hüseyin, *age*, s. 175.

12 Firsâfî, *age*, s. 201-203; Heyet, *Doğu Anadolu Evliyaları*, c. 2, s. 213.

13 Şeyh Mûsâ et-Türî'nin kızı Fâtıma, Şeyh Sâlih-i Sıpkî'den ders okumuş ve ilmi icazet almıştır. Hafız-ı Kur'an'dır. Bk. Firsâfî, *age*, s. 23.

Hanife Hanım¹⁴ ve Halime Hanım'la da evlilik yapmıştır. Bu üç evliliğinden on iki erkek, altı kız olmak üzere on sekiz çocuğu olmuştur. Erkek çocuklarının hemen hepsi medreselerde ilim tahsil etmiş ve birçoğu tasavvufi hayat yaşamışlardır. Annelerine göre çocukların isimleri şu şekildedir:

Hanife Hanım: Fahreddin (ö.1914),¹⁵ Necmeddin (ö.1912), Sadeddin (ö.1919),¹⁶ Kemaleddin (ö.1928),¹⁷ Nureddin (ö.1955), Huriye.

Fâtıma Hanım: Muhyiddin (ö.1918), Kudbeddin (ö.1900),¹⁸ Abdullah (ö.1936), Züleyha, Ümmü Gülsüm, Muhabbed, Hatice.

Halime Hanım: Vefauddin (ö.1924), Şerafeddin (ö.1958),¹⁹ Alaeddin (ö.1966),²⁰ Ziyaeddin (ö.1943),²¹ Meryem.

1. 4. Tarıkata Giriş ve Tasavvufi Hayatı

Tahsil hayatının ardından tasavvufi eğitim almak niyetiyle Bağdat'a giderek Mahmud el-Behdinî, Haydar-i Sorânî ve Abbas el-Bağdâdî'nin yanında bir süre kalır. Ancak muhtemelen tatmin olamaması nedeniyle tekrar Siirt'e döner ve Şeyh Sâlih-i Sıpkî ile görüşerek onun tavsiyesini alır. Bu tavsiye üzerine Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö.1827)'nin halifelerinden Tâhâ Hakkârî ile görüşmek üzere Hakkârî ilinin Şemdinli ilçesine bağlı Nehri (Bağlar) köyüne gider. Tâhâ Hakkârî, onunla bir süre görüştüktan sonra, "Sevgili yeğenim, senin kalbinin anahtarı Halepçe'de Şeyh Osman'ın elindedir" diyerek kendisi gibi Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin önde gelen halifelerinden biri olan Şeyh Osman Sirâceddîn-i Tavilî ile görüşmesini ister.

Şeyh Muhammed Hazîn, bu yönlendirme üzerine Nehri'ye gittiği gibi, yürüyerek Şeyh Osman Tavilî'nin yanına gider. Orada Şeyh Osman kendisine büyük değer verir. Muhtemelen kendisine bazı hususları öğrettikten sonra, henüz beşinci günde hilâfet verir ve memleketinde irşad hizmetlerini yürütmek üzere onu görevlendirir. Bu kadar kısa sürede hilâfet vermesinin nedenini ise şöyle ifade eder: "O zaten evinde pişmiş idi, onu açmak için anahtardan başka bir şeye ihtiyaç yoktu."²² Hatta onunla ilk tanışmalarında da Osman Sirâceddîn-i Tavilî'nin

14 Şeyh Fetullah-i Verkânîsî'nin kız kardeşidir.

15 Şeyh Fahreddin'in oğulları Zeynelabidin ve Muhammed Baki, Şeyh Zeynelabidin'in oğlu Şeyh Muhibbiddin, Şeyh Muhammed ile Şeyh Muhammed Baki'nin oğlu Şeyh Muhammed Râfih Aydın ilim ve irşad geleneğini sürdürmüşlerdir.

16 Oğlu Şeyh Seyfeddin ilim geleneğini sürdürmüştür.

17 Oğulları Şeyh Bahaddin ve Şeyh Abdulhakim ilim geleneğini sürdürmüşlerdir.

18 Şeyh Kudbeddin'in oğulları Şeyh Celâleddin ve Şeyh Vecheddin, Şeyh Celâleddin'in oğulları Şeyh İmaduddin, Şeyh Takuyyiddin, Şeyh Safiyyuddin ile Şeyh Vecheddin'in oğlu Şeyh Vasıfuddin ilim ve irşad geleneğini sürdürmüşlerdir.

19 Şeyh Şerafeddin Efendi, 1915 yılında Birinci Dünya Savaşı'nda binbaşı rütbesiyle üç bin kişilik bir milis kuvvetinin komutanlığını yapmış ve Ruslara karşı savaşmıştır. Arslan, *age*, s. 177; Heyet, *Doğu Anadolu Evliyalari*, c. 2, s. 222. Oğullarından Şeyh Muhammed Kâzım, Şeyh Tâceddin ve Şeyh Masum ilim geleneğini sürdürmüşlerdir.

20 Oğlu Şeyh İzzeddin ilim geleneğini sürdürmüştür.

21 Oğlu Şeyh Nasıhuddin ilim geleneğini sürdürmektedir.

22 Firsâfi, *age*, s. 21; Arslan, *age*, s. 176; Heyet, *Doğu Anadolu Evliyalari*, c. 2, s. 209.

bir süre tefekkür ettiği ve bunun neticesinde “Sen kılıçsın. Sadece şimdiye kadar erbabına rastlamamışsın.” dediği rivayet edilir.²³

Muhammed Hazîn-i Firsâfi, Tavilâden ayrıldıktan sonra memleketine dönmeye önce Irak'ın değişik bölgelerine uğrayarak oralarda bulunan âlim ve sülûflerle görüşmüştür. Bunların kimler olduğu konusunda bir kayıt düşmemiştir. Bu süre içerisinde Musul'a uğramış ve orada Yunus Nebi Camii'nde kırk gün itikâfa girmiştir. Takriben 1844 yılında 28 yaşında hilâfet alarak²⁴ Irak'tan dönmüştür.

Şeyh Muhammed Hazîn, Nakşbendiyye tarikâtına mensup olmakla birlikte Hâlidî yolunda icazet verilen Kâdirîlik, Kübrevîlik, Sühreverdîlik ve Çeştîlik, Rifâîlik yanında Bedevîlik²⁵ hilâfeti de almıştır.²⁶ Tâhâ Hakkârî'nin tavsiyesi üzerine Halepçe'ye giderek Osman Sirâceddîn-i Tavilî'den tasavvufî eğitim ve icazet almıştır. Osman Sirâceddîn-i Tavilî'nin seksenden fazla halifesi vardır. Kendi ailesinden bu yolu sürdürenler olduğu gibi²⁷ Cizre'de irşad hizmetleri yürütmüş olan Şeyh Muhammed Kadri Hâşimî de Şeyh Osman Sirâceddîn-i Tavilî'nin torunu Şeyh Ali Hüsameddîn'den hilâfet almıştır.²⁸

Şeyh Muhammed Hazîn'in hayatına ve şiirlerine dikkatli bir şekilde bakıldığında onun içinde yaşadığı ilâhî aşkın, kendisini daimi bir halvet halinde bulunmaya yönlendirdiği görülmektedir. İşte bu nedenle olsa gerek Siirt'e döndükten sonra memleketi olan Firsâf köyüne doğru yaklaştığında direkt köye girmez ve köy yakınlarında bulunan bir mağarada üç ay itikâfa girer. Bu itikâf onun Musul'dan sonraki ikinci uzlet hayatıdır. Tefekkür ve riyâzetle geçen bu üç aylık süre içerisinde, küçük yaşta ayrılıp ilim tahsiline başladığı için köy halkından kendisini görenlerin bir kısmı onu tanımazlar. Hatta kim olduğunu soranlar bile olur. Firsâfi, bu itikâf süresince pek kimseyle konuşmaz ancak kendi köylerinden olduğunu ve babasının ismini söyler. Üç ayın sonunda mağaradan çıkarak köye geçer. Onun uzlet günlerinde, köyde kendisine büyük bir saygı ve hürmet oluşur. Köye döndüğünde halk elbirliği ile ona bir ev inşa eder.²⁹

Bu tarihten sonra Firsâf köyünde ilim ve irşad hizmetlerini yürütürken aynı zamanda Siirt Ulu Camii'nde sohbetler yapmaya başlar. Halkın anlayacağı ve se-

23 Firsâfi, *age*, s. 21.

24 Aydın, Vamıkıddin, *Nasihât ve Namaz Bilgileri*, s. 204.

25 Bedeviyye tarikâtı silsile için bkz. Aydın, Vamıkıddin, *Mecmûati'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfi ve yelîhâ tisâ aşrete risâletün (Kasideler ve 19 Risale)*, ts. s. 879-84; Aydın, *Nasihât ve Namaz Bilgileri*, s. 203.

26 Firsâfi, *age*, s.19.

27 Bu silsile Şeyh Osman Sirâceddîn-i Tavilî'den sonra şu şekilde devam eder: Şeyh Muhammed Bahâuddin, Şeyh Ömer Ziyâuddin, Şeyh Muhammed Necmeddîn, Şeyh Muhammed Alaeddîn, Şeyh Ali Hüsameddîn, Şeyh Osman Sirâceddîn-i Sâni (ö. 1996). Bk. Aydın, *el-Câmiu'fi'z-zikri*, s. 21-27.

28 Cizre'de halen irşad hizmetleri yürüten Şeyh Abdalbâki Hâşimî'nin babası olan Şeyh Muhammed Kadri Hazîn Hâşimî, hilâfeti Şeyh Ali Hüsameddîn (ö.1938)'den, O, babası Şeyh Muhammed Bahâuddin'den O da babası Şeyh Osman Sirâceddîn-i Tavilî'den almıştır. Bk. Şeyh Meczub Muhammed Said Seyfeddîn-Muhammed Kadri Hazîn, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri (İhsan Yolu-Divân-ı İrfan)*, Trc.: Süleyman Kaya, Ankara 1996, s. 22.

29 Firsâfi, *age*, s. 21.

veceği şekilde yaptığı vaazlarına büyük kalabalıklar katılır.³⁰ Kısa sürede hem ilmi hem de ahlaki ile bölge halkı ve âlimlerinin büyük saygısını kazanır. Medresesine yoğun bir talep vardır. Yüzlerce talebe eğitimlerini tamamlayarak icazet aldılar. Bunların arasında hocası Molla Halil-i Siirdî'nin oğulları ve yakınları çoğunluk-taydı.

Muhammed Hazîn hakkında Siirt ve çevresinde birçok keramet anlatılmak-tadır.³¹ Bunlardan biri şu şekildedir: Siirt'e uzun bir süre yağmurun yağmadığı dö-nemde Muhammed Hazîn, talebelerine hazırlık yapmalarını ve buğday öğütüp un yapacaklarını söyler. Talebelerinin su olmaması nedeniyle değirmenin çalışmadı-ğını söylemeleri üzerine, o yine de hazırlanmalarını söyler ve birlikte değirmene giderler. Bu sırada kendisi buğday konulan dolabı tamir ederken talebelerine de-ğirmeni temizlemelerini söyler. İş bitimine doğru başlayan sağanak yağmur dereyi doldurur ve değirmen çalışmaya başlar.³²

1. 5. Vefatı

Son anlarında müezzinliğini yapan Yusuf Efendi Yasin-i Şerif okurken 1892 (h. 1309) yılında 76 yaşında vefat etti.³³ Şeyh Muhammed Hazîn, vefatından önce köyün üst tarafında bulunan bir tepeyi göstererek oraya defnedilmek istediğini va-siyet etmişti. Bunun gerekçesi olarak Hâlid B. Velid'in bölgeye fetih için geldiğinde çadırını oraya kurduğunu söylemiştir. Vasiyeti gereği mezar yeri kazıldığında ok ve yay parçaları ile siyah saçlı bir kişinin medfun olduğu görülmüştür.³⁴ Kabrinin üstüne daha sonra büyük bir türbe yapılmış ve etrafı aile kabristanlığı haline ge-tirilmiştir. Türbesi başta Siirt bölgesi olmak üzere yakın illerden gelen çok sayıda kişi tarafından ziyaret edilmektedir. Vefatına Molla İsamüddin yazdığı bir şiirle tarih düşürmüştür.³⁵

1. 6. Halifeleri

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî ilmi ve ahlakiyla bölgede medrese okumak arzusunda olan talebelerin rağbet ettiği en önemli kişilerden biri olmuştur. Ha-lifelerinin büyük çoğunluğu kendi yanında aynı zamanda medrese dersleri de okumuştur. Onun yanında bir süre ders okumuş veya tarikat dersi almış ancak daha sonra izin isteyen kimselerde olmuştur. Bunların başında tasavvufi icazetle-rini Abdurrahman-ı Tâğî (ö.1886)'den alan Şeyh Fethullah-i Verkânîsi (ö. 1899)³⁶

30 Heyet, *Doğu Anadolu Evliyalari*, c. 2, s. 209.

31 Bazı kerametleri için bk. Firsâfî, *age*, s. 31-51.

32 Heyet, *Doğu Anadolu Evliyalari*, c. 2, s. 210.

33 Aydın, *Mecmûati'l-kasâid*, s. 4; Heyet, *Doğu Anadolu Evliyalari*, c. 2, s. 210.

34 Aydın, *el-Câmiüfî'z-zikri*, s. 144; Arslan, *age*, s. 177; Heyet, *Doğu Anadolu Evliyalari*, c. 2, s. 214.

35 Aydın, *Mecmûati'l-kasâid*, s. 77.

36 Şeyh Fethullah-i Verkânîsi aynı zamanda Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî'nin kayınbiraderidir. Bk. M. Şefik Korkusuz, *Nehriden Hazne'ye Nakşibendi Meşâyihu*, İstanbul 2010, s. 178; Arslan, *age*, s. 177.

ve Şeyh Abdulkahhâr-i Zokâydi (ö.1906)³⁷ gelmektedir. Şeyh Hattâb Efendi, Şeyh Abdullah-i Huvitî ve Şeyh Abdulhakîm-i Firsâfi de onun yanında okumuşlardır.³⁸

Şeyh Muhammed Hazîn, hilâfet vereceği kimselerin çokluğuna değil, onlarda fenâ ve bekâ halinin hâsıl olmasını titizlikle özen göstermiş bu hal üzere olanlara hilâfet vermiştir.³⁹ Talebelerinden yirmi dört kişiye hilâfet verdiği rivayet edilmektedir. Ancak bunlardan yirmi kişinin isimlerine ulaşabildik. Bu halifelerden dört tanesi kendi çocuğudur. İsimleri şu şekildedir:⁴⁰

1. Şeyh Fahreddin (Büyük oğlu)
2. Şeyh Muhyiddîn (Oğlu)
3. Şeyh Sadeddin (Oğlu)
4. Şeyh Abdullah (oğlu)
5. Bitlisli Şeyh Abdullah-i Tâpî
6. Siirtli Şeyh Abdullah-i Hâlidî
7. Seyyid Abdulazîz-i Fiskinî
8. Siirtli Şeyh Muhammed Hâlidî
9. Siirtli Şeyh Kâsım-ı Hâlidî
10. Siirtli Şeyh Mahmud b. Kâsım
11. Siirtli Şeyh Molla İlyas Yargıcı
12. Şeyh Muhammed Zadoyî
13. Şeyh Muhammed-i İstanbulî
14. Şeyh Abdurrahîm-i Huveysî
15. Şeyh Derviş
16. Şeyh İbrahim el-Hâlidî el- Nuvenî
17. Şeyh Muhammed Revânî
18. Hacı Fâzıl-i Bitlisî
19. Molla Hasan-i Espâsî
20. Şeyh İbrahim-i Bâlekî

1. 7. Tarikat Silsilesi ve Kendisinden Sonra İrşâd Faaliyetleri

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi'den sonra halifeleri onun yolunu devam ettirmişlerdir. Ancak dergâhın merkezi daha ziyâde Erbin köyü ve Siirt merkez olmuştur. Bu iki merkezde irşad faaliyetleri kendi çocukları ve torunları tarafından devam ettirilmiştir. Bunların haricinde Muş'ta, Manisa'da, Bursa'da ve İstanbul'da da aynı şekilde irşad faaliyetleri yürütülmektedir.

37 Şeyh Abdulkahhâr-i Zokâydi, Molla Halil-i Siirdî'nin oğlu Mahmud'un oğludur. Abdurrahman-ı Tâğî'nin halifelerindendir. 7 Nisan 1304 (1906) tarihinde vefat etmiştir. Kabri Siirt'in Kurtalan ilçesine bağlı Zokayd (Kayapınar) beldesinde. Molla Muhammed-i Zivingî (ö.1971), Halil Gönenc gibi isimler onun yanında bir süre ders okumuşlardır.

38 Arslan, *age*, s. 177.

39 Firsâfi, *age*, s. 27.

40 Aydın, *Nasihât ve Namaz Bilgileri*, s. 215-18.

Firsâfi, büyük oğlu Fahreddin'i Siirt'e bağlı Erbin⁴¹ köyüne ilim ve irşad için göndermiştir. Şeyh Fahreddin de orada bir medrese ve dergâh kurarak hizmet etmiş ve Erbin Dergâhı halen varlığını devam ettirmektedir.

1. 7. 1. Erbin Dergâhı ve Meşâyıhı

Dergâh'ın Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'den sonraki silsilesi şu şekildedir:⁴²

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö.1827)

Şeyh Osman Sirâceddîn-i Tavîlî (ö.1283/1866)

Osman Sirâceddîn-i Tavîlî, 1871 tarihinde Irak'ın kuzeyinde yer alan Süleymaniye'nin doğusundaki Halepçe'ye bağlı Tavile köyünde doğdu.⁴³ Halepçe ve çevre köylerde başladığı tahsil hayatına Bağdat'ta devam etti. Bu sırada tanıştığı Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1827)'ye intisap etti. 1813 yılında hilâfet aldı ve böylece onun ilk halîfesi oldu.⁴⁴ Medrese geleneği içerisinde kendini iyi yetiştirmiş büyük bir âlim olan Osman Sirâceddîn'in kâtipliğini yapan Molla Hamid-i Bisârânî (ö.1289/1872)'nin bildirdiğine göre toplamda seksen altı kişiye hilâfet vermiştir⁴⁵. Bu halifelerden biri de Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi'dir.⁴⁶ Şeyh Osman Sirâceddîn, 1866 yılında Tavile'de vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi (ö.1892)

Şeyh Fahreddîn-i Firsâfi-Erbini (ö.1914)

Şeyh Muhammed Hazîn'in en büyük oğludur. 1850-51 yılında Firsâf köyünde doğdu. Babasının yanında medrese tahsili yaptı ve seyrusülûkunu tamamladıktan sonra Siirt'in Erbin(Tuzkuyusu) köyüne ilim ve irşad hizmeti için gönderildi. Orada medrese ve dergâh kurarak faaliyetlerini yürüttü. Başta kardeşleri olmak üzere, Erbin köyü ve çevresinden çok sayıda talebe yetiştirdi ve icazet verdi.⁴⁷ 1914 yılında 63 yaşında vefat etti ve Erbin köyünde defnedildi⁴⁸Kurduğu medrese ve dergâh halen devam etmekte olup, kabri çevre halkı tarafından sürekli ziyaret edilmektedir.⁴⁹ Şeyh Fahreddin altı kişiye hilâfet vermiştir. Bunların isimleri şu şekildedir: Siirtli Şeyh Süleyman Hâlidî, Seyyid Abdülkerîm-i Siirdî, Şeyh Kâsım-ı Parsingî, Şeyh Nurullah Tâpî,⁵⁰ Muşlu Şeyh Nureddin, Şeyh Abdülhâlık-i Bitlisî.⁵¹

41 Tuzkuyusu köyü Siirt-Kurtalan yolundan sağ tarafa ayrılmakta ve 16 km. mesafededir.

42 Firsâfi, *age*, s. 20-21; Aydın, *el-Câmiu fi'z-zikri*, s. 23-24; Aydın, *Nasihât ve Namaz Bilgileri*, s. 179-185.

43 Müderris, *age*, c. 2, s. 9-10.

44 Müderris, *age*, c. 2, s. 14; Abdürrezzâk Baytârî, *Hilyetü'l-beşer I-III*, Beyrut 1993, c. 2, s. 1052.

45 Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013, s. 109.

46 Müderris, *age*, c. 2, s. 23.

47 Siirtli Molla Abdülkerîm'e verdiği tasavvufi icâzet için bk. Aydın, *el-Câmiu fi'z-zikri*, s. 165.

48 Aydın, *el-Câmiu fi'z-zikri*, s. 145-48.

49 11 Nisan 2014 tarihinde Erbin Köyünde bulunan medrese ve dergâhı ziyaretimizde tespit edilmiştir.

50 Babasının halifesi Şeyh Abdullah Tâpî'nin oğludur.

51 Aydın, *Nasihât ve Namaz Bilgileri*, s. 269-274.

Şeyh Sadeddîn-i Firsâfi (ö.1919)

Şeyh Muhammed Hazîn'in oğludur. 1856 yılında Firsâf köyünde doğdu. Medrese tahsilini aile medresesinde yaptı. Tasavvufi icazetini babasından aldı. Ancak babasının vefatından sonra uzun yıllar ağabeyi Şeyh Fahreddîn'in yanında hizmet yaptı. 1919 yılında vefat etti ve Firsâf köyünde babasının yanında defnedildi.⁵²

Şeyh Zeynelabidin-i Erbinî (ö.1964)

Şeyh Muhammed Hazîn'in büyük oğlu Şeyh Fahreddin'in oğludur. 1891 tarihinde babasının görev yaptığı Erbin köyünde doğdu. Medrese tahsilini babasının yanında ve Siirtli Molla Muhammed Said Yargıcı'nın yanında yaptı. Tasavvufi eğitimini amcası Şeyh Sadeddin'in yanında yaptı ve ondan hilâfet aldı. Bununla birlikte dedesi Şeyh Muhammed Hazîn'in şeyhi, Şeyh Osman Sirâceddîn-i Tavilî'nin torunu, Şeyh Ali Hüsâmeddîn'den de teberrüken hilâfet aldı. Amcası Şeyh Sadeddin'den sonra irşad hizmetlerini üstlendi ve vefatına kadar yaklaşık kırk beş yıl bu vazifeyi yürüttü. 1964 yılında vefat etti ve Erbin köyünde defnedildi.⁵³ Şeyh Zeynelabidin de dedesi Muhammed Hazîn Firsâfi gibi salavât-ı şerîfeler yazmıştır.⁵⁴ Bunun haricinde yazma halde bulunan iki eseri vardır. Bunlardan ilkinin elli (50) sahife olup ismi, "Hâzihî risâletün fî müteferrikatin mine'l-fikhi ve'l-kırâati ve't-tecvîdi ve usûli'l-hadîsi ve gayrihâ"dır.⁵⁵ Ancak eserde genellikle tecvid konuları yer almaktadır. Eserin sonunda Molla Muhammed Şerîf ve Molla Said isimindeki iki zâtın "Dat-حـ" harfinin okunuşu üzerine karşılıklı mektupları yer almaktadır. İkinci eser ise "حـ" ve "ط" harflerinin beyanı hakkında olup tecvide ilgilidir. Eserin ismi "Hâzihî risâletün süğrâ fî beyânî'l-halli'l-vâki' fîd-dâdi ve't-tâi"⁵⁶ şeklindedir. Eser 32 sahifedir. Eserin sonunda Molla Said'in eser için yazdığı bir takrîz bulunmaktadır.

Şeyh Muhibbidîn-i Erbinî (ö.1993)

Şeyh Zeynelabidin'in oğludur. 1924 yılında Erbin köyünde doğdu. Medrese derslerini ve tasavvufi eğitimini babasının yanında aldı. Babasından tasavvufi icazet aldığı gibi Iraklı Şeyh Ali Hüsameddîn'in oğlu Şeyh Muhammed Bahâuddîn'den de teberrüken icazet almıştır. Babasından sonra dergâh hizmetlerini yürütmüş ve 1993 yılında vefat etmiştir. Kabri Erbin köyündedir.⁵⁷ Şeyh Muhibbidîn, oğulları Nâsîh Aydın ve Vamıkuddîn Aydın'a hilâfet vermiştir. Şeyh Vamıkuddîn Aydın

52 Aydın, *Nasihât ve Namaz Bilgileri*, s. 275-6; Aydın, *el-Câmiu fi'z-zikri*, s. 149-50.

53 Aydın, *Nasihât ve Namaz Bilgileri*, s. 277-78; Aydın, *el-Câmiu fi'z-zikri*, s. 23-24; Firsâfi, *age*, s. 151.

54 Bk. Şeyh Zeynelabidin, *Hâzihî câmiu'l-salavâti alâ seyyidi's-sâdâti li zeyni'l-milleti ve'd-din eş-Şeyh Zeynelabidin*, (Vamıkiddin, Aydın, *Mecmuati'l-kasâidi li Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfi ve yelîhâ tis'a aş-rette risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde*) yazma halinde, ts. s. 4-20.

55 Aydın, *el-Câmiu fi'z-zikri*(içinde), s. 1-50. Eserde sayfa numaralı düzenli şekilde değildir. Yazma eserlerin her biri kendi içinde numaralanmıştır. Yazma eser, kütüphanemizde mevcuttur.

56 Aydın, *el-Câmiu fi'z-zikri* (içinde), s. 1-32. Eserde sayfa numaralı düzenli şekilde değildir. Yazma eserlerin her biri kendi içinde numaralanmıştır. Yazma eser, kütüphanemizde mevcuttur.

57 Aydın, *Nasihât ve Namaz Bilgileri*, s. 279-80; Aydın, *el-Câmiu fi'z-zikri*, s. 23-24; Firsâfi, *age*, s. 152.

halen İstanbul'da irşad hizmetleri yürütmektedir.

Şeyh Nâsîh Aydın

Şeyh Muhibbiddîn'in oğludur. Halen Erbin'deki dergâhta ilim ve irşad hizmetlerini yürütmektedir.

1. 7. 2. Kâzîmiyye Medresesi ve Dergâhı (Siirt Merkez)

Medrese ve dergâh hizmetleri birlikte yürütülmektedir. Dergâhın tarikat silsilesi Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî'den itibaren şu şekildedir:

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî (ö.1892)

Şerâfeddîn-i Firsâfî (ö.1958)⁵⁸

Şeyh Muhammed Kazım Aydın (ö.1996)

Şeyh Muhammed Kâzım 1324/1905 yılında Firsâf köyünde doğdu. Şeyh Muhammed Hazîn'in torunlarından olup babası Şeyh Şerafeddin, annesi Fadile Hanım'dır. Fadile Hanım, Muhammed Hazîn'in halifelerinden Şeyh Mahmud'un kızıdır. Annesini üç yaşında kaybetti ve dokuz yaşına kadar anneannesi Fatıma Hanımın yanında daha sonra dayılarının yanında büyüdü. Şeyh Mahmud, Şeyh Hamza ve Şeyh Ata'nın yanında medrese tahsili yaptı. Aynı zamanda İbtidâi Mektebi'nde okudu. Babası Şeyh Şerafeddin Efendi 1914 yılında Birinci Dünya Savaşı'nda binbaşı rütbesiyle üç bin kişilik bir milis kuvvetinin komutanlığını yaptı.⁵⁹ Savaş sonrasında tekrar Firsâf köyüne dönerek babasının yanında medrese derslerine devam etti. Ardından sırasıyla Molla Halil-i Siirdî'nin çocuklarından Molla Mustafa'nın oğlu Molla Hamid, İskambo köyünde halasının oğlu Şeyh Abdurrahman ve Firsâf'a yakın Halenze (Bağtepe) köyünde Molla Hasan'ın oğlu meşhur müderris Molla Abdülhakim'in yanında derslerine devam etti.

Medrese ve tekkelerin kapatılması ve ardından Şeyh Said'in idam edilmesi neticesinde bölgedeki ulemadan birçoğu değişik yerlere sürgüne gönderildi. Bu dönemde, 1926 yılında Şeyh Muhammed Kâzım'ın babası Şeyh Şerafeddin, amcaları Şeyh Abdullah ve Şeyh Nureddin ile amcasının oğlu Zeynelabidin de İzmir'e sürgüne gönderildi.⁶⁰ Bir süre sonra Konya'ya nakledildi ve orada on sekiz ay kaldı. Bu süre içerisinde babası, Muhammed Kazım Efendi'den bütün ailesini toplayarak Konya'ya götürmesini istedi ve bunun üzerine aile Konya'ya taşındı.

Muhammed Kazım Efendi, Konya'daki evlerinde babasının yanında ders okumaya devam etti. Ancak 1928 yılında çıkan af ile tekrar Firsâf köyüne döndüler. Derslerine burada da devam etti. Okuduğu kitapların büyük çoğunluğunu ezber-

58 Siirt'de son dönemlerin en tanınan ve hürmet edilen Nakşi şeylerinden biri olan Şeyh Müşerref Özcan Hinuki (ö.2008), Şeyh Şerafeddin için biri on iki, diğeri yedi beyitten oluşan iki şiir yazarak onun ilmini ve ahlakını övmüştür. Şiirler için bk. Aydın, *Mecmuatı'l-kasâidi*, s. 117-9.

59 Heyet, *Doğu Anadolu Evliyalari*, c. 2, s. 222.

60 Süleyman Uludağ, "Hâlidîyye", *DİA*, c. XV, s. 298; Rüya Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşibendi İlişkisine Farklı Bir Bakış: Hâlidî Sürgünleri", *Tasavvuf*, sy. 17 (2006), s. 117.

ledi ve 1937 yılında babasından icazet aldı.⁶¹ 1936 yılından itibaren babasının isteği üzerine sırasıyla Salamas Köyünde bir yıl, Sinep Köyünde üç yıl, Muş bölgesinde Kırkatum köyünde de bir süre imamlık ve müderrislik yaptı. Bu sırada Güroymak (Norşin)'a bağlı Hasköy'den Selim Ağa'nın köyde cami olmadığını ve dinen cahillik bulunduğunu söyleyerek davet etmesi üzerine o köye gitti ve ilk olarak bir cami yaptırdı. Orada gençlere sohbetler yapıp yaşlılara Kur'an öğretti. Hasköy'de toplam yedi sene kaldı ve 1947 yılında Firsâf'a geri döndü. Ancak yazları Hasköy'de kışları Firsâf'ta kalıyordu. Bu durum beş yıl sürdü ve bu sürenin sonunda babasının isteği üzerine tekrar Hasköy'e gitti ve orada altı yıl daha kaldıktan sonra 1958 yılında babasının vefatı üzerine bir kez daha temelli Siirt'e döndü. Siirt merkezinde bulunan Kâzimiyye Medresesi'nde müderrislik ve irşad hizmetlerini yürüttü.

Babasından Nakşbendilik hilâfeti almış ve bu süre içerisinde medrese ve irşad hizmetlerini birlikte yürütmüştür. 1989 yılında Osman Tavîlî'nin torunlarından Osman Sirâceddîn-i Sâni'den⁶² de hilâfet aldı. 15 Aralık 1996 tarihinde İstanbul'da vefat etti.

Menâsiku'l-Hac, Dât ve Tâ Harflerinin Okunuşu, Risâle-i Salâti'l-Cum'a, Şia'nın İtikadı, Risâle-i Zekât ve sohbetlerinden derlenmiş olan *Deryâdan Damlalar* isimlerinde eserleri bulunmaktadır.⁶³

Şeyh Muiniddîn Aydın ilim ve irşad hizmetlerine halen devam etmektedir.

1. 7. 3. Manisa Dergâhı

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî (ö.1892)

Şeyh Kudbeddîn-i Firsâfî

Şeyh Vechuddîn Aydın

Şeyh Vâsîf Aydın

Şeyh Ecir Aydın

Ayrıca Şeyh Muhammed Hazîn'in çocuklarından Kudbeddîn'in oğlu Şeyh Celâleddîn Muş'ta irşad hizmetleri yürütmüştür. Onun oğullarından Takiyyuddîn Aydın (ö.2006) vefatına kadar Bursa'da babasının yolunu sürdürürken, Şeyh Safiyyüddîn Aydın ise halen İstanbul'da hizmetlerine devam etmektedir.

2. ESERLERİ

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî mensur eser kaleme almamıştır. Birçok sûfi gibi düşüncelerini şiirle dile getirmeyi tercih etmiştir. Onun eseri diyebileceğimiz dokuz şiiri vardır. Bunlardan beşi Arapça dördü Kürtçe yazılmıştır. Bun-

61 Heyet, *Doğu Anadolu Evliyalari*, c. 2, s. 222-23.

62 1891 yılında Halepçe'ye bağlı Bayara köyünde doğdu. Babasının yanında başladığı medrese tahsilini Bayara Medresesinde tamamladı. Mısırlı Mustafa İsmail'den tecvid dersleri aldı. 1997 yılında İstanbul'da vefat etti. *Sirâcu'l-Kulûb* isminde bir eseri bulunmaktadır. Aydın, *el-Câmiu fi'z-zikri*, s. 156-57

63 Heyet, *Doğu Anadolu Evliyalari*, c. 2, s. 223-29.

lardan *Gâyâtü'l-Hayrât* isimli 13 kıt'adan oluşan salâvât-ı şerîfesinin müstakil bir eser olarak baskısı yapılmıştır. Yine Hz. Peygamberi medh ve senâ için kaleme aldığı, ilk kelimeleri Arapça harflerin sırasına göre başlayan ve 29 beyitten oluşan bir kasîdesi daha vardır. Bunun haricinde inanç esaslarını konu edinen *Akîdetü'l-Îmân* 34 beyitten oluşmaktadır. Allah'ın sıfatlarını dile getiren *Eyâ Rabbî* başlıklı 16 beyitten oluşan bir şiiri daha vardır. Bunların haricindeki beş şiiri tasavvufî konuları içermektedir. Tasavvufî içerikli *Münâcaat* 73 beyit ve bir kıt'adan, *Tu Kalbî* şeklinde başlayan şiir 26 beyitten, *Eyâ İnsan* başlıklı şiir 44 beyitten, *Kubbetü Cismî* başlıklı şiir 8 beyitten ve kendisine bahşedilen ilâhî lütufları dile getirdiği *İhbar Dikim* başlıklı şiir 40 beyitten oluşmaktadır. Şiirlerin toplamı 270 beyit ve 14 kıt'adır. Şiirlerin tanıtımı için ilk kelimelerini kısaltarak parantez içerisinde kullanmayı tercih ettik.

Onun tasavvufî görüşlerini bu şiirler çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Ancak öncelikle ona ait dokuz şiiri kısaca tanıtmak istiyoruz.

2. 1. Gâyâtü'l-Hayrât (GH)

Şeyh Muhammed Hazîn Hz. Peygamber'i medh ve senâ için on üç kıt'adan oluşan bir salâvât-ı şerîfe yazmıştır.⁶⁴ Şiirin dili Arapçadır. Bu salâvâtı-ı şerîfe *Gâyâtü'l-Hayrât* ismiyle basılmıştı.⁶⁵ Eser torunlarından Şeyh Takiyuddîn (1926-2006) tarafından tercüme edilmiş⁶⁶ ve yine torunlarından Şeyh Safiyuddîn tarafından eserin sonuna kısa hal tercümesi yazılmıştır.⁶⁷

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi, salâvât-ı şerîfeyi yazdıktan sonra uykusunda, daha sonra yakaza halinde Hz. Peygamber (sav)'i görür ve kendisine şöyle hitap edilir: "Kim ki muhabbet ve şevk ile bu salâvât-ı şerîfeyi bana okursa içindeki sayılar kadar ona hasenât yazılır ve Arasat gününde ben ona şefaati olurum."⁶⁸ Bu salâvât-ı şerîfe, başta Siirt olmak üzere çevre illerdeki birçok camide namazların sonunda yapılan tesbihâtı müteakiben okunmaktadır.⁶⁹

Salâvât-ı Şerîfe'nin ilk ve son iki kıt'alarının tercümesi şu şekildedir:

1. Beyit

Yâ Rabbî! Mevcud zerrelerin ağırlığı ve devamınca

Ey Allâm! İlminin kuşattığınca

Ebediyyete kadar olmuş ve olacakların sayısınca

Hız Muhammed (sav)'e onun âline ve ashâbına ve nebilerin cümlesine salât eyle

(GH-1)

64 Firsâfi, Şeyh Muhammed Hazîn, *Gâyâtü'l-Hayrât*, (Vamıkıddin, *Mecmuatü'l-kasâidi li-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfi ve yelihâ tis'a aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde*) Yazma halinde, trs. s. s. 1-4.

65 Eserin müstakil iki baskısı yapılmıştır. İki de tarihsiz ve baskı yeri olmaksızın basılmıştır.

66 Firsâfi, *age*, s. 4-14.

67 Firsâfi, *age*, s. 19-31.

68 Firsâfi, *age*, s. 2. "من قرأها حبا وشوقا ألي كتب له بعدد ما فيها حسنات و كنت شفيعا له في يوم العرصات"

69 Arslan, *age*, s. 177.

12. Beyit

*Yâ Râbbî! Bu âlemde ve Bekâ âleminde yaratıkların adedince
Hidâyet nuru ve âlemlere rahmet olarak gönderdiğin Hâtemü'l-Enbiyâ Hz.
Muhammed'e*

*O'nu Hazîn ismiyle müsemmâ bu hakir ve fakire şefaataçi kıl
Bize ve bütün günahkârlara ehl-i abâya şefaataçi kıldığın gibi şefaataçi eyle (GH-12)*

13. Beyit

*Allah'ın ve mahlûkatın devamlı olarak salavâtı
İlminin kuşattığı şeyler adedince ey Allâm!
Âlemlere rahmet olarak gönderdiğin Efendimiz Hz. Muhammed (sav)'e
Âline, ashabına ve tüm peygamberlere salât ve selâm olsun (GH-13)*

2. 2. Kasîde (KS)

Hız. Peygamber'i medh ve senâ için kaleme alınmıştır. 29 beyitten oluşmaktadır. Her beytin ilk kelimesi, sırasıyla Arapça harflerle başlamaktadır. Şiirin beyitleri “*Muhammed salla'lâhu aleyhi ve sellem*” kafiyesiyle bitmektedir.⁷⁰Şiirde, Allah'ın âlemleri onunla nurlandırdığını, onun enbiyânın süsü ve hâtemi olduğunu ve onu sevmenin zarurî olduğunu dile getirdikten sonra kendi sevgisini de şu şekilde ifade eder: “Hakk'a yemin olsun ki muhakkak ben, Mustafa ve Allah'ın nûru Muhammed (sav)'e âşığım”

و حق الله إني عاشق للمصطفى نور الله محمدا صلى الله عليه وسلم

2. 3. Akîdetü'l-îmân (Aİ)

Manzum olarak İslam akaidini ele alan eser 34 beyitten oluşmaktadır. Eser yazma halindedir ve Arapçadır.⁷¹ Eserin bazı beyitler şu şekildedir:

Ey mahlûkât! Bilin Rabbu'l-âlemini

Her şeyin Hâliki hâkimlerin Hâkimini (Aİ-1)

Muhlûkâtın Hâliki, zâhir değil ondan ay ve gündüzler

Lâkin zuhuruyla gâibdir, göremez onu gözler (Aİ-8)

O Rabbu'l-âlemîn ki Zâhirdir ve idrâkindedir gözler

Onu nasıl görsünler, ancak gündüz vakti gören gözler (Aİ-9)

Nesh oldu hükmü kitapların yalnız Kur'an

Değişmez ve bâkîdir okur onu ehl-i cinân (Aİ-16)

Muhammed Arab idi, hem Hâşimî hem Hâtemü'n-Nebiyîn

Kureyşî, Mekkî ve Medenîdir hem şefîu'l-müznibîn (Aİ-20)

70 Firsâfî, Şeyh Muhammed Hazîn, *Kasidetün fi mehdî mevlânâ ve şefînâ ve seyyidini ve habibinâ Muhammed* (Gâyâtü'l-Hayrât, İstanbul, 2003, içinde)

71 Firsâfî, Şeyh Muhammed Hazîn, *Akîdetü'l-îmân*, (Vamıkuddin, Mecmuatü'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfî ve yelîhâ tisâ aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, trs. s. 23-33.

*Kiyâmet günü haktr, o gün üflenecek sûr
Mahlûklar fenâ bulur bâkî kalır Aziz u Ğafûr (Aİ-22)
İşte o gün tecelli eder Rab, heybet ve Celâl ile
Hesaba çekilir herkes adâlet ve kemâl ile (Aİ-24)*

2. 4. Münâcaat (M)

71 beyitten oluşmaktadır ve Arapçadır. Edebiyat türlerinden biri olan Münâcaat formunda yazılmıştır. Münâcâtın sonunda Allah'tan Cemâl'inin önündeki perdeleri kaldırmasını isteyen bir talep vardır. Şiirin sonu naz makamında yazılmış ve "Ve bana Hz. Mûsâ gibi 'Beni göremezsin' deme" ifadesiyle bitmektedir. Ardından kendisine ilham olan iki beyit ve bir kıta da bu münâcâtın cevabı yer alır. Böylece eser 73 beyit ve bir kıta'dan oluşmaktadır.⁷²

*Yâ İlâhî! En iyi Sensin bilen (nedir) sevinçler
Gizli kalmaz Senden sadırda duran kalpler (M-1)*

*Kalbine bu fakîr ve Hazîn'in
Bir katre damlat nurundan bahrinin (M-2)*

*Yâ İlâhî! Beni yakın kıl huzurunda
Çünkü sarhoşum ben senin arzunda (M-3)*

*İstemedim ben senden cennetleri
"Beni göremezsin!" deme bana, Musâ'ya dediğin gibi (M-71)*

*Ey Hazîn! Visalimle seni kendime yakın kıldım
Ve sana Cemâl'imden perdeleri kaldırdım. (M-72)*

2. 5. Eyâ Rabbi (ER)

Şiir'in dili Kürtçedir. On altı beyitten oluşmaktadır. Allah'ın isimleri, sıfatları ve yüceliği anlatılmaktadır. Tevhid türünde bir eserdir. İlk beyit "Ey Rabbim! Manaları kuşatansın, Senin nurun mekâna yayılmıştır" şeklindedir.⁷³

*Ey Rabbim! Sen muhîtsin manaları
Nurun kaplamıştır sınırsız mekânları (ER-1)*

*Daha zâhirsın aydan ve güneşten, gizlisin gözünden âvâmın
Sen Şehîdsin, Sen Rakîbsin, hem Sensin nuru kalb-i ârifânın (ER-16)*

2. 6. Tu Kalbî (K)

Kürtçe kaleme alınan şiir, yirmi altı beyitten oluşmaktadır. Didaktik bir şiirdir. Kur'an'da âhîret hayatından bahsedilirken fayda verecek olan tek şeyin ancak

72 Firsâfi, Şeyh Muhammed Hazîn, *Münâcaat*, (Vamıkıddin, Mecmuatî'l-kasâidi li-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfi ve yelîhâtîs'a aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde), Yazma halinde, ts. s. 26-32.

73 Firsâfi, Şeyh Muhammed Hazîn, *Eyâ Rabbi*, (Vamıkıddin, Mecmuatî'l-kasâidi li-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfi ve yelîhâtîs'a aşreterisâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, ts. s. 33-34

“kalb-i selîm” olduğunun beyan edilmesi tasavvufî hayatta kalbin hayatın merkezine alınmasına neden olmuş ve Nakşbendilikte “vukûf-i kalbî” şeklinde kavramlaşmıştır. Şeyh Muhammed Hazîn de bu şiirde kalbin önemine dikkat çekerek, kalbin şeytanın havâtırından kurtarılarak Rahman’ın nuru ile pak edilmesini anlatır.⁷⁴

Kalbini bil ve tevbe eyle

Şeytanın havâtırından onu temiz eyle (K-1)

İsm-i Celâli ona nakş eyle

Beş letâîfî kendine yol eyle (K-2)

Bedenin pâdişâhı kalptir

Azaba muhatap olan da başkası değil kalptir (K-19)

Eğer sorarsan nedir kalbin hakikati

Çam kozalağı gibidir onun şekli (K-22)

Onun hakikati zât-ı insandır

Latîf bir ruh, Rabbânî bir nurdur (K-23)

2. 7. Eyâ İnsân tu câhilî (Eİ)

Kürtçe kaleme alınan şiir kırk dört beyitten oluşmaktadır. Şiir ilk beyitten son beyite kadar tasavvufî konuları ele almaktadır. İnsanoğlunun câhil ve gafil, dünyanın lezzetleriyle sarhoş, şeytanın ayartmasıyla mağrur bir halde olduğunu ve bunlardan tevbe ederek Rahman olan Allah’ı zikir etmesi gerektiğini anlatır. Allah’ın zikri ile kalbin temizlenmemesi durumunda kalbin nasırlaşacağını ve insanın gaflet ile hayvandan farkının kalmayacağını ifade eder. Şiirin ilerleyen beyitlerinde kalbin Allah’ın tecelli yeri olduğu ve insanın bunun için zikir, tefekkür ile kemâl yolunu seçmesi tavsiye edilir. Bir önceki şiir olan “Tu Kalbî” şiiri ile muhteva olarak benzemektedir.⁷⁵

Ey insan sen câhilsin

Hem Rabbinden de gâfilsin (Eİ-1)

Rabbü’l-âlemin eylemektedir zuhûr

Hem aydan ve hem güneşten pür nûr (Eİ-43)

Cümle varlıklar ona deliller

Sanki onlar çıra ve kandiller (Eİ-44)

2. 8. Kubbetü Cismî (KC)

Şiir sekiz beyitten oluşmaktadır ve Arapçadır. İlk beyit *Kubbetü Cismî* şeklin-

74 Firsâfî, Şeyh Muhammed Hazîn, *Tu Kalbî*, (Vamıkıddin, Mecmuatî’l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfî ve yelîhâtisâaşreterisâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, ts. s. 34-35.

75 Firsâfî, Şeyh Muhammed Hazîn, *Eyâ İnsân*, (Vamıkıddin, Mecmuatî’l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfî ve yelîhâ tisâ aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, ts. s. 36-38

de başladığı için bu isimle anılmıştır. Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî'nin istiğrâk halini ortaya koymaktadır.⁷⁶ Tercümesi şu şekildedir:

*Beden binâmın kubbesinden tecelli etti Rahmân
İmran oğlu Musâ gibi geçti kendinden hemân (KC-1)
Ey ziyaret eden kardeşlerim! Size müjdeler olsun cennet-i Reyhân
Ve ey zamanın münkirleri! Sizlere de olsun Hüsrân. (KC-8)*

2. 9. İhbar Dikim (İD)

Şiir Kürtçe olup kırk beyitten oluşmaktadır. Şiir Allah'ın kendisine bahşettiği lütufları, makamları ve dereceleri anlatmaktadır. Bu şiir, "Kebbetü Cismî" şeklinde başlayan şiir ile muhteva olarak birbirine yakındır.⁷⁷

*Haber vereyim lütf ve ihsânından
Mennân ve Vahid olanın ikrâmından (İD-1)
Şeyh-i Hazîne yapılan bu ikram (nedir)
Âkilânın aklının ötesindedir (İD-2)
Cümle aşkı âşıkların
Cami ve Şeyh-i Tayrân'ın (İD-39)
Ancak bir damladır aşkıdan Hazîn'in
Yemin olsun üzerine Sırr-ı Kur'an-ı Hakîmin (İD-40)*

3. TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ VE GÖRÜŞLERİ

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki yaygın medrese geleneği, genellikle dergâh hizmetleriyle birlikte yürütülmüştür. Bu birlikteliğin özellikle Seyyid nesep ailelerde daha yaygın olduğu söylenebilir. Abdulkâdir-i Geylânî neslinden gelen Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî de medrese tedrisatının yapıldığı ve tasavvufî hayatın yaşandığı böyle bir aile ortamında dünyaya gelmiş ve yetişmiştir. Yaşadığı dönemde yalnız Siirt'te değil bölgenin en önemli âlimlerinden biri kabul edilen Molla Halil-i Siirdî'nin yanında on dört yıl ders okuması ve onun yakın ilgisine mazhar olması, Firsâfî'nin düşünce dünyası üzerinde büyük tesir bırakmıştır. Bu nedenle medrese ve dergâh hizmetlerini birbirinden ayırmadan hayatının sonuna kadar sürdürmüştür.

Onun fitratında zâhirî ilimlerin ötesinde tasavvufî hayatın özünü teşkil eden ilâhî aşkın baskın olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bu aşk ve muhabbet, çoğunlukla cezbe ve istiğrâk hâline dönüşmüştür. Nakşebendî-Hâlidî geleneğinde fazla görül-meyecek şekilde, yazdığı şiirlerde yaşadığı halleri çok açık ifadelerle dile getir-

76 Firsâfî, Şeyh Muhammed Hazîn, *Kubbetü Cüsmî*, (Vamıkıddin, Mecmuati'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfî ve yelihâ tisâ aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, ts. s. 32

77 Firsâfî, Şeyh Muhammed Hazîn, *İhbar Dikim*, (Vamıkıddin, Mecmuati'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfî ve yelihâtisâaşreterisâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, ts. s. 39-41.

mekten de çekinmemiştir. Yaşadığı çevrede medrese geleneğinin güçlü olması ve bunun bir neticesi olarak itikâdi ve amelî noktada özellikle ilim ehli arasında yanlış anlaşılmaya yol açabilecek söz ve uygulamaların çok sert bir şekilde eleştirilmesine rağmen, Firsâfî naz makamında ve istiğrak halindeki duygu ve düşüncelerini dile getirmekten uzak durmamıştır. Örneğin *Münâcaat* diye isimlendirdiğimiz şiirinde; “*İstemedim ben senden cennetleri / “Beni göremezsün!” deme bana, Musâ’ya dediğin gibi (M-71)*” şeklinde bir hitapta bulunmuştur. Buna karşılık, ilâhî bir lütuf olarak kendisine “*Ey Hazîn*” şeklinde bir hitâbın geldiğini ifade eder:

*Ey Hazîn! Visalimle seni kendime yakın kıldım
Ve sana Cemâl’imden perdeleri kaldırdım (M-72)*

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî, hem zâhirî ilimlerde hem de tasavvufî hayatta, kendisini kalben tatmin edecek bir arayışın içinde olmuştur. Büyük bir âlim olan hocası Molla Halil-i Süirdî’den sonra Mardin’de Kâsimiye Medresesi’ne gitmesinin nedenlerinden biri de budur. Ayrıca tahsilini tamamladıktan sonra Irak bölgesinde kendisine bir mürşid araması ve orada mutmain olacağı bir kişi bulamaması nedeniyle geri dönmesi de bu nedendendir. Tahsil sonrası yaygın olduğu üzere müderrislik yapmak yerine öncelikle mürşid arayışına girmesi bize onun fitratının tasavvufî hayata daha yatkın ve bu durumun farkında olduğunu göstermektedir. Şiirlerinde daha ziyade ilâhî aşkı ve peygamber sevgisini dillendirmiş, bunun dışında didaktik türde yazdığı şiirlerde kendisini ve etrafında bulunan insanları ilâhî aşka, peygamber sevgisine davet etmiş ve öğütler vermiştir. Şeyh Muhammed Hazîn, hayatı boyunca kendisini ilme ve ibadete vermiş ve çok mütevazı bir hayat sürmüştür.

Hazîn ismi, onun şiirlerinde kullandığı bir mahlas olmanın ötesinde, onun genel hâlini ifade eden ve bütün hayatını özetleyen bir kelimedir. O, hüznü ve fakrı hayat biçimi haline getirmiştir. Bu halini bir beyitte şu şekilde ifade eder:

*Görmedim kendimden daha hakir muhakkak
(İlahi) hüznüme ve muhtaçlığuma bir bak (M-33)*

Özetle Şeyh Muhammed Hazîn, âlim ve ârif bir şâirdir. Ancak onun öne çıkan yönü aşktır.

Onun şahsiyetini bu şekilde özetledikten sonra tasavvufî görüşlerini aşk, peygamber sevgisi, insan, kalp, dünya ve tevbe kavramları çerçevesinde ortaya koymaya çalışalım.

3. 1. Aşk ve Cezbe

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî’nin şiirlerinde en çok dile getirdiği husus Allah’tan ayrı olmanın acısı ve hüznüdür. Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinin ilk on sekiz beytinde de dile getirdiği bu husus, tasavvufî düşüncesinin merkezinde yer almaktadır. Dünyanın geçici ve âhiretin vatan-i aslî olarak bilinmesi ve bu bilginin bir

farkındalık hâline dönüşmesi, sûfilere hayatın her anında ve alanında bu dönüşe hazırlıklı olmaları gerektiğini hatırlatmıştır. Birçok sûfi, geri dönüşte mekân olarak cennetin ötesinde Cemâlî arzulanmış ve yalnız Hakk'ın rızasına vasil olmayı dilemiştir. Kısaca aşk kavramı çerçevesinde ele alınan bu ayrılık acısı ve vuslat arzusu, bazı sûfilerde kimi zaman insan zihnini ve duyularını bütünüyle kuşatarak istiğrak hâline dönüşmüştür.

Firsâfî de ilâhî aşkı, ayrılık acısı ve vuslat arzusu ile dile getirir. Hüznün kaynağını ayrılık gördüğü gibi⁷⁸ Hakk'tan ayrı kalmasını cehennemde olmakla eş tutar ve bu halden kurtulmak ister. Ona göre vuslat, vatan-i asliye dönmektir.

*Benim cehennemim ancak senden ayrı kalmaktır
Ey Kerîm (Rabbim dileğim) ondan hâlâs olmaktır (M-45)*

*Döndürdün beni sana müştâk bir garibe
Döndür beni vatanlardan en şerîfe (M-69)⁷⁹*

Firsâfî, vuslat arzusunu dile getirirken vuslatın ne şekilde olabileceğini de açıklar. Maiyyet sırrına ermek istediğini, sırrının nurlanmasını, hakikat denizine dalmayı, dâr-ı sürûra ermeyi vuslatın değişik şekilleri olarak ifade eder:

*Maiyyet sırrı ile sırrımı nurlandır
Beni denizlerin denizine daldır (M-4)
Beni kendine bütünüyle yakın eyle
Ey Allah'ım! Benim nurumu tamam eyle (M-11)
Beni bu denî dünyadan kurtar
Beni dâr-ı sürûra erdir (M-9)*

Kalbi vuslat arzusuyla yanarken, kendine nasihat eder ve vuslatın yolunun aşktan geçtiğini ifade eder. Aşk ise dünyayı yani masivâyı terki gerektirir. Firsâfî kendisinin aşk ile sarhoş ve ölü gibi olduğunu⁸⁰ hatta kalbinin aşkın ateşindeki yanmasıyla çıkan dumanların yedi kat göğü geçtiğini söyler.

*Dünyayı ve âhireti unut sen
Onları var edene âşık ol sen (Eİ-26)
Yâ İlâhî! Beni yakın kıl huzurunda
Çünkü sarhoşum ben senin arzunda (M- 3)*

78 Bir beyitte bu durumu ifade eder:

*Bana teminat ver Rabbim visâlisten
Çünkü Hazîn oldum senin firâkından (M-49)*

79 Ayrı kalmanın acısı birçok beyitte dile getirilir. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

*Ayrılık ateşi eritti benim kalbimi
Ve yaktı benim cildimi ve ciğerimi (M-54)
Ben bir kulum günahkâr ve Hazîn muhakkak
Yakma beni (Yâ Rab) içinde nâr-ı firâk (M-51)*

80 Hasretinden başka bir şey düşünemeyecek hale geldiğini hatta ölü gibi olduğunu ifade eder.

*Ölü gibi oldum ben Senin hasretimden
Rabbim perde çekme bana muradımdan (M-55)*

*Kalbim (öyle bir) kavurucu ateşle yandı
Onun dumanı yedi kat semâya dayandı (M-52)*

Bu halleri yaşayan Firsâfi, *Münâcaat* şiirinin sonlarına doğru hitabını naz makamında sürdürür. Ruhunu kastederek onu mekândan önce yarattığını ve Âdem gibi esmâyı öğrettiğini, sonra dünyaya gönderip kendisine müştâk kıldığını ancak kendi arzusunun geldiği bu dünyada kalmak veya cennete girmek değil iki dünyada da her şeyden fâni olmak ve Hakk ile bâki kalmak olduğunu dile getirir. Sonunda ermek istediği asıl gayenin yalnız Allah'ın rızası⁸¹ ve Cemâl'i olduğunu belirtir.⁸² Bu arzusunu dile getirirken, Hz. Musa'ya söylediği gibi kendisine de "Beni göremezsin"⁸³ dememesini talep eder:

*Yâ Rabbî! Beni mekândan önce yarattın
Ve bana kudsî manaları öğrettin (M-68)*

*Döndürdün beni sana müştâk bir garîbe
Döndür beni vatanlardan en şerîfe (M-69)*

*Ya İlâhî! Beni iki dünyadan da fâni kıl
Ve mekânsızlıkta vahdet ile bâkî kıl (M-70)*

*İstemedim ben senden cennetleri
"Beni göremezsin!" deme bana, Musâ'ya dediğin gibi (M-71)*

Firsâfi münacatının neticesinde manen bir hitaba muhatap olduğunu ve duasına karşılık olarak Allah'ın manevî olarak kalbine ilhamda bulunduğunu dile getirir. Buna göre Allah onun yakarışını kabul eder ve bizzat "Ey Hazîn" şeklinde hitap ederek aşkının neticesi olarak vuslata erdiğini ve perdelerin kaldırıldığını beyan eder. *Münâcaat* şiirinin 71 beyitinde kendi yakarışını, 72. ve 73. beyitlerde ise Hakk'ın ilhâmını dile getirir. Ardından gelen tek kıta da bu ilhâmın devamı niteliğindedir. Burada da yakarışının kabul edildiği beyan edilir:

*Ey Hazîn! Visalimle seni kendime yakın kıldım
Ve sana Cemâl'imden perdeleri kaldırdım (72)*

81 Gayesinin Allah'ın rızasına ermek olduğunu ve bunun haricinde bir talebinin hatta cennet bile olsa bulunmadığını dile getirir. Rızaya erdikten sonra cennet ile cehennemden bir farkının bulunmadığını söyler.

*Ben asla cennet istemiyorum senden
Cehennemde de olsa razı ol benden (27)
Yâ Rabbî! Eğer sen razı olduysan benden*

Daha sevimli değildir cennet bana cehennemden (31)

82 Firsâfi, perdelerin kalkması ve Cemâl'e erme talebini sıklıkla dile getirir. Bu talebini dile getirdiği beyitlerden bazıları şu şekildedir:

*Ey Sevdiğim! Bana perdeleri kaldır,
Beni Cemâl'inin denizine daldır (M-59)
Kalbimi doldur nur-i Cemâlinle
Sarhoş et beni Ey Vedud! Muhabbetinle (M-63)
İsmi Azam hürmetine sırrımı nurlandır
Sonra Seni görmem için perdeleri kaldır (M-65)*

83 Arâf Suresi, 7/143.

*Çünkü Vehhâb'im! Mucîbim, isteyenleri geri çevirmem ben
Bana yönel ve bana sarıl, başka bir şey düşünme sen (73)*

Eğer sen sâdık isen, Ben sâdikların Sâdıkıyım

Eğer sen âşık isen, Ben âşıkların Mahbûbuyum

Eğer sen günahkâr isen, ümit kesme Ey Hazîn!

Çünkü günahkârların inlemesi, daha sevimlidir bana, zoraki tesbih çekenlerden.⁸⁴

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî, yukarıda dile getirdiği ilâhî aşkın neticesinde mazhar olduğu halleri ifade etmek için müstakil iki şiir daha yazmıştır. Bunlardan ilki, *Kubbetu Cismî* şeklinde başlayan bir şiirdir. Bu şiirde yaşadığı manevî halleri detaylı şekilde dile getirir. Şiir sanki *Münâcaat* şiirinin devamı niteliğindedir. Şiirde, kendi bedenini Tur Dağı'na kendisini de Hz. Musa'ya benzetir. Buna göre Tur Dağı'na tecelli eden Allah, onun kalbine de Rahman sıfatıyla tecelli etmiştir. Bu tecelli ve Kur'an'ın sırrı ile akranlarını geçtiğini, sağında kendi kendine kaynayan iki çeşme, solunda birbiriyle karışmayan iki denizin bulunduğunu, kalbinin bir cennet olduğunu ve bu cennette Deyyân olan Allah'a uçan kuşların bulunduğunu söyler. Ona göre ilâhî aşk ve sarhoşlukta, Peygamber (sav)'i tanıma ve sevmede kendine eş kimse yoktur.

Beden binâmın kubbesinden tecelli etti Rahmân

İmran oğlu Musâ gibi geçti kendinden hemân (KC-1)

Kur'an'ın sırrı sayesinde geride kaldı cümle akran

Sağımda iki çeşme, vasıfları kendi kendine kaynayan⁸⁵ (KC-2)

Solumda iki deniz, aralarında bir perde var, onlar karışmaz⁸⁶

Kalbimin meydânı bir bostandır(cennet) Adn cenneti ona ulaşmaz... (KC-3)

Bu cennette Kuran'ın sırrının nurundan iki kanatlı kuşlarım vardır

Deyyân (Allah) likâsına uçmak onların sırrıdır (KC-4)

Mekânsızlıkta mümkün olur onlara etmek cevelân

Mennân'ın fazlından bir atadır onu cevelân ettiren hüccet ve sultan (KC-5)

Cinlerden ve insanlardan yoktur âşk ve sarhoşlukta bana eş

Ahir zaman peygamberini tanımakta yoktur bana eş (KC-6)

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî, Allah'ın kendisine olan lütuflarını dile getirmek için yazdığı ikinci şiir Kürtçe'dir ve *İhbar Dikim* şeklinde başlamaktadır. Şiir "*Haber vereyim lütf ve ihsanından / Mennân ve Vâhid olanın ikrâmından (İD-1)*" şeklinde başlamaktadır. Ona göre kendisine verilen lütuflar aklın anlamasının ötesindedir. Şiire göre Allah ona varlık denizinden temiz bir şarap vermiştir

⁸⁴ Beyhâki, Şu'abu'l-İmân, IX, 396, no: 6864: "ان اثنين المذنبين احب الى من زجل المسيحين"

⁸⁵ Şiirde *تَصَاخُتَان* kelimesini kullanarak Rahman Suresi'nin 66. Ayete telmihte bulunmuştur. "فِيهِمَا عَيْنَانِ تَصَاخُتَانِ": "İkisinde de sürekli fişkırان iki kaynak vardır."

⁸⁶ Rahman Suresi'nin 20. Ayetine telmihte bulunmuştur. "بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ": "Aralarında bir perde vardır, birbirlerine karışmazlar."

ve onun lezzeti ile âşık ve sarhoş olmuştur. Bu aşk haliyle yeryüzünü ve gökleri, cenneti ve cehennemi, Arş'ı ve Kürsi'yi keşfetmiştir ve bir fincanda gibi seyretmiştir. Hatta mekânsızlığa (lâ mekân) ulaşmıştır. Kendisine ilm-i bâtın verilmiş ve zâhidlerin bütün hâli onun yanında bir damla gibi kalmıştır. Vahşi hayvanlar, kuşlar, cinler ve insanlar, melekler, huriler ve gilmanlar kendisiyle birlikte Allah'ı zikretmişlerdir. Melekler onun ziyaretine gelmiştir. Kalbinin kanatları arşı geçip lâ-mekâna ulaşmıştır. Allah'ın zât ve sıfat denizinde yüzmektedir. Kalbi nurdan bir denize dönmüştür. Böylece o, şeyhlerin şeyhi ve Lokman gibi hekim olmuştur. Molla Camî'nin ve Faki-i Teyrân'ın aşkları onun aşkından ancak bir damla kadardır. Firsâfî, sonunda bütün bu halleri başkalarının da yaşamış olabileceğine işaret ederek ancak kendisinin anlatabildiğini dile getirir ve bütün bu hallerin her şeyi Kâdir olan Allah'ın bir lütfu ve "ol" demesiyle olabilecek kadar kolay olduğunu ifade eder.

Haber vereyim lütf ve ihsânından

Mennân ve Vâhid olanın ikrâmından (İD-1)

Rahmân olan bir şarap verdi temizinden

Denizlerin denizi varlık denizinden (İD-3)

Meczub oldu lezzetinden

Aşk ve sarhoşluğu ondan (İD-4)

Karaları, denizleri, yerleri ve gökleri

Arş'i, Kürsi'yi, cenneti ve cehennemleri (İD-5)

Bu Şeyh-i Hazîn (cümlesini) keşfetti

Sanki bir fincandan onları seyretti (İD-6)

Onun kalbi bir denizdir nurdan

Lütfu iledir Vâhid u Mennân (İD-26)

Şeyhi Hazîn şeyh-i şeyhân

Hekîm oldu sanki Lokmân (İD-27)

Kalbinin kanatlarıyla uçtu

Arş'tan lâ-mekâna geçti (İD-30)

O yüzmektedir denizlerde

Zât ve sıfat denizlerinde (İD-31)

Hazîn'den başkası anlatmadılar

Bu olaylardan ve konulardan bahsetmediler (İD-36)

Mahlûkâtın Rabbi Kâdir odur

O "ol" der ve her şey olur (İD-38)

Cümle aşkı âşıkların

Câmi ve Şeyh-i Tayrân'ın (İD-39)

Ancak bir damladır aşkından Hazîn'in

Yemin olsun üzerine Sırr-ı Kur'an-ı Hakîmin (İD-40)

Sonuç olarak, Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi, ayrılık acısını ve vuslata arzusu aşk hâline dönüştürmüş, ayrılığı cehenneme benzetmiştir. Naz makamındaki münacatına bir lütuf olarak cevap aldığını ve bu böylece Molla Camî ve Faki-i Teyrân'ın aşkından daha büyük bir aşk yaşadığını belirtir. Ancak onun aşkının gayesi cennet değil yalnız Allah'ın rızasına ve Cemâl'ine vasil olmaktır.

3. 2. İnsan

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi *Eyâ İnsan* şeklinde başlayan bir şiir yazarak insanı, onun varlık sebebini, nasıl olması gerektiğini, kemâle ermek için neler yapması gerektiğini, kemâl yolunda ayağının nerelerde kaydığını hatırlatır.

Ona göre insanın en bariz vasfı câhil ve gâfil olmasıdır. İnsan, Hakk'tan gafil olduğu oranda şeytan ona yakın olmaktadır. Bu gaflet insanın Allah'ın rahmetinden mahrum kalmasına ve ona vasil olmasına da engeldir. Allah'tan uzak insan, kemâle erememiş insandır.

Ey insan sen câhilsin

Hem Rabbinden de gâfilsin (Eİ-1)

Nasıl ki kendisinden gâfil olur

Şeytan da ona yakın olur (Eİ-13)

Hem uzak eyler seni rahmetinden

Hem Rabbü'l-âleminin visâlinden (Eİ-14)

Ey kemâle ermeyen insan

Sen gâfilsin zü'l-Celâl'dan (Eİ-15)

İnsanı cehâlet ve gaflete düşüren, mâsivânın sembolü olan dünyadır. Ona göre süfliyyat yönüyle dünya, Allah'ın düşmanı ve şeytanın Allah'tan gâfil kalması için insana sunduğu ve sarhoş ettiği içkidir.

Dünya düşmanıdır Rahman'ın

Hem içkisidir şeytânın (Eİ-5)

Sarhoş olmuşsun sen dünya ile

Dalâlet sâhibi iblisin içkisi ile (Eİ-16)

İnsan, İblis'in elinden aldığı bu dünya içkisiyle sarhoş olduğunda aklı başından gider. Bu durumda kendini kaybetmiş şekilde ağzından sözler çıkmaya başlar. Kendini her şeyi yapabilecek güç ve kuvvette görmeye başlar. Kibirlerir ve gururlanır. Bu gurur, şeytandan kaynaklanmaktadır ve İblis'in Hakk'ın huzurunda kendini kaybetmesi ve gururlanması gibidir. Bu sarhoşluk ve gurur kişiyi insan

olmaktan uzaklaştırıp haddini ve sorumluluklarını bilmeyen veya unutan bir hale götürür. İnsanlıktan uzaklaşarak hayvanlaşmaya başlar. Sonuçta kendinden uzaklaşan insan gafleti, gururu ve sarhoşluğu sayesinde hakikatten, ilâhî nurdan ve Allah'tan uzaklaşmış olur.

*Dünya ile sarhoşsun
Şeytan ile mağrursun (Eİ-3)*
*O içki ile olma sekrân
Cahil olursun sanki hayvân (Eİ-6)*
*Ey Âdemoğlu sen mağrûrsun
Yetmiş bin perde dûrsun (Eİ-17)*
*Bütün mahlûkâtın Hâlık'ından
Varlık denizinden ve nur denizinden (Eİ-18)*

İnsan, kendinden ve Rabbinden ne kadar uzak düşerse düşsün, hatalarının farkına vararak tevbe ettiği takdirde düşmüş olduğu hayvandan daha aşağı seviyeden velâyet makamına ulaşmaya kabiliyeti vardır. Çünkü insanın sahip olduğu kalp, Allah'ın arşı ve nazargâhıdır.

*Günahlardan tevbe eyle
Kâbilsin sen velâyete (Eİ-2)*
*Kalbin Ekber'in arşıdır
Hem Hüdânın nazarıdır (Eİ-11)*

Şeyh Muhammed Hazin-i Firsâfi, insanın kemâle ulaşması için neler yapması gerektiğini de dile getirir. Buna göre insanın ilk yapması gereken gafletten kurtulması ve marifet ile kulluğunu ifa etmek için gayret göstermesidir. Ardından kendi fâniliğinin farkına vararak, vahdetteki bâkiliğe yönelmesi gerekir.

*Uyan (da bitsin) gafletin
Marifetle olsun gayretin (Eİ-35)*
*Kendinde fenâya er
Vahdet içinde bekâya gir (Eİ-36)*

Ona göre, kemâl yolcusunun en fazla yapması gereken, enfüsî ve âfâkî ayetleri tefekkür etmektir. İnsan, kâinatı arzdan arşa kadar ibretle seyrederek varlığının hakikatine erme imkânına ulaşabilir.

*Tefekkür et tâ semâya kadar yerden
Bu güzel nakşı can ve kalpten (Eİ-25)*

Çokça meşgul ol zikirle

Hakk'ın sanatını fikirle (Eİ-20)⁸⁷

Firsâfi'ye göre insanın seyrettiği ve tefekkür ettiği bu sonsuz gibi gözüken varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının bir tecellisidir. Allah bu şekilde apaçık şekilde zuhur etmektedir ve onun zuhuru insanın mukayese yapabileceği aydan ve güneşten daha âşikardır. Bir başka ifade ile bütün varlıklar bir nakış ve sanat eseri olarak nakkaşını ve sanatkârını işaret etmektedir. Gören gözler için bu varlıklar, yanan bir çıra yahut kandil gibi parlayarak yaratana delâlet etmektedir. Bu varlıkların çokluğu ve çeşitliliğine rağmen Allah'ın varlık hazinesinden ancak bir damla kadardır ve her biri kendi lisanlarınca zikretmektedirler. Bunun bir tek istisnası vardır. O kalbi kararmış insandır.

Rabbü'l-âlemin eylemektedir zuhûr

Hem aydan ve hem güneşten pür nûr (Eİ-43)

Cümle varlıklar O'na deliller

Sanki onlar çıra ve kandiller (Eİ-44)

Yer altından tâ arşa dek

Varlık denizinden damladır yek (Eİ-40)

Cümlesi hep tesbih ederler

Ancak hariçtir kara kalpliler (Eİ-24)

Firsâfi, tefekkürün sadece zihinsel bir faaliyet olmanın ötesinde, kalbi bir hal olarak gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre insan lezzetin ne olduğunu ancak bu hâli yaşayarak anlayabilir. Varlığın hakikatini hal olarak kavrayan kişi için yaşadığı hal, düşünebileceği en büyük lezzetlerin mekânı olan cennetten daha güzeldir.

Varlık denizinde yüzersen

O zaman lezzeti bulursun sen (Eİ-34)

Yüzsen sen bir saat süreyle

Varlık bahrinde muhabbetle (Eİ-37)

Allah'ın zâtına olsun ki yemin

O cennetten daha güzeldir (ol emin) (Eİ-38)

Firsâfi'ye göre insan tefekkür ederek varlıkların Allah'ın isim ve sıfatlarının bir tecellisi olduğunu görüp onun lezzetini hisseder. Ancak aynı zamanda varlıkların fâniliğini, gördüğü kesretin aslının vahdet, vahdetin içinde kesret olduğunu da anlar. Allah'ın yaratması ve yarattıkları sonsuzdur.

87 Tefekkürle ilgili bir başka beyit şu şekildedir:

Nazar et sen bu nakşa

Yer altından tâ ki arşa (Eİ-23)

*Seyreyle (nasıl bak) bu âlem
Varlığı onun, olmak içindir adem (Eİ-21)*
*Seyreyle sen şu kesreti
Gör ondaki hem vahdeti (Eİ-29)*
*Seyret sen şu vahdeti
Gör ondaki hem kesreti (Eİ-31)*
*Varlık denizinde yoktur bidâyet
Ne levn, ne renk ne de nihâyet (Eİ-41)*

İnsanın bu tefekkür ile bir sonuca ulaşması gerekir. O da varlıklarda Allah'ın kudretini görerek, varlıkların fâniliğini anlayarak mecâzî olandan hakîkî olana yani varlıklardan var edene ulaşmasıdır. Bu dünya ve ahireti, cehennemi ve cenneti ile bütün yaratılmış olanları unutarak yalnız Allah'a âşık olmak gerekir.

*Seyret (onu) muhtelif eşyalarla
Kalbinle ve insaflı olanlarla (Eİ-27)*
*Bahr-i mecâzîden kurtul
Gir bahr-i hakikate (ey kul) (Eİ-30)*
*Dünyayı ve ahireti unut sen
Onları var edene âşık ol sen (Eİ-26)*

3. 3. Kalp ve Seyr u Sülûk

Muhammed Hazîn-i Firsâfî'nin yazdığı şiirlerden birinin ana konusu kalptir. Bu şiirde kalbin ne olduğunu anlattıktan sonra tasavvufî hayatın merkezinde yer alan kalbin tasfiyesi konusunda neler yapılması gerektiğini açıklar. Ona göre kalp, insan bedeninin padişâhıdır. Nasıl ki ahiret hayatında ancak *kalb-i selim* fayda verecek ise⁸⁸ azaba muhatap olacak da yine kalptir. Dünya hayatında kalp vahyin, ilhâmın ve tasavvufî bir bilgi kaynağı olan keşfin mahallidir. Kalp keyfiyeti itibarıyla latif rûhun ve ilâhî nûrun da mekânıdır. Kısaca kalp insandır.

*Bedenin pâdişâhı kalptir
Azaba muhatap olan da başkası değil kalptir (K-19)*
*Arş-ı Ekber'in ve cennetin nazargâhı odur
Vahyin, ilhâmın ve keşfin yeri de odur (K-20)*
*Onun hakikati zât-ı insandır
Latîf bir ruh, Rabbânî bir nurdur (K-23)*

Bu özellikleri ile kalp Allah'ın arşı ve nazargâhıdır. Böyle olduğu için de şeytanın en fazla ifsat etmeye çalıştığı mekândır. Onun şekli fiziki olarak bir çam ko-

88 Suarâ Suresi, 88 ve 89. ayetlerde ancak kalb-i selimin fayda vereceği buyrulmaktadır:

“يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ”: “O gün mal ne de evlatlar fayda verir, ancak kalb-i selim ile gelenler”

zalağını andırırsa da,⁸⁹ büyüklük veya küçüklüğü izâfidir. Hakikatte kalp, yerlerden ve göklerden daha büyüktür. Ancak bu büyüklüğü Allah'ın Celâl sıfatının tecelli etmesi durumunda değişir ve bir yağmur damlası kadar küçülebilir.

*Kalbin Ekber'in arşıdır
Hem Hüdânın nazarıdır (Eİ-11)*

*Kalbin arşıdır Rahmânın
Verme eline şeytânın (Eİ-9)*

*Kalp büyüktür yerden ve gökten
Arş, Kürsî, cehennem ve cennetten (İD-33)*

*Celâl'in nurundan o küçülür
Bir yağmur damlası gibi olur (İD-34)*

Bu kadar değişken bir özelliğe sahip olan kalp, insan tarafından iyi tanınmalıdır. Firsâfi, kalbi konu edindiği şiirine, onun tanınmasının gerekliliğini vurgulayarak başlar.

*Kalbini bil ve tevbe eyle
Şeytanın havâtırından onu temiz eyle (K-1)*

*Tanı hakkıyla kalbini
Çıkar dünya zulmetini (Eİ-7)*

Firsâfi kalbi, bedenın padişahı olarak tanımladıktan sonra kalp ile bedenın diğer uzuvları arasında irtibat bulunduğuna dikkat çeker. Her bir uzvu kalbin askerleri olarak görür. Bu nedenle kalbin selâmeti için diğer uzuvların da kontrol edilmesi gerektiğine işaret eder. Elin yaptığının, ayağın gittiğinin, gözün baktığının, dilin söylediğinin kalbe etki ettiğini ifade eder.⁹⁰ Bunların kontrol altına alınması ve kalbe uymasıyla insanın melekî bir hüviyete kavuşacağını ve insanın sembolü olan kalbin Allah'a itaatkâr hale geleceğini söyler.

*Onlar kalbi koruyan askerlerden
Emrine al onları, olursun benzeri meleklerden (K-16)*

*El, ayak, kulak ve göz(ler)
Ferc ve lisân hayır ve şerri söyler (K-17)*

*(Böylece) kalp Rabbine olur muti
Cümle beden ona olur tabi (K-18)*

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi, kalbin tanımını ve insanın uzuvlarıyla olan irtibatını açıkladıktan sonra kalbin hastalıklarını tanımlar. Ona göre kalbin hasta-

89 Firsâfi bir beyitte bu benzetmeyi yapar.
*Eğer sorarsan nedir kalbin hakikati
Çam kozalağı gibidir onun şekli (K-22)*

90 Kalp ile bedenın diğer uzuvlarının irtibatı ve birbirine etkisi hususundaki hadis-i şerife bir telmih yapmıştır. Hadis-i şerife şöyle buyrulur: "Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki, o iyi olursa bütün vücut iyi olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin! O, kalptir." (Buharî, İman, 39)

lıkları veya zemmedilen sıfatları riyâ, ucub, hased, kibir, hırs, tama', sù-i zan, cimrilik, kin ve tûl-i emeldir. Bu sıfatların her biri iblisin insanı sırât-ı mustakîmden çıkarmak ve süflî hayata götürmek için açmış olduğu ayrı bir kapıdır. İnsan, sıfât-ı zemîmeden olan bu kapılardan hangisinden geçse varacağı yer aynıdır ve iblisin isteğine tabi olmaktadır.

*(Her biri) riyâ, ucub, hased ve kibrin,
Hırs, tama' sù-i zan, cimrilik ve kinin (K-4)*

*Kötü sıfatlardır ve (bir de) tûl-i emel
(Hepsi) İblis'in kapılarıdır ey sâhib-i bed amel (K-5)*

*Sıfât-ı zemîmeden sen (kalbini) pâk eyle
Sıfât-ı hâmidyle onu müzeyyen eyle (K-6)*

Kalp, bu kötü sıfatlara sahip olabileceği gibi güzel sıfatlara da sahip olabilir. Ona göre, bütün uzuvların yapıp-ettiklerinin tesir merkezi kalptir. İnsan duygu, düşünce ve davranışlarını güzelleştirdikçe kalbinin sıfatları da güzelleşir. İnsanın kibrin ve ucubun yerine tevâzû, riyânın yerine ihlâs, gaflet ve nankörlüğün yerine zikir, kinin yerine muhabbet, cimrilüğün yerine cömertlik göstermesi, kanaat ve şükür sahibi olması, iyilik yapana ihsan göstermesi, kötülük yapana dahi affedici olması gerekir.

*Tevâzû, ihlâs ve nimetleri zikirle
Yaklaş mü'minlere muhabbet, hayır ve keremle (K-7)*

*Sen işlerini Hüdâ'ya havâle eyle
Elindekine kanaat getir, şükr eyle (K-8)*

*Sana iyilikle gelene sen cömertlik eyle
Sana düşmanlık edeni de affeyle (K-9)*

Firsâfî, insan olarak tanımladığı kalbin iyi ve kötü sıfatlarını saydıktan ve önemine işaret ettikten sonra kalbi tanıyarak gönül gözünü açmanın,⁹¹ onu tasfiye etmenin, nefsin ve şeytanın havâtırından⁹² zulmetinden ve işgalinden kurtarmanın herkes için zaruri olduğunu söyler. Her insanın kalbini cennete çevirmesi gerektiğini dile getirir.⁹³ Ona göre kalbi tanıma tasavvufî hayata giren bir tâlibin seyr u sülûk olarak bilinen eğitim sürecinin şartlarından biridir. Kalbin tasfiyesi için mensubu olduğu Nakşebendî-Hâlidî yoluna uygun olarak yapılması gerekenleri ise şöyle sıralar:

91 Bu hususu şu şekilde dillendirir:
Aç kalbinin gözünü

Pâk eyle ism-i azam ile özünü (Eİ-19)

92 Bu hususu şu şekilde dillendirir:
Kalbini bil ve tevbe eyle

Şeytanın havâtırından onu temiz eyle (K-1)

93 Firsâfî, bu aşamalardan geçerek saflaşan bir kalbin cennet gibi olacağını dile getirir:
Kalbini çevir cennetine
Azîz Hüdâ hürmetine (Eİ-33)

Öncelikle ölümü tefekkür ile fâniliğinin farkında olarak şeytan ve şeytanın insandaki şubesi olan nefis ile mücadele,⁹⁴ ihlas, samimiyet, şevk ve zevk ile⁹⁵ zikrullahı devam etmek ve onu tekrar ederek; nefisle ruhun ve iyiliklerle kötülüklerin savaş meydanı olan kalpten hastalıkları silmek için İsm-i Celâlî'ni ona nakşetmek gerekir. Bunun için göğüste bulunduğu kabul edilen ve letâif olarak bilinen kalp, ruh, sır, hafî ve ahfânın her birinin gereği olan hafî zikre⁹⁶ devam edilmelidir.

Herkese lazımdır kalbin işleriyle ilgilenmek

Onu zulmetten temizlemeyi bilmek (K-11)

İhlâs ile lezzet alarak zikreyle

Kalbini hastalıklardan temiz eyle (K-3)

İsm-i Celâlî'ni ona nakş eyle

Beş letâifi kendine yol eyle (K-2)

Kalbin hastalıkları olarak kabul ettiği sıfatlardan kurtulmanın yolu ve kalbin dermanı, öncelikle zikr-i Celâlî'ye devam etmektir. Ancak bu zikir bir ilaç gibidir ve talip olan kişi bu ilacı ne ölçüde alacağını bilemeyeceği için bu işin hekimi olan kemâl sâhibi bir mürşide varması gerekir. İsm-i Celâlî zikrine bu şekilde devam edildiğinde kalp kara noktalarından arınmaya, mecâzî istek, arzu ve aşklardan kurtulmaya başlar ve orada Allah'ın sıfatlarının tecellisi görülmeye başlar ve bu sefer Cemâl sıfatının tecellisi ile aşk-ı hâkikî ve nûr-i Hüdâ hâsıl olur.⁹⁷

Kalbin dermânı zikr-i Celâlî'dir

Hekîmi mürşid-i sâbib-i kemâldir (K-12)

Hüdânın sıfatlarıyla mücellâ olur

Cemâlin nûru ile âşık olur (K-15)

Çıksa ondan bahr-i mecâzî

Hâsıl olur onda bahr-i hakîkî (K-14)

İnsan bu mücâdele ve mücâhede ile kalbini tasfiye eder. Seyr u sülûkun neticesinde kalpte tecellî eden ilâhî sıfatlar, kalbi mâverâya götüren kanatlardır. Bu

94 Allah'ın, Hz. Âdem ve Hz. Havva'ya yaklaşmalarını men etmesine rağmen (bk. Bakara, 2/35, Araf, 7/19), İblis onları yasak ağacı (شَجَرَةُ الْحَدِيدِ) ölümsüzlük ve ebedî saltanatın kaynağı gösterdiği yani insanı ölümsüz olma vaadiyle kandırarak ilâhî emri çiğnediğinden (bk. Tâhâ, 20/120), iblisle ve nefisle mücadele yolunda ölümü tefekkür ve ölmeden önce ölme düşüncesi tasavvufî düşüncede büyük önemi haizdir. Firsâfi de bu hakikati dillendirir.

Her saat devam et ölümü tefekküre

Nefs ve şeytan ile daima mücâdele (K-10)

95 Zikrin nasıl olması gerektiğini dile getirir:

Şevk ile zevk ile ve de lezzet

Kalbinde Allah'ı zikret (Eİ-8)

96 Firsâfi Nakşebendî tarikatında esas olan hafî zikri tavsiye eder:

Zikr-i hafî eyle kalpten

Kalbin için odur derman (Eİ-10)

97 Kalbinde nûr-i ilâhî tecellî etmesi kişi için bir şifa olduğu gibi, bu nûrların sahibi olan Allah'a âşık ve meczûb eder:

Sırr-ı âyât ile sana dermân olur

Rabbânî nurlar ile meczûb olur (K-13)

kanatlar sayesinde kalp arştan ötelere kadar uçabilir. Artık hakikat bahrinde yüz-meye başlar ve bu nedenle dünya nimetlerini gözü görmez, cennet nimetlerini unuttur. Artık kalp fânilikten bâkiliğe, Celâl'den Cemâl'e geçer ve orada gark olur.

*Bunlar kalbi uçuran kanatlardır nurdan
Bir demde uçar öteye geçer arştan (K-24)*

*Yüzer o bahr-i hakikatte
Unuttur ne nimet varsa cennette (K-25)*

*Celâl ve Cemâl'inde Hüdâ'nın gark olur
Fenâ ve Bekâ onda hâsıl olur (K-26).*

Sonuç olarak Firsâfi'ye göre kalp insandır. Bütün uzuvları etkileyen yahut etkisinde kalan, bedenın padişâhıdır. Bu açıdan kalp önemlidir ve onun riya, kibir, ucub gibi kötü sıfatlardan kurtulup tevâzu, ihlas muhabbet gibi sıfatlara bürünmesi gerekir. Bunun yolu ve dermânı zikrullahıdır. Ancak kişi bunu nasıl gerçekleştireceğini bilemeyeceğinden kâmil bir mürşidin yanına varmalıdır. Bu şekilde kalpte ilâhî sıfatlar ve nurlar tecelli etmeye başlar ki bu sıfatlar kalbi mâsivâdan mâverâya uçuran kanatlardır. Böyle olan bir kalp, her an Hakk'ın tecelligâhı olur ve kâmil bir kalp haline gelir.

*Her saat Hüdâ tecelligâhı olur
Üç yüz altmış kere mükemmel olur (K-21)*

3. 4. Dünya

Kur'an'da bir oyun ve eğlenceden ibaret olarak tanımlanan dünya hayatı,⁹⁸ bir imtihan yeridir. Bu açıdan sûfiler dünyanın hakikati konusunda insanları uyarıcı birçok tavsiyede bulunmuşlardır. Görünen dünya ve kâinat, hakikatin zâhiri olarak kabul edildiğinden, varlıkların zâhirindeki sanatı görmek ve oradan hâkikâte ve sanatkâra doğru yol almak için tefekkür etmek ibadet olarak kabul edilmiştir. Bu ibret ve tefekkürle bakılmadığında dünya, insanı gaflete ve dalâlete götürmektedir. Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi, dünyayı fâniliğın sembolü olarak görür ve bahr-i mecâzî ve bahr-i hakikî kavramlarıyla gelip geçici olanla bâkî olanı sıklıkla mukayese eder ve insana mecâzî olandan kurtulmasını tavsiye eder.⁹⁹

Firsâfi'ye göre dünyanın iki yönü vardır. Birincisi, dünya denî ve süflüdür. Sürür yurdu olan cennetin aksine gurur yurdudur.¹⁰⁰ Bu yönüyle dünya, gururla-

98 Hadid, 57/20.

99 Bu hakikati şu şekilde dile getirir:

*Bahr-i mecâziden kurtul
Gir bahr-i hakikate (ey kul)(Eİ-30)*

100 O bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

*Beni bu denî dünyadan kurtar
Beni dâr-ı sürûra erdir (M-9)
Benim ricam Ey Gafûr senden!
Uzak eylemen beni dâr-ı gurûrdan (M-10)*

narak haddini aşan şeytanın insanlara sunduğu bir içki ve Rahman'ın düşmanıdır. Bu içkiyi içenler ve dünyaya dalanlar Allah'tan gafil olanlardır.

*Dünya düşmanıdır Rahman'ın
Hem içkisidir şeytânın (Eİ-5)
Sarhoş olmuşsun sen dünya ile
Dalâlet sâhibi iblisin içkisi ile (Eİ-16)*

Dünyanın ikinci yönü Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği, yaratılmış olan bütün varlıkların Allah'ın kudret ve azametini gösterdiği bir ibret yurdu-
dur. Allah'ın tecellisi, insan için en parlak iki varlık olan ay ve güneşle mukayese edilemeyecek kadar zâhirdir. Ancak kalp gözleri kararmış ve kapanmış olanlar bu zuhûru dahi göremezler. Kâinattaki her varlık, ibret nazarıyla bakanlar için, Allah'ın varlığının ve birliğinin kandil gibi parlayan bir delildir.

*Daha zâhirsın aydan ve güneşten, gizlisin gözünden âvâmın
Sen Şehidsin, Sen Rakıbsın, hem nûrusun kalb-i ârifânın (ER-16)
Rabbü'l-âlemin eylemektedir zuhûr
Hem aydan ve hem güneşten pür nûr (Eİ-43)
Cümle varlıklar ona deliller
Sanki onlar çıra ve kandiller (Eİ-44)*

Yaratılmış olan bu dünyanın varlıkları, ibret nazarıyla bakanlar için Allah'ın varlığının ve birliğinin delili iken, ibret nazarıyla bakmayanlar için insanla Allah arasında bir perde olabilmektedir. Bu durumda insan sanattan sanatkâra varmaz ve onun süflü yönleriyle kendini meşgul ederse, mâsivâ insanı esiri eder.

*Eğer meşguliyetin olur ise masiva
Kalbini kendine cennet yapar mâsivâ (Eİ-12)*

Firsâfi, bütün varlıkların yaratılıştaki mükemmelliğine rağmen onların yok olmaya mahkûm ve mecbur olduklarını söyler. İbret nazarıyla bakıldığında, onlarda kesret içinde vahdet, vahdet içinde kesretin¹⁰¹ olduğu ve her varlığın kendi lisanınca zikrettiği görülebilir.

*Seyreyle (nasıl bak) bu âlem
Varlığı onun, olmak içindir adem (Eİ-21)
Cümlesi hep tesbih ederler
Ancak hariçtir kara kalpliler (Eİ-24)*

Firsâfi, insanın ibret nazarıyla baktığında dünyadaki yaratılışın mükemmel-

101 Firsâfi, kesret ile vahdeti iç içe görür:
*Seyreyle sen şu kesreti
Gör ondaki hem vahdeti (Eİ-29)
Seyret sen şu vahdeti
Gör ondaki hem kesreti (Eİ-31)*

liğini hayretle seyredeceğini ve bunun neticesi, onun yaratıcısına hayran ve âşık olacağını ifade eder.

*Hayrete düştüm olan işlerde
Hayretim devam etti süren dehirde (M-8)
Dünyayı ve ahireti unut sen
Onları var edene âşık ol sen (Eİ-26)*

3. 5. Tevbe

Kulun hata ve kusurlarının farkına vararak nedâmet duyması, Allah'a yönelmesi ve ondan af ve mağfiret dilemesi anlamına gelen tevbe, tasavvufî hayatın başlangıcından itibaren çok önemlidir. Önceleri hata ve günahlardan tevbe edilirken daha sonra gafletten de tevbe edilir.

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfî'nin düşünce dünyasında ve hayatında tevbenin ve tevbe etmeyi gerektiren günahların yeri büyüktür. Zira o Hazîn ismini kullanmasının nedenlerinden biri olarak günahlarının çokluğunu gösterir. Firsâfî, ömrünün hata ve günah ile geçtiğini söyledikten sonra bunları kulluğuna yakıştıramaz ve onların yağmurlardan, bitkilerden, yapraklardan ve ağaçlardan daha çok olduğunu, hatta denizlerin suyunun mürekkep, ağaçların hepsinin kalem¹⁰² ve bütün mahlûkatın da kâtip olması halinde dahi büyük günahlarını yazamayacaklarını dile getirir:

*Bütün ömrüm geçti içinde günahlarım
Bana rahat yok ağırlığından onların (M-12)
Günahlarım daha çok, yağmurlardan
Bitkilerden, ağaçlar ve yapraklardan (M-14)
Mürekkep olsa suyu denizlerin
Kalem olsa ağaçları dünyanın (M-18)
Kâtip olsa mahlûkatın tamamı
Yazamazlar kebâirden hatamı (M-19)*

Firsâfî bu şekilde hata ve günahlarını dile getirmesine rağmen, anlattıklarının anlatamadıkları yanında denizde bir zerre kadar,¹⁰³ onların hadsiz, hesapsız ve insan aklının alamayacağı kadar büyük olduğunu ancak buna rağmen Allah'ın rahmetinden ve fazlından ümit kesmediğini ifade eder. Çünkü günahlarının hadsiz ve miktarsız hatta efkâra sığmasa da Aziz ve Gaffâr olan Allah'ın rahmet denizinde

102 Kehf Süresi'nin 18/109. âyeti ile Lokman Süresi'nin 31/27 âyetine telmihte bulunmuştur.

103 Bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

*Bu ikrâr ile cümlesi anlattıklarımın
Sayıca günahlarımdan ve hatalarımdan (M-20)
Günahlarımın yanında hakikatte
Bir zerre gibidir denizlerin derinliklerinde (M-21)*

ancak bir damla su kadar olduğunu söyler. Hataların çokluğu nedeniyle mahcubiyetten eridiğini, ancak Allah'ın Settâr olduğunu dile getirerek ona iltica eder.

*Günahlarım hadsiz hesapsızdırlar
Onu akıllar ve fikirler anlayamazlar (M-22)*

*Fakat sanki bir su damlası cümlesi günahların
Rahmet deryasında Aziz ve Gaffar'ın (M-23)*

*Ey Kahrâr! Eridim ben utancımın
Günahlarımın ve hatalarımın çokluğundan (M-24)*

*Taatim yok benim, sen sar kalbimi Rabbim
Hilmin ile Ey Settâr olan Rabbim (M-25)*

Firsâfî, Allah'tan başka gidecek kapısının bulunmadığını, ondan af dilediği ve iradesiyle günah işlerken cenneti istemeye yüzünün olmadığı söyler.

*Gidecek yerim de yok başka senden
Ya İlâhî! Özrümü kabul eyle benden (M-13)*

*Senden nasıl isterim cennetleri
İhtiyarım ile işlerken günahları (M-29)*

Firsâfî bu şekilde hatalarını sıralar ancak zaten Allah'ın bütün olanları en ince detayına kadar bildiğini, şifâ verecek olanın da yalnız O olduğunu dile getirir. Allah'tan af diler, kendisine tevbe-i nasûh nasip ederek hidâyete erdirmesini ve kendisinden razı olmasını talep eder.

*Ey bütün incelikleri bilen benim Matlubum!
Ey bütün işleri evirip çeviren Mahbûbum! (M-38)*

*Yoktur bana senden gayri rabbim bir Hekim
Şifâ ver kalp hastalıklarına benim (M-39)*

*(Muradım) tevbe-i nasûha ermektir
Ve hidâyet tarîkine girmektir (M-57)*

*Ben asla cennet istemiyorum senden
Cehennemde de olsa razı ol benden (M-27)104*

Sonuç olarak Firsâfî, insanın dünya hayatında gaflet içinde bilerek veya bil-meyerek hata ve günah işleyebileceğini ve bu hataları asla görmezden gelmeden, aksine büyük görmesi gerektiğini; diğer taraftan da Allah'ın mağfiretiyle kıyaslandığında bütün hata ve günahlarının bir damla kadar küçük kalacağını da bilmesini ister. İşte bu nedenle insana sürekli tevbe etmesini ve Allah'tan mağfiret dilemesini tavsiye eder.

104 Firsâfî Allah'ın rızasına erme düşüncesini bir başka şekilde daha dile getirir:
*Yâ Rabbî! Eğer sen razı olduysan benden
Daha sevimli değildir cennet bana cehennemden (M-31)*

Sonuç

Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi, Nakşbendî-Hâlidî yolunun önemli sûfîlerinden biridir. 1816 yılında Siirt'e bağlı Firsâf köyünde doğan ve 1892 yılında aynı yerde vefat eden Firsâfi, Abdulkâdir-i Geylânî neslinden seyyid nesep bir aileye mensuptur. Aile medresesinde ve Molla Halil-i Siirdî'nin yanında tahsilini tamamlamış ve Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden Şeyh Osman Sirâceddîn-i Tavîlî'nin yanında seyr u sülûkunu tamamlamış ve ondan hilâfet almıştır. 1844 yılında Siirt'e dönerek vefatına kadar ilim ve irşad hizmeti yürütmüştür.

Firsâfi'den sonra oğulları Fahreddin, Şerâfettin ve Abdullah başta olmak üzere kendisinden icazet alan halifeleri yoluyla başlatmış olduğu tasavvufî faaliyetler yürütülmüştür. Onlardan sonra da aileye mensup kişiler tarafından Siirt, Firsâf, Erbin, Muş, Bursa, İstanbul ve Manisa'da bu ilim ve irşad faaliyetleri hâlen devam ettirilmektedir.

Kaleme aldığı beşi Arapça, dördü Kürtçe dokuz şiirde düşüncelerini açıklar. Bu şiirlerden en meşhur olanı *Gâyâtü'l-Hayrât* isimli on üç kıt'adan oluşan salâvât-ı şerîfedir. *Akîdetü'l-Îmân* ve *Eyâ Rabbî* isimli şiirlerde ise Allah'ın isim ve sıfatları dile getirilmektedir. Kalan beş şiir ise tasavvufî içeriklidir. Bunlardan özellikle *Münâcaat* şiiri ile *İhbar Dikim* ve *Kubbetü Cismî* şeklinde başlayan şiirler onun aşk ve istiğrak hâlini dile getirdiği şiirlerdir. Firsâfi, müntesibi olduğu Nakşbendî-Hâlidî yolunda az görülen bir aşka sahiptir. Allah'a karşı münacatında naz makamında hitap cümleleri bulunmaktadır. Örneğin *Münâcât* şiirinin sonunda Allah'a şöyle hitap eder:

İstemedim ben senden cennetleri

“Beni göremezsın!” deme bana, Musâ'ya dediğin gibi (M-71)

Şiirin devamında kendisine gelen ilhâmı da şu şekilde ifade eder:

Ey Hazîn! Visalimle seni kendime yakın kıldım

Ve sana Cemâl'imden perdeleri kaldırdım. (72)

Firsâfi, Hâlidilik üzerine çalışma yapan Abdulcebbar Kavak tarafından Hallac-ı Mansur ile mukayese edilerek, bu yolda vahdet-i vücûdu teoriden pratiğe aktaran ilk kişi olarak tanımlanmaktadır¹⁰⁵. İlk aktaran kişi olmasa bile tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk ve en açık şekilde ifade eden kişilerden biridir. Bu yönüyle Nakşbendî-Hâlidî yolunda ilâhî aşk, cezbe ve istiğrak kavramları çerçevesinde ilk akla gelen kişilerden biri olarak görülebilir. Çünkü onun dile getirdiği manevî haller ve lütuflar yahut naz makamında dile getirilen ifadeler eserlerinde yalnız bir yerde geçmemekte, değişik şiirlerde birkaç defa dile getirilmektedir. Bu durum onun bu halleri bir defa yaşamadığını ve bunları dile getirme konusunda

105 Kavak, *agt*, s. 386.

bir tereddüt geçirmedigini göstermektedir. Yine kendi ifadelerinden yola çıkarak, onun tereddüdünün bu konuları dile getirmekten ziyade, insanların inkâr edip-etmemesi olduğunu söyleyebiliriz. Kendisi de anlattıklarının herkes tarafından dile getirilemediğini ve ancak bunların bir hakikat olduğunu ve inkâr edilmemesi gerektiğini ifade eder:

*Hazîn'den başkası anlatmadılar
Bu olaylardan ve konulardan bahsetmediler (İD-36)*

*Ey âlimler cemaati
Etmeyin inkâr bu hakikati (İD-37)¹⁰⁶*

Sonuç olarak Şeyh Muhammed Hazîn-i Firsâfi, Nakşbendî-Hâlidî yoluna mensup âlim, ârif ve âşik bir sûfidir. Ancak onun en belirgin vasfı aşk, cezbe ve istiğrak hâlinde yaşamış ve bunu açık ifadelerle dile getirmiş olmasıdır.

Kaynakça

- Arslan, Hüseyin, *Yüksek Ruhlar ve Aydınlar Yurdu Tillo*, İstanbul 2006.
- Atalay, Ömer, *Süirt Tarihi*, İstanbul 1946.
- Aydın, Vamıkıddin, *Mecmuati'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfi ve yelîhâ tis'a aşrete risâletün (Kasideler ve 19 Risale)*, ts.
- _____, *Nasihât ve Namaz Bilgileri-Şafî İnanç Fıkhı*, Tunçel Ofset, İstanbul 2010.
- _____, *el-Câmiu fi'z-zikri ve'd-duâi ve'l-âdâbi'l-İslâmiyyeti ve menâkibu sâdâti'n-Nakşbendiyyeti (İslâm'da kapsamlı zikir-dua ve edebler ve Nakşibendi büyükleri menkibe-leri)*, Elif Ofset, İstanbul 2000.
- Baytârî, Abdürrezzâk, *Hilyetü'l-beşer, I-III*, Beyrut 1993.
- Beyhâki, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin (ö.458/1066), *Şu'abu'l-İmân*, I-IX, (nşr. Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'id b. Besyûni Zağlûl), Beyrût 1410/1985.
- BOA, Y.MTV. Dosya No: 22, Gömlek No: 30, Adedi: 3 (1319).
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul ts.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzi Akyürek Miftâhu'l-Kulûb ve esâmî-i müellifin fihristi* (Haz.: Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2009.
- Çağlayan, Mehmet, *Şark Uleması*, İstanbul 1996.
- Firsâfi, eş-Şeyh Muhammed Hazîn, *Gâyâtu'l-Hayrât*, (trc.: Takıyyuddîn Aydın), İstanbul ts.
- _____, *Gâyâtu'l-Hayrât*, (trc.: Vamıkıddin Aydın), İstanbul 2003.
- _____, *Akîdetü'l-îmân*, (Vamıkıddin Aydın, Mecmuati'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfi ve yelîhâ tis'a aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, ts.
- _____, *Eyâ İnsân*, (Vamıkıddin Aydın, Mecmuati'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfi ve yelîhâ tis'a aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, ts.
- _____, *Eyâ Rabbî*, (Vamıkıddin Aydın, Mecmuati'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfi ve yelîhâ tis'a aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, ts.
- _____, *Gâyâtu'l-Hayrât*, (Vamıkıddin Aydın, Mecmuati'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn

¹⁰⁶ Bir başka yerde benzer şekilde şöyle der:

*Ey cemaat-i müminân
İnkâr eylemeyin ârifân(İD-23)*

- el-Firsâfî ve yelîhâ ti'sa aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, ts.
- _____, *İhbar Dikim*, (Vamıkıddin Aydın, Mecmuatî'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfî ve yelîhâ ti'sa aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, ts.
- _____, *Kubbetü Cüsmî*, (Vamıkıddin Aydın, Mecmuatî'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfî ve yelîhâ ti'sa aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, ts.
- _____, *Münâcaat*, (Vamıkıddin Aydın, Mecmuatî'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfî ve yelîhâ ti'sa aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, ts.
- _____, *Tu Kalbî*, (Vamıkıddin Aydın, Mecmuatî'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfî ve yelîhâ ti'sa aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) Yazma halinde, ts.
- _____, *Kasidetün fi mehdî mevlânâ ve şefîinâ ve seyyidini ve habibinâ Muhammed* (Gâyâtü'l-Hayrât, İstanbul, 2003, içinde).
- Firsâfî, Şeyh Zeynelabidin, *Hâzihî câmiu'l-salavâti alâ seyyidi's-sâdâti li zeyni'l-milleti ve'd-dîn eş-Şeyh Zeynelabidin*, (Vamıkıddin Aydın, Mecmuatî'l-kasâidi liş-Şeyh Muhammed Hazîn el-Firsâfî ve yelîhâ ti'sa aşrete risâletün-Kasideler ve 19 Risale içinde) yazma halinde, ts.
- Heyet, *Doğu Anadolu Evliyaları I-II*, Türkiye Gazetesi Yayınları, İstanbul 2004.
- Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdi ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013.
- Kılıç, Rüya, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşibendî İlişkinine Farklı Bir Bakış: Hâlidî Sürgünleri", *Tasavvuf*, sy. 17 (2006).
- Korkusuz, M. Şefik, *Nehri'den Hazne'ye Nakşibendi Meşâyihî*, İstanbul 2010.
- Molla Fudayl b. Molla Mahmud, *Tercümetü hali ceddina'l-a'lâ Molla Halil Siirdi*, 1400/1980, Yazma Eser.
- Molla Halil-i Siirdî, *Basiretu'l-Kulûb fi Kelâmi Allâmi'l-Guyûb* (Tah: Sıbgatullah-i Zokaydî), Nubihar, İstanbul 2011.
- Molla Halil el-Ömerî es-Siirdî, *Nehcü'l-Enâm*, İhsan Yayınları, İstanbul ts.
- Müderres, Abdülkerim, *Yâd-ı Merdân* (I-II), Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011.
- Şeyh Meczub Muhammed Said Seyfeddîn-Muhammed Kadri Hazîn, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri (İhsan Yolu-Divân-ı İrfan)*, Trc.: Süleyman Kaya, Ankara 1996.
- Uludağ, Süleyman, "Hâlidîyye", *DİA*, c. XV, İstanbul 1997.



Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da Dinin Hukuki Çerçevesi ve Teşkilat Yapısı*

Cengiz MÜRSELOV**

Özet

Bu çalışmada bağımsızlıktan sonra Azerbaycan'da din işleriyle ilgili gerçekleştirilen hukuki düzenlemelerin ve bunun sonucunda meydana gelen değişimin tespiti amaçlanmıştır. Sovyet baskısından kurtulup cumhuriyet olarak bağımsızlığını ilan eden Azerbaycan devleti, ilk iş olarak dini konularla ilgili hukuki bazı yenilikler ve düzenlemelere gitmiştir. Bu bağlamda, Anayasanın 18. maddesinde "Din ve Devlet ilişkisi", 48. Maddesinde de "Vicdan Özgürlüğü/Hürriyeti" ile alakalı bir takım kanunlar kabul edilmiştir. Bu dönemde dini özgürlük alanındaki diğer bir gelişme de 20 Ağustos 1992'de gerçekleşmiştir. Bu tarihte kabul edilen 29 maddelik "Dini İtikat Serbestliği/Özgürlüğü" hakkındaki kararlar sayesinde insanlar artık korkmadan dini vecibelerini yapabilir hale gelmişlerdir.

Bağımsızlıktan sonra din artık devlet tarafından saygı duyulan bir olgu haline gelmiştir. Ayrıca devlet halkın ihtiyacını ve gelişen sosyal talebi dikkate alarak dini kurumlarda köklü bir değişim ve yenilenmeyi gerekli görmüştür. Bu doğrultuda ilk olarak var olan Kafkas Müslümanlar İdaresi değiştirilmiş, ülkedeki tüm dini kurumların denetim ve kontrolünü yapma yetkisiyle Dini Kurumları İş Üzere Devlet Komitesi kurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan'ın bağımsızlığı, Vicdan Özgürlüğü, Devlet-Din ilişkisi, Dini İtikat Özgürlük, Din Seçimi, Dini komite, Dini Kurumlar,

The Religious Judiciary Frame and Its Organization Structure in Azerbaijan after its Independence

Abstract

This study aims to examine the new changes and the developments that have taken place in the field of the religious judiciary frame in Azerbaijan after its independence. Once Azerbaijan gained its independence from Soviet yoke, the new Azerbaijan Republic made some new constitutional arrangements in regard of jurisprudence. In this context, some rules in article 18 'Relation between Religion and State' and article 48 'freedom of conscience' were enacted. In this period, another development in regard of religious freedom took place on the 20th of August 1992. This law which is made of 29 articles grants the citizens the freedom to practice what they believe without the fear of apprehension.

After the independence, religion became a respected fact of life. Besides, the government reacted positively to the public religious needs and established the necessary organizations. First, the government established the Religious Affairs Department, instead of former Religious Management of Muslims of Caucasia, and bestowed all the religious affairs managements to this organization.

Key words: The Indecency of Azerbaijan, freedom of conscience, state-religion relations, freedom of belief, religious choice, religious committee, religious organizations.

* Bu makale "Azerbaycan'da Yaygın İslam Din Eğitimi (Zakatala ve Balaken Bölgesi Yaz Kur'an Kursları Örneği)" adlı doktora tezinden yararlanılarak yazılmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi A.B.D.
gizcen@hotmail.com

Giriş

Sovyet yönetimi, her ne kadar idaresi altındaki devletlerin dini ile ilgilenmediğini, devletin dinden ve din işlerinden ayrı olduğunu söylese de bu durum sadece kağıt üzerinde kalmıştır.¹ Sovyet idaresi, yönetim altındaki memleketlerde tek bir siyasi amaç gütmüştür; o da kendi ideolojisini destekleyen ve kendisine hizmet eden “Sovyet insanı” yetiştirmektir.² Bu nedenle gerektiğinde idareciler İslam adını kullanmaktan çekinmemiş, hatta Rus yönetiminin ihtiyaçları doğrultusunda Hıristiyan ve Müslüman din adamlarını kendi propagandalarını desteklemek için baskı altında tutarak işlerine alet etmişlerdir. 70 yıldan fazla süren bu siyasi uygulamanın sonuçlarına baktığımızda, Sovyet yöneticilerinin planladıkları hedefe pek de ulaştıklarını söyleyemeyiz. Bir bakıma bütün din karşıtı çalışmalar sadece görünüşte kalmıştır. Kısacası din duygusunu ve düşüncesini insanların bilinçlerinden silmemişlerdir. Azerbaycan halkının bağımsızlık mücadelesinde İnanç duygusu manevi yönden bu süreci desteklemiştir.

SSCB idaresinin haksızlıklarına daha fazla dayanamayan Azerbaycan halkı 1980'lerin sonlarında bağımsızlık mücadelesine başlamıştır. Sovyet yönetiminin Ermeni işgalcileri desteklemeleri ve Karabağ sorununun ortaya çıkması bu sürecin daha da hızlanmasına neden olmuştur.³ Ocağın 20'de Rus askeri birliklerinin silahsız vatandaşları katletmesi Azerbaycan halkında büyük bir tepkiye

- 1 19 Mayıs 1921 senesi Sovyetler Büyük Konseyi'nde kabul edilen ilk SSCB Anayasasının 4. maddesinde şöyle deniliyordu: “*Vatandaşların vicdan hürriyetini temin etmek amacıyla, din devletten ve eğitim dinden ayrılır. Ama vatandaşa dini ve anti-dini tebliğ hürriyeti verilir*”. Bkz. SSCB Anayasası, Madde 4; Mehmet Balayev, “Vicdan Azadlığı ile Bağlı Beynelhalk Prensipler ve Azerbaycan Tecrübesi”, *Devle ve Din İçtimai Fikir Toplusu*, Noyabr- Dekabr: 2009, s.115-116.
- 2 Diğer bir ifadeyle Ruslaştırma siyasetinin temel amacı; Azerbaycan halkının fikirde, yaşantıda ve kültürel olarak Rus idaresine hizmet eden bireyler olmasını sağlamaktır. Bkz. Abdulla Ehedov, *Azerbaycan'da Din ve Dini Tesisatlar*, Azerbaycan Devlet Neşriyatı, Bakü: 1991, s.56-57.
- 3 Gabil Hüseyinli, “Azerbaycan'da Siyasi Partiler ve Siyasal İlişkiler”, *Avrasiya Dosyası*, 2001, C.7, S.1, s.163; Elsever Samadov, *Azerbaycan'da Din Eğitimi*, Marmara Üniversitesi S.B.F, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2006, s.54.

neden olmuştur. Katledilenlerin yıllar sonra şehit adı ile defnedilmiş olması bir bakıma komünist Rus yönetime bir başkaldırı olarak algılanmıştır. Çünkü İslâmî bir sembol taşıyan şehitlik kavramı ve şehitlerin defin törenleri Sovyet idaresince yasaklanmıştı.⁴ 20 Ocak sonrası ortaya çıkan bu tepkisel tutumlar bir bakıma Azerbaycan'ın Sovyet yönetiminden kurtulma ve milli değerlere dönme arzusunun dışı vurumu idi. Sonuç olarak, 20 Ocak olayı ile başlayan süreç Azerbaycan topraklarının Sovyet esaretinden kurtulması ile neticelenmiştir.

Esarettten kurtulan Azerbaycan, bağımsızlığını ilan ettikten sonra hukuki, sosyal, ekonomik ve daha birçok alanda değişim yaşamıştır. Yaşanan bu değişim ve dönüşüm süreciyle halk geçmişine ve bir anlamda özüne dönmeye başlamıştır. Siyasi çalkantıların yaşandığı bu tarihlerde Azerbaycan'ın siyasi yapısı ve devlet idaresi tam üç kere el değiştirmiştir.

1990'da devlet adamları din alanında yeni düzenlemeler hayata geçirdiler. Bu düzenlemelerin ilki, Kafkas Ötesi Müslümanlar Ruhani İdaresi⁵ kurumunun Kafkas Müslümanlar İdaresi⁶ olarak değiştirilmesidir. Siyasi özgürlük doğrultusunda Sovyetler zamanında kullanılan tüm semboller⁷ kaldırılıp yerine milli semboller konmuştur.⁸ Bu dönemde en önemli köklü değişiklik yasal zeminde gerçekleşmiştir. Biz de bu çalışmamızda Bağımsızlıktan sonra Azerbaycan'da dini hayatla ilgili ne gibi yasal düzenlemelerin yapıldığını ve ihdas edilen dini kurumaların görev ve sorumluluklarının neler olduğunu incelemeye çalıştık.

I. Azerbaycan'da Devlet-Din Münasebeti

Azerbaycan resmi olarak cumhuriyet olduğunu 18 Ekim 1991'de ilan etmiştir. Ancak Moskova'dan kopması ve Moskova'ya bağımlı olmadan idare edilmesi 1992 senesinde Ebülfez Elçibey başkanlığında gerçekleşmiştir. Elçibey'in başkanlık ettiği Azerbaycan Halk Partisi, halk nezdinde köreltilmiş olan İslam'ın yeniden canlandırılmasına önem vermiş,⁹ “*Milli Bütünlük*” adıyla yürüttüğü siyasette İslam'a da yer vermiştir.¹⁰ Ancak bunu yaparken din ve İslami dünya görüşünün hukuk sisteminde (yürütme, yargı ve yasama) değil, bir kültür unsuru olarak devletin felsefesinde yer alması gerektiğini savunmuştur.¹¹ Bu nedenle partinin siyasi programlarında “*Maneviyat ve Din*” başlığı altında ülkedeki dini yoksunluk ve manevi

4 Bu zamana kadar defin merasimlerinde din görevlilerini görmek mümkün değildi. Törenler ateist bir karakter taşıyordu. Bkz. Arif Yunusov, *Azerbaycan'da İslam*, Bakü: 2004, s.173.

5 Kafkasya ötesi şehir ve kasabalar. (Azerbaycan, Gürcistan, Çeçenistan ve Ermenistan toprakları)

6 Bu idare, din alanında kontrol yetkisine sahiptir ve din adamlarının tayin işleriyle uğraşmaktadır. Gürcistan Azerbaycan ve Ermenistan'da yaşayan Müslüman kesimin sorumluluğu da görev alanına dâhildir. Bkz. Abdulla Ehedov, *Azerbaycan'da İslam Modernleştirilmesi*, Bakı: 1995, s.6.

7 Ruslaştırma siyasetinin diğer bir tezahürü de dini isim taşıyan tüm mabetlerin isimlerinin değiştirilerek Rus isimlerinin kullanılması şeklinde olmuştur. Bkz. Taha Akyol, *Azerbaycan Sovyetler ve Ötesi*, Burak yay, 1990, s.38.

8 Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, *Türkler, Yeni Türkiye Yay*, C.19, Ankara: 2002, s.136.

9 Yunusov, a.g.e. s.185.

10 Okan Yeşilot, *Değişen Dünya Düzeninde Kafkasya*, İstanbul: Kitabevi, 2005, s.181.

11 E. Elçibey, *Bütöv Azerbaycan Yolunda*, İstanbul: 1998, s.15; Güzel, *Türkler*, s.160.

eksikliğin nedenlerine dikkat çekilmiştir. Daha sona Elçibey mili değerlerle dini değerlerin iç-içe oluşu ve organik bağlılığı üzerine önemli açıklamalarda bulunup¹² 1989 Sovyet zulmünü açık bir şekilde dile getirmiş ve dini yetersizliğin giderilmesi için çözümler aramıştır. Bu nedenle 16 Temmuz 1989 senesinde katıldığı konferansta “*düşünce ve dini itikat özgürlüğünün sağlanması*” ve “*bütün dini abidelerin onarılması ve dindarlara verilmesi*”nin gerekliliği hakkında teklif sunmuştur.¹³ İslam’a pozitif bir bakış açısı besleyen Elçibey, İslam’ın bir din olmaktan öte bir medeniyet olduğunu vurgulayarak¹⁴ demokrasi bayrağı altında mescitlerin ve medreselerin canlandırılmasına yardım edeceğini ifade eden bir bildiri yayınlamıştır.¹⁵ Dini inanç alanında sorunların halledilmesi adına 20 Ağustos 1992’de anayasanın 29. maddesi olan, “Dini İtikat Özgürlüğü Hakkında Kanun” kabul edilmiştir.¹⁶

Azerbaycan’daki yeni anayasal süreç zor şartlar altında başlamış ve uzun süre devam etmiştir.¹⁷ 1991’de yeni Anayasa oluşturmakla görevli bir komisyon kurulmuş, fakat siyasi istikrarsızlık bu komisyonun çalışmasını engellemiştir. Ancak 1992’de yeni Anayasayı hazırlamak amacıyla gönüllü uzmanlardan oluşan bir gruba, daha sonra Cumhurbaşkanı ile Parlamento Başkanı’nın ortak tasarrufları sonucu resmi bir statü kazandırılmıştır. Bu grup Anayasa tasarısını hazırlarken, aynı zamanda Ekim 1991 tarihli Bağımsızlık akdinden de faydalanmıştır.¹⁸ Yeni Anayasa 12 Kasım 1995 yılında halk oylaması/referandum yoluyla kabul edilmiş ve 27 Kasım’da yürürlüğe girmiştir. Bu yeni anayasanın 18. maddesi “Din ve Devlet”, 48. maddesi ise “Vicdan Özgürlüğü/Hürriyeti” ile alakalı yasalardır. Alınan kararlar dikkatle incelendiğinde uluslararası insan hakları metinlerine uygunluk arz ettiği görülür.¹⁹ Devlet-din ilişkisini belirleyen 18. madde temelde şu hususlara dikkat çekmiştir:

I. Azerbaycan Cumhuriyeti’nde din devletten ayrıdır. Bütün dini inançlar kanun karşısında eşittir.

II. İnsan onurunu küçük düşüren veya hümanist prensiplere aykırı dinlerin faaliyetleri ve propagandası yasaktır.

III. Devletin eğitim sistemi dünyevi niteliktedir.

12 Güzel, Türkler, a.g.e. s.160.

13 Yunusov, a.g.e. s.170.

14 Adalet Tahirzade, Meydan, 4 yıl 4 ay, Azerbaycan Halk Harekâtı Hakkında Gündelik Qeyidlerr, Bakı: 1997, C.1, s.343,

15 Adalet Tahirzade, Meydan, a. g. e. ,s.343, 473.

16 Dini İtikat Azatlığı Hakkında Azerbaycan Respublikasının Kanunu, Bakü: 1992.

17 Anayasal süreçle ilgili bkz: Alesker Aleskerov, Azerbaycan Anayasasındaki Devlet Sistemi ve Temel Öğeleri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksel Lisans Tezi, İstanbul: 2000; Levent Gönenç, “Azerbaycan Anayasası Üzerine Notlar”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C.47, S.14, Ankara: 1998, s.207-208.

18 BDT Ülkelerinde Demokrasiye Geçiş ve Anayasa Yapımı (Çev. Ergun Özbudun ve Levent Köker), Ankara: 1993, s.29.

19 Mehmet Balayev, a.g.m., s.115-116; Emine Keskiner, “Bir İnsan Hakları Meselesi Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, C.38, S.1, s.9.

Yeni anayasada ayrıca, “demokratik, hukuki, laik ve üniter bir devlet” ibaresiyle Azerbaycan Cumhuriyeti'nin esasları belirtilmiştir.²⁰ Dolayısıyla dinin devletten ve devletin dinden ayrılığı prensibi anayasada da yerini bulmuştur. Anayasasında da belirtildiği gibi Azerbaycan Cumhuriyeti dünyevi bir devlet anlayışına sahiptir. Devletin dinden ayrı olması veya dünyevi devlet düşüncesi; dinsiz bir devlet, dinsiz bir cemiyet veya dine karşı bir devlet şeklinde anlaşılmalıdır. Burada devletin dünyevi olması, idari konularda dini hükümlerle değil de dünyevi hükümlerle yönetilmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Azerbaycan Cumhuriyeti'nde din ile devlet arasında sıkı bir ortaklık vardır. Çünkü Azerbaycan halkının milli şuur ve manevi değerlerinin şekillenmesinde İslami değerlerin katkısı göz ardı edilemeyecek kadar fazladır. Hatta Haydar Aliyev, dinle devletin sıkı dostluğunu vurgulayarak, Azerbaycan ulusunun İslami değerler ile terbiye edilmesini zaruri saymıştır.²¹ Bununla birlikte, dünyevi olması hasebiyle devlet dinden ayrı tutulmuştur.²² Çünkü bu durum, tüm demokratik devletlere has bir özelliktir. Ancak herhangi bir din resmi din olarak kabul edilmemekle birlikte, dinler arasında toleranslık²³ ilkesi esas alınmıştır. Burada dinin devletten ayrılması siyasi ideoloji bakımındandır.

Ayrıca Anayasanın 18. Maddesinde belirtilen toplumun ahlaki değerlerini tehdit eden dini anlayışların devlet tarafından yasaklanmasıyla insanların hak ve hukuklarının devlet tarafından korunduğu ve toplumun siyasal yaşamının devlet güvencesi altında olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu karar, anayasanın 7. Maddesindeki “devletin yüksek amacının insan ve vatandaş hak ve özgürlüğünün sağlanması” ifadesiyle özdeşleşmektedir.²⁴ Anayasadan da anlaşılacağı üzere demokratik yönetimi ve laikliği benimseyen Azerbaycan devleti bünyesinde barındırdığı vatandaşlara dini yaşam ve dini hürriyet alanında serbestlik tanıyarak tüm dini inançlara toleranslık esasını doğrultusunda yaklaşmıştır. Devlet organları sadece dini yaşama ve dini tercih konusunda insanların ve gençlerin beyinlerini bulan-dıran ve dini düşünce karşısında ayrımcılık yapan din fanatiklerinin faaliyetlerine izin vermemiştir.

Tanınan dini serbestlik İslam'la beraber diğer dinlerin de ülkede yayılma kapısını açmıştır. Azerbaycan'daki bu yasal serbestlik dini tebligatta bulunan birçok yabancı dini teşkilatın ilgisini çekmiştir. Bu nedenle 1990-1996 yılları arasında ülkede çok sayıda yaygın din eğitim ve ibadet yerleri açılmıştır. Dini bilgiye ihtiyaç duyan halk dini tebliğde bulunan bu yerlere hayli ilgi gösteriyorlardı.²⁵ Bütün bu

20 *Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Anayasa*, Azereşr, Bakü: 1994, Madde 7, s. 6.

21 Adil Abdulla el-Fellah, *Heyder Aliyev ve Milli Menevi Deyerler*, Qismet, Bakü: 2007, s.87.

22 Musa Guluzade, “Müstegil Azerbaycan Respublikasında Devlet-Din Münasebetleri”, *Devle ve Din*, Noyabr 2006; s.96.

23 Toleranslık; ülkedeki tüm dini icma ve kuruluşların barış ve sulh içinde, dini düşünce ve ibadetlerini serbestçe yaşamalarıdır. Bkz. <http://www.azerbaijan.az/portal>. “Azərbaycanda Tolerantlıq” 20 Haziran 2012.

24 *Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Anayasa*, Azereşr, Bakü: 1994, Madde 7, s. 6.

25 Allahşükür Paşazade, *İslam'ın Ahlak Nazariyesi, Prensipleri ve Esas Değerleri*, Bakı: İslam Araştırmaları, İrşat İslam Araştırmaları Merkezi, 2001, s.7; Samedov, s.56.

gelişmeler sonucunda din-devlet ilişkisini düzenleyen kanunlarda ciddi düzenlemelere ihtiyaç duyuldu. Bu doğrultuda, 1992'de çıkarılan Dini İtikat Özgürlüğü kanununda, dönemin şart ve gereksinimleri göz önüne alınarak; 1997, 2001, 2002, 2003 ve 2009 yıllarında çeşitli çıkarma ve ilaveler yapıldı.²⁶ Kanunnamenin Dini İnanç Özgürlüğü Hakkındaki 5. Maddesinde din-devlet ilişkisinin temelleri şu şekilde açıklar:

1. Azerbaycan Cumhuriyeti'nde din ve dini kurumlar devletten bağımsızdır.
2. Devlet kendisine ait olan herhangi bir işin yerine getirilmesini dini kurumlara teslim etmez ve onların faaliyetine karışmaz.
3. Bütün dinler ve dini kurumlar kanun karşısında eşittir. Bir din veya dini kurumun diğerlerine oranla herhangi bir üstünlüğü yoktur.
4. Dini kurumlar sosyal hayata iştirak etme, hatta sosyal birliklerle beraber basın-yayın vasıtalarından istifade etme hakkına sahiptirler.
5. Dini kurumlar siyasi partilerin faaliyetine iştirak etmez ve onlara maddi yardımda bulunamazlar.
6. Din adamı Devlet teşkilatına girdiğinde veya devlette bir göreve geldiğinde o şahsın dini faaliyetleri durdurulur.
7. Dini kurumlar Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kanunlarına göre hareket eder ve mesuliyet taşırlar.
8. Dini Kurumların, cinayet yolu ile kazanılmış para ve diğer emlakların legalleştirilmesinin ve teröre desteğin engellenmesi amacıyla, devlet tarafından belirlenen şartları yerine getirmesi gerekir.²⁷

Maddelerden de anlaşıldığı üzere; devlet dini kurumları kendinden ayırmıştır. Bununla birlikte dini grup ve kurumların yetki alanlarını belirleyerek bunların, toplumun sosyal refah ve ihtiyacına yönelik korunup geliştirilmesine imkân sağlamayı amaçlamıştır. Haydar Aliyev bir konuşmasında dünyevi (laik) devlet ve din düşüncesine şöyle açıklık getirmiştir: "Azerbaycan, anayasasında din ve vicdan hürriyetini ilan etmiştir. Biz de devlet eliyle bunun temin edileceği garantisini kendi üzerimize almışızdır. Evet, onun için de bizim devletimiz dünyevi (laik) devlettir. Ancak, biz dinden ayrı değiliz."²⁸

Burada laik devlet, vatandaşın iç ve dış güvenliğinin temini için adaletle hükmetme mükellefiyetini üzerine almaktadır. Birey, yaşantısı ve dini düşüncesiyle devlet bütünlüğüne zarar vermediği müddetçe istediği dini ideolojiyi destekleme veya desteklememe konusunda serbesttir. Laik devlette din hürriyeti esastır.²⁹ Birey, toplumun dini değerlerini isterse öğrenir ve bu değerler doğrultusunda yaşar.³⁰

26 Devlet ve Din İçtimai Fikri Toplusu, Haziran-Ağustos, 2009, s.5.

27 Azerbaycan Cumhuriyeti Dini İtikat Özgürlüğü Hakkında Kanun,(ACDİÖHK), I, Madde 5, s. 5-6.

28 Azerbaycan Cumhuriyeti Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi Kanunu, (ACDKİDK) Bülteni, No.1, s.1.

29 Kamil Kaya, *Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul: 1998, s.66-67.

30 Abbas Çelik, *Din Eğitimize Tarihsel Yaklaşım*, Erzurum: Ekev Yay., 2001, s.5.

1993 yılında³¹ iktidara gelen Haydar Aliyev Sovyetlerdeki Marksist-Leninist idare modelinin ideolojisini reddettiğini beyan ederek Ramazan ve Kurban bayramlarını birer gün tatil ilan etmiştir.³² Bağımsızlığın ilk yıllarında Azerbaycan'a Suudi Arabistan, İran, Kuveyt, Pakistan ve Türkiye'den çok sayıda dini ve sosyal yardım amaçlı kurum ve kuruluş gelmiştir. Daha sonra bu kuruluşlar tarafından ülkede, dini eğitim ve ibadet amaçlı çok sayıda cami inşa edilerek insanların hizmetine sunulmuştur. Tüm bu gelişmeler neticesinde, sadece 1993 yılında resmi kayıtlara göre yeni inşa edilen cami sayısı 300'e varmıştır.³³

Haydar Aliyev'in Azerbaycan devletinin dini anlayışı adına izlediği siyaset "devamlılık ve toleranslık" esasına dayanmaktaydı. Ayrıca H. Aliyev, devlet ile dinin ve dindarların ayrıldığını ve devletin dine ve dindarlara yaklaşımının bağımsızlıktan sonra değiştiğini şu sözlerle vurgulamıştır:

"Din ve din adamları sanki çok ince, hassas maddeden yapılmışlar. Onların kendi davranış ve dünya görüşü vardır. Onlarla çalışırken mutlak bu hususları nazara almak gerekir. Toplumla mümkün olduğu kadar anlaşılır bir dilde hitap etmek gerekir ki, Azerbaycan devleti laik devlet olsa da, ateist devlet değildir. Ancak, bize dost olmayanlar böyle düşünebilirler. Dine, dinin manevi ahlâki değerlerinin tebliğine, bu değerlerin yardımıyla insanlara vatanseverlik ve tahammül duygularının aşılmasına devletin de ihtiyacı var. Biz milli-manevi değerlerimizi dini değerlerden ayrı düşünmüyoruz. Ama devlet-din ilişkileri şeffaf, anlaşılır olmalıdır. Azerbaycan'ın kuvvede olan kanunları, Azerbaycan halkının ve devletinin çıkarlarına uygun yapılmalıdır. Dinin siyasî amaçlı kullanılma çabalarına karşı ciddi mücadele etmek gerekir. Din siyasî ve ideolojik çekişmelerin üzerinde kalmalıdır. Din her insanın ferdi manevi ihtiyacını gideren bir değerler sistemi gibi kabul olunmalıdır".³⁴

Haydar Aliyev'in vefatı üzere, 2003 yılında yapılan seçimler sonucu İlham Aliyev Cumhurbaşkanı oldu. İlham Aliyev dini alanda babasının siyasetini izleyerek ülkede eski camilerin restore edilmesi hakkında kararlar yayınlamıştır. Özellikle ülkedeki birçok eski cami devlet bütçesinden ayrılan parayla restore edilmiş ve insanların kullanımına açık hale getirilmiştir.

Sonuç olarak, Azerbaycan devletinin anayasasındaki laiklik anlayışına göre devlet, bünyesinde var olan bütün dini kurumlara eşit muamele gösterir. Kanun karşısında biri diğerinden kesinlikle üstün tutulamaz. Dini kurumlar varlıklarını devam ettirmek istiyorlarsa devletin dünyevilik ve devletçilik prensibiyle uyum içinde olmalı, dini tekebbür ve radikalizmden uzak durmalıdırlar.³⁵

31 Adâlet Tahirzade, *Elçibey'le 13 Saat*, İstanbul: Turan Kültür Vakfı, 2001, s. 9.

32 Yunusov, a.g.e., s.190.

33 Yunusov, a.g.e., s.187, 211-212.

34 Haydar Aliyev'in Siyasî İrsinden, ACDKİÜDK Bülteni, 2004, No.12, s.2; Rafiq Aliyev, *Dövlət ve Din*, Bakı: 2004, s.13-14.

35 Rafik Aliyev, a.g.e., s. 8-9.

II. Azerbaycan'da Din Eğitimi Düzenleyen Yasalar

1. Yasalarda Din Seçimi ve Vicdan Hürriyeti

Laik bir yönetime sahip olan Azerbaycan Cumhuriyeti kişisel veya dini özgürlük anlayışı içerisinde bireye din seçiminde serbestlik tanımaktadır. Özgürlüğün anlamını Erdoğan iki aşamalı bir şekilde tanımlar. Birinci aşama her hangi bir kanaate sahip olmak iken (vicdan özgürlüğü), ikincisi de bu kanaatin dışarı vurulmasıdır.³⁶ Bu da bireyin her hangi bir zorlama olmaksızın hür iradesi ve kendi isteği ile baskıya maruz kalmadan dinini yaşama, yaşatma ve öğretme hakkıdır. Azerbaycan Cumhuriyeti de laiklik ilkesiyle uyumluluk içinde vatandaşına en tabii hakkı olan dinini seçme serbestliğini tanıyarak, Anayasa'nın 48. maddesinde vatandaşlarının din ve vicdan özgürlüğünü şu şekilde güvence altına almıştır:

I. Herkesin vicdan hürriyeti vardır.

II. Herkesin dini ilişkisini serbestçe tespit etme, herhangi bir dine tek başına veya diğerleriyle beraber inanma veya hiç bir dine inanmama, dinle alakalı düşüncesini ifade etme ve tebliğ hakkı vardır.

III. Dini törenlerin yapılması, kamu düzenini bozmadığı takdirde veya genel ahlaka aykırı değilse serbesttir.

IV. Dini itikat ve inanç, hukuka aykırı hareketlere hak kazandırmaz.³⁷

18 Mart 2009'da Anayasanın 18. maddesinde bazı değişiklikler yapılmasına rağmen 48. maddede herhangi bir ilave yahut çıkarma yapılmamıştır.³⁸ Bu maddeler Azerbaycan Cumhuriyeti'nde devlet-din münasebetini genel hatlarıyla özetleyen maddelerdir.

Laik, demokratik ve hukuki bir yapıya sahip olan Azerbaycan Cumhuriyeti vatandaşının din, vicdan, ibadet ve ifade hürriyetiyle hukukun ve yasaların korunması adına bazı zaruri durumlarda gerekli yasal sınırlamalar koyabilir ve bu yetkiye sahiptir. Örnek olarak, önceleri Azerbaycan vatandaşı olmayan yabancı şahıslar tarafından dini tebligatın yürütülmesi mümkün iken; 1996'dan sonra bazı yabancı dini teşkilatların asıl amaçlarından sapmaları, iç yüzlerinin basına yansması ve bu durumun devlet tarafından hoş karşılanmaması sonucunda söz konusu faaliyetleri yasaklanmıştır.³⁹

Yaşanan bu durum sonrasında Ahlaki ve dini değerlerin halka doğru bir şekilde öğretilmesinin temini (Ebeveynler veya onları temsil eden şahıslar, karşılıklı rıza esasına göre çocuklarını dini inancına uygun olarak eğitebilirler⁴⁰) ve dini

36 Mustafa Erdoğan, "Sivil Özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü", Demokratik Hukuk Devletinde Din ve Vicdan Özgürlüğü, İstanbul: 2002, Ensar Neşriyat, s.63-64

37 Anayasa, Madde 4, s.4.

38 Mehmed Balayev, *a.g.m.*, s. 119.

39 ACDİÖHK, Madde 1, s.4.

40 ACDİÖHKİ, Madde 4, s.1.

inançların, vicdan hürriyetinin korunması için hukuki, dünyevi ve demokratik kanunlar kabul edilmiştir.

Anayasa'nın 71. maddesinde insanların din ve vicdan hürriyetleri şu ifadelerle teminat altına alınmaktadır: "Hiç bir hâlde kimse din, vicdan, düşünce ve inancını açıklamaya mecbur edilemez ve bunlar için suçlanamaz".⁴¹ Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası'nın İnzibati Hatalar Mecellesinin 5. maddesi⁴² ve Düşünce ve İfade Özgürlüğü ile ilgili 47. maddesi⁴³ anayasanın söz konusu 71. maddesini destekler mahiyettedir.

2. İnanç ve İbadet Hakkı

Bağımsızlıktan sonra Azerbaycan hükümeti Sovyetler tarafından yok edilme-ye çalışılan milli adetlerle kültürel ve dini değerleri bilhassa ilgi merkezi haline getirmiştir. Komünizm devrinde tehditler ve repressiya⁴⁴ korkusu ile kısıtlanan ve gizlenen itikat, inanç ve ibadet duygusu bağımsızlık döneminde yeniden canlanmıştır. İbadete izin verilmesinin yanısıra yeni ibadethaneler de açılmıştır. Bu dönemde İslam dini adına legal şekilde faaliyet gösteren dini teşkilatlar ve dini müessesler açılmıştır.⁴⁵

Ferdin resmi ve gayri resmi hiçbir tazyike ve zorlamaya uğramadan ibadet serbestliğinin tanınması inanç hürriyeti ile mümkündür.⁴⁶ Bir başka anlamda, inanç ve ibadet hürriyeti din ve vicdan hürriyetinin zaruri sonucudur.⁴⁷ İbadet ve inanç insanın manevi istirahatının huzur ve kuvvet kaynağıdır. Bir bakıma ruh mutluluğu dinde yani maneviyatta aranmaktadır.

Bağımsızlıktan sonra Azerbaycan Cumhuriyeti bu anlamda Dini İnanç Özgürlüğü Hakkında beyan ettiği Kanunnamenin I, II ve IV. maddelerinde vatandaşına bazı haklar tanıdı: "Azerbaycan Cumhuriyeti'nin her bir vatandaşı dinle

41 Anayasa, Madde 71, s.38.

42 "İnsan ve vatandaş haklarına ve azatlıklarına hürmet edilmesi" Anayasa, Madde 5, s. 43.

43 "I. Herkesin düşünce ve ifade özgürlüğü vardır. II. Hiç kimse kendi düşünce ve inancını açıklamaya veya düşünce ve inancından dönmeye zorlanamaz. III. Irki, milli, dini, sosyal kin ve düşmanlığı teşvik etmeye ve propaganda yapmaya izin verilemez". Anayasa, Madde 47, s. 35.

44 *Repressiya/repressiya kurbanları*, Sovyet idaresine karşı gelen şahısları yargılayan mahkemeler ve burada aldıkları hükümlerle infaz edilen kişileri ifade eder. Mahkemeye çağrılan sanıkların kendilerini savunmalarına fırsat verilmeden haklarında Sibiryaya sürgün kararı verilir. Bazen de sanıklar işkenceyle işlemedikleri suçları üzerlerine almaya zorlanırdı. Yargılama süresi 10-15 dakika sürüyordu. Yasal olarak "Sosyal bakımdan teklifeli" veya "halk düşmanları" ilan edilen kişiler beş yıl süreyle Sibiryaya sürgün edilirdi. Sadece 1936 yılına kadar Azerbaycan'da 500.000 Azeri Türkü katledilmiştir. Şahsın suçu ispatlanamasa bile eğer, "Güllelenin ve tüm malına-mülküne devlet adına el konsun" suçlamasıyla göz altına alınmışsa infazı için bu yeterli sebep kabul edilirdi. Bkz. Yılmaz Altuğ, *Biraz Hirriyet (Sovyet Rusya'da Aydınların İnsan Haklarının İhlaline Karşı Mücadelesi)*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1974, s. 87; Seyfeddin Qendilov, İshak Memmedov, *Azerbaycan Tarihi*, Bakü: Eğitim Bakanlığı, Çarşoğlu, 2002, s.147; Şeyhulislam Allahşükür Paşazade, *Kafkas'ta İslam*, Bakü: 1991, s.157; Yasin Aslan, *Bugün Azerbaycan'da Pantürkizm ve Panislamizm*, Baysay, İstanbul 1990, s.72; Kulam Sadık, *Saday Kuliyev, 1937 ilin Repressiya Kurbanı Büyük Evliya Ağa Mirbağır Ağa*, Bakü: 2007, s. 26,114.

45 Guluzade, a.g.m., s. 96.

46 Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul, Yağmur Yay, 1977, s.101.

47 Kaya, a.g.e., s.72-73.

olan münasebetini özgür şekilde belirler. Herkes herhangi bir inancı taşıma, kendi başına veya başkaları ile beraber herhangi bir dine girme veya hiç bir dini kabul etmeme konusunda serbesttir. Vatandaş, dininin getirdiği dini muameleleri uygulamada ve onu tebliğ etmede özgürdür. Ama buna karşılık hiç kimse kimseye zor kullanamaz. Bununla beraber, Azerbaycan Cumhuriyeti uluslararası hukuk normlarına dayanarak fertlerin dini kimliklerine bakmaksızın, sosyal adâleti ve bütünlüğünü korumak durumundadır. Yine şahısların dini inancına bakmaksızın toplumda düzenin korunmasına nezaret eder”⁴⁸

Bu maddeler dâhilinde Azerbaycan Cumhuriyeti vatandaşlarına, inanç ve ibadet hakkını hukuki yasalara göre özgürce ve hiçbir baskıya maruz kalmadan yaşama teminatı vermiştir. İbadet serbestliği ve özgürlüğü fert için değeri biçilmez bir haktır.

3. Din Eğitim-Öğretimi Hakkı

İnsan duyan, düşünen, dinleyen ve inanan sosyal bir varlıktır. Sosyal varlık olması hasebiyle onda inanma melekesi vardır ve sadece ona hastır. İnancın düzgün şekilde yerleşmesi doğru dini prensiplere tabi olmaktan geçmektedir. Din, yapısı ve dış görünüşü itibarıyla içtimai bir müessese ve cemiyetin vazgeçilmez bir realitesidir.⁴⁹ İster iptidai ister modern zamanda din seçiminde özgür olan insan, cehalet ve taassuptan kurtulabilmeli ve doğru dini itikada sahip olmak için sağlıklı bir din eğitimi ve öğretimini kapsayan bir eğitim ve öğretim hürriyetine sahip olmalıdır.⁵⁰

Azerbaycan Cumhuriyeti Dini İnanç Özgürlüğü Hakkındaki Kanunnamenin VI. Maddesinde dini eğitim-öğretimi şu ifadelerle teminat altına almıştır:

“Azerbaycan Cumhuriyeti’nde eğitimin dinden ayrı olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte ilahiyat, din idraki, dini felsefi dersler, mukaddes dini kitapların esasları ve içeriklerini tanımak gibi konular eğitim kurumlarının ders programlarına dâhil edilmiştir. Vatandaşlar istedikleri dilde ferdi veya başkaları ile birlikte din eğitimi alabilirler. Dini kurumlar kendi nizamnamelerine uygun bir şekilde vatandaşların dini eğitimi için, eğitim kurumları ve grupları oluşturabilir, bu eğitim için onların yetkisine verilmiş olan mülkleri de kullanabilirler”⁵¹

Değişik milletlerin eğitim ve öğretim sistemleri kendi inançları, manevi ve sosyal değerleri, ortak gelenekleri, ideolojileri ve ulaşmak istedikleri şart, imkân ve hedeflerini esas almaktadır.⁵² Çünkü milli terbiyenin kültür ve ahlaki boyutlarını düşünmeksizin uygulamaya konan fikir, görüş ve uygulamaların cemiyette/

48 ACDİÖHK I, Madde1, 2, 4, s.3-7.

49 Başgil, a.g.e., s.75.

50 Kaya, a.g.e., s.75-76.

51 ACDİÖHK I, Madde 6, s. 6-7.

52 Cemal Anadol, *Türkiyede Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul: Burak yayınevi, 1998, s.107.

toplumda kapanmayan yaralar açması kaçınılmazdır.⁵³

Eğitim kurumları bir toplumun en temel kurumlarından biridir. Temel eğitimin gayesi, kişinin kalbini temiz bir maya ile yoğurarak devletine, milletine ve onun maddi, manevi değerlerine bağlı, şuurlu birer birey/vatandaş olarak yetiştirilmesidir. Bu bilgileri doğru şekilde bireyin kalbine aşlamak, o aşkı kazandırmak planlı, programlı ve doyurucu bir din eğitimi ve öğretimi ile mümkündür.⁵⁴ Akıllıca verilen bir din eğitimi sosyal adâleti, paylaşmayı, iyilikleri ve dayanışmayı desteklemenin yanında; fuhuş, içki ve kumar gibi her türlü kötü alışkanlıkların azalmasına da yardımcı olur. Ayrıca din eğitimi, cemiyette kardeşlik duygusunu, insan sevgisini, hayvan ve tabiat sevgisini ve bunun gibi önemli doğal beşeri değerleri bireylere kazandırır.⁵⁵

Din eğitimi insana Allah inancını öğretmenin yanında ferde; hayatın değerini, üstünlüğünü ve hayatını düzene koymayı ve düzenli kullanmayı öğütler. Sosyal hayatta gruba iyi ve doğru olan hedefleri gösterir. Eğitim kişinin yetişmesi, gelişmesi, topluma uyması bakımından ferdi, sosyal ve siyasî bir müessesedir. Eğitim hem bir oluş, hem de bir sonuçtur.⁵⁶

Anayasasının 18. maddesini I. fıkrasında yer alan “Azerbaycan Cumhuriyeti’nde din devletten ayrıdır. Bütün dini inançlar kanun karşısında eşittir”, ifadesi gereği “eğitimde dünyeviliği” temel almasına rağmen Azerbaycan Devleti, konuyla ilgili çıkarılan kanunnameyle din eğitimi vazifesini dini kurumlara vermiştir. Alınan bu karardan sonra Azerbaycan’da halkın manevi eksikliklerinin giderilmesi maksadıyla din eğitimi veren talim ve tedris kurumlarının sayısında ciddi bir artış yaşandı. Kısa sürede hem örgün hem de yaygın din eğitimi alanında gelişmeler oldu. Ülkenin değişik bölgelerinde, özellikle merkezi özelliğe sahip şehirlerde (Gence, Mingeçevir, Lenkeran, Göyçay, Ağdaş, Şamahı v.b) din eğitimi veren yeni medreseler ve üniversiteler açıldı.⁵⁷ Ayrıca Azerbaycan’ın bazı şehirlerinde ve köylerinde Kafkasya Müslümanları İdaresine bağlı medreseler ve Kur’an kursları açılmıştır. Bunların faaliyeti için her türlü yardım ve kolaylık sağlanmıştır. Daha sonra Dini Kurumları İşleri Üzere Dini Komite medrese ve yaz kurslarının faaliyetlerinin yeniden düzenlemesine yönelik 23.04.2010 tarihinde “*Mukaddes Kitapların Öğrenilmesi*” hakkındaki kararı almıştır.⁵⁸

Ayrıca Kafkas Müslümanları İdaresine bağlı İslam Üniversitesi de bağım-

53 Mehmet F. Bayraktar, *Türkiye’de Yaygın ve Örgün Dini Eğitiminin Meseleleri*, Milliyetçiler IV. Hilmi Büyük Kurultayı Tebliği (24-25-26 Nisan 1987), İstanbul: 1988, s.213; Anadol, a.g.e., s.112.

54 Abdurrahman Küçük, “*Temel Eğitimde Din Eğitimi*”(ve konunun tartışması), Milli Eğitim ve Din Eğitim Semineri IV, Ankara:1981, s.238-254.

55 Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, İstanbul: 1997, s.71-72.

56 Ayhan, *Din Eğitimi*, s.19.

57 Yunusov, a.g.e, s.187.

58 Mukaddes Kitapları Öğrenme Kurslarının Faaliyetine Nezaret”, *Devlet ve Din İctimai Fikir Toplusu*, Mayıs-Haziran 2010, s.52-54.

sızlıktan kısa süre sonra yüksek dini eğitim vermeye başlamıştır.⁵⁹ Bu tarihlerde Azerbaycan'ın bütün bölgelerinde, ilçe ve köylerinde insanların ibadetlerini yerine getirmeleri için camiler yapılmıştır. Camilerde açılan yaz Kur'an kursları insanlar tarafından ilgi gördüğü için yıl boyunca faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

1992 yılında Azerbaycan Milli Eğitim Bakanlığı tarafından, toplumun yüksek dini eğitim almış kişiler tarafından eğitilmesi için Türkiye Diyanet Vakfı ile anlaşarak Bakü Devlet Üniversitesinde İlahiyat Fakültesi kurulması kararı alındı.⁶⁰ Ayrıca ülkede yüksek din eğitimi almış yeterli kadronun olmaması nedeniyle, Bakü Devlet Üniversitesinin ilk hocaları da Diyanet Vakfı'nın Türkiye'den gönderdiği öğretmenler olmuştur. Bu girişimlerin olumlu neticeleri sonucunda 5 Nisan 1993'te Milli Eğitim Bakanlığı'nın kararıyla tüm üniversitelerde din bilimleri dersi okutulmaya başlandı. Kısa zamanda derslerle alakalı nazari dökümanlar hazırlandı. Genel itibarıyla dersler; din bilimlerinin mahiyeti, din-toplum ilişkisi, dinler tarihi konularını kapsıyordu.⁶¹ Din eğitimi alanında diğer bir gelişme, 1993 yılında Azerbaycan İlimler Akademisi Elyazmaları Enstitüsü bünyesinde dinler tarihi ve teorisini branşında doktora programı açılması ve ayrıca enstitü bünyesinde din eğitimiyle alakalı bir komisyon kurulmasıdır.⁶² Bu çalışmalar aslında uzun zaman Sovyet yönetiminde kalmış Azerbaycan yöneticilerinin din ve dini değerlere değer verdiğinin bir göstergesi idi.

Bağımsızlığın AHC (Azerbaycan Halk Cumhuriyeti) hâkimiyeti döneminde iktidar, Azerbaycan'da orta (lise) ve yüksek tahsil (üniversite) okullarında din derslerinin verilmesinin zorunlu olması gerekliliğini benimsemişti.⁶³ Ancak, siyasi makamın el değiştirmesi durumu yavaşlatmıştır.

Bağımsızlıktan sonra ülke yöneticilerinin özel gayretleri neticesinde ekonomik, sosyal ve birçok kamusal alanda hayli yol kat edilmesine rağmen, örgün din eğitiminin lüzumu sorunu halen bir çözüme kavuşturulamamıştır. Günümüzde birçok bilim adamı ve akademisyen milli şuurun ve milli kimliğin canlanması için devlet okullarında örgün İslami din eğitiminin gerekliliğine dikkat çekmektedir.⁶⁴ Ayrıca Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye Diyanet Vakfının girişimiyle Azerbaycan'ın bazı şehir okullarında örgün din eğitim-öğretimi için pilot okul uygulama teşebbüsünde bulunulmuştur.⁶⁵ Ancak üretilen çözümler, karşılaşılan bazı sorunlar karşısında yetersiz kalmıştır. Bu sorunların başında yıllardır tartışılan din eğitim-

59 Namik Abbasov, *Muassır Şeriatte Azerbaycan Devletinin Medeniyet Siyaseti ve Manevi Değerlerin İnkişaf Amilleri*, Bakü: 2008, s.296.

60 Vasim Memmedaliyev ve Malik Garayev, "İlahiyat Fakültesi", *BDÜ İlahiyat Fakültesi ilmi dergisi*, S.1, s.16.

61 C.Gurbanov, *Nazari Dinşünaslığa Giriş*, Bakü: 1994, s.4.

62 Abdulvahap Taştan, "Azerbaycan'da Sosyal-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma", *Bilgi, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Ankara: 2001, S.25, s.30-31.

63 Yunusov, a.g.e., s.185.

64 A.g.e.,s.67

65 Haydar Aliyev, *Müstegilliyimiz Ebedidir*, 26-cı kitap Mart 2000-Nisan 2000, Azer Neşir Bakü: 2008, s. 435

öğretimi alanında yeterli yüksek eğitimli kadronun olmaması gelmektedir.⁶⁶

Nitekim bağımsızlıkla birlikte ülkeye gelen dini grup ve cemaatlerin etkisiyle gençlerin yanlış dini inançlara sapmamaları için Kafkas Müslümanları İdaresi tarafından, köy ve kasabalarda mütemadiyen gençlere yönelik dini bilgi içerikli sempozyumlar ve oturumlar düzenlenmektedir. Bu nedenle bölge ve icmalar nezdinde düzenlenen yaygın İslami din eğitimi oturumları Dini Komite tarafından denetlenmekte ve desteklenmektedir. Komite daha fazla vatandaşa ulaşabilmek ve onları dini konularda haberdar etme adına “Devlet ve Din İçtimaı Fikir” adlı bir dergi ve “Cemiyet ve Din” adlı birer gazete yayımlamaktadır. Her iki yayın incelendiğinde din içerikli bilgi ve kararlarla birlikte, dini komitenin ülke genelinde yaptığı yaygın din eğitim faaliyetleri hakkındaki bilgilerle karşılaşılr.

III. Bağımsızlıktan Sonra Devlet-Din İlişkilerinde Resmi Kurumlar ve Görevleri

Bağımsızlıktan sonra Azerbaycan siyasi, kültürel ve manevi değerlerde dini varlığın eksikliği hissiyle beraber dine devlet seviyesinde saygı duydu. Bundan dolayı toplumun huzur ve refahının temini ve manevi boşluğun doyurulması amacıyla dini ihtiyacın giderilmesine çalışıldı. Duyulan ihtiyaç sebebiyle inanç özgürlüğü, din-devlet münasebeti gibi konularda yeni kanuni düzenlenmelere gidildi.

1992 yılında “dini itikat serbestliği hakkında” kanununun kabulü ve anayasanın 18. ve 48. maddeleri, Azeri halkına inanç alanında tanınan en büyük özgürlük olmuştur. Bu maddelerle yıllar boyu insanların mahrum kaldığı din ve vicdan hürriyeti ve dinin devlet nezdindeki konumu ile ilgili konularda iyileştirmeler yapılarak anayasal haklar uluslararası hukuk normlarına uygun hale getirilmiştir.⁶⁷ Devlet ve din ilişkilerinde sosyal realite olan din ve toplum münasebetinde anlamlı ve olumlu ilişkilerin oluşması için din işlerini alt kurumlar üstlenmiştir.

Bu anlamda Azerbaycan Cumhuriyeti’nde din ve devlet ilişkilerini tanzim eden ve vatandaşların dini konulardaki ihtiyaçlarını gideren iki yönetim birimi mevcuttur. Bunlar:

1. Sovyetler döneminden beri var olan ve halkın dini ihtiyaç ve sorunlarını çözmekle sorumlu Kafkasya Müslümanları Dini İdaresi.
2. Azerbaycan Cumhuriyeti Bakanlar Kurulu yanında Dini İşler İdaresi adıyla görev yapan Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi.

Ayrıca devletin dini kurumlarla ilişkisini belirleyen Dini İtikat Özgürlüğü Hakkındaki Yasa’nın 5. Maddesine de baktığımız zaman dinin ve dini kurumların devletten ayrı olduğunu anlarız. Buna göre: “Azerbaycan Cumhuriyeti’nde din ve dini kurumlar devletten ayrıdır. Devlet kendisine ait olan herhangi bir işin yapıl-

66 Nüreddin Mehdiyev, “Azerbaycan’da İtikat Azadlığı”, *Gutp Dergisi*, No.1, 9 Mart 2001, s.10-11.

67 Keskiner, a.g.m., s. 9.

masını dini kurumlara havale etmez ve onların faaliyetine karışmaz.

Bütün dinler ve dini kurumlar kanun karşısında eşittir. Bir din ve dini kurumlar için diğerlerine göre herhangi bir üstünlük veya sınırlandırmalar söz konusu değildir ve yasaktır.

Dini kurumlar sosyal hayata katılma, ayrıca sosyal birliklerin yanı sıra medyadan faydalanma hakkına da sahiptirler. Dini kurumlar siyasi partilerin faaliyetlerine katılmaz ve onlara maddi yardımda bulunmazlar. Devlet organlarına alındığında veya herhangi bir göreve geldiğinde din adamlarının din adamı gibi faaliyeti hemen durdurulur. Dini kurumlar Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kanunlarına uyarlar ve sorumluluk taşırlar.⁶⁸

Anlaşıldığı üzere dini kurumlar benimsedikleri dini benliğe bakılmaksızın Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Anayasal kanunları ve devletin belirlediği kurallara uydukları sürece varlıklarını devam ettirebilir ve faaliyetlerini serbestçe yürütebilirler. Bu kanunlara aykırı bir durum söz konusu olmadığı sürece devlet bu kurumların iç ve dış işlerine müdahale etmez.

1. Kafkas Müslümanları İdaresi

Kafkas Müslümanları İdaresi, 1944 yılında kurulmuş olan dört büyük dini idareden biridir. Azerbaycan ve özellikle Kafkasya'da Sünnî ve Şii Müslümanların dini ihtiyaçlarını karşılamak ve onları temsil etmek amacıyla kurulan bir müessesedir.⁶⁹ Merkezi Bakü'de olan kurumun başında Şeyhülislam bulunmaktadır. Geleneğe göre şeyhülislam Şii, yardımcısı olan müftü ise Sünnî olmak durumundadır. Bu, Çarlık Rusya'sından kalan bir gelenektir. Ayrıca aynı geleneğe göre KMİ yönetim kurulunun yedi üyesinden dördünün Şii, üç tanesinin de Sünnî üye olması gerekir.⁷⁰ Bölgelerdeki mezhep farklılıkların idaresini şeyhülislam, diğer görevleri ise müftüler yönetmekteydiler.

İdare'nin başında olan Şeyhülislam dini toplulukların temsilcileri olan kadılar şurasının üyeleri tarafından seçilir.⁷¹ Kurum, devlet prensiplerine bağlı olarak ülkede dini hayatın oluşmasında ve yaşanmasında etkin rol üstlenir. Diyebiliriz ki, bütün dini yapılanmalar ve faaliyetler bu kurum tarafından gerçekleştirilmektedir.⁷² Bu dini kurum hiçbir şekilde iktisadi faaliyetlerde bulunamamakta ve yönetime ait şer'i hüküm çıkarma yetkisi de olmamaktadır. Kurum kendisinin kabul ettiği yönetime göre idare edilir ve işlerini bu yönetime göre yürütmek zorundadır.

68 ACDİÖHK I, Madde 5, s. 5-6.

69 Shirin Akıner, *Sovyet Müslümanları*, Çev. Tufan Buzpınar, Ahmet Mutu, İstanbul: İnsan yay, 1995, s.108; Halis Albayrak, "Azerbaycan'da Din", *Türk dünyasının Dini Meseleleri(Kutlu Doğum Haftası: 1997)*, Ankara: TDV yayınları, 1998, s.136.

70 Ehedov, *Azerbaycan'da Din*, s. 78.

71 *Kafkas Müslümanları İdaresinin Nizamnamesi*, Madde 4, Bakü: 2009, s. 4; H. Albayrak. g.e., s.137.

72 "Azerbaycan'da dini kurumların tarihi dini merkezi olan Kafkas Müslümanlar İdaresinde birleştiği ve buradan idare olunduğu bilinmektedir". ACDİÖHK II, Madde 9, s. 4.

İdare, semavi dünya dinlerinin uluslararası ve bölge kuruluşları ile hoşgörü içinde ilişki kurarak millî, irkî, dini farklılığa yol vermeden diğer dinlerin ve milletlerin örf-adetlerine saygıyla yaklaşır.⁷³

KMİ Sovyetler zamanında yapamadığı dini faaliyet sorumluluğunu bağımsızlıktan sonra rahat bir şekilde yerine getirmeye başlamıştır. Yıllarca yasaklanan veya herhangi bir sebeple engellenen dini bilgiler bu dönemde halka açıktan anlatılabilmektedir. Yasaklanan mübarek gün ve geceler kutlanarak, özellikle dini (Ramazan ve Kurban) bayram günleri de tatil ilan edilmiştir. Dini idare, Azerbaycan bölgesinde dini ve cemaat teşkilatlarının merkezi ve yöneticisi olduğundan devletten herhangi bir mali destek alamamaktadır.⁷⁴ İdarenin temel gelirleri; Müslümanların bağışları, cemiyetlerin katkıları, idaresindeki mescitlerden toplanan sadakalar, camilerin vakıf arazileri, dini yayın kitaplarından toplanan paralar ve bazı ziyaretgâh dediğimiz mekânlarında toplanan gelirlerdir.⁷⁵ Sovyet yönetiminde olduğu gibi günümüzde de İslam'la ilgi yaygın ve örgün eğitim-öğretim faaliyetleri, rehberlik ve idare, İslam dini eğitim hocalarının tayini ve görevden alınması, cami ve ziyaretgâhlardaki görevlendirme ve görevden alma, Kur'an kurslarının açılması ve yüksek dini eğitim müesseselerinin kurulması, yetenekli öğrencilerin yurt dışında İslam ülkelerinin çeşitli üniversitelerinde okutulması vb. işlerin yetki ve idaresi KMİ'nin elindedir.⁷⁶ Dini idare uluslararası ilişkilerde önemli fonksiyon icra etmekte, ülke dışında geçirilen dini bilgi şöleni ve konferanslara iştirak etmekle beraber Azerbaycan'da da benzer toplantıları tertip edebilme hakkına sahip bulunmaktadır. İdare, ülke dışındaki özerk kurum ve kuruluşlarla ilişki kurabilmektedir. Özellikle ziyaretlerin tertibi (Hac, Meşhed, Kerbala gibi dini yerlerin ziyaretinin yapılması), dini kutlamalar ve onlarla alakalı törenlerin yapılması bu kuruma aittir. Kısaca, KMİ'nin görev ve faaliyetlerini "din hizmetleri, din eğitimi, sosyal barış ve kardeşliği koruma" şeklinde özetleyebiliriz.⁷⁷

Kuruluşundan bugüne kadar KMİ'de on iki şeyhülislam görev yapmıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ahund⁷⁸ Muhammed Hüseyinzade, 23 yıl (1823-1846); 2. Ahund Fazıl İravanî, 25 yıl (1847-1872); 3. Ahund Ahmet Hüseyinzade, 11 yıl (1873-1884); 4. Ahund Hasen Tahirzade, 8 yıl (1885-1893); 5. Ahund Abdülselam Ahundzade, 13 yıl (1894-1907); 6. Muhammedhesen Mövlazade, 1 yıl (1908-1909), Şeyxulislam temsilcisi; 7. Ahund Muhammed Pişnamazzade, 9 yıl (1909-1918); 8. Ahund Ağa

73 KMİ Nizamnamesi, Madde 1, s. 2.

74 Yunusov, a.g.e., s.186.

75 KMİ Nizamnamesi, Madde7, s. 6; Ehedov, *Azerbaycan'da Din*, s.86-87.

76 KMİ Nizamnamesi, s. 2-7.

77 Abbas Gurbanov, *Azerbaycan'da Şeyhülislamlık*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2001, s.102.

78 Ahund: *Farsca "âlim", "dini rehber" ve "muallim" manasındadır. Bkz. Ziya Bünyadov, Dinler Tarikatlar Mezhepler*, Bakü: 1997, s.36.

Alizada, 12 yıl (1918-1920) ve (1944-1954); 9. Ahund Mir Möhsün Hekimzade, 11 yıl (1955-1966); 10. Ahund Aliğa Süleymanzade, 9 yıl (1968-1976); 11. Ahund Mir Gazanfer İbrahimov, 2 yıl (1977-1979); 12. Ahund Hacı Allahşükür Paşazade (1980)⁷⁹.

1980 yılında Kafkas Müslümanlar İdaresi'nin başkanı seçilen Allahşükür Paşazade 31 yaşında şeyhülislamlık görevine başladı.⁸⁰ Böylelikle o, KİM'nin on ikinci şeyhülislamı adını alarak Kafkas Müslümanları İdaresi'nin Kadıları Şurası'nın başkanı seçildi.⁸¹ Aynı zamanda şeyhülislam Hacı Allahşükür Paşazade 1986 yılında Bakü'de düzenlenen "Müslümanlar Sulh Uğurunda Mübareze" mevzusunda Uluslararası İslam Konferansı'nın toplayıcısı ve onun daimi faaliyet gösteren komisyonunun başkanıdır.⁸² Bağımsızlıktan sonra Şeyhülislamlık makamında büyük değişiklikler oldu. Merkezi Bakü'de olan Kafkas Müslümanlar İdaresi 1989⁸³ yılının sonu 1990 yılının başlarından itibaren Rus Sovyet idaresinden bağımsız faaliyet göstermeye başladı.

2. Dini Kurumlar İş Üzere Devlet Komitesi

Din alanında hizmetlerin genişlemesi nedeniyle KİM'nin dini işlere yeti-şememesi sonucu, hukuki yetkiye sahip bir kurula ihtiyaç duyuldu. Bu nedenle Azerbaycan'ın merhum cumhurbaşkanı Haydar Aliyev'in 21 Haziran 2001 tarihli 512 numaralı kararı ve anayasanın 48. maddesinin uygulanması doğrultusunda Azerbaycan Cumhuriyeti Bakanlar Kurulu yanında Dini İşler İdaresi temeli üzere Dini Kurumlar İş Üzere Devlet Komitesi kuruldu.⁸⁴ Bir ay sonra 21 Temmuz 2001 yılında DKİDK faaliyeti hakkında "Esasname" kabul edildi.⁸⁵ Esasnamede dini icma ve teşkilatların nezareti ve kayda alınması, hatta kayıtlarının silinmesi gibi yetkiler bulunmaktaydı. Kurum bu kanunnameye uyarak cumhurbaşkanının dini faaliyetle ilgili belirlediği siyaseti uygulamakla mükellefti.⁸⁶

Komite devletin resmi temsilcisi olarak din-devlet ilişkilerinin hukuki yönden yürütülmesi görevini üstlenmiştir. Bu işleri yaparken DKİDK'nin ilk başkanının bildirdiği üzere komite "Azerbaycancılık, Dünyevilik ve Milli-Manevi Değerler"⁸⁷ üç düsturunu temel edinmiştir.

Komitenin kurulma amacı, vicdan hürriyetinde belirtilen hususların hayata geçirilmesini sağlamak ve bunları uygulamalı olarak topluma kazandırmaktır. Bu-

79 Heyet, "Bizim Bir Şeyximiz Var" Sumqayıt: 1999, s.10.

80 Oktay Salamzade, İki Sahil, "Kafkas Şeyhi Hakkında Söz", 7 Ağustos 1999, S. 46, s.5.

81 El-Fellah, a.g.e., s.7.

82 El-Fellah, a.g.e., s.7.

83 Allahşükür Paşazade 25 Temmuz 1989 yılında ZKİM'nin IX. kurultayında ikinci kez Şeyhülislamlık vazifesine tayin edilmiştir. Bkz. Rafail Nağıyev, *On İkinci Şeyhülislam*, Bakü: 2000, s. 4.

84 V. İsmaylova, "Azerbaycan Ayrı Seçkiliye Karşıdır", Azerbaycan, 30 Eylül 2002, s.5; Yunusov, a.g.e., s.202.

85 Yunusov, a.g.e., s.203.

86 *Din ve Devlet*, İctimai Fikir Toplusu, Kasım 2006, s.41.

87 R. Aliyev, *Devlet*, s.6.

nun yanında din hürriyetinin korunması, dini kurumların Azerbaycan Cumhuriyeti yasalarının devlet kontrolünde tutulması, bu kurumlar arasında dini konularda anlaşmazlıkların giderilmesi, devletin bütünlüğüne karşı hareketlerin, dinler arasında taassubun, fanatikliğin⁸⁸ ve ayrıca diğer olumsuz problemlerin engellenmesi ve çözüme kavuşturulması Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesi'nin görevlerindendi. Bir bakıma devletin din konusundaki resmi tutumunu yansıtan, dini faaliyet gösteren kurum ve şahısların faaliyetlerini takip eden ve devletin dinle ilgili politikasının uygulanmasına yardımcı olan bir kurumdur.⁸⁹ Komite aynı zamanda Azerbaycan Cumhuriyeti'nin diğer merkezi icra organları, yerel icra organları, yerel idari organları, dini faaliyetlerle alakalı olan hukuki ve fiziki kişilerle karşılıklı faaliyette/ilişkide bulunarak⁹⁰ dinle alakalı sorunların çözümünde çalışma yetkisi vardır. Dini inanç hürriyetini hayata geçirme ve denetimini yapmanın yanında, dini kurumların Azerbaycan kanunlarına göre resmîyete alınması, yeni kurumların nizamnameye uygunluğunun sağlanması ve kanuni ilavelerinin düzenlenmesine yardımcı olur. Ayrıca dini merkezlerden, dini müesseselerden ve diğer dini kurum ve kuruluşlardan aldığı bilgilerle bir bilgi bankası tesis ederek devlet organlarına ulaştırır. Düzenlenen uluslararası konferanslara dini teşkilatların katılımında ve yabancı dini kurumlarla ilişki kurulmasında yardımcı olma gibi mühim görevleri de vardır.

Bununla beraber komitenin, eğitim müesseselerinin yaygın ve örgün din eğitimi programlarını denetleme ve onlar hakkında görüş verme yetkisi vardır. Ayrıca dini cemiyetlerin kayıt işlemlerini yapma, faaliyetlerinin yasalara uygun olup olmadığını denetlenme ve yasaların izin verdiği ölçüde müdahalede bulunma yetkisi vardır. Mukaddes yerlere ziyarete götürülmesi ve bu alanda çıkan problemlerin çözümünde devletlerarası anlaşmaların sağlanması gibi görevleri üstlenir.⁹¹ Komite faaliyetlerini devlet bütçesinden sağladığı imkânlarla yürütmektedir. Kendisi herhangi bir kuruma maddi destek sağlamamaktadır. Komitenin başkan ve başkan yardımcısı cumhurbaşkanı tarafından atanmaktadır. Komite yetkileri dâhilinde aşağıdaki fonksiyonları hayata geçirmekle mükelleftir:

1. Dini kurumların tahsis belgelerinin ve nizamnamelerinin kanun taslaklarına uygunluğunun tahlilini yapar ve onları resmîyete alır. Dini kurumların kanuna uygun kurulmasına yardım eder. Resmîyeti kabul edilen dini kurumları basın yayın organları vasıtasıyla kamuoyuna duyurur. Bu şekilde komite, resmi dini kurum toplum tarafından tanınmasını da sağlamaktadır.

2. Dini konulardaki taleplerin "Dini inanç özgürlüğü hakkında" Azerbaycan

88 Anayasanın 47. maddesinin 3. fıkrası: "Irki, milli, dini, sosyal kin ve düşmanlığı teşvik etmeye ve propaganda yapmaya izin verilemez". Bkz. R. Aliyev, *Devlet.*, s.9.

89 H. Albayrak, a.g.e., s.136.

90 Samadov, a.g.e., s.71.

91 *Azerbaycan Cumhuriyeti Dini Kurumlar İş Üzere Devlet Komitesi Kanunu*, Bakü: 2009, s. 25.

Cumhuriyeti kanununa ve diğer kanun taslaklarına uygunluğunu kontrol eder. Kurum ve teşkilatların Anayasa'nın 48. Maddesiyle uyumunu denetler. Yani teşkilatların ve sivil toplum kuruluşlarının dini itikat serbestliğine önem vermelerini ve dini itikatta zor kullanmamalarını temin eder.

3. Devlet organları tarafından çözümü talep olunan problemlerde dini kurumların yetkileri dâhilinde yardım edilir. Yani herhangi bir dini teşkilatın veya kurumun problemi olduğunda, devletçilik prensibine bağlı olarak problemin çözümünde yardımcı olur.

4. Dini kurumların faaliyetiyle ilgili münakaşalı problemlerin çözümünde devlet tarafını temsil eder.

5. Bölgelerde dini durumu öğrenmek için yerli icra organlarıyla devamlı ilişki içerisinde. Dini gelişmeleri takip ederek bunların zararlı ve faydalı yönlerini araştırır. Zararlı yönleri olursa, komite bu konuda hemen girişimlerde bulunur.

6. Devlet-din ilişkilerinin kurulması ve uygun kanun taslaklarının icrasının denetiminin hayata geçirilmesi ile ilgili zaman zaman genel ve bölgesel seminerler düzenlemektedir. Bu seminerlerde ülkedeki veya bölgedeki dini durum arz edilerek, problemler ortaya konulur. Çözümü için öneriler teklif edilir.

7. Kendi yetkileri dâhilinde yabancı ülkelerin bazı organları ve uluslararası teşkilatlarla işbirliği yapar. Genelde yabancı ülkelerin dini kurum ve teşkilatlarıyla ilişki kurmaktadır. Bu işbirliği sayesinde karşılıklı tecrübelerden faydalanılır.

8. Dini ayinlerin icrası ile ilgili vatandaşların ve dini kurumların haklarının müdafaası probleminin devlet organları tarafından müzakere edilmesine iştirak eder. Örnek olarak Muharrem ayında sosyal çevrenin rahatının bozulması gibi problemler ortaya çıkmaktadır. Bu problemlerin çözülmesinde komite yakından iştirak etme hakkına sahiptir.

9. Dini ayinlerin icrası ve dini kurumların faaliyeti hakkında hukuki anlaşmaların hazırlanmasında ve müzakeresinde, dini problemlere ait kanun taslaklarına resmi teftiş reyinin verilmesinde iştirak ederler. Komitenin yetkisindeki kanun taslaklarının, Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı'nın emir ve kararlarının, diğer hukuki anlaşmaların projelerini hazırlar, tespit olunmuş tarzda uygun organlara takdim eder.

10. Uluslararası tedbirlere iştirak eder ve kendi yetkileri ölçüsünde Azerbaycan Cumhuriyeti'ni temsil eder. Özellikle dini konulu konferanslarda devleti temsil eder.

11. Dini kurumlar tarafından kanunların ihlal edilmesi halinde yetkili devlet organları karşısında problemin çözülmesi yönünde önlem alınmasını ister. Yani, herhangi bir kurum kanunu ihlal ederse komite bu kanun ihlaline göre bu kurumun kanun karşısında izahat vermesini talep eder.

12. Yabancı ülkelerdeki mukaddes yerlere ziyaretlerin düzenlenmesi ve uygun belgelerin hazırlanmasında dini merkeze ve kurumlara yardım eder. Örneğin, hac ziyaretlerinde hacı adaylarının belgelerinin hazırlanmasında KMI'ye ve başka dini kurumlara yardım eder.

13. Uluslararası tedbir ve görüşmelerde dini kurumların iştirakini temin eder ve böyle tedbirlerin ülkede hayata geçirilmesine yardımcı olur. Böylelikle komite dini kurumların dini hayatın yapılanmasındaki faaliyetlerini daha da canlandırmaya ve dini kurumlarla komite arasındaki ilişkileri daha da güçlendirmeye çalışmaktadır.

14. Yabancı ülkelerin din eğitimi müesseselerine öğrenci gönderilmesi işine iştirak eder. Devletin uygun bulduğu İslam ülkelerine dini eğitim almak için öğrenci gönderilmesi işinde ve bu ülkelerin uygun kurumlarıyla görüşerek birçok problemleri çözüme yardımcı olur.

15. Azerbaycan Cumhuriyeti'nin vatandaşlarına tanıdığı hakları Azerbaycan Cumhuriyeti Dini Kuruluşlarla İş Üzere Devlet Komitesi yerine getirir ve bütün din eğitimi ile ilgili kanuni ve hukuki işlemleri ve dini eğitim müesseselerini, dini kuruluşların faaliyetlerini devlet adına denetimde tutma yetkisine sahiptir.

16. Komite kendi görevlerini ve fonksiyonlarını merkezi ve yerli icra organları, emniyet ve diğer devlet organları ile karşılıklı olarak hayata geçirir.⁹²

Yukardaki maddelerde de görüldüğü gibi, DKİDK'nin görevi ülkedeki açılacak tüm dini kurum ve kuruluşları denetleyerek, faaliyetlerinin belirlenen yasalara uygunluğunu onayarak çalışmalarına izin vermektir. DKİDK'nin başkanı dönemin Cumhurbaşkanı tarafından göreve getirilir. Kuruluşundan günümüze kadar komitede dört defa başkan değişikliğinde bulunmuştur. Günümüzde (21 Temmuz 2014) Cumhurbaşkanının kararı ile DKİDK başkanlığına getirilen Mübariz Kurbanlı başkanlık görevini sürdürmektedir.

3. Dini İcmalar

Dini itikat özgürlüğü yasasının 8. maddesinde Azerbaycan Cumhuriyeti dâhilinde dini işlerde sorumluluk taşıyan kurumlardan biri de "Dini icma/icmalar"dır. Bu icma/icmalar dindar insanların gönüllü şekilde bir araya gelerek oluşturdukları teşkilatlar olup yerli karakter taşıyan dini kurum/kurumlardır.⁹³ İbadet ve diğer dini vecibelerini yerine getirmek için bir araya gelen gönüllü insanların bu faaliyetleri gerçekleştirebilmeleri için belli bir sayıya (yasada bu sayı 10 kişidir) ihtiyaçları vardır.

Dini icmaların temeli aslında Sovyetler zamanına kadar gider. Söylediğimiz gibi Sovyetler döneminde bireysel ibadet hem evde hem de camide yasaklanmış-

⁹² ACDKİDK, s.3-26.

⁹³ ACDKİDKK, Madde 8, s. 8.

tır. Bununla birlikte ibadet için dini icmalar oluşturulmuş, bunların toplu ibadetine izin verilmiştir.⁹⁴ Bağımsızlıktan sonra kurulan icmalar Anayasanın 18. ve 48. maddelerine dayanarak kurulmuştur. Ancak icmaların yönetimi ve dini tebliğ alanlarında yaşanan sorunlar nedeniyle 1996 yılında “Dini İtikat Hürriyeti Hakkındaki” kanuna yeni 8. ve 9. maddeler ilave edildi. Buna göre; Müslüman icmalar KİMİ’ye, gayrimüslim icmalar ise içerideki ananevi icmalara ve dışarıda faaliyet gösteren dini merkezlere bağlı olabilecekleri gibi bu bağlılığı değiştirme hakkına da sahip olacaklardır.⁹⁵

Yeni düzenlemelerle ülkedeki dindarların sayısının belirlenmesi, dini tebliğatta bulunan yetkili şahısların tespiti ve ruhani vasfını/sıfatını almak isteyenlerin dini merkezlere müracaatı şartı koşuldu. Bu nedenle Dini icmaların kayıt altına alınma zarureti doğdu. Dini icmalarla alakalı nizamnamenin 12. maddesi tamamen değiştirilerek 13. 14. ve 15. maddeler nizamnameden çıkarıldı.⁹⁶ Bu kararlar dini icmaların kayıt yaptırabilmek için nizamnamenin belirttiği şartlara harfiyen uymaları zorunluluk halini aldı.⁹⁷ Belirtilen şartlara uymayan dini icmaların Devlet Komitesi’nin mahkemeye müracaatı ve muvafık icra hâkimiyeti (valilik) organının müracaatı esasına dayanarak mahkemenin aldığı karar ile faaliyetlerine son verilir.⁹⁸ İcmalar belirlenen şu şartlara uymadıkları takdirde faaliyetleri durdurulur: 1. Dini kurum faaliyet veya hedefindeki amaç yahut tebliğ ettiği dini talimin mahiyet, esas ve prensipleri, Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasa ve kanunlarına zıt olduğunda, 2. Kurulan dini kurum dini kurum olarak tanınmadığında, 3. Takdim olunmuş belgeler Azerbaycan kanunlarına zıt olduğunda veya sunulan bilgiler tutarsız olduğunda.⁹⁹

Daha sonra bu şartlara şunlar da eklenmiştir:

1. Dini itikadı ve dini hayat tarzını zorlamak ya da zorla kabul ettirmek için tehdit etmek. Irkı, milli, dini, sosyal düşmanlık ortamı oluşturmak maksadı ile tebliğ faaliyetinde bulunmak. Dini itikadını yaşama, dini merasimleri tatbik etme veya dini merasimlere katılma konusunda insanları zorlamak. İnsan karakterini alçaltan veya insan kişiliğine zıt olan dini cereyanların yayılması veya tebliğ edilmesi. 2. İctimai düzenin bozulması veya kanunların ihlal edilmesi. 3. Terörün, teröristin mali olarak desteklenmesi, bireylerin tahribata ve zorla cinayet işlemeye azmettirilmesi. 4. Dünyevi tahsil görmeye mani olmak. 5. Dini kurum üyelerinin ve diğer şahısların dini kurumun hayrına kendi emlakinden el çekmesini mecbur tutmak. 6. Zor kullanarak veya diğer kanunsuz şekillerde şahsın dini kurumdan

94 Akil Hacıyev, “Çeçmiş SSRİ’de Devlet-Din Münasebeti”, *Devlet ve Din İctimai Fikir Toplusu*, Kasım 2006, s.175.

95 ACDKİDKK, s.8-9.

96 ACDKİDKK, s.11.

97 Yunusov, a.g.e., s.198.

98 ACDKİDK, s.14; *Devlet ve Din*, Mayıs-Haziran 2009, s. 98-99.

99 *Devlet ve Din*, Mayıs-Haziran 2009, s. 98-99.

çıkmasına mani olmak. 7. Şahısları kanunla belirlenmiş vazifelerini terk etmeye veya kanunsuz davranışlara sevk etmek. 8. Devlet kaydına alım esnasında talep edilen bilgi ve belgelerde gerçekleşen değişikliklerin muvafık icra hâkimiyeti organlarına takdim edilmemesi.¹⁰⁰

Dini kurumun belgelerinde herhangi bir değişiklik veya adres değişikliği olmuşsa bu bilginin 20 gün içerisinde DKİDK'ye yazılı bir belgeyle bildirilmesi gerekir. Var olan ya da kurulan yeni din icmalarının DKİDK'de kayıt kabul şartları şöyledir:

1. Dilekçe (Erize)

2. Dilekçe ilavesi; icmanın dini taliminin esasları, dini icmanın kurulma tarihi, faaliyetlerinin metotları, icmanın ananeler, nikâh ve talim terbiyeyle münasebeti, icma temsilcilerinin hukuki vazifelerine koyulan sınırlılıklar hakkında bilgileri içerir.

3. Dini icmanın tüzüğü.

4. Protokol.

5. Devlet vergisinin ödendiğini gösterir belge (dekont).

6. Kurucuların şahsiyetini tasdik eden belgelerin fotokopisi.

7. Hukuki adresi tasdik eden belge.

8. Dini merkeze idarenin takdimi.

İstenen belgeler tamamlandıktan sonra 15 gün içerisinde Müslüman dini icmalar KMI'ye gönderilir. Dini kurumların tahsis belgeleri daha sonra DKİDK'ye gönderilerek burada incelenmeye tabi tutulur.¹⁰¹

DKİDK kurulduktan sonra idarenin başkanı Rafik Aliyev ilk iş olarak, dini icmaların yeniden kayda alınması konusunu gündeme getirdi. Onun emri ile tüm dini icmaların 1 Ekim-31 Aralık 2001 tarihleri arasında kayıttan geçmesi istenmiştir. Yıllara göre DKİDK kaydından geçen dini icmalar farklılık göstermektedir. Bazı yıllarda komitenin belirlediği nizamnameye uymayan icmalar kapatılarak faaliyetlerine son verilmiştir.¹⁰²

Dini icmalar genelde cami ve onun etrafında teşekkül ederler. İcmalar, yeni ya da eski camilerin açılması, işlevsellik kazanması, hizmetlerin düzenli, planlı ve devlet kontrolünde yürütülmesine katkı sağlamaktadır. İslam dinine ait ibadet mekânlarına KMI tarafından atanan imamların bölge valiliğine bilgi vermeleri zorunludur.¹⁰³ 2009 yılına kadar camilere imamlar KMI tarafından atanırken 20 Temmuz 2009'da çıkan cumhurbaşkanlığı kararıyla bu yetki DKİDK'ye verilmiş-

100 *Devlet ve Din*, Kasım-Aralık 2009, s.150-151.

101 *Devlet ve Din*, Mayıs-Haziran 2009, s.100-101.

102 Yunusov, a.g.e., s.203-204.

103 AC DKİDK, s. 8.

tir.¹⁰⁴ Bu icmaların rehberi ve icma üyeleri bulunmaktadır. Genelde bu icmalar şehir, kasaba ve köylerde cami etrafında oluşturulur. Eğer köy veya kasaba büyük ise o yerde merkezi mescitlere bağlı birden fazla icma açılabilmesi de mümkündür. Bu sırada Azerbaycan'da 1300'den fazla mescit, 50'den fazla kilise, sinagog ve ibadet evi, 500'den fazla da ziyaret mekânı faaliyettedir.

Sonuç

Uzun süre Sovyet yönetiminde kalan Azerbaycan halkı özellikle manevi anlamda çok sarsıntılar yaşamıştır. Bağımsızlıkla birlikte Azerbaycan yönetimi ilk olarak hem Sovyet yasalarından kurtulmak hem de devletin demokratik şartlar altında yönetilmesini sağlamak adına anayasada yeni değişiklikler yapmıştır. Özellikle Din ve Devlet ilişkisi, Vicdan Özgürlüğü ve Dini İtikat Özgürlüğü hakkındaki yasalar, yıllarca inanç hakları kısıtlanmış olan Azerbaycan halkına, bir anlamda evrensel hukuk çerçevesinde dini inanç ve ibadet hakkını sağlamıştır.

Yasaların sağladığı dini düşünce ve dini inanç serbestliği sayesinde ülkenin büyük kentlerinde cami ve Kur'an kursları açılmıştır. Ayrıca bu kararlarla din eğitim-öğretimi faaliyetinde bulunan kurum ve kuruluşların yasal hakları belirlenmiştir. Devlet yönetimi ülkedeki tüm dini grup ve cemaatlere toleranslık esasına göre muamele etmiştir.

Eğitim sisteminin dünyevi olması ve din eğitiminin gerekliliğinin tartışma konusu olmasına bir yana, ilk zamanlar örgün din eğitimi alanında ortaokul ve liselerde "Vatanseverlik ve Maneviyat" isimli dini içerikli verilen dersler ve pilot uygulamalar din eğitimi alanında yetersiz kalmıştır. Ancak din eğitimi alanında önceden var olan kadro yetersizliğinin günümüzde geçerliliğini kaybettiği kanaatindeyiz. Çünkü bağımsızlığın ilk yıllarından itibaren din eğitimi için yurt dışına çıkıp eğitim alanlarla Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olan öğrencilerin sayısının bu açığı kapatacağı kanaatindeyiz.

Günümüzde Azerbaycan Cumhuriyeti'nin sosyal ve siyasi gelişim şartlarını takip ettiğimizde toplumun milli ve manevi birliğinin bozulmaması veya vatandaşların gayri dini düşüncelerin etkisinde kalmaması ve en önemlisi milli kültürel yapıya uymayan dini düşüncelerin toplumda hâkim duruma gelmemesi için gerçek İslami değerlerin hem örgün hem de yaygın eğitimde verilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

Abbasov, Namik, *Muasır Şeraihte Azerbaycan Devletinin Medeniyet Siyaseti ve Manevi Değerlerin İnkişaf Amilleri*, Bakü: 2008.

Akıner, Shirin, *Sovyet Müslümanları*, Çev. Tufan Buzpınar, Ahmet Mutu, İstanbul: İnsan yay, 1995.

104 Devlet ve Din, Temmuz-Ağustos 2009, s.6.

- Akyol, Taha, *Azerbaycan Sovyetler ve Ötesi*, Burak Yay, 1990
- Albayrak, Halis, "Azerbaycan'da Din", *Türk dünyasının Dini Meseleleri(Kutlu Doğum Haftası: 1997)*, Ankara: TDV Yayınları, 1998, s.136.
- Aleskerov, Alesker, *Azerbaycan Anayasasındaki Devlet Sistemi ve Temel Öğeleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 2000.
- Aliyev, Haydar, *Müstegilliyimiz Ebedidir, 26-cı kitap Mart 2000-Nisan 2000*, Bakü: Azer Neşir, 2008.
- Aliyev, Rafik, *Devlet ve Din*, Bakü: İrşad Neşriyatı, 2004.
- Altuğ, Yılmaz, *Biraz Hirriyet (Sovyet Rusya'da Aydınların İnsan Haklarının İhlaline Karşı Mücadelesi)*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1974
- Anadol, Cemal, *Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul: Burak Yayınevi, 1998.
- Aslan, Yasin, *Bugün Azerbaycan'da Pantürkizm ve Panislamizm*, İstanbul: Baysay, 1990.
- Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Anayasası*, Bakü: Azernesr, 1994.
- Azerbaycan Cumhuriyeti Din Kurumları İşleri Üzerine Devlet Komitesi Kanunu*, Bakü: 2009.
- Azerbaycan Cumhuriyeti Dini İtikat Özgürlüğü Hakkında Kanun (ACDİÖHK)*, Bakü: 2009.
- Azerbaycan Cumhuriyeti Dini Kurumları İşleri Üzerine Devlet Komitesi, Dini İtikat Azatlığı Hakkında Azerbaycan Respublikasının Kanunu*, Bakü: 2009.
- Azerbaycan Cumhuriyetin Anayasa*, Bakü: Azernesr, 1994.
- Balayev, Mehemed, "Vicdan Azatlığı ile Bağlı Beynelhalk Prensipleri ve Azerbaycan Tecrübesi", *Devlet ve Din*, Noyabr-Dekabr 2009, s. 119.
- Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur Yay., 1977.
- Bayraktar, Mehmet. F, "Türkiye'de Yaygın ve Örgün Dini Eğitimin Meseleleri", *Milliyetçiler IV. Hilmi Büyük Kurultayı Tebliği (24-25-26 Nisan 1987)*, İstanbul: 1988.
- BDT Ülkelerinde Demokrasiye Geçiş ve Anayasa Yapımı*, Çev. Ergun Özbudun ve Levent Köker, Ankara: 1993, s.29.
- Bünyadov, Ziya, *Dinler Tarikatlar Mezhepler*, Bakü: 1997.
- Çelik, Abbas, *Din Eğitimimize Tarihsel Yaklaşım*, Erzurum: Ekev Yay, 2001.
- Devlet ve Din İçtimai Fikri Toplusu*, Haziran-Ağustos 2009, s.5.
- Dini İtikat Azatlığı Hakkında Azerbaycan Respublikasının Kanunu*, Bakü: 1992.
- Ehedov, Abdulla, *Azerbaycan'da Din ve Dini Tesisatlar*, Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1991.
- _____, *Azerbaycan'da İslam Modernleştirilmesi*, Bakü: 1995.
- Erdoğan, Mustafa, "Sivil Özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü", *Demokratik Hukuk Devletinde Din ve Vicdan Özgürlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, s.63-64
- Elçibey, Ebülfes, *Bütöv Azerbaycan Yolunda*, İstanbul: 1998, s.15.
- El-Fellah, Adil Abdulla, *Heyder Aliyev ve Milli Menevi Deyerler*, Bakü: Qismet, 2007.
- Gönenç, Levent, "Azerbaycan Anayasası Üzerine Notlar", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C.47, S.14, Ankara: 1998, s. 207-208.
- Guluzade, Musa, "Müstakil Azerbaycan Respublikasında Devlet-Din Münasebetleri", *Devlet ve Din İçtimai Fikir Toplusu*, Noyabr-Kasım 2006, s. 96.
- Gurbanov, Abbas, *Azerbaycan'da Şeyhülislamlık*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul: 2001.
- Gurbanov, C., *Nazari Dinşünaslığa Giriş*, Bakü: 1994.
- Güzel, Hasan Celal, Kemal Çiçek, Salim Koca, *Türkler*, C.19, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002.
- Hacıyev, Akil, "Çeçmiş SSRİ'de Devlet-Din Münasebeti", *Devlet ve Din İçtimai Fikir Toplusu*, Kasım 2006, s.175.

- Halis, Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, İstanbul: 1997.
- “Haydar Aliyev’in Siyasî İrsinden”, *ACDKİÜDK Bülteni*, No.12, Bakü: 2004. s.2.
- Heyet, *Bizim Bir Şeyximiz Var*, Sumqayıt: 1999.
- Hüseynli, Gabil, “Azerbaycan’da Siyasî Partiler ve Siyasal İlişkiler”, *Avrasiya Dosyası*, C.7, S.1, İlkbahar 2001, s.163.
- İsmayilova, V., “Azerbaycan Ayrı Seçkiliye Karşıdır”, *Azerbaycan*, 30 Eylül 2002, s.5.
- Kafkas Müslümanları İdaresinin Nizamnamesi*, Bakü: 2009.
- Kaya, Kamil, *Türkiyede Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul: 1998.
- Keskiner, Emine, “Bir İnsan Hakları Meselesi Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 38, S.1, 2010, s. 9.
- Küçük, Abdurrahman, “Temel Eğitimde Din Eğitimi (ve konunun tartışması)”, *Milli Eğitim ve Din Eğitim Semineri IV*, Ankara:1981, s.238-254.
- Mehdiyev, Nüreddin, “Azerbaycan’da İtikat Azadlığı”, *Gutp Dergisi*, No.1, 9 Mart 2001, s.10-11.
- Memmedaliyev, Vasim, Malik Garayev, “İlahiyat Fakültesi”, *BDÜ İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, S.1, s.16.
- “Mukaddes Kitapları Öğrenme Kurslarının Faaliyetine Nezaret”, *Devlet ve Din İctimai Fikir Toplusu*, Mayıs-Haziran 2010, s.52-54
- Nağıyev, Rafail, *On İkinci Şeyhülislam*, Bakü: 2000.
- Paşazade, Allahşükür, *İslam’ın Ahlâk Nazariyesi, Prensipleri ve Esas Değerleri*, Bakü: İslam Araştırmaları, İrşat İslam Araştırmaları Merkezi, 2001, s.7.
- Paşazade, Şeyhülislam Allahşükür, *Kafkas’ta İslam*, Bakü: 1991.
- Qendilov, Seyfeddin, İshak Memmedov, *Azerbaycan Tarihi*, Bakü: Eğitim Bakanlığı, Çasıoğlu, 2002.
- Sadik, Kulam, SadayKuliyev, 1937 yılının Represiya Kurbanı Büyük Evliya Ağa Mirbağır Ağa, Bakü: 2007.
- Samadov, Elsever, Azerbaycan’da Din Eğitimi, Marmara Üniversitesi S.B.F. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2006.
- SSRİ *Konstitusiyası (Esas Kanun)*, Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1977.
- Tahirzade, Adalet, Meydan, *4 yıl 4 ay, Azerbaycan Halk Harekâtı Hakkında Gündelik Qeyidler*, C. I, Bakı: 1997.
- Tahirzade, Adâlet, *Elçibey’le 13 Saat*, İstanbul: Turan Kültür Vakfı, 2001.
- Taştan, Abdulvahap, “Azerbaycan’da Sosyal-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma”, *Bilgi, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, S.25, Ankara: 2001, s.30-31.
- Yeşilot, Okan, *Değişen Dünya Düzeninde Kafkasya*, İstanbul: Kitabevi, 2005, s.181.
- Yunusov, Arif, *Azerbaycan’da İslam*, Bakü: 2004.
- <http://www.azerbaijan.az/portal>. “Azerbaycan’da Tolerantlıq” 20 Haziran 2012.
- Salamzade, Oktay, İki Sahil, “Kafkas Şeyhi Hakkında Söz”, 7 Ağustos 1999, S.46, s.5

Sekülerleşme ve Laiklik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi

Ömer Faruk DARENDE*

Özet

Sekülerleşme, Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadar din sosyolojisi alanında üzerinde en çok tartışılan konular arasında yer almaktadır. Farklı düşünceye sahip birçok insanın konu ile ilgili fikir beyan etmesi sonucu anlamsal bir karmaşanın yaşandığı da bir gerçektir. Bundan dolayı Cumhuriyetin ilk yıllarında daha çok laiklik-laisizm kapsamında değerlendirilen bu kavramın ancak 80'li yıllara gelindiğinde gerçek anlamıyla değerlendirilmeye başlandığı görülmektedir. Bu çalışmamızda, sekülerleşme ve laiklik üzerine yapılmış çalışmaların bibliyografyası yapılmaya çalışılacaktır. Sekülerleşme kavramından ziyade laiklik tartışmalarının daha çok yapıldığı ülkemizde, sekülerleşmenin tarihsel sürecine ışık tutmayı amaçlayan ve istatistiksel verilere de yer veren bu çalışmanın, sekülerleşme ya da laiklik üzerine çalışma yapacak olan araştırmacılara yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Seküler, laik, kutsal, sekülerleşme, laisizm, sekülerizm

A Bibliographical Research on Secularization and Laicism

Abstract

Secularization takes place among the most discussed topics in Sociology of Religion from the foundation of the Republic until today. It is a fact that a cognitive complexity has been witnessed as a result of the statements of researchers who have various thoughts in terms of secularization. Accordingly, the paradigm being evaluated in terms of laicism-secularism in the first years of the foundation of the Republic has started to be evaluated in its real meaning in the eighties. In this study, we have tried to do a bibliographical research on works related to secularization, secularism and laicism. In Turkey where laicism has been discussed more than the concept of secularization, it has been thought that this study which sheds light on the historical process of secularization and which includes statistical data as well will provide great convenience to those who will study especially on the topic.

Keywords: Secular, layman (laic), sacred, secularization, laicism, secularism

* Okt., Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
darendede@ksu.edu.tr.

Giriş

Ülkemizde ‘Türkiye Cumhuriyeti’ ibaresinin geçtiği her tartışmanın içinde çoğu zaman laiklik ifadesi de kullanılmaktadır. Uzun yıllar önce anayasada yerini alan laiklik ilkesi, Cumhuriyeti ayakta tutmak için bir grup tarafından elzem görülürken diğer grubun da bu ilkenin karşısında olması Cumhuriyet için hep bir tehdit olarak görülmüş ve sürekli olarak bu şekliyle gündeme getirilmiştir. Öte yandan sekülerleşme kavramı ise yaşanmakta olan sosyal bir süreçten ziyade çoğu zaman ideolojik boyutuyla; başka bir ifade ile sekülerizm anlamı ile ele alınıp gündeme getirilmiştir.

Doğru ya da yanlış, bilinçli ya da bilinçsiz, bu kavramlar ortaya atıldığı andan itibaren söz konusu ülke sınırları içerisinde kültürel, tarihsel, siyasi ve hatta ekonomik etkileşimler sonucu çok farklı anlamlara gelmiş ve farklı işlevleriyle toplumdaki önemini devam ettirmiştir. Bu nedenle, hakkında birçok kitap, makale ve tez yazılan bu kavramların hem daha iyi anlaşılmasını sağlamak hem de ilgili eserlere daha kolay ulaşabilmek adına, ülkemizde bu konu ile ilgili yerli ve yabancı yazarlar tarafından ortaya konan eserlerin bir arada olduğu bu tarz bir çalışmanın yapılması elzem görülmüştür.

Bu çalışmada, ortaya konan eserleri özellikle Türkiye ile sınırlamak zorunda kalmamızın temel sebebi, Batı kökenli olan ve hakkında çok fazla eserin bulunduğu bu kavramların toplumumuza olan etkisini istatistiksel olarak ortaya koymaktır. Kitap, makale, tez ve bildiri olarak sunulan bu eserlerin sayısal anlamda fazlalığı bu konunun öneminin daha uzun yıllar gündemi işgal edeceğinin kanıtı olarak görülebilir.

Bu doğrultuda, öncelikle kavramsal olarak aynı anlamda kullanılan fakat gerçek anlamda farklılıklar içeren sekülerlik, laiklik, sekülerleşme, sekülerizm gibi kavramların anlamlarını ve içerdikleri farklılıkları vermeye çalıştıktan sonra özellikle ülkemizdeki tarihsel sürece değinilecektir.

Kavramsal Boyut: Laiklik ve Sekülerlik

'Laiklik' kavramı, Türkiye'de olduğu gibi modern Avrupa devletlerinde de çok uzun ve anlaşılması güç tarihi, kültürel, toplumsal ve ekonomik gelişmeler sonucu kendini göstermiştir. Bu kavram köken itibarıyla çok eskilere, Ortaçağ Avrupası'na dayanmaktadır. O dönemlerde Kilise'nin hâkim güç olduğu bilinmektedir. Kilise'nin bu gücüne karşı zaman içerisinde itirazlar yükselmeye başlamış ve sonucunda Rönesans ve Reform hareketlerine bağlı olarak iki farklı eğilim baş göstermiştir. Laiklik ve sekülerlik olarak adlandırdığımız ve çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılan bu kavramların çıkış noktasının, bu durumda, Hıristiyanlık olduğunu söyleyebiliriz. Uzun yıllar bu gücü elinde bulunduran ve kaybetmeyi göze alamayan Katolikler, din olgusunun sürekli olarak kontrol altında olması, toplumdan, 'kamusal alan'dan¹ uzaklaştırılması ve etkisinin azaltılması gerekliliğini savunarak ideolojik bir anlam kazanan laiklik kavramının temelini atmış oldular. Bununla birlikte, tam bir bireysel dini özgürlüğü savunan Protestanlar da sekülerlik olgusunun ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır.

Günümüzde ise bu iki kavram arasındaki fark 'kamusal alan' ile belirlenmektedir. 'kamusal alan', 'bireysel alan' ve 'devlet alanı' olmak üzere üç farklı alan olduğunu, 'kamusal alanın diğer iki alan arasında bir konuma sahip olduğunu Gerard Delanty, çok önceleri eserinde detaylı bir biçimde dile getirmektedir.² Sonuç olarak, siyasi bir anlam yüklenen laiklik, 'kamusal alan'ın devlete, sekülerlik ise 'kamusal alan'ın 'bireysel alana ait olduğunu savunur. Aralarındaki temel fark da budur.

Eski Yunancada 'din adamı olmayan' kimseler için kullanılan laiklik kelimesi genel anlamda siyasi bir anlam içermektedir. Türkiye'de de 'din işlerinin devlet işlerinden ayrılması' olarak ezberletilen bu ilkenin temel amacı din adamlarını siyasetten uzak tutmak, karşılıklı olarak, dini olan şeylerin başta siyaset olmak üzere toplumsal kurumlar, eğitim, yargı ve buna benzer kuvvetler üzerinde hâkimiyet kurmasına engel olmaktır. Laiklik veya laisizm; devlet yönetiminde herhangi bir dinin referans alınmamasını ve devletin dinler karşısında tarafsız olmasını savunan prensiptir. Fransızcadan Türkçeye geçmiş olan 'laik' sözcüğü, 'din adamı olmayan kimse; din adamı dışında kalan halk' anlamına gelen Latince 'laicus' sözcüğünden gelmektedir. Roma döneminde din adamlarına 'clerici' din adamı olmayanlara da 'laici' adı veriliyordu. Aynı terimin İngilizce karşılığı secularism olup, Latince'de 'çağ' anlamına gelen seculum kelimesinden geçmiştir. Kavramlar, her iki biçimde de bilimsel olan ile dinsel olanın birbirine karıştırılmamasını ifade etmektedirler.

1 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. M. Sancar ve T. Bora, (İstanbul İletişim Yayınları, 2010), s. 414.

2 Gerard Delanty, *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self*, (UK Sage Publications, 2000), s. 212.

Din işlerinin devlet işlerine karıştırılmaması olarak tanımlanan ve siyasi bir anlam yüklenen laiklik, devlet yönetimi ile ilgili olarak üç farklı yönetsel özellik gösterir. İlki; teokrasi olarak adlandırılan ve özünde devletin dine bağlı olduğu; ikincisinde; imparatorluk olarak adlandırılan ve dinin devlete bağlı olduğu ve son olarak da demokrasi olarak adlandırılan ve hem dinin hem de devletin birbirinden bağımsız olduğu yönetim biçimleridir.

Laik devletlerde, devlet politikalarını biçimlendirmek için verilen ideolojik mücadele genellikle iki tip laiklik etrafında yoğunlaşmaktadır. Bunlar 'dışlayıcı laiklik' ve 'pasif laiklik'tir.³ Dışlayıcı laiklik dini kamusal alandan bütünüyle çıkarmak ve onu özel alanla sınırlamak için devletin 'dışlayıcı' bir tutum izlemesi gerektiğini savunmaktadır. Pasif laiklik ise devletin, dinin kamusal görünürlüğüne göz yumarak daha 'pasif' bir pozisyon almasını talep etmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti ve Laiklik

Cumhuriyetin kurulması ile birlikte, Türkiye'de din-devlet ilişkileri bakımından değişim rüzgârı yaşanmıştır. Bu değişimin temelini Osmanlıda aramak hiç şüphesiz atılması gereken ilk adımdır. 1839 yılında modernleşme adına başlatılan döneme adını veren Tanzimat⁴, Batı'nın Reformasyon süreci niteliğindedir. Temel amacı; Batı'nın askeri, siyasi, mali ve hukuki alanlarda göstermiş olduğu gelişmelere benzer atılımların başlatılmasıdır. Osmanlı Devleti'nin bir gerileme döneminde olduğunu, yapılacak olan yenilikler ve modernleşme çalışmalarlarıyla bu gerilemenin durdurulabileceğini içeren bu ferman aynı zamanda din ve mezhep ayrımı gözetmeksizin herkesin eşit haklara sahip birer vatandaş olduğunu da vurgulayarak laikliğe atıfta bulunmuştur. Yine, ceza ve ticaret davalarına bakmak üzere, laik ilkelere göre işleyen nizamiye mahkemelerinin kurulması, homoseksüelliğin suç olmaktan çıkarılması, Batı eğitimine geçişin sağlanması gibi gelişmeler de laiklik ile ilgili olan maddelerdendir.

Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte katı bir şekilde devletin laik; toplumun ise seküler olması yönünde yoğun bir gayretin sarf edildiği görülmektedir. Resmi anlamda Türkiye Cumhuriyeti'nin bir dininin bulunmaması, devlet kurumlarıyla din kurumlarının ayrılması, inanç ve ibadet özgürlüğü, devlet yönetiminde dini kurullarla hareket edilmemesi, kamusal varlığın herhangi bir dini grup için harcanmaması, eğitimde eşitlik, yurttaşların din değiştirme ya da dinden kaçınmalarına hoşgörü gösterilmesi, siyasetin dine dinin siyasete alet edilmemesi gibi olgular laik Cumhuriyetin özellikleri arasında sayılabilir.

Laik Türkiye Cumhuriyeti yolunda atılan adımlar ise; Cumhuriyetin ilanı, halifeliğin ve saltanatın kaldırılması, Mecellenin ve Şer'i ye mahkemelerinin kal-

3 Ahmet T. Kuru, Pasif ve Dışlayıcı Laiklik - ABD, Fransa ve Türkiye, çev. E. Ç. Babaoğlu, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 304.

4 http://tr.wikipedia.org/wiki/Tanzimat_Ferman%C4%B1 (erişim tarihi, 07.04.2015).

dırılması, laiklik ilkesinin anayasaya girmesi, Batı örnekli Medeni Kanun, Ticaret ve Borçlar Kanununun alınması, kadın haklarına ilişkin düzenlemeler yapılması, medrese ve mahalle mekteplerinin kaldırılması, eğitimin birleştirilmesi, üniversitelerin kurulması, türbe, tekke ve ocakların kapatılması, yazı ve giysi devrimi, sanatın laikleşmesi ve uluslararası ilişkilerin düzenlenmesi⁵ olarak sıralanabilir.

Sonuç

Bu çalışmada bir araya getirilen eserler dört başlık altında toplanmıştır. İlk başlıkta, Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde yerli-yabancı yazarların laiklik ve sekülerlik ile ilgili kitaplarına yer verilmektedir. Özellikle kitabın adında 'laiklik' ya da 'sekülerlik' ile ilgili bir kavramın olmasına özen gösterilmiştir. Küçük oranda istisnalar olsa da eser başlıklarında bu kavramlara yer verilmemesine rağmen içerik olarak ilgili olmasına dikkat edilmiştir. Sonuç itibarıyla 36 tanesi yabancı yazarlar tarafından kaleme alınana 268 adet kitap bu başlık altında kendisine yer bulabilmiştir.

İkinci bölümde 343 adet makaleye ulaşılmıştır. Bu makalelerin 17 tanesi yabancı yazarlar tarafından yazılmış ya da Türkçeye çevirisi yapılmıştır.

Üçüncü başlıkta ise bu konuda farklı anabilim dallarında hazırlanan tezlere yer verilirken bu tezlerin yüksek lisans ve doktora tezleri olarak iki farklı gruba ayrılması uygun görülmüştür. 178 adet yüksek lisans, 45 adet doktora tezi olmak üzere toplamda 223 adet tez bu başlık altında değerlendirilmiştir. Yüksek Lisans tezlerinden 7 tanesi, doktora tezlerinden ise sadece 1 tanesi yabancı yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Görüldüğü üzere, yüksek lisans tezlerinin doktora tezlerine karşı kayda değer bir üstünlüğü dikkat çekmektedir.

Son olarak; bu grupların dışında kalan ama konu itibarıyla tam da isabet gösteren eserlere yer verilmiştir. Bunlar sayısal anlamda çok yer tutmasa da önem olarak en az diğerleri kadar özel bir yere sahip olan çalışmalardır. Derleme, bildiri, söyleşi, panel vs. toplam 35 adet olan bu çalışmalar kendilerine son kısımda yer bilsalar da önem açısından diğerlerinden farklı bir konumda değerlendirilmeleri mümkün değildir.

Genel olarak konu ile ilgili yapılan çalışmaların toplamda 869 tanesine ulaşılmıştır. Genel toplam içerisinde kitaplar %30, 8, makaleler %39, 4, yüksek lisans tezleri %20, 4, doktora tezleri %5, 1 ve diğer grubuna giren çalışmalar da % 4 oranında bir yer teşkil etmektedir.

Yabancı yazarların sekülerleşme ile ilgili görüşlerini ifade ederken dini boyuttan özellikle İslam'dan bahsetmeleri manidardır. Bunun yanı sıra özellikle Ortadoğu coğrafyasına gönderme yapmaları da dikkatlerden kaçmamaktadır. Türkiye söz

5 http://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3%BCrkiye'de_laiklik (erişim tarihi, 13.03.2015).

konusu olduğunda laiklik ile birlikte demokrasi, milliyetçilik ve dini fanatizm de birlikte ele aldıkları konular arasındadır.

1940 yılından itibaren laiklik-sekülerleşme konusuna ilgi baş göstermeye başlamıştır. Özellikle 80'li yıllara kadar bu sayıda pek bir artış görülmemiştir. Fakat 1995 yılından günümüze kadar sayısal olarak her yıl bu ilginin artarak devam ettiği görülmektedir. 80'li yıllarda toplam 22, 90'lı yıllarda 69, 2000'li yıllarda 102, 2010'dan günümüze kadar da toplamda 53 adet kitap basılmıştır.

Laiklik ile ilgili makale yazımı 1928 yılında başlamıştır. Mehmet Emin (Erişirgil)'in "Lâiklik Karşısındaki Vazifelerimiz" adlı makalesi dönem itibariyle laiklik görüşünü destekler niteliktedir. Daha sonraki yıllarda bu konuyla ilgili kayda değer bir makale çalışması yapılmamıştır. 50'li yıllarda tekrar gündeme gelen laiklik ile ilgili sadece 5 adet makale yazılmıştır. Takip eden yıllarda bu sayıda belirgin bir artış görülmüştür. 60'lı ve 70'li yıllarda bu sayı 7'ye, 80'li yıllarda ise 30'a çıkmıştır. Önceki on yıllık süreçler göz önüne alındığında 90'lı yıllar ise tam bir patlama dönemi olarak adlandırılabilir. Yaklaşık 112 adet makale bu yıllarda yazılmıştır. 2000'li yıllarda bu sayı zirveye çıkmaktadır. Toplam 135 adet olan makale sayısı 2010'dan günümüze kadar ise henüz 35'e ulaşmıştır. Rakamsal verilere göre gündeme geldiği yıldan itibaren düzenli bir artış gösteren makale sayısına bakarak laiklik-sekülerlik konusunun ülkemizde önemini yitirmeden yıllar boyu devam eden bir konu olduğunu söyleyebiliriz. 2013 itibariyle 35 olan makale sayısının kalan 7 yıllık süreç içerisinde de artarak devam edeceği kanaati oldukça güçlüdür.

Laiklik-Sekülerlik konusuna yüksek lisans-doktora çalışmalarında da önem verildiği yadsınamaz bir gerçektir. Toplamda 223 adet olan bu çalışmalarda doktora tezleri yüksek lisans tezlerine oranla daha az bir yer tutmaktadır. Özellikle 2000'li yıllarda bu konu ile ilgili tez çalışmalarında bir artış görülmektedir. 2000'li yıllarda toplam 144 yüksek lisans ve 35 doktora tezi bulunmaktadır. 2010 ve sonrasında ise 71 yüksek lisans ve 23 doktora tezi hazırlandığını görmekteyiz. Kitap ve makale çalışmalarına kıyasla tezlerin sayı itibariyle azlığı dikkat çekmektedir. Bu sayının azlığına bakarak akademik anlamda bu konuya fazla ilginin gösterilmediği düşünülmemelidir. Kitap ve makalelerin birçoğunun da akademik değer taşıdığını gözden kaçırmamak gerekir.

Son olarak; 'Diğer' başlığını verdiğimiz ve panel, açikoturum, internet yazıları, söyleşi, kongre, derleme, dergi ve bildirilerden oluşan bölümde 2000'li yıllardan günümüze kadar 17 çalışma yapılmıştır. Laiklik, farklı ortamlarda tartışma konusu olmuştur. Laiklik ilkesi anayasaya girmeden önce de tartışılıyordu hala da tartışılmakta ve hakkında çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmaların sayı olarak artması bu konunun daha doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır.

Yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunda 'laik' kelimesi isim olarak tercih edilmiştir. İlk olarak 1993 yılında 'seküler' kelimesi kitap ismi olarak kullanılmış-

tır. Toplamda ise sadece 29 kitabın adında ‘seküler’ kelimesi geçmiştir. Bu kitapların birçoğu da yakın tarihte yazılan kitaplardır. Ülkemize bu kavram ‘laik’ kelimesi olarak girmiştir ve çoğunlukla da bu şekilde kullanılmıştır. Aralarındaki anlamsal farktan dolayı ‘seküler’ kelimesinin son yıllarda daha fazla kullanılması beklenirken çok fazla bir değişikliğin olmadığı görülmektedir. Türkiye’de bu anlamsal farkın idrakinin arttığı fakat ‘seküler’ kelimesinin ‘laik’ kelimesinin yerine geçemediği söylenebilir.

A. Kitaplar

1. Abel, Olivier, Muhammed Arkounve Şerif Mardin; *Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1995).
2. Acarer, Erk, *Anekdotlarla ve Çizgilerle Atatürk Laik Türkiye1-2*, (İstanbul: Sayfa 6 Yayınları, 2012).
3. Âdem, Mahmut, *Demokratik, Laik, Çağdaş Eğitim Politikası*, (Ankara: Şafak Matbaacılık, 1995).
4. Agamben, Giorgio, *Dünyevileştirmeler*, çev. Betül Parlak, (İstanbul: Monokl Yayınları, 2011).
5. Akdağ, Ömer, *Çok Partili Dönemin Başlarında CHP’nin Laiklik Politikası*, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2012).
6. Akdemir, Salih, *Kuran ve Laiklik*, (İstanbul: Form Yayıncılık, 2000).
7. Akgönül, Samim, *Tartışılan Laiklik*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011).
8. Akgün, Seçil Karal, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik*, (İstanbul: Temel Yayınları, 2. Basım, 2006).
9. Akhavi, Şahrüh, *Ortadoğu’da Laik ve Kutsal Politikalar*, çev. Mustafa Topal, (İstanbul: Asur Yayınları, 2012).
10. Aksoy, Muammer, *Laikliğe Çağrı*, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989).
11. Aksoy, Murat, *Başörtüsü-Türban, Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005).
12. Aktaş, Hüsnü, *Şen Olsun Laiklik*, (İstanbul: Misak Yayınları, 1977).
13. Akyol, Avni, *Lâiklik ve Din Öğretimi*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991).
14. Akyol, Mustafa, *Dini Dünya İşlerine Karıştırmamanın Faydaları*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2011).
15. Alacakaptan, Ulvi, *Ağzınıza Laik*, (İstanbul: İnkılab Yayınları, 1990).
16. Aldağ, Talat, *Neden Lâiklik*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2000).
17. Alp, Tekin, *Kemalizm – Cumhuriyetçi, Milliyetçi, Halkçı, Devletçi, Laik ve Devrimci*, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2012).
18. Altındal, Aytunç, *Laiklik, Enigma’ya Dönüşen Paradigma*, (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2013).
19. Altındal, Aytunç, *Üç İsa Laiklik*, (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 11. Basım, 2013).
20. Altıntaş, Ramazan, *Din ve Sekülerleşme*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005).
21. Amaç, Faik Muzaffer, *Laiklik İlkesi Samk Sandalyesinde*, (İstanbul: Barış Yayınları, 1996).
22. Ammara, Muhammed, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm*, çev. Ahmet Karababa ve Salih Barlak, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991).
23. Arat, Necla, *Eğitim, Kadın, Laiklik ve Siyaset Üzerine*, (İstanbul: Say Yayınları, 1997).
24. Armağan, Servet, *Din-Vicdan Hürriyeti- Laiklik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

25. Arsal, Sadri Maksudi, *Teokratik Devlet ve Lâik Devlet*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1940).
26. Arsel, İlhan, *Şeriat Devleti'nden Laik Cumhuriyet'e*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1997).
27. Arslantürk, Zeki, *Kutsalın Dönüşü: Yeni Toplum Arayışları*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998).
28. Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Metis Yayınları, 2007).
29. Atatürk, Mustafa Kemal, *Din ve Laiklik Üzerine*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 4. Basım, 2012).
30. Ateş, Toktamış, *Cumhuriyet ve Laiklik*, (İstanbul: Nesa Yayınevi, 2007).
31. Ateş, Toktamış, *Laiklik: Dünyada ve Türkiye'de*, (İstanbul: Ümit Yayıncılık, 2000).
32. Ateş, Toktamış, *Gene Lâiklik, Gene Demokrasi*, (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1998).
33. Ateşin, Hüseyin Mehmet, *Kıbrıslı Müslümanların "Türkleşme" ve "Laikleşme" Serüveni (1925-1975)*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999).
34. Attas, S. Nakib, *İslam ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2002).
35. Attas, S. Nakib, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1995).
36. Ay, Behzat, *Çanakkale'den Laik Cumhuriyete*, (İstanbul: Broy Yayınları, 2. Basım, 1994).
37. Aybars, Ergün ve Erkan Serçe, *Atatürk Çağdaşlaşma ve Laik Demokrasi*, (İzmir: İleri Kitabevi Yayınları, 1994).
38. Aydın, Hüseyin, *Aydınlanmanın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, (Bursa: Emin Yayınları, 2010).
39. Aydın, Mustafa, *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*, (İstanbul: Açılım Kitap, 2009).
40. Aydıner, Furkan, *Seküler Bilimin Tanrıları*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2012).
41. Baer, Marc David, *Selanikli Dönmeler & Yahudilikten Dönenler, Müslüman Devrimciler ve Seküler Türkler*, çev. Sevinç Kayır, (İstanbul: Doğan Kitap, 2011).
42. Bahadıroğlu, Yavuz, *Sosyalizm Bitti, Laiklik Alır mıydınız?*, (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1995).
43. Barkan, Ömer Lütfü, *Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1975).
44. Başar, Aydın, *Sekülerizm Çıkmazından Mağaraya Doğru*, (İstanbul: Nida Yayınları, 2012).
45. Başdemir, Hasan Yücel, *Türkiye'de Din Özgürlüğü ve Laiklik*, (İstanbul: Liberte Yayınları, 2011).
46. Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, (İstanbul: Yağmur Yayınları, 10. Basım, 2012).
47. Bauberot, Jean, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*, çev. Fazlı Arabacı, (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2003).
48. Bauberot, Jean, *Dünyada Laiklik*, çev. Ertuğrul Cenk Gürcan, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008).
49. Bauberot, Jean, *Laiklik; Tutku ile Akıl Arasında*, çev. Alev Er, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009).
50. Bayet, Albert, *Dine Karşı Düşünce Tarihi / Laiklik*, çev. Cemal Süreya, (İstanbul: Broy Yayınları, 4. Basım, 2004).
51. Bayındır, Abdülaziz, *Din ve Devlet İlişkileri Laiklik ve Teokrasi*, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 1999).
52. Baykam, Bedri, *Ödünsüz Laik Türkiye*, (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1995).
53. Belen, Fahri, *Atatürk, Din ve Lâiklik*, (İstanbul: Menteş Matbaası, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, 1968).

54. Berkem, Ali Rıza, *Atatürk, Atatürkcülük ve Lâik Türkiye*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basımevi, 2001).
55. Berkes, Niyazi, *Teokrasi ve Laiklik*, (İstanbul: Adam Yayınları, 2. Basım, 1997).
56. Beyaz, Zekeriya, *İslam, Şeriat ve Milli Laiklik*, (İstanbul: Sancak Yayınları, 2013).
57. Bilge, Necip, *Atatürk Devrimlerinin Temel Ögesi Lâiklik*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978).
58. Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Sosyolojik Açından Tasavvuf ve Laiklik*, (İstanbul: Kutsun Yayınevi, 1977).
59. Bolulu, Osman, *Antilaikliğin Önlene Meyen Yükselişi*, (Ankara: Prospero Yayınları, 1992).
60. Bozdağ, Muhammed, *Türkiye'de Siyasi Parti Kapatma: Laiklik-Bölgücülük Sorunu*, (İstanbul: Nobel Yayınevi, 2004).
61. Bulut, Faik, *Küresel Çağda İslam 1 - Batı ve Laiklik*, (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2007).
62. Can, Halit, *Milliyetçilik, Din ve Laiklik*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2004).
63. Canatan, Kadir, *Din ve Laiklik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997).
64. Cangızbay, Kadir, *Çok-Hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi*, (Ankara: Liberte Yayınları, 2002).
65. Cevizoğlu, Hüseyin, *Atatürkcü Çözüm: Laiklik ve Tesettür*, (Ankara: Ceviz Kabuğu Yayınları, 2008).
66. Ceyhun, Demirtaş, *Aydınlığımız ve Laisizm*, (İstanbul: Sisçanı Yayınları, 2000).
67. Chadwick, Owen, *19. yy. da Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi*, çev. Murat T. Aslan, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004).
68. Coşar, Fatma Mansur, *Laiklik Arayışları*, (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2008).
69. Çağatay, Neşet, *Lâiklik ve Din İlişkileri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988).
70. Çağaptay, Soner, *Türkiye'de İslâm, Laiklik ve Milliyetçilik, Türk Kimdir?*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010).
71. Çağla, Cengiz ve Haldun Gülalp, *Avrupa Birliği, Demokrasi ve Laiklik*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010).
72. Çaha, Ömer, *Fransa'da İslâm Karşıtlığı ve Laisizm*, (Ankara: Kadim Yayınları, 2011).
73. Çelik, Mustafa, *Dünyevileşme Tehlikesi*, (İstanbul: Fütüvvet Yayınları, 2001).
74. Çerman, Osman Nuri, *Modern Türkiye İçin Dinde Reform Kemalizm*, (İstanbul: Vakit Matbaası, 1959).
75. Çizakça, Murat, *Demokrasi Arayışında Türkiye: Laik-Dindar, Demokrat Uzlaşmasına Bir Katkı*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002).
76. Çubukçu, İbrahim Agâh, *Halifelik, Din ve Lâiklik*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990).
77. Daver, Bülent, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Lâiklik*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1955).
78. Davison, Andrew, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).
79. Demir, Fahri, *İslam Dini Açısından Din-Devlet İlişkisi (Din ve Laiklik)*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2. Basım, 2010).
80. Demirel, Hakkı, *Atatürk, Atatürkcülük, Lâiklik*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 1989).
81. Demirel, Süleyman, *İslam Demokrasi ve Lâiklik*, (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1991).
82. Demirer, Ercüment, *Din, Toplum ve Kemal Atatürk*, (Ankara: Kardeş Matbaası, 1969).
83. Denk, Cemil, *Atatürk, Din, Laiklik, Kadın*, (Ankara: Karınca Yayınları, 2011).

84. Denктаş, Rauf, *Atatürk, Laiklik ve Din*, (İstanbul: Kastaş Yayınları, 1989).
85. Dilipak, Abdurrahman, *Laisizm*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1991).
86. Dinçkol, Vural, *1982 Anayasa Çerçevesinde ve Anayasa Mahkemesi Kararlarında Laiklik*, (İstanbul: Kazancı Yayınevi, 1992).
87. Dönmez, Şerafettin, *Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998).
88. Dumanoglu, Mehmet, *Türkiye'de Laiklik*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2002).
89. Duran, Bünyamin, *Seküler ve Tevhid Duyarlı İnsan Tipinde Hoşgörü*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1997).
90. Duran, Bünyamin, *Sekülerleşme Krizi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1997).
91. Dursun, Davut, *Laiklik, Siyaset ve Değişim*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).
92. Dursun, Turan, *İslâm'da Toplum ve Laiklik*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006).
93. Durukan, Hüseyin, *Türkiye Nasıl Lâikleştirildi?*, (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1991).
94. Dündar, Ali, *Şeriata Karşı Laik Eğitim Özgür Toplum*, (Ankara: Ardıç Yayınları, 1995).
95. Dündar, Orhan, *Avrupa'nın Dünyevilik Oyunu*, (İstanbul: Akasya Kitap, 2008).
96. El-Efendi, Abdulvahab, *İslâm ve Modernliği Yeniden Düşünmek*, çev. Lale Ersoy, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003).
97. Eliade, Mircea, *Mistik Öyküler, Kutsal ve Dünyevi*, çev. Berat Çelik, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2000).
98. Erdoğan, Mustafa, *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*, (Ankara: Liberte Yayınları, 2. Basım, 2000).
99. Ergil, Doğu, *Laiklik*, (İstanbul: Turhan Yayınevi, 2008).
100. Erginsoy, Faruk, *İslâm Sol Düşünce ve Laiklik*, (İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2009).
101. Erim, M. Engin, *Müslüman Toplumlarda Laiklik*, (İstanbul: Cinius Yayınları, 2009).
102. Ertit, Volkan, *Sekülerleşme - Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi*, (İstanbul: Liberte Yayınları, 2014).
103. Erüreten, Bahir Mazhar, *Laiklik ve Şeriat Çatışması*, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2006).
104. Eryarsoy, M. Beşir, *İslâm'a Göre Laiklik, Demokrasi ve Hâkimiyet*, (İstanbul: Buruç Yayınları, 1998).
105. Eyuboğlu, İsmet Zeki, *Atatürk Devrimleri Işığında Laiklik*, (İstanbul: Say Yayınları, 1994).
106. Fiğlalı, Ethem Ruhi, *İslâm, Laiklik ve Türk Laikliğindeki Uygulamalar*, (Ankara: Berikan Yayınları, 2010).
107. Filiz, Şahin, *Atatürk Din ve Laiklik*, (Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk, 2008).
108. Gannuşı, Raşid-El, *Laiklik ve Sivil Toplum*, çev. Gülşen Topçu, (İstanbul: Mana Yayınları, 2010).
109. Gauchet, Marcel, *Demokrasi İçinde Din-Laikliğin Gelişimi*, çev. Mehmet Emin Özcan, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000).
110. Gazalci, Mustafa, *Aydınlık İçin Laik Eğitim*. (Ankara: Özkan Matbaası, 1998).
111. Genç, Reşat ve Reşat Kaynar, *Türkiye'yi Lâikleştiren Yasalar 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararlar*, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2005).
112. Gerger, Mehmet Emin, *Din, Siyaset ve Laiklik*, (İstanbul: Kaşmir Ajans, 1989).
113. Glynn, Patrick; *Kanıt / Post-Seküler Bir Dünyada İnanç ve Bilimin Uzlaşması*, çev. Ali Ayten, Yasin Ünlütürk ve Zehra Şahin, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).

114. Gökalp, İskender, *Kemalizm ve İslâm Dünyası*, çev. C.Akalın, (İstanbul: Arba Yayınları, 1990).
115. Göle, Nilüfer, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).
116. Gunn, T. Jeremy, *Din Özgürlüğü ve Laisite*, çev. Hüseyin Bal ve Ömer Faruk Altıntaş, (İstanbul: Liberte Yayınları, 2006).
117. Gülalp, Haldun, *Semih Vaner Anısına Avrupa Birliği, Demokrasi ve Laiklik*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010).
118. Güleç, Cengiz, *Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlakı, Kimlik ve Laiklik*, (Ankara: Ümit Yayıncılık, 2004).
119. Gültekin, Mehmet Bedri, *Laikliğin Neresindeyiz*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995).
120. Gülvahaboğlu, Adil, *Hacı Bektaş Veli: Lâik-Ulusal Kültür*, (Ankara: Yorum Yayınları, 1987).
121. Gün, Fahrettin, *Sebilürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken İslamcılara Göre Din, Siyaset ve Laiklik*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001).
122. Gürbüz, Cazim, *Kartal Gözüyle Laiklik*, (İstanbul: Berfin Yayınları, 2010).
123. Güventürk, Faruk, *Kemalizmde Lâiklik*, (İstanbul: Erler Matbaası, 1981).
124. Hafızoğulları, Zeki, *Laiklik*, (İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 3. Basım, 1999).
125. Hocaoğlu, Durmuş, *Laisizmden Millî Sekülerizm*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1995).
126. Ilgar, İhsan, *Atatürk, Laiklik, Din ve Devrim*, (İstanbul: Menteş Matbaası, 1968).
127. Ilıcak, Nazlı, *28 Şubat Sürecinde Din, Siyaset ve Laiklik*, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999).
128. Işıklı, Alpaslan, *Said Nursi, Fethullah Gülen ve Laik Sempatizanları*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 8. Basım, 2010).
129. Işıklı, Alpaslan, *Dünya Bankası'nın Laik İmparatorluğunda Kumarhane Kapitalizmi*, (İstanbul: Otopsi Yayınları, 2002).
130. İlhan, Attila, *Hangi Laiklik*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2011).
131. İnal, Mehmet Memik, *Tarihi Kaynaklarıyla Laiklik*, (İstanbul: İkinci Adam Yayınları, 2011).
132. Jaures, Jean; *Sosyalist Anlayış (Sosyalizm-Tarih-Laiklik)*, çev. Arslan Başer Kafaoglu ve Yücel Tuncer, (Ankara: Toplum Yayınevi, 1966).
133. Juergensmeyer, Mark, *Yeni Soğuk Savaş: Dini Milliyetçilikler Seküler Devleti Tehdit Ediyor*, çev. Âdem Yalçın, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001).
134. Kalkanoglu, Semih, *İsmet İnönü: Din ve Laiklik*, (İstanbul: Tekin Yayınevi, 1991).
135. Kalyan, Muammer, *Kemalistler/İslâmcı Hareket ve Laik Türkiye'nin Geleceği*, (Ankara: Remzi Kitabevi, 2006).
136. Karabaşoğlu, Metin, *Kertenkele Çukuru, Milliyetçilik, Dünyevileşme, Kemalizm*, (İstanbul: Nesil Karakalem, 2009).
137. Karabulut, Muammer, *Laik Türkiye Cumhuriyeti'ni Patrikhane'ye (mi) Yıkacaklar!*, (İzmir: K Yayınları, 2006).
138. Karacelil, Süleyman, *Büyük Tehlike: Dünyevileşme*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2008).
139. Karacoşkun, M. Doğan, *Kutsal Metin Seküler Analiz*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013).
140. Karakütük, Kasım, *Demokratik ve Laik Eğitim*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2001).
141. Karal, Enver Ziya, *Devrim ve Laiklik Atatürk, Din ve Laiklik*, (İstanbul: Menteş Matbaası, 1968).
142. Karaman, Hayrettin, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak 1-2-3-4*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).
143. Kardavi, Yusuf El, *İslam ve Laiklik*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2000).
144. Kayacan, İsa, *Atatürk ve Lâiklik*, (Ankara: Güven Matbaası, 1986).

145. Kaylan, Muammer, *Kemalistler, İslamcı Hareket ve Laik Türkiye'nin Geleceği*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006).
146. Kılıç, M. Cemil, *Laik Türkiye İçin Yükselen Alevilik*, (İstanbul: Kum Saati Yayıncılık, 2007).
147. Kırkulak, Hakan, *Laik Cumhuriyetimiz Tehdit Altında*, (Eser Sahibinin Kendi Yayını, 2007).
148. Kışlalı, Ahmet Taner, *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007).
149. Kirman, Mehmet Ali, *Din ve Sekülerleşme*, (Adana: Karahan Kitabevi, 2005).
150. Kişioğlu, Mir Hamza, *Atatürk İlkeleri ve Din*, (Ankara: Işın Yayınları, Resimli Posta Matbaası, 1965).
151. Kocaçimen, Sevgi, *DP Döneminde TBMM'nde Laiklik Tartışmaları*, (Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2008).
152. Koç, Nurettin, *Laik Eğitimden Şeriatçı Eğitime*, (Ankara: Berfin Yayınları, 2006).
153. Kongar, Emre, *Demokrasi ve Laiklik*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003).
154. Koray, Durmuş, *Neden Atatürk, Niçin Laiklik*, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2003).
155. Köklügiller, Ahmet, *Laiklik Nedir? Ne Değildir?*, (İstanbul: IQ Kültür-Sanat Yayıncılık, 2008).
156. Köktaş, M. Emin, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 1997).
157. Köse, Ali, *Laik Ama Kutsal*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006).
158. Köse, Faruk, *Laik Vahşet*, (İstanbul: Mektup Yayınları, 1997).
159. Köse, Ali, *21. Yüzyılda Dinin Geleceği - Kutsalın Dönüşü*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014).
160. Kurt, Abdurrahman; *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, (Bursa: Emin Yayınları, 2009).
161. Kuru, Ahmet T. , *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011).
162. Kuru, Ahmet, *Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013).
163. Kutay, Cemal, *Laik Cumhuriyet Karşısında Derviş Vahdetiler*, (İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 2000).
164. Kutay, Cemal, *Türkçe İbadet-2, Laikliği, Demokrasiyi, Çağdaşlığı Koruyabilmenin Tek Yolu*, (İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 1998).
165. Kutub, Muhammed, *Çağdaş Fikir Akımları-3, Sekülerizm, Rasyonellik, Milliyetçilik*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 1993).
166. Küçük, Necat, *Laiklik*, (Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2006).
167. Küçükağa, Ahmet, *Türkiye'de Laikliğin Serüveni*, (İstanbul: Emre Yayınları, 1996).
168. Lindsfarne, Nancy; *Elhamdülillah Laikiz*, çev. Selda Somuncuoğlu, (İstanbul: İletişim Yayınevi, 2002).
169. Luzi, Mario, *Simone Martini'nin Dünyevi ve Semavi Yolculuğu*, çev. Işıl Saatçioğlu, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997).
170. Macit, Nadim, *Dünya-Dil Sistemi ve Dini Söylem, Laik-Demokratik Sistem ve Teoloji*, (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010).
171. Mardin, Şerif, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, (İstanbul: İletişim Yayınevi, 2011).
172. Meriç, Nevin, *Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dini Hayat ve Fetva Soruları*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005).

173. Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994).
174. Mertcan, Hakan, *Bitmeyen Kavga Laiklik*, (Adana: Karahan Yayınları, 2013).
175. Mirkelamoğlu, Necip, *Atatürkçü Düşünce ve Uygarlıkta Din ve Lâiklik*, (İstanbul: Çağdaş Eğitim Vakfı Yayınları, 2000).
176. Mumcu, Uğur, *Laiklik Ruhuna Fatiha*, (Ankara: Umag Araştırmacı Gazetecilik Vakfı, 2010).
177. Müftüoğlu, Rıza, *Din ve Siyasetin Barış Yolu*, (İstanbul: Akis Kitap, 2007).
178. Nomer, Kemalettin, *Şeriat, Hilafet, Laiklik, Cumhuriyet*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1996).
179. Oğuz, Burhan, *Tarihsel Gelişimiyle Dünyada ve Türkiye'de Laiklik*, (İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı, 2006).
180. Okumuş, Ejder, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, (İstanbul: Ark Kitapları, 2005).
181. Okumuş, Ejder, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yayınları, 2013.
182. Olgun, Hakan, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007).
183. Ortaylı, İlber, *Osmanlı Devletinde Lâiklik Hareketleri Üzerine, Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri*, (İstanbul: İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1982).
184. Otacı, Cengiz, *Hukukun Laikleşme Serüveni*; (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2012).
185. Ozankaya, Özer, *Türkiye'de Laiklik Atatürk Devrimlerinin Temeli*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1981).
186. Ozankaya, Özer, *Atatürk ve Laiklik*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1981).
187. Öktem, Niyazi, *Laiklik, Din ve Alevilik Yazuları*, (İstanbul: Derin Yayınları, 1995).
188. Özay, Mehmet, *Sekülerleşme ve Din*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008).
189. Özbek, Osman, *Laik Cumhuriyete 11 Kurşun*, (Ankara: Ümit Yayıncılık, 2006).
190. Özdalga, Elisabeth, *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998).
191. Özden, Mustafa, *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci*, (Ankara: Araştırma Yayıncılık, 2010).
192. Özden, Yekta Güngör, *İnsan Hakları, Laiklik, Demokrasi Yolunda*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2006).
193. Özden, Yekta Güngör, *Laiklik İçin...*, (İstanbul: İleri Yayınları, 2004).
194. Özek, Çetin, *Devlet ve Din*, (İstanbul: Ada Yayınları, 1982).
195. Özek, Çetin, *Türkiye'de Laiklik*, (İstanbul: Baha Matbaası, 1962).
196. Özgen, Bekir, *Düşünce Özgürlüğü ve Laiklik*, (İstanbul: Çınar Yayınları, 1995).
197. Özgür, Faruk, *Ne Laik, Ne Demokratik, Ne Hukuk Devleti*, (Ankara: Liberte Yayınları, 2008).
198. Özturanlı, İskender, *Türkiye'de Laikliğin Serüveni*, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2007).
199. Özturanlı, İskender, *Laik Devlet ve Sarıklı Siyaset*, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2002).
200. Öztürk, Emine, *Cumhuriyet Dönemi Aydın Kimliği, Sekülerleşme ve Köy Enstitüleri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012).
201. Öztürk, Halil Nimetullah, *Türkleşmek Layıklaşmak, Çağdaşlaşmak*, (İstanbul: M. Sıralar Matbaası, 1953).
202. Öztürk, Yaşar Nuri, *Kuran Verileri Açısından Laiklik*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2003).

203. Özyiğit, Güngör, *Dinci Değil Dindar Olmak*, (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2007).
204. Özyürek, Esra, *Modernlik Nostaljisi, Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008).
205. Paker, Oya; *Günlük Düşüncede Modernlik, Din ve Laiklik*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2005).
206. Pamak, Mehmet, *Kemalizm, Laiklik, Şehidlik*, (Bursa: Ekin Yayınevi, 2004).
207. Parlakışık, Ahmet, *Türkiye'de Laiklik İdeolojisi*, (İstanbul: Objektif Yayınları, 1993).
208. Pehlivan, Rauf, *Bitmeyen Laiklik Kavgası*, (İstanbul: Motif Yayınları, 2007).
209. Perinçek, Doğu, *Din ve Laiklik Üzerine*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012).
210. Portakal, Hüsen, *Rönesans ve Laiklik*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2003).
211. Rakipoğlu, Numan, *Seküler Dünya Atlası*, (Ankara: Kurtuba Kitap, 2012).
212. Roy, Olivier, *İslâm'a Karşı Laiklik*, çev. Ender Bedisel, (İstanbul: Agora Yayınevi, 2010).
213. Ruiz, Henri Pena, *Laiklik Nedir?*, çev. Ümran Derkunt, (İstanbul: Gendaş Yayınları, 2007).
214. Saray, Mehmet, *Türklerde Dini ve Kültürel Hoşgörü Atatürk ve Laiklik*, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2002).
215. Sarmış, İbrahim, *Şuradan Saltanata Teokrasiye ve Laisizme Yönetim*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010).
216. Savcı, Bahri, *Laik Düşünce ve Hareketin Gerilemesindeki Tehlike*, (Ankara: Türk Hukuk Kurumu, 1958).
217. Sayman, Zeki, *Din, Sekülerleşme, Cemaatler*, (Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2006).
218. Selçuk, Sami, *Laiklik-Sivil Toplum Homo Democraticus*, Uygur Yayınları, 1994.
219. Sertoğlu, Mithat, *Atatürk Din ve Lâiklik*, (İstanbul: Menteş Matbaası, 1968).
220. Sezen, Yumni, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993).
221. Sırma, İhsan Süreyya, *Alaturka Demokrasi Alaturka Laiklik*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997).
222. Sözen, Edibe, *Demir Kafesten Plastiğe Kimliklerimiz Sekülerleşme Sürecinde Kimliklerin İnşası*, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999).
223. Stepan, Alfred ve Ahmet T. Kuru; *Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik*, çev. Hande Tatoğlu, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013).
224. Şaylan, Gencay, *Türkiye'de Laiklik*, (İstanbul: Yeni Yüzyıl Yayınları, 1995).
225. Şener, Cemal ve Miyase İlknur, *Kırklar Meclisi'nden Günümüze Alevi Örgütlenmesi-Şeriat ve Laiklik*, (İstanbul: Ant Yayınevi, 1995).
226. Şener, Cemal, Çetin Yetkin ve Şahin Filiz, *Atatürk, Din ve Laiklik*, (İstanbul: Yeniden Anadolu ve Rumeli Yayınları, 2008).
227. Şevkli, Selma, *Bir Ulusalcı Nasıl Düşünür: Seküler Milliyetçiliğin Zihin Haritası*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2011).
228. Şeyh, Süheyb Bin, *Laik Dünyada İslam*, çev. Yaşar Nuri Öztürk, (İstanbul: Yeni, Zamanlar Sahaf, 1998).
229. Şimşek, Osman, *Yeni Türkiye'nin Yeni Gerçekleri & Din, Laiklik, Eğitim, Finans, Liderlik ve Özgün Sosyal Düşünce*, (Antalya: Otorite Yayınları, 2012).
230. Şimşir, Bilal, *Dış Basında Laik Cumhuriyetin Doğuşu*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1999).
231. Taburoğlu, Özgür, *Dünyevi ve Kutsal*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).
232. Tanilli, Server, *Din ve Politika, Laik Barış'ın Dostları ve Düşmanları*, (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2009).
233. Tanyol, Cahit, *Laiklik ve İrtica*, (İstanbul: Altın Kitap Yayınevi, 1989).

234. Tanyol, Cahit, *Sosyolojik Açıdan Din Ahlâk Lâiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar*, (İstanbul: Okat Yayınevi, 1970).
235. Tanyol, Cahit, *Sosyal Ahlak Lâik Ahlaka Giriş*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960).
236. Tarhanlı, İhtar, *Müslüman Toplum, 'Laik' Devlet, Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, (İstanbul: Afa Yayınları, 1993).
237. Taş, Kenan Ziya, *Osmanlılarda Laiklik Müessesesi*, (Isparta: Kardelen Yayınları, 1999).
238. Taşgetiren, Ahmet, *Laiklik Çıkmazı*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1994).
239. Taşyürek, Muzaffer, *Kemalist Laikliğin Tarihçesi*, (İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1994).
240. Tazegül, Murat, *Modernleşme Sürecinde Türkiye*, (Erzurum: Babil Yayınları, 2005).
241. Tekin, Abdullah, *Türk Toplumunun Çağdaşlaşmasında Atatürkçü Lâiklik*, (Ankara: Emel Matbaası, 1983).
242. Tekin, Mustafa, *Kutsal Sekülerizm*, Açılım Kitap, 2011.
243. Tekin, Mustafa, *Kutsalın Serüveni*, (İstanbul: Açılım Kitap, 2003).
244. Toker, İhsan, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2010).
245. Tuncer, Acar, *Lâiklik ve Din*, (İzmir: Ticaret Matbaası T.A.Ş., 1973).
246. Turan, Osman, *Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993).
247. Türköne, Mümtaz'er, *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi*, (İstanbul: Ark Yayınları, 1994).
248. Tüzün, Necat, *Atatürk İnkılaplarında Lâiklik*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1987).
249. Tüzün, Necat, *Atatürk Devrimlerinde Lâiklik*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Yayınları, 1983).
250. Ucuzsatar, Ulunay, *Din, Siyaset, İslâm Üçgeninde Laik Devrim*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2012).
251. Udeh, Abdülkadir, *Seküler Ceza Hukuku Kurumlarıyla Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, çev. Ali Şafak, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012).
252. Ulagay, Osman, *AKP Gerçeği ve Laik Darbe Fiyaskosu*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2008).
253. Uran, İlhan, *Laiklik mi Şeriat mı?*, (İstanbul: Kent Basımevi, 1996).
254. Üçok, Coşkun ve Bahriye Üçok, *Lâiklik ve Türkiye'de Çağ Değişimi*, (İstanbul, 1975).
255. Ülken, H. Ziya, "Laiklik." *50. Yıl Kitabı*, (1973).
256. Ülkümen, Lütfü, *Atatürk İlkeleri ve İslâm*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973).
257. Ünsal, Hüsamet, *Lâiklik ve Atatürk'ün Lâiklik Politikası*, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, (Ayrıbasım), 1989).
258. Ünsal, Levent ve Hamdi Yaver Aktan, *Gündem Oluşturan Yargı Kararlarında Laiklik ve İfade Özgürlüğü*, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2009).
259. Velidedeoğlu, Meriç, *Laiklikten Şeriata Mı?*, (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2008).
260. Yakıt, İsmail, *Atatürk ve Din*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Basımevi, 1999).
261. Yamaner, Şerafettin, *Atatürkçü Düşünce Üstünlük Eğitim: Dinsel ve Geleneksel Eğitimden Laik ve Çağdaş Eğitime*, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1999).
262. Yavuz, Hakan, *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslâm*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011).
263. Yavuz, Hakan ve John L. Esposito, *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi*, (Bursa: Gaye Kitabevi Dağıtım, 2004).
264. Yazıcıoğlu, Hulusi, *Bir Din Politikası: Lâiklik*, (İstanbul: Şato Yayınları, 1993).
265. Yerasimos, Stephane, *Türkler: Doğu ve Batı, İslam ve Laiklik*, çev. Temel Keşoğlu, (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2006).

266. Yesevîzade, *Laisizm, İlme Göre Din-Dünya Münasebeti*, (İstanbul: Hakikati Arayış Neşriyatı, 1986).
267. Yıldırım, Ahmet, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005).
268. Yıldız, Ahmet, *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004).
269. Zola, Emile, *Din Laiklik Çatışması*, çev. Erdoğan Alkan, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1997).

B. Makaleler

1. Abel, Olivier, "Laiklik Ne Demektir?" çev. Haldun Bayrı, *Defter*, 13, (1990), s.57-65.
2. Acun, Fatma, "Avrupa Birliği'nin Türkiye İle İlgili Belgelerinde Laiklik", *Liberal Düşünce*, 40, (2005), s.51-67.
3. Ada, İhsan, "Anayasada Laiklik", *Türk Devrim Ocakları Laiklik I* (1954), s.95-96.
4. Adak, Sevgi, "Kemalist Laikliğin Oluşum Sürecinde Ramazanlar (1923-1938)", *Tarih ve Toplum-Yeni Yaklaşımlar*, 11, (2010), s.47-88.
5. Adanır, Oğuz, "Ulusal Burjuvazi ve Laik Ahlak" *Doğu Batı*, 29, (1999), s. 86.
6. Ahmad, Feroz, "Türkiye'de Kemalizm ve Siyasetin Lâikleşmesi", Atatürk'ün Düşünce ve Uygulamalarının Evrensel Boyutları Sempozyumu, Ankara, (1983).
7. Akarsu, Bedia, "T.C. Demokratik, Laik ve Sosyal Bir Hukuk Devletidir.", <http://www.cumhuriyetarsivi.com/katalog/192/sayfa/1997/12/30/2.xhtml>.
8. Akay, Hale, "Uygulamada Laiklik: Devlet-Din Ekseninde Özgürlükler, Hizmetler ve Finansman", *Toplum ve Bilim*, 120, (2011), s.10-47.
9. Akbıyık, Yaşar, "Laiklik", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1, 2, (2001), s.181-192.
10. Akbulut, Ahmet, "Din, Laiklik ve Demokrasi Üçgeni", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39, 2, (1999), s.265-278.
11. Akgüner, Tayfun, "Laiklik Üzerine...", *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi*, 12, 1-3, (1991), s.23-39.
12. Akın, Mahmut Hakkı, "Laiklik Sözleşmesi Temelinde Gündümlü Muhalefet: Serbest Cumhuriyet Fırkası", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7, 2, (2012), s.49-62.
13. Akpınar, Ali, "Mehmed Ubeydullah Efendi (1858-1937)'nin Laiklik ve Kur'an'ın Doğru Anlaşılmasıyla İlgili Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 2, (2003), s.31-41.
14. Akşit, Bahattin, "Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'de Laiklik Deneyimi, Şerif Mardin'e Armağan", *İstanbul: İletişim Yayınları*, (2005), s.65-103.
15. Akyol, Mustafa, "Devlete 'İlimli İslam' Değil İlimli Laiklik Gerek", <http://www.mustafaakyol.org/din-devlet-ve-laiklik/devlete-%e2%80%98ilimli-%e2%80%98ilimli-laiklik-lazim/>.
16. Aldağ, Talat, "Neden Lâiklik", *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1, 1, (2007), s.31-58.
17. Alkan, Ö. Mehmet, "Laik Bir İdeolojinin Doğuşu ya da II. Meşrutiyette Türkçülüğün Toplumsal İdeolojisi", Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan, *Yeni Hayat ve Yeni Felsefe Mecmuası, İstanbul Barosu Yayınları*, (1992), s.377-407.
18. Aldıkaçtı, Orhan, "Atatürk İnkılaplarından Lâiklik", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 45-47, s.1-4, (İstanbul 1979-1981), s.39-58.
19. Altay, Fahrettin, "Dindar Atatürk", *Atatürk Din ve Lâiklik*, (İstanbul, 1968).

20. Altıntaş, Ramazan, "İslam'a Göre Sekülerleşmenin İmkânı", *İslamiyat*, 4, 3, (2001).
21. Altıntaş, Ramazan, "Said Nursi'ye Göre Dünyevileşme", *Köprü*, 107/Özel Sayı: Küresel Kriz ve Said Nursi'nin İktisat Görüşü-II, (2009).
22. Altıntaş, Ramazan, "Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 1, (2002), s.55-83.
23. Altıntaş, Halil, "İnsanın Anlam Arayışı ve Dünyevileşme", *Diyanet*, 180, (2005).
24. Anday, Melih Cevdet, "Laiklik Üstüne", *Yeni Ufuklar*, 7, 138, s.6-8.
25. Ardıç, Nurullah, "Türk Sekülerleşmesi İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6, 11, (2008), s.61-92.
26. Arı, Asım, "Tevhid-i Tedrisat ve Laik Eğitim", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 22, 2, (2002), s.181-192.
27. Armağan, Servet, "Dünya Devletleri Anayasalarında Laiklik Prensibinin Düzenlenişi", *Yeni Türkiye*, 4, 22, (1998), s.732-741.
28. Armaner, Neda, "Atatürk'ün Din Anlayışı", *Silahlı Kuvvetler Dergisi*, 276, (1984), s.321-336.
29. Armaner, Neda, "Atatürk Din ve Lâiklik", *Atatürkçülük, Atatürk ve Atatürkçülüğe İlişkin Makaleler*, İstanbul, (1983).
30. Armaoğlu, Fahir, "Türkiye'deki Amerikan Okulları Krizi 1927-1928 (Bir Laiklik-Milliyetçilik Olayı)", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 13, 37, (1998).
31. Arsal, Sadri Maksudi, "Teokratik Devlet ve Laik Devlet", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 59, (2001).
32. Arsel, İlhan, "Din ve Devlet Ayrılığı", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 16, 1-4, (1959), s.166-177.
33. Arslan, Mustafa, "Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyük-Din İlişkinin Sosyolojik Analizi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (2010), s.195-210.
34. Arslan, Rıza, "Laik Türkiye Cumhuriyeti, Ordu ve Burjuva Sınıfı", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 10, 3, (2008), s.33-44.
35. Asad, Talal, "Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik [Adlı Eseri Üzerine]", çev. Ferit Burak Aydar, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 23, (2010), s.172-178.
36. Aslan, Neşe, "Türkiye'de Dine Bakış ve Laiklik Açısından Din Eğitimi Konusunda Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19, (2013).
37. Atalar, Münir, "Taassuptan Çağdaşlığa Laiklik", *Askeri Tarih Bülteni*, 26, 51, (2001), s.1-7.
38. Atalay, İbrahim Ethem, "Lâiklik ve Din İlişkileri", *Kemalist Ülkü*, 268, (1991).
39. Atatürk, Mustafa Kemal, "Gazi Atatürk'ün Din ve Laiklik Konusundaki Görüşleri Hakkında Bilim Kurulu Raporu (15 Haziran 1982)", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 52, (2001).
40. Atbaşoğlu, Ferruh, "Demokrasi, Laiklik, Cumhuriyet Uğruna", *Atatürkçü Düşünce*, 7, 73, (2000).
41. Atmaca, Metin, "Siyaset, Laiklik ve Göç: Fransadaki Türk ve Ermeni Toplumları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *Ermeni Araştırmaları*, 32, (2009), s.73-86.
42. Aybars, Ergün, "Laiklik ve İnsan Hakları", *Düşün Dergisi*, (1995), s.4-7.
43. Avcı, Cemal, "Atatürk, Din ve Laiklik", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 18, 53, (2002), s.57-72.
44. Aybay, Aydın, "Devrim Açısından Lâiklik İlkesinin Oluşumu ve Önemi", *Atatürk 100. Yıl Konferansları*, İstanbul, (1981).
45. Aydın, Ahmet Sezai, "Laikliğin Birkaç Yüzü", *Çağdaş Eğitim*, 21, 219, (1996).

46. Aydın, Hasan, “İslam ve Laiklik: Çatışma mı, Uzlaşma mı?”, *Bilim ve Ütopya*, 105, 3, (2003).
47. Aydın, İbrahim Hakkı, “Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, (2011), s.3-23.
48. Aydın, M. Akif, “Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan’ın Oynadığı Rol”, *İslami Araştırmalar*, 8, 3/4, (1995), s.166-172.
49. Aydın, Mehmet S., “Dünyevileşme”, *İslamiyat*, 4, 3, (2001), s.15.
50. Azak, Umud, “Laiklik ve Türban”, *Birikim*, 227, (2008).
51. Bacinoğlu, Tamer, “Laiklik İlkesi ve Alman Karşıtları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 1, (2000), s.263-287.
52. Bakkal, Ali, “Laiklik-Din ve Vicdan Hürriyeti İlişkisi Bağlamında Kamusal Alanda Kılık-Kıyafete Getirilen Sınırlamalar”, *Köprü*, 99, (2007).
53. Barkan, Ömer Lütfü, “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, *Cumhuriyetin Ellinci Yılı Semineri*, Ankara, (1975).
54. Başaran, Mehmet, “Atatürk, Din ve Laiklik”, *Türk Dili Dergisi*, 22, 131, (2009).
55. Başdemir, Hasan Yücel, “Optimum Değerler Olarak Laiklik ve Din Özgürlüğü”, *Liberal Düşünce*, 14, 55, (2009).
56. Başgil, Ali Fuat, “Din Hürriyeti”, *Atatürk Din ve Lâiklik*, Ankara, (1968).
57. Bayer, Ali, “Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım”, *K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, ss. 149- 190, (2010).
58. Batuhan, Hüseyin, “Laiklik ve Dinî Taassup” Laiklik I, *Türk Devrim Ocakları*, (1954).
59. Bayındır, Abdülaziz, “Kitab-ı Mukaddese ve Kur’an’a Göre Teokrasi ve Laiklik”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 1, (1999), s.111-131.
60. Baykan, Fehmi, “Demokrasi, Laiklik ve Teokrasi Üzerine Bir Derkenar”, *Türkiye Günlüğü*, 46, (1997), s.9-40.
61. Bayramoğlu, Fuat, “Atatürkçülük ve Lâiklik”, *Atatürk 3. Uluslar Arası Sempozyumu*, (1998).
62. Baysan, Galip, “Laiklik ve Yöneticilerimiz”, <http://www.guvernecinevi.org/siyaset/3908-laiklik-ve-yoeneticilerimiz>.
63. Berger, Peter Ludwig, “Sekülerizmin Gerilemesi” çev. Ali Köse, *Liberal Düşünce*, 4, 14, (1999).
64. Berger, Peter Ludwig, “Sekülerleşme Yanlışlandı.”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49, 1, (2008).
65. Beyhan, Hikmet, “Laiklik ve Bilim”, *Atatürkçü Düşünce*, 3, 38, (1997).
66. Bilan, Seda, “1950’li Yıllarda Laiklik Tartışmalarının Gündeme Gelmesi ve Halil Nimetullah Öztürk”, *Sosyoloji Dergisi*, 3, 12, (2012), s.113-122.
67. Bilge, Necip, “Laik Düzen ve İslam’da Örtünme Sorunu”, *Atatürkçü Düşünce*, 3, 34, (1997).
68. Bilgin, Beyza, “Türkiye’de Din ve Laiklik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, 1, (2001), s.41-58.
69. Bilgiseven, Amiran Kurtkan, “Atatürk ve Lâiklik”, *Türk Kültürü*, 310, (1989).
70. Bilir, Mehmet, “Laik Eğitim Sisteminde Yaygın Eğitim Açısından Meslek Alanı Olarak Din Eğitimi”, *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 6, 22, (2008).
71. Bodur, Hüsnü Ezber, “Çoklu Sekülerlikler ve Din İlişkisi Bağlamında Türkiye Tecrübesinin Arap Baharına Etkisi”, *K.S.Ü. İ.İ.B.F. Dergisi*, 142, (2013), s.41-47.
72. Boyacıoğlu, Ramazan, “Atatürk, Din ve Lâiklik”, *Atatürk 4. Uluslar Arası Sempozyumu*, (2000).
73. Bozyel, M. Nesih, “Atatürk ve Lâiklik”, *Atatürk ve Diyarbakır*, (1981).
74. Brubacher, John S., “Din ve Ahlak Eğitimi ile Laiklik Üzerine”, çev. A. Ferhan Oğuzkan, *Çağdaş Eğitim Vakfı*, 20, 209, (1995).

75. Can, Kemal, “‘Yeşil Sermaye’ Laik Sisteme Ne Yaptı?”, *Birikim*, 99, (1997), s.59-65.
76. Cihangir, Feyzullah, “Türk Tarzı Laiklik ve Türkiye’de Müslüman İmajı”, *Köprü*, 78, (2002), s.85-91.
77. Coşturoğlu, Mustafa, “Laik Okullara Karşı Bir Seçenek mi?”, *Halkoyu Dergisi*, 11, (1977), s. 21.
78. Çağatay, Neşet, “Lâiklik ve Din İlişkileri”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 4, 12, (1988).
79. Çaha, Ömer, “Fransız Laikliğinde Yeni Evre: Kato-Laisizmden İslam Karşıtlığına Laikliğin Fransa`daki Evrimi”, *Liberal Düşünce*, 16, 63, (2011).
80. Çakır, Nuri, “Demokrasi ve Laiklik Açısından Devlet-Toplum İkilemi ve Şeair Kavramı”, *Köprü*, 80, 10, (2002).
81. Çakır, Nuri, “Demokratik ve Laik Devlet Dine ve Şeaire Nasıl Bakar?”, *Köprü*, 104, (2008).
82. Çancı, Zehra, “İlahiyat Fakültesinde Okuyan Kız Öğrencilerin Laiklik Konusundaki Düşünceleri”, *TabulaRasa*, 2, 6, (2002).
83. Çeçen, Anıl, “Ana Çelişki; Laiklik-İrtica Değil, Küresel Emperyalizm-Ulus Devlet Çelişkisidir.” [Söyleşi], (2006).
84. Çiçek, Necmettin, “Dünyevileşme”, *Diyanet*, 195, 3, (2007).
85. Çivi, Halil, “İslam Dini Avrupa Birliği’ne Girmeye Engel mi? Din, Devlet, Laiklik, Hıristiyanlık ve İslamiyet”, *Marmara Üniversitesi Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 6, 1, (1998).
86. Çivi, Halil, “Devlet, Laik Eğitim ve Din”, *Atatürkçü Düşünce*, 4, 41, (1997).
87. Çivi, Halil, “Laiklik ve Biz”, *Atatürkçü Düşünce*, 3, 32, (1996).
88. Çoker, Ziya, “Cumhuriyetin Temel Değerlerinin Kaynağı Laiklik”, *İdarecinin Sesi*, 13, 74, (1999).
89. Çubukçu, İ. Ağah, “Atatürk, Din ve Lâiklik”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 1, 2, (1985).
90. Çubukçu, İ. Ağah, “Halifelik Din ve Lâiklik”, *Atatürk Düşüncesinde Din ve Lâiklik*, Ankara, (1999).
91. Daşcan, Özer, “Demokratik, Laik Çağdaş Eğitim Politikası”, *Eğitim Yönetimi*, 1, 3, (1995).
92. Daver, Bülent, “Türkiye Cumhuriyetinde Lâiklik”, (1955).
93. Demir, Hilmi, “XVI. Papa Benedik`in Sekülerizme Karşı Savaşı ve Tanrı`nın Geri Dönüşü -Dünyevileşmiş Dinin Dünyeviliği Eleştirisi”, *Jeopolitik*, 6, 36, (2007).
94. Demir, Zekiye, “Laiklik Demokrasinin Olmazsa Olmaz Şartı mıdır?”, *Yeni Türkiye*, 3, 18, (1997).
95. Demirağ, Dilaver, “Dini Soldan Okumak mı, Dini Sekülerleştirmek mi? Sol İlahiyat Tartışmalarına ‘Şapkın’ Bir Bakış”, *Birikim*, 253, 5, (2010).
96. Demirel, Hakkı, “Laiklik ve Suç”.
97. Demirel, Tanel, “Dışlayıcı ve Pasif Laiklik Üzerine [Ahmet T. Kuru`nun ‘Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France and Turkey’ Adlı Kitap Tanıtımı]”, *Toplum ve Bilim*, 121, (2011).
98. Denk, Cemil, “Laik Cumhuriyet’te İsrar Ediyoruz. Çünkü...”, *Atatürkçü Düşünce*, 5, 52, (1998).
99. Dikici, Ali, “Milli Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları”, *Atatürk Yolu*, 11, 42, (2008).
100. Dilek, Muzaffer, “Cumhuriyetin 75. Yılında Laikliğin Ülkemiz Açısından Önemi ve Anayasa Mahkemesi Kararlarındaki Yeri”, *Türk İdare Dergisi*, 70, 421, (1998).
101. Dinçkol, Bihterin, “Türkiye’de Anayasal Düzen ve Laiklik”, *İstanbul Ticaret Üniversitesi İnternet Sitesi*, (2002).
102. Doğan, S., “Sokağı Büyülemek: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri Üzerine Bir Soruşturma”, *İnsan & Toplum Dergisi*, (2012).

103. Duman, M. Zeki, "Türkiye'de Laiklik Sorununun Siyasal Temelleri", *Uluslar Arası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7, 2, (2010).
104. Dumanlı, Cihangir, "Antiempyalist ve Laik Olabilmek", *Jeopolitik*, 5, 32, (2006).
105. Duran, Bünyamin, "Seküler ve Tevhid Duyarlı İnsan Tipinde Hoşgörü, Tahammül, Siyaset, *Nesil*, (1997).
106. Duran, Bünyamin, "Yeni Anayasa: Klasikle Modernin Bileşimi: Postmodern; Sekülerle Kutsalın Bileşimi: Postseküler", *Köprü*, 105, (2009).
107. Duran, Bünyamin, "Aydınlanma-Sekülerleşme Eleştirisinde Adorno-Bediüzzaman Diyalogu", *International Bediüzzaman Symposium Papers*, (2010).
108. Durkheim, Emil, "Laik Ahlak ve Laik Eğitim", *Tabula Rasa*, 5, 13, (2005).
109. Dündar, Ali, "Lâiklik ve Atatürk'ün Lâiklik Politikası", *İlgaz*, 20, 239, (1981).
110. Ecer, Ahmet Vehbi, "Atatürkçü Düşüncedeki Laiklik Türkiye Gerçeklerine Uygundur", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 16, 48, (2000).
111. Ecer, Vehbi, "Atatürkçü Düşüncedeki Laiklikte Din Hizmetlerinin Yeri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 23, 67, (2007).
112. Ekin, Yunus, "Dünyevileşmeye Bir Çözüm Olarak İnfâk Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 6, (2002), s.77-104.
113. Ercan, Sibel, "Yerel Basına Göre İzmir'de 1930'lu Yıllarda Laiklik Uygulamaları", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, XI/23, (2011), s.35-56.
114. Erdem, T., "Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması", *İstanbul: Konda Research*, (2007).
115. Erdil, Kürşat, "Laik Düzendeki Diyanet İşleri Başkanlığının Yeri ve Önemi", *Ankara Barosu Dergisi*, 57, 2, (2000).
116. Erdoğan, Mustafa, "Sekülerizm, Lâiklik ve Din", *İslâmî Araştırmalar*, (1995).
117. Ergil, Doğu, "Atatürkçü Düşüncenin Temeli Lâiklik", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 6, 17, (1990).
118. Ergin, Berin, "İnsan-Din-Devlet ve Laiklik", *TİSK Akademi*, 5, 10, (2010).
119. Ergin, Sabahattin, "Lâiklik", *Atatürk Haftası Armağanı*, Ankara, (1992).
120. Erikan, Celal, "Lâyiklik", *Atatürkçülük: Kemalizm*, Ankara, (1974).
121. Erişirgil, Mehmet Emin, "Lâiklik Karşısındaki Vazifelerimiz", *Hayat*, 3, 72, (1928).
122. Ermumcu, Oğuz, "Uygur Yarışında Laik Öğretim Zorunluluğu", *Atatürkçü Düşünce*, 1, 12, (1995).
123. Eroğlu, Hamza, "Lâikliğin Bedeli", *Atatürk I. Uluslar Arası Sempozyumu*, Ankara, (1994).
124. Erşen, Murat, "Entelektüel Laik mi Olmalıdır?", *Doğu Batı*, 9, 36, Özel Sayı: Entelektüeller-II, (2006).
125. Ertan, Temuçin F., "Türkiye Cumhuriyeti Anayasalarında Laiklik", *Atatürk Yolu*, 10, 39, (2007).
126. Ertürk, Ahmet, "Laikliğin Egemen Olduğu Bir Eğitim Sistemi", *Bilim ve Ütopya*, 121, (2004).
127. Eyyüpoğlu, İsmail, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Hukuk Alanında Laikleşme Süreci", *Atatürk Dergisi*, 3, 2, (2002).
128. Eyyüpoğlu, Osman, "Laiklik-Din İlişkisi: İslam'ın Laik Boyutu Üzerine Bir Değerlendirme", *OMU, İ.F. Dergisi*, 20-21, s. 299-327, Samsun, (2005).
129. Fezyioğlu, Turhan, "Türk İnkılabının Temel Taşı Lâiklik", *Atatürkçü Düşünce*, Ankara, (1992).
130. Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Atatürk Düşüncesinde Lâiklik", *Atatürk 4. Uluslararası Kongresi*, Ankara, (2000).

131. Fıçlalı, Ethem Ruhi, "Atatürk ve Lâiklik", *Atatürk 3. Uluslar Arası Sempozyumu*, Ankara, (1998).
132. Fıçlalı, Ethem Ruhi, "İslâm ve Lâiklik", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 11, 33, (1995).
133. Fıçlalı, Ethem Ruhi, "Din ve Devlet İlişkileri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 13, 38, (1997).
134. Fıçlalı, Ethem Ruhi, "Atatürkçü Düşünce Milliyetçilik ve Lâiklik", *Atatürk*, (1995).
135. Fıçlalı, Ethem Ruhi, "Atatürk, Din ve Lâiklik", *Atatürkçü Düşünce El Kitabı*, Ankara, (1998).
136. Gencer, Bedri, "Türkiye'de Laikliğin Tarihi Dinamikleri", *Toplum ve Bilim*, 84, (2000).
137. Genç, Reşat, "Atatürkçü Düşünce Lâiklik ve Din Anlayışı", *Atatürkçü Düşünce*, (1999).
138. Genç, Reşat, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Temel İlkelerinden Lâiklik", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 10, 29, (1994).
139. Giritli, İsmet, "Atatürk Cumhuriyetinin Lâiklik İlkesi", *Atatürkçü Düşünce*, (1992).
140. Giritli, İsmet, "Lâiklik ve Köktencilğe Dair", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 10, 28, (1994).
141. Giritli, İsmet, "Atatürkçü Lâiklik Anlayışı", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 6, 18, (1990).
142. Giritli, İsmet, "Günümüz Işığında Lâiklik, Milli Egemenlik ve Milli Birlik ve Beraberlik İlkeleri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 14, 41, (1998).
143. Giritli, İsmet, "Atatürkçü Lâiklik", *Atatürk Haftası Armağanı*, Ankara, (1987).
144. Göğer, Erdoğan, "Günümüz Türk Devletinin Laiklik Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 54, 4, (2005).
145. Gökçebay, Özcan, "İnsanın Kendini Unutması: Dünyevileşme", *Diyanet*, 219, (2009).
146. Gökçeer, Fikri, "Atatürk, Laiklik ve Din", *Atatürkçü Düşünce*, 5, 51, (1998).
147. Göle, Nilüfer, "Türkiye'de Laiklik ve İslamiyet: Elitlerin ve Karşıt Elitlerin Oluşumu", *Yeni Türkiye Dergisi Cumhuriyet Özel Sayısı: Sosyal Değerlendirme*, (1998).
148. Göle, Nilüfer, "Otoriter Laiklik ve İslami Katılım", *İslam ve Demokrasi*, (1994).
149. Görmez, Mehmet, "İslam Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencamı".
150. Gülalp, Haldun, "Sekülerleşme Kuramının Avrupa-Merkezciliği ve Demokrasi Sorunu", *Y. D. Ü. Sos. Bil. Dergisi*, 1, 1.
151. Güler, İlhami, "Dünyanın Başına Gelen 'Derin Sapkınlık' Dünyevileşme", *İslamiyat*, 4, 3, (2001).
152. Gülerarslan, A., "Uhreviye Karşı Seküler; Din ve Televizyon", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
153. Gülhan, Tahsin, "Seküler Temele Dayanan Modern Yönetime Eleştirel Bir Yaklaşım".
154. Gültekin, M. Bedri, "İP: Laiklik ve Din Eğitimi", *Öğretmen Dünyası*, 16, 191, (1995).
155. Günçikan, Berat, "Seküler Tanrı Elvis Presley ya da Barış Manço", *Evensel Kültür*, 138, (2003).
156. Gürlek, Cemal, "Atatürk Devlet ve Lâiklik", *Kemalist Ülkü*, 222, (1987).
157. Gürtaş, Ahmet, "Din Öğretimi ve Laiklik", *Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmî Toplantısı*, İzmir, (1999).
158. Güventürk, Faruk, "Kemalizmde Lâiklik", *Kemalizm ve Türkiye*, VI-VII, 64-71, (1981).
159. Hafızoğulları, Zeki, "Atatürk ve Laiklik", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 57, 3, (2008).
160. Hafızoğulları, Zeki, "Laiklik Düşüncesi, Tanımı, Kapsamı, Sınırları ve Hukuk Düzenimizde Laiklik", *Ankara Barosu Dergisi*, 61, 1, (2003).

161. Hafizoğulları, Zeki, "Laiklik ve Türk Hukuk Devrimi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 12, 35, (1996).
162. Hafizoğulları, Zeki, "Türkiye Cumhuriyetinin Devletinin Meşruiyeti Temeli Olarak Laiklik", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 57, 2, (2008).
163. Hanefi, Hasan / El Cabiri, "Muhammed Abid Laiklik ve İslam", *İslami Araştırmalar*, 8, 3, 4, (1995), sb. 156.
164. Hatemi, Hüseyin, "Laiklik İlkesinin Amacı ve Bir İkame Teklifi", *Köprü*, 100, (2007).
165. Hatiboğlu, Mehmed S., "İslam'ın Dünyevileşmesi mi Dünyevi Hayatımızın İslamlaşması mı?", *İslamiyat*, 4, 3, (2001).
166. Hervieu-Léger, Danièle, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", *Dini Araştırmalar*, 7, 21, (2005).
167. Hocaoğlu, Durmuş, "Batı Tarzı Dünyevileşme: Laiklik ve Sekülerlik", *Türkiye Günlüğü*, 72, (2003).
168. Ilgar, İhsan, "Atatürk Lâiklik Din ve Devrim", *Atatürk Din ve Lâiklik*, Ankara, (1968).
169. Işıklı, Alpaslan, "Cumhuriyet ve Laiklik", (Yargıtay Başkanı Sami Selçuk'un Açış Konuşması Üzerine), *Mülkiyeliler Birliği*, 23, 219, (1999).
170. Işıklı, Alpaslan, "Dünya Bankası'nın Laik İmparatorluğunda Kumarhane Kapitalizmi: Ulus Devletten İmparatorluk Çağına Dönüş", *Mülkiyeliler Birliği*, 25, 227, (2001).
171. İnalçık, Halil, "Büyük Devrim: Hilafetin Kaldırılması ve Laikleşme", *Doğu Batı*, 1, 3, (1998).
172. İnce, Özdemir, "Çağdaş Yaşamın Olmazsa Olmazları Cumhuriyet Demokrasi, Laiklik", *Hürriyet Gösteri*, 297, 3, (2009).
173. İnce, Özdemir, "Laik Laiklik", *Adam Sanat*, 227, (2004), s.36.
174. İspir, Eyüp, "Lâiklik", Atatürkçü Düşüncede Özellik Taşıyan Önemli Yaklaşımlar, Ankara, (1988).
175. Jaeschke, Gotthard, "Atatürk'ün İndinde Dinin Önemi", çev. Nimet Arsan, *Atatürk Düşüncesinde Din ve Lâiklik*, (1999).
176. Kadioğlu, Ayşe, "Laiklik ve Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri", *Defter*, 33, (1998), s.41-63.
177. Kahraman, Hasan Bülent, "Türk Romanının Sekülerleşmesi", *Hürriyet Gösteri*, 247, (2003).
178. Kamalak, İhsan, "Türkiye'nin Modernleşme Süreci Türban ve Kadın: Laikliğin Olası Sonuçları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Deneme", *Memleket Siyaset Yönetim*, 2, 5, (2007).
179. Kanlıdere, Ahmet, "Dini Reformculuktan Seküler Reformculuğa: İslahçı ve Ceditçilerin Zihni Serüvenleri", *XIV. Türk Tarih Kongresi*, Ankara: 9-13 Eylül 2002: Kongreye Sunulan Bildiriler, II/2, *Türk Tarih Kurumu Yayınları*, Ankara, (2005), s. 1339-1344.
180. Kaplan, İbrahim, "Atatürk'ün Hukuk ve Laiklik Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 52, 1, (1997).
181. Kaplan, Yusuf, "Medya ve Laik İkonoloji: Yeni-Sömürgecilik ve Yeni-Paganizm", *Eğitim Yazıları*, 9, 14, (2008).
182. Kaplan, Yusuf, "Seküler Aklın Ötesi", *İslamiyat*, 4, 3, (2001).
183. Karabaşoğlu, Metin, "Hz. İsa Laik miydi?", *Köprü*, 93, (2006).
184. Karabatak, Rüstem, "Laiklik ve Hukuk", *Yerel Gündem*, 1, 6, (1999).
185. Karaduman, Fethi, "Laik Cumhuriyet Yapılanmasında 3 Mart 1924 Yasaları", *Atatürkçü Düşünce*, 5, 47, (1998).
186. Karal, Enver Ziya, "Devrim ve Laiklik", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 99-101, s.4-6, (2005).
187. Karasar, Niyazi, "Laiklik ve Bilimsel Temelleri", *Atatürk Devrimleri ve Eğitimi Sempozyumu*, (1981).
188. Karataş, Murat, "Bir Med-Cezir Manzarası: Türkiye'de Laiklik (1928-1948)", *Atatürk Yolu*, 11, 42, (2008).

189. Kavak, Özgür, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dün-yeyileşmesi", *Divan İlmi Araştırmalar*, 8, 14, (2003).
190. Kaya, Kamil, "Akademisyenlerin Din ve Laiklik Anlayışı - (Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği)", *Sosyoloji Konferansları*, 43, (2011), s.161-190.
191. Kayacan, İsa, "Atatürk ve Lâiklik", *Kemalist Ülkü*, 218, (1986).
192. Kayadibi, Fahri, "Atatürk'ün Dini Yönü ve Din Eğitimi Bakışı", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 16, 48, (2000).
193. Kaymakçı, Özgün Burak, "Seküler Bir Alan Olarak İktisat ve Din İlişkisi", *İnsan & Toplum Dergisi*, (2012).
194. Kaynar, Reşat, "Türkiye'yi Lâikleştiren Yasalar", *Atatürk Düşüncesinde Din ve Lâiklik*, Ankara, (1999).
195. Kazmaz, Süleyman, "Atatürk, Cumhuriyet ve Laik Hukuk", *Erdem*, 11/31, (1999), s.11.
196. Keyman, E. Fuat, "Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratiğe", *Doğu Batı: Kimlikler*, 6, (2003).
197. Kılıçoğlu, Ahmet M., "Çağdaş ve Laik Bir Toplum Yaratılmasında Medeni Kanun'un Rolü", *Ankara Barosu Dergisi*, 57, 1, (2000).
198. Kılınçkaya, Derviş, "Cumhuriyetin 75. Yılında Laiklik Üzerine Düşünceler", *Türk Yurdu*, 18, 134, (1998).
199. Kır, Ş. Yavuz, "Laiklik ve Atatürkçülük Kamufajında Demokrasi ve İnsan Hakları İhlali", *Yeni Türkiye*, 4, 22, (1998).
200. Kıray, Mübeccel B., "Toplum Yapısı ve Laiklik", *Toplumbilim Yazıları, Gazi Üniversitesi Ya-yım*, (1982).
201. Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, "İslam'ı Laikleştirme Girişimine Teolojik Katkının İmkânsızlığı Üzerine -İslam'ın Özünde Laik Olduğu Yanılsamasının Analizi", *İslamiyat*, 8, 3, (2005).
202. Kızılakaya, Ahmet, "Niyazi Berkes: Teokrasi ve Laiklik", *Muhafazakâr Düşünce*, 6, 24, (2010).
203. Kili, Suna, "Atatürk ve Laiklik", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 26, (1969).
204. Kirman, Mehmet Ali, "Din ve Sekülerleşme", *Demokrasi Platformu*, 2, 5, (2006).
205. Kirman, M. Ali, "Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler".
206. Kocaoğlu, Bünyamin, "Atatürk Dönemi Laiklik Uygulamalarına Yönelik Bazı Toplumsal Tepkiler", *TurkishStudies*, 2, 4, (2007), s.1297-1307.
207. Koç, Yıldırım, "Hak-İş, Laiklik ve ICTFU Üyeliği", *Mülkiyeliler Birliği*, 22, 206/209, (1998).
208. Koçal, A. Vedat, "Bir Hegemonya Aracı Olarak Sekülerleş(tir)me: Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Laikliğin Politik Ekonomisi".
209. Kodamanoğlu, Nuri M., "Lâik Devlet Düzenimizin İlk Yasal Dayanağı", *Atatürk Yolu*, 2, 8, (1991).
210. Koştas, Münir, "Türkiye'de Laikliğin Gelişimi (1920'den Günümüze Kadar)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1999).
211. Köker, Levent, "Başörtüsü, Din ve İnanç Özgürlüğü ve Laiklik", *Liberal Düşünce*, 13, 51-52, (2008).
212. Köklügiller, Ahmet, "Atatürk'ün Din ve Lâiklik Anlayışı", *Varlık*, 880, (1981).
213. Kula, Onur, "Bilge Aydınlanma Felsefesi Açısından Laiklik ve Güncel Sorumluluklar", *Bilim ve Ütopya*, 58, (1999).
214. Kurşun, Zekeriya, "Türkiye'de Laikliğin Kabulü ve Arap Dünyası", *Avrasya Dosyası*, 6, 1, Özel Sayı, (2000).

215. Kutlu, Muammer, “Türkiye Cumhuriyeti Anayasasında Laiklik”, *Türk İdare Dergisi*, 69, 414, (1997).
216. Kutlu, Sönmez, “Laik Örgün Eğitim Sisteminde Doktrin Merkezli Çoğulcu Din Eğitimi Mümkün mü?”, *Türk Yurdu*, 29, 264, (2009).
217. Küçükcan, Talip, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 13, (2005).
218. Mairet, Gerard, “Padovalı Marsilius’dan Louis XIV’e Laik Devletin Doğuşu”, çev. Cemal Bali Akal, Devlet Kuramı İçinde, Der: Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Yay. (2000), s.215-242.
219. Manzoor, S. Parvez, “Dünyevilik” ya da Sekülerleşme: Edward Said’in Düşüncesinde Hümanizm ve Tarih.
220. Mardin, Şerif, “Türkiye’de Din ve Laiklik Makaleler 3”, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, (1992).
221. Mardin, Şerif, “Türkiye’de Din ve Laiklik Makaleler 2” Religion and Laicisim in Turkey, İstanbul: İletişim, (1991).
222. Mardin, Şerif, “Laiklik İdeali ve Gerçekler.” Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları, *İstanbul İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Mezunları Derneği*, (1977).
223. Mermutlu, Bedri, “İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 10/38, (2008), s.17.
224. Mert, Nuray, “Laiklik Tartışması ve İslamcılık”, *Doğu Batı*, 1/1, (1999), s. 86.
225. Mert, Nuray, “Osmanlı Laiktir, Laik Kalacak!”, *Türkiye Günlüğü*, 58, (1989), s.149.
226. Mumcu, Ahmet, “Cumhuriyetin İlk Dönemlerinde Laiklik”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 1/2, (1985).
227. Muştâ, Muammer C., “Sekülerleşme, Laiklik, Demokrasi ve Eğitim”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, (1999), s.582.
228. Narinç, M. Ferda, “Laikliğin Anlamları”, *Deniz Kuvvetleri Dergisi*, 570, (1997), s.442.
229. Nizamoglu, Rıdvan, “Anayasamızda Din ve Laiklik”, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kuruluşu ve Laiklikle İlgisi”, *Diyanet*, 123, (2001), s. 6.
230. Okumuş, Ejder, “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din”, *Kamu Hukuku Arşivi*, 10, (2007), s.267.
231. Okumuş, Ejder, “Osmanlı Şibih-Laik Tazminat Devleti’nin Oluşumunda Hukuk Alanında Kendini Gösteren Laikleşmenin Belirtileri”, *Kamu Hukuku Arşivi*, 5/2, (2002), s.267.
232. Okumuş, Ejder, “Tanzimat Dönemi’nde Eğitimde Laikleşmenin İşaretleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3/9-1, (2005), s.4.
233. Olcaytu, Turhan, “Laiklik İlkesi”, *Atatürkçü Düşünce*, 3/22, (1996), s.20.
234. Olgun, H., “Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”, *İnsan & Toplum Dergisi*, (2012).
235. Olgun, Hakan, “Kutsalın Havzasında Seküler Devlet ve Sivil Toplum”, *Sivil Toplum*, 3/10, (2005), s.141.
236. Olgun, İbrahim, “Türkiye’de Laikliği Gerektiren Nedenler”, *Atatürk Konferansları*, (1983).
237. Onat, Hasan, “İrtica Tartışmaları, Laik-Dindar Gerilimi, ya da Kaçırılan Fırsatlar”, *Türk Yurdu*, 19/137, (1999), s.27.
238. Ortaylı, İlber, “Osmanlı Devletinde Laiklik ve Hukukun Romanizasyonu”, *Erdem*, 9, 27, (1997), s.11.
239. Otacı, Cengiz, “Tabi Hukukun Tabi Neticesi ya da Laik Hukukun Kökleri”, *Sayıştay Dergisi*, 54, 7, (2004), s.34.
240. Ozankaya, Özer, “Laiklik, Demokrasinin Kendisidir! Laik Olmayan Yönetim, Demokratik Meşruiyetten Yoksundur!”, *Atatürkçü Düşünce*, 3, 38, (1997), s.20.

241. Öksüz, İskender, "Türkiye`de Dincilik ve Laikçilik veya Maraşlı İmam Neyle İştigal Ederdi?", *Türk Yurdu*, 28, 252, (2008), s.27.
242. Ökte, Ertuğrul Zekâî, "Lâik Toplum, Lâik Devlet", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 11, 63-66 (1972 - 1973).
243. Ölçen, Ali Nejat, "Siyasal İslam ve Laiklik", *Atatürkçü Düşünce*, 7, 73, (2000), s.20.
244. Önal, M., "Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta Laikliğin Kökleri ve Türkiye'de Laiklik", *Türkiye Günlüğü*, 85, (2006), s.98-113.
245. Özbudun, Ergün, "Atatürk ve Lâiklik", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 7, 24, (1992).
246. Özbudun, Ergün, "Halifeliliğin Kaldırılmasının Cumhuriyetin Lâikleşmesindeki Önemi, Türkiye Cumhuriyeti'nin Lâikleşmesinde 3 Mart 1924 Tarihli Kanunların Önemi", (1995).
247. Özcan, Murat, "Laik-Müslüman Ortamda Dine Dayalı Pazar Bölümlendirmesi", *Pazarlama Dünyası*, 15, 89, (2001), s.12.
248. Özdağ, Muzaffer, "Türklük, İslamiyet, Laiklik", *Sosyoloji Konferansları*, 22, (2011), s.87.
249. Özden, Mustafa, "Tasavvufa Göre Dünya Hayatı ve Dünyevileşme", *İslam Araştırmaları*, 1, 1, (2008), s.28.
250. Özden, Yekta Güngör, "Laik Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu", *Atatürkçü Düşünce*, 8, 84, (2001), s.20.
251. Özdenören, Rasim, "Laiklik İdeoloji mi?", *İslami Araştırmalar*, 8, 3, (1995), s.156.
252. Özerdim, N.Sami, "Atatürk'ü Lâiklikten Uzaklaştırma Çabaları", *Kemalist Ülkü*, 244, (1989).
253. Özgüneş, Mehmet, "Neden ve Nasıl Bir Lâiklik", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 10, 28, (1994).
254. Özköse, Kadir, "Zühde Sufilerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 1, (2002), s.61.
255. Özturanlı, M. İskender, "İnsan Hakları Laiklik ve Atatürk", *Atatürkçü Düşünce*, 1, 2, (1994), s.20.
256. Özturanlı, M. İskender, "Laikliğe Saygısızlık, Cumhuriyete Saygısızlıktır", *Sanat Çevresi*, 247, (1999), s.67.
257. Özturanlı, M. İskender, "Laikliğin Önemi ve Değeri", *Sanat Çevresi*, 20, 239, (1998), s.67.
258. Özturanlı, M. İskender, "Niçin Önce Laiklik?", *Atatürkçü Düşünce*, 4, 43, (1997), s.20.
259. Pekel, İhsan, "Laiklik", *Çağdaş Eğitim*, 29, 311, (2004), s.19.
260. Reçber, Mehmet Sait, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat*, 4, 3, (2001), s.17.
261. Robinson, Francis, "İslam'da Sekülerleşme", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, (2002), s. 97.
262. Sambur, Bilal, "Paul Tillich'in Seküler Kültüre Yaklaşımı", *İslamiyat*, 4, 3, (2001), s.17.
263. Saray, Mehmet, "Türk Devletlerinde Hoşgörü ve Bugünkü Lâiklik Anlayışı", *Atatürk 4. Uluslar Arası Sempozyumu*, (Ankara 2000).
264. Sarıkoyuncu, Ali, "Atatürk, Din ve Din Adamları", *Türkiye Diyanet Vakfı*, 317, (2002).
265. Sav, Önder, "Laiklik İlkesi Yozlaştırılmaz", *Atatürkçü Düşünce*, 1, 12, (1995), s.20.
266. Savcı, Bahri, "Atatürk Lâikliğinin Gerçek Amacı ve Anlamı", *Atatürke Saygı*, (1969).
267. Sayın, Deniz, "Laiklik", *Belediye Dergisi*, 4, 9, (1998), s.36.
268. Schuler, Harald, "Aleviler ve Sosyal Demokratların İttifak Arayışı: Dinsel ve Dinsel Olarak Tanımlanmış Grupların Sosyal Demokrat-Laik Ortam ve Partilerdeki Rolü", çev. Nihat Ülner, *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik, İstanbul: İletişim*, (2001), s.133-183.
269. Selçuk, İlhan, "Lâiklik", *Cumhuriyet*, (1981).

270. Selçuk, Sami, "Laiklik ve Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, 56, (1999), s.149.
271. Selçuk, Sami, "Laiklik", *Adam Sanat*, 225, (2004), s.36.
272. Senem, Nusret, "ÇHD: Laik Eğitimden Geri Dönüş Tamamlanıyor mu?", *Öğretmen Dünyası*, 16, 191, (1995), s.70.
273. Sertoğlu, Mithat, "Atatürk ve İslâmiyet", "Atatürk Din ve Lâiklik", (Ankara 1968).
274. Sevinç, Afif, "Laiklik ve Halk", *Veteriner Hekimler Derneği Dergisi*, 68, 4, (1997), s.121.
275. Sinanoğlu, Suat, "Laik Kelimesinin Etymonuve Anlamları", *Laiklik I*, (1954), s.1-3.
276. Soyzer, A. Yılmaz, "Öğretmen Adayı Üniversite Öğrencilerinin Laiklik Konusundaki Düşünceleri", *TabulaRasa*, 2, 6, (2002), s.52.
277. Surlu, Mehmet Handan, "Cumhuriyetin Temeli: Laik Hukuk ve Yargı", *Türkiye Noterler Birliği Hukuk Dergisi*, 123, 8, (2004), s.381.
278. Sümer, Aslı, "İrkçılık, Laiklik, Sol", *Birikim*, 250, (2010), s.50.
279. Şam, Emine Altunay, "Türk Tarihi Boyunca Laikliğin Aşamaları ve Atatürk Laikliği", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 144, (2003), s.26.
280. Şaylan, Gencay, "Türkiye'de Laiklik", *Yeni Yüzyıl*.
281. Şen, Serdar, "Laik ve Anti-Laik Söylemlerde Beden İmgesi: Söylemin 'Beden' sellesmesi", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5, 12, (2006), s.83.
282. Tan, Muzaffer, "Dua ve Dünyevileşme Üzerine", *Diyanet*, 229, 1, (2010), s.6.
283. Tanfer, M. Vehbi, "Atatürk'ün Din ve Laiklik Anlayışı", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 15, 43, (1999), s.139.
284. Tanilli, Server, "Din Dersleri Laik Okulla Niçin Çelişir?", *Adam Sanat*, 221, 6, (2004), s.36.
285. Tanilli, Server, "Laik Toplum", *Adam Sanat*, 209, 6, (2003), s.36.
286. Tanör, Bülent, "Laiklik, Cumhuriyet ve Demokrasi", *Laiklik ve Demokrasi*, 27, (2001).
287. Taplamacıoğlu, Mehmet, "Laiklik İlkesi ve Türkiye'deki Durum", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, (1963), s. 35-53.
288. Tarakçıoğlu, Nurettin, "Lâiklik ve Din", *Atatürk Haftası Armağanı*, Ankara, (1989).
289. Taşdemirci, Ersoy, "Atatürkçü Düşünce Sisteminde Laikliğin Yeri ve Önemi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 14, 40, (1998), s.139.
290. Taşdemirci, Ersoy, "Atatürk Devletinde Lâiklik", *DTCF Atatürk'ün 100. Doğum Yıldönümü Armağan Dergisi*, (Ankara 1982).
291. Taşgetiren, Ahmet, "Laiklik Meselesini Çözmedikçe", *Yeni Türkiye*, 3, 17, (1997), s.223.
292. Taşkale, İsmet, "Atatürk ve Laiklik", *Atatürkçü Düşünce*, 3, 40, (1997), s.20.
293. Taştanoğlu, Ö.Lütfü ve F. Bolayır, "Atatürk ve Lâiklik", *Bir Destanın Kahramanı Atatürk ve İlkeleri*, (Ankara 1981).
294. Tatar, Burhanettin, "Dünyevileşme", *Diyanet*, 149, (2003), s.6.
295. Tayhani, İhsan, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Temeli: Laiklik", *Atatürk Yolu*, 11, 43, (2009), s.517-529.
296. Tekin, Mehmet, "Şapka ve Laiklik Üzerine İki Risale", *5. Uluslararası Atatürk Sempozyumu 2*, (2005), s.1632.
297. Toku, Neşet, "Said Nursi'nin Skolastik ve Laiklik Hakkındaki Görüşleri", *Conferences in Other Countries*. (2012).
298. Tekin, Mustafa, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri", *İnsan & Toplum Dergisi*, 2, 4, (2012).
299. Tillich, Paul, "Din ve Seküler Kültür", *TabulaRasa*, 3, 8, (2003), s.52.
300. Tikveş, Özkan, "Cumhuriyetimizin Elli Yıllık Döneminde Laikliğe Aykırı Partilerin Ka-

- patılması Sorunu”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 38, (1973), s.247-311.
301. Toker, İhsan, “İslam ve Laiklik”, *İslami Araştırmalar*, 8, 3, (1995), s.156.
302. Toprak, Zafer, “Cumhuriyet, Demiryolu ve Laiklik: Bir ‘Modernite’Metaforu”, *Toplumsal Tarih*, 168, (2007), s.26-31.
303. Torun, Esmâ, “Dünya Savaşı Yıllarında Laiklik Uygulamaları: Değişimin İlk İşaretleri”, *Atatürk Yolu*, 8, 29, (2002), s.41.
304. Torunoğlu, İhsan, “Laik Bir Siyasal Sistemde Dindarca Yaşanabilir mi?”, *Köprü*, 99, (2007), s.32.
305. Tosun, Cemal, “Türkiye Cumhuriyetinin Laiklik ve Din Öğretimi Tecrübesi”, *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı-Bildiri ve Tartışmalar*, *İnönü Üniversitesi*, (2005), s.7-9.
306. Tunaya, Tarık Zafer, “Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri”, *İstanbul Bilgi Üniversitesi*, 13, (2004).
307. Tural, Sadık, “Atatürk’ün Yapılandırmayı İsteddiği Hukukun Gereği”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 14, 42, (1998).
308. Turan, Namık Sinan, “Tanzimat Bürokratlarından Jön Türklere: Osmanlı Siyasal Yapısında Değişim ve Laikleşme”, *İktisat Dergisi*, 502, 3, (2009), s.47.
309. Turan, Osman, “Türkiyede Din ve Laiklik”, *Türk Yurdu*, 278.
310. Turan, Şerafettin, “Laiklik”, *Atatürkçü Düşünce*, 3, 36, (1997), s.20.
311. Türkmen, Buket, “Kamusal Alanda İslami Görünürlük ve Karşı Kamuların Oluşumu”, *Lapsus*, 1, (2006), s.21.
312. Tüzün, Necat, “Atatürk İnkılaplarında Lâiklik”, *Atatürk I. Uluslar Arası Sempozyumu*, (Ankara 1994).
313. Uçar, R. ve Selman, A., “Din-Rasyonel Seçim-Dini Pazar”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, (2012).
314. Uğraşkan, Muzaffer, “Atatürk İlkeleri-4-Lâiklik”, *Kemalist Ülkü*, 210, (1986).
315. Uğur, Etga, “Türk İslam’ı ve Laik Devlet: Gülen Hareketi”, [M. Hakan Yavuz-John L. Esposito’nun Aynı Adlı Eseri Üzerine], *Karizma*, 5, 18, (2004), s.199.
316. Ulusoy, Ali, “Fransız ve Türk Laiklik Anlayışlarının Karşılaştırılması”, *Liberal Düşünce*, 4, 14, (1999), s.150.
317. Ulusoy, Kadir, “İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Laiklik Kavramının Öğretimi ile İlgili Görüşleri”, *Millî Eğitim*, 39, 185, (2010), s.55.
318. Unan, Fahri, “Osman Turan’a Göre Türkiye’de Laiklik”, *Türk Kültürü*, 37, 432, (1999), s.166.
319. Unutmaz, İrfan, “Konu: Laiklik Demokrasi ve Şeriat”, *Evrensel Kültür*, 84, 12, (1998), s.96.
320. Uslu, Şükrü, “Laiklik-Din İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, (2003), s.67.
321. Uysal, Birkan, “Siyasal Otorite, Laiklik ve Katılma”, *Amme İdaresi Dergisi*, 14, 4, (1981), s. 61-74.
322. Uzer, Celalettin, ” Mustafa Kemal’in Din Görüşü”, *Kemalist Ülkü*, 208, (1986).
323. Ülsever, Cüneyt, “Avrupa Kapısında İslam: Yeni Bir Laiklik Anlayışı”, *Defter*, 9, 26, (1996), s.78.
324. Ünsal, Hüsamettin, “Lâiklik ve Atatürk’ün Lâiklik Politikası”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 5, 15, (1989).
325. Ünsal, Hüsamettin, “Türk Devriminde Lâikliğin Önemi ve Atatürk’ün Lâiklik İlkesini Geliştirme Çabaları”, *Atatürk Haftası Armağanı*, (Ankara 1981).
326. Vahaboğlu, Adil G., “Siyasi Partiler, Varlık Sebepleri Olan Demokratik, Laik, Türkiye Cumhuriyeti’ni Yıkma Özgürlüğüne Sahip Değillerdir!”, *Atatürkçü Düşünce*, 3, 39, (1997), s.20.
327. Varol, Muharrem, “Cumhuriyet’in 75. Yılında Laiklik ve Laikleşme Üzerine”, *Atatürkçü Düşünce*, 5, 56, (1998), s.20.

328. Vidal, Dominique, “Dünyevileşme ya da Fransa’da Dinsizlik”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, (2003), s.276.
329. Yalman, Nur, “İslam`daki Sekülerizm Üzerine Bazı Gözlemler: Türkiye`deki Kültürel Devrim”, *Muhafazakâr Düşünce*, 7, 25, (2010), s.35.
330. Yavuz, Ata, “Milli Eğitim Şuraları Cumhuriyet Eğitimine Özgü Çağdaş, Laik ve Demokratik Organlardır-17. Milli Eğitim Şurası, Bu Tarihsel Misyonu Yerine Getirebildi mi?”, *Çağdaş Eğitim*, 31, 336, (2006), s.19.
331. Yayla, Atilla, “Türkiye’de İslam, Laiklik ve Demokrasi”, *Yeni Türkiye*, 3, 17, (1997), s.223.
332. Yeşilyurt, Temel, “Seküler Dünyada İman Toplulukları-Modern İnsan İçin İmanın Anlamı”, *İslamiyat*, (2001).
333. Yılmaz, Hakan, “Laiklik Türkiye’deki Uygulamaları, Avrupa ile Kıyaslamalar, Politika Önerileri, Rapor No: 9.”
334. Yılmaz, Murat, “İrade İle Muhakeme Arasında Din ve Laiklik”, *Türkiye Günlüğü*, 56, (1999), s.149.
335. Yörükoğlu, Atalay, “Ayrımcılığın Çözümü Demokratik, Laik, Bilimsel Eğitim”, [Söyleşi], *Öğretmen Dünyası*, 17, 199, (1996), s.70.
336. Yurdusev, Ahmet Nuri, “Laiklik Üzerine”, *İlim ve Sanat*, 27.
337. Yuvalı, Abdulkadir, “Atatürk’ün İslâm Dünyasına Bakışı”, *Atatürk 3. Uluslar Arası Sempozyumu*, (Ankara 1998).
338. Yüce, Turhan Tufan, “Bilimsel Açıdan Demokrasi, Laiklik, İrtica ve Atatürk”, *Yeni Türkiye*, 3, 17, (1997), s.223.
339. Zaptçioğlu, Dilek, “Seküler Zeminin Kaybı-Ortak Dilin ve Geleceğin Kaybı Filistin`e Solun Penceresinden Bakmak”, *Birikim*, 251-252, 3-4, (2010), s.50.
340. Ziyade, Halid, “Osmanlı Devleti’nin Laikleşmesinde Bürokratların Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, 2, (2003), s.582.
341. Zuckerman, Phil, “Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika-Hayır: Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik Devletlerinde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa`da Ortaya Çıktı? Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, 1, (2005), s.582.
342. Zülfiyar, Hamza, “Atatürk’ün İslâm Dini ile İlgili Görüşleri ve Değerlendirmeleri”, *Atatürk 4. Uluslar Arası Kongresi*, (Ankara 2000).
343. Zümürüt, Osman, “Atatürk’ün Din Anlayışı”, *İktisadi Düşünce*, 4, 48, (1981).

C- Tezler

I. Yüksek Lisans Tezleri

1. Ahmadov, Ramin, *Türkiye’de Devlet ve Din Etkileşimi: Adalet ve Kalkınma Partisi Örneği*, 2007.
2. Akar, Musa, *Akılcılık ve Laisizm İlişkinde Felsefi Bir Yaklaşım: İlkçağ Doğa Filozoflarında Bilginin Laikleşmesi Problemi*, 1999.
3. Akbay, Elvan Melek, *Laik ve Dini Gazetelerde Kadın*, 1999.
4. Akdin, Fatma Betül, *Türk Modernleşme Sürecinde Din-Toplum İlişkisi*, 2009.
5. Akgül, Mehmet Haşim, *Popüler Spor Kültürü ve Din*, 2014.
6. Akman, Azize Ashhan, *Günümüz İstanbul’unda Bir Sufi Geleneğinin Dönüşümü: Cemalnur Sargut Grubu Örneği*, 2007
7. Akman, Ekrem, *İslam Hukukunda ve Laik Hukukta Şirketler*, 1996.
8. Aksun, Türker, *Seküler Hümanizm ve Etik Anlayışı*, 2012.

9. Albayrak, Özlem, *Elit Kesimlerde, Dindar ve Laik Grupların Toplumsal Cinsiyet Algısındaki Değişmeler: Niteliksel Bir Araştırma 2010-2011*, (2012).
10. Araman, Ahmet, *Türk Basınında Laiklik Tartışmaları (1938-1950)*, 2006.
11. Arı, Başar, *Türkiye Cumhuriyetinde Din ve Ulusal Kimlik İnşası: 1930-1950 Dönemi ile 1950-1960 Dönemi Lise Ders Kitaplarının Karşılaştırılması*, 2010.
12. Ataş, Çiğdem, *Türkiye`de Din-Siyaset ve Laiklik (1946-1960)*, 2003.
13. Ayda, Onur, *Kültür, Medeniyet ve Modernleşme Bağlamında Batı Medeniyeti Algısının Önemi*, 2005.
14. Aydın, Tülay, *Atatürk Döneminde Bürokrasi ve Modernleşme (1923-1938)*, 2014.
15. Ayhan, Oya, *Laikliğin Türkiye İçin Önemi*, 1989.
16. Bahçe, Ölmezhan Kuru, *Türkiye Cumhuriyeti`nin Kuruluşunda Laikliğin İşlevi*, 2001.
17. Bahçekapılı, Nedim, *Kilise Hukuku ve Avrupa`da Laiklik Sürecinin Başlamasına Tesirleri*, 2003.
18. Balkanlı, Nimet, *Cumhuriyet Dönemi`nde Milliyetçi Düşünce de Dini Dönüşümler: Ziya Gökalp ve Erol Güngör Ekseninde Bir İnceleme*, 2010.
19. Balta, İclal Didem, *Bireysel İmanî bir Deneyim Olarak Örtünme: Modernite İçinde Yaşantılanan Örtünmeye Bir İnanç Deneyimi Olarak Yeniden Bakmak*, 2013.
20. Barker, Jeremy Paul, *Laik Türk Cumhuriyetini Yeniden Düşünmek: Demokratik, Laik ve Çoğunluğu Müslüman Bir Toplumda Dinin Yeri*, 2012.
21. Başer, Behice, *Ali Fuat Başgil`de Demokrasi ve Laiklik*, 2011.
22. Başkaya, Şafak, *New Age Hareketi: Modern Bir Dinsellik Biçiminin Sosyo-Kültürel Analizi*, 2006.
23. Bayer, Ali, *Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişisine Yeniden Bakış*, 2006.
24. Beşiryan, Aysin, *Osmanlı İmparatorluğu`nda Sekülerleşme Umutları: Ermeni Ulusal Anayasası ve Masis Gazetesi, 1856-1863*, 2007.
25. Beylunioğlu, Anna Maria, *Türkiye ve Yunanistan`da Din-Devlet İlişkileri Karşılaştırması: Kimlik Kartı Tartışması*, 2009.
26. Bezirgân, Bengi, *Sekülerizm, Din ve Irkçılık Kesişiminde Avrupa ve Müslüman Göçmenler*, 2010.
27. Bıçak, Başak, *Fransa`da Üçüncü Cumhuriyet Dönemi ve Türk Modernleşmesine Yansımaları*, 2013.
28. Can, Murat, *Sabilürreşat ve Sırat-ı Müstakim Dergilerinde Yayınlanan Laiklik ve Din Eğitimi ile İlgili Tartışmalar: Din Eğitimi Bilimi Açısından*, (2013 Devam Ediyor).
29. Can, Serap, *Türkiye`de Laikliğin Gelişimi*, 1992.
30. Cander, Lale, *Aydınlanma Geleneğimizin Oluşumu ve Kültürel Olgunlaşmamızda Laiklik*, 1995.
31. Canpolat, Murat, *Hukukî Açıldan Sekülerizm ve İslamiyet*, 2007.
32. Cansızoğlu, Mustafa, *1956-1960 Dönemi Türk Basınında Laiklik Karşıtı Hareketler ve Tepkileri*, 2001.
33. Coşgun, Melek, *II. Mahmut Döneminde Ulemanın Modernlik Anlayışı*, 2010.
34. Çamlı, Ahmet, *Max Weber`de Rasyonelleşme ve İktisadî Gelişme İlişkisi*, 2013.
35. Çapcıoğlu, İhsan, *Sosyal Değişme Sürecinde Din ve Kadının Toplumsal Konumu (Kastamonu Örneği)*, 2003.
36. Çaylak, Nurten, *Laiklik, Cumhuriyet Dönemi Uygulamaları ve Demokrasi*, 1993.
37. Çelikkaya, Mehmet Fatih, *Seküler Bir Kutsal Oluşturma Aracı Olarak Medya ve Din İlişkisi*, 2010.

38. Çelikoğlu, İlkin Özdikmenli, *Pozitivist Cumhuriyet'te Seküler Ahlâkın Gelişimi ve Sınırları: Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye'si ve Üçüncü Cumhuriyet Fransasının Karşılaştırmalı İncelemesi*, 2013.
39. Çıtıl, Tuğrul, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye 'sinde Şeriat ile Laiklik Taraftarlarının Çatışmaları*, 2000.
40. Çil, Zafer, *Türkiye'de 1946-1954 Yılları Arasında Din ve Laiklik Tartışmaları*, 2014.
41. Çolak, Muhlis, *Laikliğin Ortaya Çıkış Sürecine Bir Bakış*, 1991.
42. Çoymak, Ahmet, *Dini Kimlik, Laik Kimlik, Algılanan Ayrımcılık ve Politik Güvenle Etnik ve Toplumsal (Ulusal) Kimlikle İlişkileri*, 2009.
43. Çöllü, Ersen Fazıl, *Türk Basınının Laiklik Konusundaki Tutumu -1950 Seçimleri Öncesi ve Sonrası*, 1999.
44. Demirbulak, Haluk, *Avrupa Birliği'nde ve Türkiye'de Laisizmin Değerlendirilmesi*, 2007.
45. Demircan, Selahattin, *Güncel Ortaöğretim Duruşunun Laik Bilinci Uyandırma Yeterliliğine İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, 2007.
46. Dereli, Mustafa Derviş, *Din Fenomenine Sosyolojik Yaklaşımlar: Peter L. Berger Örneği*, 2012.
47. Dil, Aydın, *Batı Düşüncesinde Laiklik*, 1997.
48. Doğu, Çiçek, *Türkiye'de Cumhuriyetin Kuruluş Sürecinde Laikleşme/Sekülerleşme Tartışmaları*, 2007.
49. Duran, Burhanettin, *Kenan Evren's and Turgut Özal's Conceptualizations of Secularism: A Comparative Perspective*, 1994.
50. Durgunay, Banu, *Seküler Hayatla Tasavvuf Arasındaki İlişkide Köprü Metinler: Sâkinâmeler*, 2013.
51. Ercan, Ahmet, *Türkiye'de Demokrasi ve Laiklik Anlayışı*, 2007.
52. Ercik, Hamdullah, *Kelamî Açından Dünya Hayatının Değeri*, 2013.
53. Ercüment, Ayhan, *Cumhuriyet Türkiye'sinin Kuruluş Sürecinde Ulus – Devlet Din İlişkileri (1920 – 1937)*, 2012.
54. Eren, Murat, *Laiklik Açısından Demokrat Parti Dönemi Milli Eğitim Politikaları*, 2007.
55. Erim, Bilun, *Seküleritenin Beden Üzerinden Kurulumu: Atatürk'ü Dövme Yap(tır)mak*, 2011.
56. Esenkaya, Ahmet, *İnönü Dönemi Laiklik Politikası (1938-1950)*, 1995.
57. Evren, Turgay, *Postkolonyalizm ve Kutsal*, 2008.
58. Fidan, Ali, *Cemil Meriç'e Göre Toplumlar Dinî Hayat*, 2009.
59. Gedikli, Yaşar, *Modernleşme-Din İlişkileri ve Modernleşmenin İslam Topluluklarına Giriş Süreci*, 1996.
60. Gez (Ocak), Başak, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Laikleşme Sürecinde Dinde Ulusal Dil Sorunu*, 1994.
61. Gkildakis, Antonios, *Kutsal ve Dünyevi Olanı Yeniden Düşünmek*, 2007.
62. Gökgür, Serap, *İnönü Dönemi Türkiye'sinde Din-Devlet İlişkisi (1938-1950)*, 1997.
63. Gören, Saha, *Yenileşme Sürecinde Laiklik*, 2001.
64. Görmez, Selim, *Meclis Zabıtları Işığında Laiklik ve 163. Maddenin Seyri*, 1997.
65. Göztepe, Özay, *Mustafa Kemal'in Cumhuriyet Söylemi: Halkçılık, Laiklik, Batıcılık, Milliyetçilik, (1919-1938)*, 2008.
66. Gurbandurdyeva, Oguljahan, *Din ve Devlet İlişkileri: Türkiye ve Türkmenistan*, 2014.
67. Güle, Nevzat, *Ortaoğru ve İslam Ülkeleri Entelektüel Yaşamında Din Adamlarının Sekülerleşme Projeleri ve M. Şerefeddin Yalpkaya Örneği*, 2002.

68. Gülen, Ahmet Yalçın, *Kentleşme Sürecinde Dinî Tutum ve Davranışların Değişimi: Ankara Örneği*, 2007.
69. Güloğlu, Mehmet Fatih, *Kentte Kalış Süresi ve Sekülerleşme: Seyhan Örneği*, 2010.
70. Gün, Fahrettin, *Sebilürreşad Dergisi'nde Din, Siyaset ve Laiklik (1948-1954)*, 1998.
71. Gün, Mine, *Selamet Dergisinde Din-Siyaset İlişkileri (1947-1949)*, 1999.
72. Gündüz, Ömer, *Kelamî Bir Problem Olarak Dinsel Çoğulculuk*, 2011.
73. Güner, Hasan Basri, *Millet Partisi: Din, Laiklik, Demokrasi ve Politika Tartışmaları ile Oluşumu, Gelişimi ve Kapatılması Dönemleri*, 2010.
74. Güney, Ayşen, *İslamiyet ve Hıristiyanlıkta Tabii Çevre ve Toplum İlişkileri*, 2008.
75. Güven, Serhat, *Laiklik ve Anayasa Mahkemesi*, 2006.
76. Haşçukurluoğlu, Aslı, *Türk Devletlerinde Demokrasi ve Laiklik (XIII. Yüzyıla Kadar)*, 2010.
77. Hatipoğlu, Ahmet Şefik, *Tek Parti Dönemi Din Politikaları*, 2009.
78. Hazar, Adil, *Sekülerleşmenin Ahlak Tasavvuru Üzerindeki Etkileri*, İstanbul Üniversitesi, (Devam Ediyor).
79. Helicke, James C., *Secularization and International Relations Theory: The Case of Turkey, [Laikleşme ve Uluslararası İlişkiler Teorisi: Türkiye]*, 2001.
80. İbiş, Arif, *John Rawls ve Jürgen Habermas'ın Toplumsal Kuramlarında Dinin Yeri ve Rolü*, 2010.
81. İnal, Mehmet Ali, *Atatürk İnkılablarına Yönelik Tepkilerin Dinî Boyutu*, 2010.
82. İnce, Abdullah, *Din ve Modernizm (Çetin Özek – İlhan Arsel Karşılaştırması)*, 2005.
83. İrem, Celal Nazım, *Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığın Kökenleri*, 1996.
84. Kahraman, Sebiha, *Türkiye'de Sekülerleşme Perspektifinden Dini Pratiklerdeki Değişmeler (DİB Din Şurası Kararları Örneği)*, 2010.
85. Kanbur, Zafer, *Anayasa Mahkemesine Göre Laiklik*, 2003.
86. Kara, Ayfer, *Cumhuriyet Döneminde Laiklik Uygulamaları*, 2002.
87. Kara, Ayşenur Sönmez, *Sekülerleşme Teorisi ve David Martin'in Yaklaşımı*, 2013.
88. Karaaslan, Seda, *1980 Sonrası Türk Toplumunda Din Eksenli Dönüşümlerin Kadın Kıyafetlerinin Değişimine Yansımaları*, 2010.
89. Karakaya, Engin, *Erendiz Atasü ve Remzi Çayır Bağlamında Modernleşme, Demokrasi ve Cumhuriyet Tartışmaları*, 2014.
90. Kasapçopur, Yalçın, *Eğitsel Duruşun Laik Vizyonu ve Laik Bilinci Uyandırma Yeterliliğine İlişkin Öğretim Elemanı Görüşlerinin Değerlendirilmesi "Dicle Üniversitesi Örneği"*, 2006.
91. Kaya, Abdusamet, *Göç Bağlamında Kadının Dinsel Dönüşümü (Diyarbakır Örneği)*, 2007.
92. Kayıkçı, Kazım Hakan, *Atatürk Önderliğinde Türk Çağdaşlaşması*, 2002.
93. Kılıç, Feridun Cemal, *Atatürk İlkelerinde Laiklik*, 1999.
94. Kır, Zülal, *Türkiye'de Değişen Muhafazakârlık: Acıbadem Örneği*, 2014.
95. Koca, Engin, *Osmanlı İmparatorluğu'ndan Modern Türkiye'ye İslâm'da Modernleşme*, 2013.
96. Kocaçimen, Sevgi, *Demokrat Parti Döneminde TBMM'de Atatürk ve Laiklik (1950-1960)*, 2007.
97. Koç, Alaaddin Mehmet, *Şemseddin Günaltay'ın Laiklik Anlayışı*, 2011.
98. Koç, Muhammed Bahaddin, *Dindar Ailelerin Çocuklarında Karşı Cins Arkadaşlık Algısı: Lise Son Sınıf Gençler Üzerine Bir Araştırma*, 2011.
99. Kona, Gamze, *Batı ile Osmanlı-Türk Toplumlarındaki Sekülerleşmenin Karşılaştırılması*, 1996.
100. Konak, Hatice, *Nakib El Attas'ta Din ve Sekülerizm*, 2013.

101. Konut, Cuma, *Din ve Sekülerlik Bağlamında Eğlence Kültürü: Gaziantep Düğünleri Örneği*, 2012.
102. Korkia, Anano, *Küreselleşme Sürecinde Siyasetin Bir Belirleyeni Olarak Din: Abhazya ve Güney Osetya Örneği*, 2010.
103. Kurçak, Ayşe Kesen, *Türkiye'de Din Değiştirme Üzerine Yapılan Çalışmaların Sosyolojik Analizi*, 2012.
104. Kuşkonmaz, Fatma, *Türkiye Cumhuriyetinde Siyasal Sistemde Laiklik*, 2002.
105. Kutlu, İhsan, *Rasyonalite ve Ritüeller*, 2013.
106. Lala, Avni, *Dini – Sosyal Hareketlerin Sosyolojik Tahlillerinde İşlevselci Yaklaşım*, 2010.
107. Mertcan, Hakan, *Laiklik ve Türkiye Örneği*, 2005.
108. Mirsal, Muammer, *Türkiye'de Sekülerizasyon Süreci ve İslamcı İdeolojinin Gelişim Evreleri*, 1995.
109. Mutlu, Zümrüt, *Kur'an-ı Kerim'in Dünyevileşmeye Karşı Ahiret İnancını Vurgulaması*, 2010.
110. Nergiz, Saim, *Çok Hukuklu Düzendeki Laik Hukuka (Türk Hukuk Devrimi)*, 2000.
111. Nevzatoglu, Zeynep, *Basında Din Eğitimi-Öğretimi/Laiklik Tartışmaları (1945-1960)*, 2006.
112. Okdemir, İlkey, *Din ve Vicdan Özgürlüğü ve Laiklik Bağlamında Üniversitelerde Türban Sorunu*, 2005.
113. Oktay, Çağatay, *Eğitimde Laiklik Konusunda Yönetici ve Öğretmenlerin Görüşleri*, 2000.
114. Önen, Hacı, *Kur'an'da Dünya Kavramı ve Dünyevileşme*, 2004.
115. Özakin, Gülsün, *İlk ve Ortaöğretim Ders Kitaplarında Laiklik (1929-1960)*, 2004.
116. Özbudun, Sibel, *Ayinden Törene: Siyasal İktidarın Kurumsallaşması Sürecinde Törenlerin İşlevleri*, 1995.
117. Özdamar, Hicran, *Lâik - Antilâik Ekseninde Kadının Siyasallaşmasının Türk Yazılı Basınındaki Temsili*, 2009.
118. Özdemir, Serpil, *Ali Fuat Başgil'de Din-Vicdan Hürriyeti ve Laiklik*, 1993.
119. Özdemir, Şennur, *Sosyal Demokrat Halkçı Parti'nin Yerel Önderlerinin Gözünde Türkiye Siyasetinde Din e Laiklik*, 1994.
120. Özel, Cemal, *Sekülerleşme Teorileri ve Türkiye (Günümüz Türkiye'sinde Makro Dönüşümler Ekseninde Bir Analiz)*, 2003.
121. Özer, Metin, *Gülen Hareketi: Demokrasi, Laiklik, Din ve Kamusal Alan Algılamaları*, 2007.
122. Özkan, Feriha, *Atatürk'ün Laiklik Anlayışının Eğitim Sistemimizdeki Yansımaları (1919-1938)*, 2006.
123. Özsoy, Mediha Bahar, *Laiklik ve Halkçılık Arasındaki İlişki*, 1994.
124. Özşahin, Ebru Gözaçan, *Elite Perceptions of Self, Nation and Society in Contemporary Turkey, (Günümüz Türkiye'sinde Elitlerin Benlik, Ulus ve Toplum Algıları)*, 2011.
125. Öztaş, Fatih, *Siyasi Partilerin T. B. M. M. Tutanakları Bağlamında Laiklik Tartışmaları (1960-1980)*, 2010.
126. Öztaş, Mehmet, *Deizm ve Dini Hayat*, 2006.
127. Parlar, Yasin, *Spinoza ve Machiavelli'de Siyasetin Sekülerleşmesi*, 2013.
128. Polat, Emrah, *Türkiye'de Eğitimin Sekülerleşmesi: Köy Enstitüleri Örneği*, 2011.
129. Rahman, Andika, *Seyyid Muhammed Nakib el-Attas'ın Din ve Toplum Görüşü*, 2013.
130. Sadoğlu, Hüseyin, *İbn Haldun'da Sosyoekonomik Değişme*, 1995.
131. Salur, Hüseyin, *Küreselleşme Bağlamında Din ve Terörizm*, 2006.
132. Saral, Serpil, *1982 Anayasası Bağlamında Laiklik İlkesinin Din ve Vicdan Hürriyeti ile İlişkisi*, 2009.

133. Sarı, Özgür, *Türk Ulus Devlet İnşası Sürecinde Laikleşmenin Rolü*, 2004.
134. Sarıaslan, Kübra Zeynep, *Pamuk'un Kars'ı ve Kars'ın Ötekileri: Etnisite, Milliyetçilik ve Laiklik'in Sınırları ve Özdeşimler Üzerine Bir Etnografi*, 2010.
135. Sarıkuzu, Hande, *Becoming European, Becoming Enemy: Mosque Conflicts and Finding a Permanent Place for Islam in Europe*, (*Avrupalı İslam: Cami Tartışmaları ve Avrupada İslama Kalıcı Bir Yer Bulmak*), 2011.
136. Sarmış, Mustafa, *Sinema ve Din (Sekülerleşme Bağlamında Hollywood Sineması Örneği)*, 2013, (Devam Ediyor).
137. Sayın, Yusuf, *Din ve Uluslararası İlişkiler: İslam'ın Dış Politika Kuramı*, 2010.
138. Sefil, Ahmet, *Moda ve Dindarlık*, 2014.
139. Sertel, Ergin, *Laiklik ve Türkiye'de Laiklik Sorunu*, 2009.
140. Serter, Fehmi Batur, *Türkiye'de Dinsel Politik Yapı ve Avrupa Birliği Süreci*, 2007.
141. Sevgi, Abdullah, *Yeni Dinî Akımların Temel Görüşleri ve İslam*, 2011.
142. Sezer, Abdullah, *Türk ve Amerikan Yüksek Mahkeme Kararlarında Din-Vicdan Özgürlüğü ve Din-Devlet İlişkisi (Laisizm-Sekülerizm)*, 2000.
143. Sezgin, Fatih, *Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Dinî Gruplar ve Meşruyet Kazanma Yolları*, 2013.
144. Sofuoğlu, S. Nilgün, *Talcott Parsons'un Yapısal-İşlevsel Kuramı ve Din*, 2001.
145. Soydan, Aynur, *Atatürk'ün Laiklik Anlayışı*, 1988.
146. Subaşlar, Fatih, *Sekülerizm, Modernite ve Din – Abdülkerim Suruş'un Politik Düşüncesi Üzerine Bir Çözümleme Denemesi*, 2003.
147. Şahin, M. Cem, *Laik Eğitim Uygulamaları Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Eğitimi (1923-1960)*, 2002.
148. Şahin, Yasin, *Türkiye'de Din-Sekülerleşme İlişkisi*, 2008.
149. Şartepe, Sema, *Cumhuriyet'e Geçiş Dönemi Değişim Sürecinde Evlilik Kurumu Açısından Dinin ve Hukukun Rolü*, 2006.
150. Şen, Hasan, *Din ve İktidar: Ortaöğretim Ders Kitaplarında Yaşam*, 2002.
151. Şenses (Sarıkaya), Neslihan Dudu, *Türkiye 'de Laiklik (1923-1938)*, 1993.
152. Şevkli, Selma, *Resmî Söylemden Kültürel Kimliğe: Türkiye'de Seküler Milliyetçilik*, 2009.
153. Şimşek, Erol, *Atatürk Dönemi Din – Siyaset İlişkisi*, 2014.
154. Şimşek, Özcan, *İslam Hukukunda Hırsızlık Suçu ve Cezası (Seküler Hukukla Karşılaştırma)*, 1998.
155. Şimşir, Emrah, *Laiklik Teorileri Açısından 1938-1950 Dönemi Türkiye'sinde Laiklik Anlayışı*, 2012.
156. Taş, Hakkı, *Türkiye'de Güçlü Devlet Geleneğinin Erken Cumhuriyet Dönemi Laikleşme Devrimlerine Etkisi (1923-1938)*, 2005.
157. Tazegül, Murat, *Modernleşme Sürecinde Türkiye'de Modernlik Kurgusunun Ülkü Dergisi Örneğinde İncelenmesi*, 2001.
158. Tekin, Onur, *Erken Cumhuriyet Döneminde Din ve Devlet İlişkileri (1923-1938)*, 2010.
159. Topal, Özlem, *Yüksek Yargı Kararları Işığında Laiklik Algısındaki Sosyolojik Değişim*, 2010.
160. Topçu, Fatma, *Din ve Toplum Ekseninde 2000'li Yıllarda Yeni Dindar Kadın Söylemi*, 2009.
161. Tosun, Hasan, *Avrupa Konseyi ve Avrupa Birliği'nde Din ve İnanç Özgürlüğü ve Laiklik Anlayışı*, 2010.
162. Tuğrul, Saim, *Türkiye 'de Laik Hukuk Sisteminin Kuruluşu*, 2004.
163. Tunahan, Özcan, *Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Din Politikalarının Pasif Laiklik Bağlamında İncelenmesi*, 2014.

164. Turan, Sümeyra Ünal, *Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dinî Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, 2013.
165. Turhan, Sevgi Adak, *Türkiye`de Otoriter Sekülerizmin Kuruluşu: Erken Cumhuriyet Döneminde Ramazanlar (1923-1938)*, 2004.
166. Türk, Yemliha, *1951-1955 Dönemi Türk Basınında Laiklik Karşıtı Hareketler ve Tepkileri*, 2001.
167. Uçan, Seçkin, *Sürelî Yayınlarında Laiklik ve Din Eğitimi Tartışmaları*, (Devam Ediyor).
168. Uluç, Özlem, *Yeni Dinî Hareketler*, 2006.
169. Uraldı, Cem, *Sekülerleşme Sürecinde Değişim ve Süreklilik Bakımından Müslüman Dindarlığı*, (Devam Ediyor).
170. Usul, Ali Resul, *Laiklik, Pozitivist Laisizm ve Türkiye*, 1995.
171. Ülker, Özlem, *Sosyolojik Bir Bakış Açısıyla Din-Siyaset İlişkileri: ABD-Fransa Karşılaştırması*, 2010.
172. Ülver, Lütfü, *Peter L. Berger`in Sosyoloji Anlayışına Göre Modern Toplumda Din Sorunu*, 2002.
173. Ünal, Ahmet Zeki, *Dinselliğin Dönüşümü Bağlamında Laiklik ve Sekülerlik -Modern Türkiye Örneği-*, 1997.
174. Yağcı, Oya, *Cumhuriyet Türkiye`sinde Laiklik Tartışmaları Çerçevesinde Belirlenen Modernist ve Postmodernist Temalar: Kemalist İdeoloji ve Radikal İslamcı İdeoloji Üzerinde Bir İnceleme*, 1998.
175. Yıldırım, Nadir, *Toplumsal Değişme ve Din (Kahramanmaraş Örneği)*, 2003.
176. Yıldırım, Yusuf, *23.Dönem Milletvekillerinin Laiklik Algısı*, 2011.
177. Yücel, Necati, *Atatürkçü Düşüncede Din ve Laiklik*, 1992.
178. Yürük, Tuğrul, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye`de Laiklik Çerçevesinde Din Eğitimi*, 2005.

II. Doktora Tezleri

1. Açıkalin, Bünyamin, *Kur`anda Dünya Hayatına Verilen Değer*, 2005.
2. Açıköz, Betül, *İlköğretim Ders Kitaplarında Epistemolojik Çatışma (1908-1924): Eğitimde İslami ve Dünyevi Anlayışlar*, 2012.
3. Aktı, Ümit, *Sosyolojik Açından Küreselleşme ve Din*, 2008.
4. Akgül, Ömer, *Hayatı Anlamlandırmada İnancın ve Kişisel Değerlerin Rolü (Ruh Sağlığı Çalışanları ve Öğrencileri Örneği)*, 2014.
5. Albayrak, Hafize Şule, *Amerika Birleşik Devletlerinde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz*, 2012.
6. Albayrak, Özlem, *Elit Kesimlerde, Dindar ve Laik Grupların Toplumsal Cinsiyet Algısındaki Değişmeler: Niteliksel Bir Araştırma 2010-2011*, 2012.
7. Babahan, Ali, *Türkiye`de Erken Cumhuriyet Dönemi Ders Kitaplarında Milliyetçilik ve Din*, 2014.
8. Bal, Hüseyin, *Laikleşme Teorisi ve Küresel Dini Diriliş Argümanı Bağlamında Dinsel Değişim*, 2006.
9. Cengiz, Feyda Sayan, *Başörtüsüne Kültürel Yaklaşımların Ötesinde: 2000`ler Türkiye`sinde Perakende Satış Sektöründe Çalışan Başörtülü Kadınlar*, 2014.
10. Çelikoğlu, İlkin Özdikmenli, *Pozitivist Cumhuriyet`te Seküler Ahlakın Gelişimi ve Sınırları: Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye`si ve Üçüncü Cumhuriyet Fransasının Karşılaştırmalı İncelemesi*, 2013.
11. Dinçkol(Vural), Bihterin, *1982 Anayasası Çerçevesinde ve Anayasa Mahkemesi Kararlarında Laiklik*, 1990.

12. Doğan, Ayşegül Uygur, *Cumhuriyet Halk Partisi'nin 2002-2010 Seneleri Arasındaki Laiklik Anlayışı*, 2013.
13. Doğaner, Yasemin, *Atatürk İnkılaplarının Topluma Yansımaları (Ankara Örneği)*, 2002.
14. Erincik, Selçuk, *John Rawls'un Siyasal Liberalizmde Din Toplum İlişkisi*, 2008.
15. Ertoy, Muhammet, *Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Din Eğitimi ve Yabancılaşma Sorunu*, 2013.
16. Evren, Kerim, *1980'li Yıllarda Türk Basınında Laiklik Sorunu*, 1990.
17. Fidan, Ali, *Din ve Kalkınma (Türkiye Tecrübesi)*, 2014.
18. Hülür, Asuman Banu, *İnançlara Yönelik Söylemin İdeolojik İnşası: Cuma Hutbeleri*, 2014.
19. Kara, Hüseyin, *Siyasal, Toplumsal ve Ekonomik Değişim Sürecinde Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri*, 2012.
20. Kaya, Kamil, *Sosyolojik Açısından Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, 1994.
21. Kılıç, Ahmet Faruk, *Türkiye'de Din-Devlet İlişkilerinde Seçkinlerin Rolü (1920-1960)*, 1999.
22. Koyuncu, Büke, *AK Parti'nin Ulusal Kimlik Vizyonunda İslam Unsuru: Türkiye'de Ulusal Kimlik – Din İlişkisi Üzerine Bir Örnek Olay İncelemesi*, 2013.
23. Mert, Nuray, *Early Republican Secularism in Turkey: A Theoretical Approach*, 1992.
24. Mirza, Gözde Aynur, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*, 2014.
25. Okumuş, Ejder, *Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi*, 1999.
26. Özay, Mehmet, *Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme-Sekülerleşme-Din İlişkileri*, 2006.
27. Özcan, Sevinç, *Komünizm Sonrası Polonya ve Rusya Federasyonu'nda Din ve Devlet İlişkisi: Sekülerleşmenin Sınırları*, 2009.
28. Özden, Mustafa, *Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci*, 2005.
29. Özgül, Gönül Eda, *Hatırlama Krizi Olarak Modernite: Düşünümsel Bir Hatırlama İmkânı*, 2013.
30. Öztürk, Fatma Gül, *Açıksaray – Kapadokya'da Orta Bizans Dönemine Ait Açık Avlulu Kompleksler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Mimari Araştırma: Manastır Yaşamı ve Seküler Yerleşimlerin Sorgulanması*, 2010.
31. Paker, K. Oya, *Üniversite Gençleri Arasında Modernliğin ve Laikliğin Sosyal Temsilleri*, 2000.
32. Salman, Meral, *Günümüz Türkiye'sinde Baba-Soylu, Kutsal Bir Aile: Hacı Bektaş Veli'nin Evlatları, Ulusoy Ailesi Üzerine Etnografik Bir Çalışma*, 2012.
33. Schroeder, Alan William, *Religion and Secularism in the Republic of Turkey, [Türkiye Cumhuriyeti'nde Din ve Laiklik]*, 1992.
34. Şahin, Mehmet, *Din – Dış Politika İlişkisi: ABD Örneği*, 2007.
35. Şen, Hasan, *Cumhuriyetin Modernleşme İdeolojisi ve Bir Muhalefet Söylemi Olarak İslamî Gelenek: 1923-1960 Dönemi*, 2008.
36. Tarhanlı, İştah B., *Laik Türkiye Devletinde Diyanet İşleri Başkanlığı*, 1992.
37. Taş, Hakkı, *1997 Sonrası Türkiye'de Seküler Hegemonyanın ve Öznenin Yeniden İnşa Siyaseti*, 2011.
38. Uluç, Özlem, *Kamusal Alanda Din*, 2011.
39. Ülver, Lütfü, *Peter L. Berger ve Rodney Stark'ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk Anlayışı*, 2013.
40. Ünal, Serdar, *Türkiye'de Seküler ve Dinî Hayat Tarzlarına Dayalı Toplumsal ve Siyasal Kutuplaşmaların Gündelik Rutinler ve Etkileşimler Bağlamında Sosyolojik Analizi*, 2013.

41. Vatandaş, Celalettin, *Türkiye’de Modernleşme Sürecinin Teori-Pratiği*, 1997.
42. Yanardağ, Ayşe, *Atatürk Devrimleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı (1924-1938)*, 2012.
43. Yıldırım, Mustafa, *Şehir(li)leşme ve Din: Kocaeli Örneği*, 2012.
44. Yıldız, Ahmet, *Kemalist Dönemde (1924-1938) Türk Ulusal Kimliği İçin Etnoseküler Bir Tanım Arayışı ve Kemalist Ulusçuluğun Etnisist Kavramı*, 1998.
45. Yılmaz, Mehmet, *Ordu Özelinde Devlet Seçkinleri ve Sekülerizm: 1980 Askeri Müdahalesi Örnek Olayı*, 2002.

D- Diğer

1. Abant Bildirgesi – *İslam ve Laiklik*, Editör: Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 1998.
2. Açık Oturum - *Atatürk, Din ve Laiklik*, Düzenleyen ve Yöneten: Prof. Dr. Çetin Yetkin, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-ı Hukuk Yayınları, 2008.
3. Âdem, Mahmut, *Laiklik Demokratik Cumhuriyetin Çimentosudur*. 2013 <http://www.add.org.tr:7080/index.php/makaleler/685-laiklik-demokratik-cumhuriyetin-cimentosudur?start=8> (erişim tarihi, 14.05.2014).
4. Alatlı, Alev, *Laiklik Dedğimiz Deizm Olmasın*. (2004). <http://www.alevalatli.com.tr/makale.asp?s=detay&id=163> (erişim tarihi, 14.05.2014).
5. Bildiri - Esen, Bülent Nuri; *Vicdan Hürriyeti ve Lâiklik*, Türkiye İnsan Hakları Semineri, 1970.
6. Bulaç, Ali, *Türk Modernleşmesi ve Laiklik*, 2008 <http://www.timeturk.com/tr/makale/alibulac/turk-modernlesmesi-ve-laiklik.html>.
7. Damar, Abdullah, *Eğitim – Senden Yasakçı Laiklik Yorumu*, 2013. <http://www.mebpersonel.com/egitim-senden-yasakci-laiklik-yorumu-makale,549.html> (erişim tarihi, 14.11.2014).
8. Dergi – *Laiklik ve Sekülerizm*, Köprü Dergisi, S.51 <http://www.koprudergisi.com/index.asp?bolum=eskisayilar&goster=sayi&sayino=51> (erişim tarihi, 24.08.2014).
9. Dergi – *Dünyevileşme*, İslamiyat, 4, 3, (2001).
10. Dergi – *Laiklik*, Cogito 1, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, (2010).
11. Derleme – *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, Hazırlayan: Ethem Ruhi Fiğlalı, Taha Müftüoğlu ve İdris Karakuş, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1999.
12. Derleme – *Çağdaş Türkiye’de İslâm: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, Hazırlayan: Richard Tapper, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1991.
13. Derleme – *Avrupa’da Laiklik, Demokrasi ve İslam Tartışmaları, Fransada Laisitenin Uygulanışına İlişkin Stasi Raporu*, Derleyen – Çeviren: Turhan Ilgaz, Paragraf Yayınları, Ankara, 2005.
14. Derleme - *İslam ve Demokrasi*, Hazırlayan: Yurdakul Fincancıoğlu, Tüses Yayınları, 1994.
15. Derleme – *Kültür Fragmanları*, Hazırlayanlar: Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, çev. Zeynep Yelçe, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
16. Derleme - *Laiklik ve Demokrasi*, Derleyen: İbrahim Ö. Kaboğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.
17. Derleme – *Sekülerizm Sorguluyor, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, Derleyen: Prof. Dr. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.
18. Derleme – *Türkiye’de İslam ve Laiklik*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
19. Derleme – *1990 Sonrası Laik Anti- Laik Çatışmasında Farklı Söylemler, Disiplinler Arası Bir Yaklaşım*, Hazırlayan: Semiramis Yağcıoğlu, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 2002.
20. Edisyon - *Ortadoğuda Modernleşme; İslam ve Sekülerizm*, Mana Yayınları, İstanbul, 2009.

21. Ensaroğlu, Yılmaz, *Din Özgürlüğü ve 'Bize Özgü' Laiklik*, 2004 <http://www.mazlumder.org/yayinlar/detay/makaleler/8/din-ozgurlugu-ve-bize-ozgu-laiklik/934> (erişim tarihi, 12.10.2014).
22. İnal, Sevinç, *Laiklik Deddiğimiz Şey*, 2008. <http://www.yenimakale.com/laiklik-dedigimiz-sey.html> (erişim tarihi, 14.12.2015).
23. İnsel, Ahmet; *Zorunlu Din Öğretimi ve Sahte Laiklik*, Birikim Dergisi, 2008 <http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=465>(erişimtarihi, 3.11.2014).
24. Karaman, Hayrettin, *İslam ve Laiklik* <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/2/0316.htm> (erişim tarihi, 07.09.2014).
25. Kongre - *Cumhuriyetten Günümüze Türk Kültürünün Dünü, Bugünü ve Geleceği (17- 21 Aralık) Din, İnanç, Laik Düşünce*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, V. Türk Kültürü Kongresi Ankara, 2005.
26. Kuçuradi, Ioanna, *Derrida ve Laiklik*, 2012 <http://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/12/derrida-ve-laiklik1/>.
27. Kucuradi, Ioanna; *Laiklik ve İnsan Hakları*, TBB Dergisi, S.52, 2004, <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2004-52-19>.
28. Macit, Mustafa, *Laiklikle İlgili Sosyal Temsillerin Yeniden Üretimi ve Medya*, Ekev Akademi Dergisi, S.44, 2010, <http://asosindex.com/journal-article-abstract?id=16899v>.
29. Onat, Hasan, *Türkiye'de Din ve Laiklik*, 2009 http://www.hasanonat.net/index.php?option=com_content&view=article&id=51:trdinlaik&catid=36:makale&itemid=54.
30. Örmeci, Ozan; *Laiklik*, 2010, <http://ydemokrat.blogspot.com/2010/09/laiklik.html>.
31. Panel - *Dünyada Laiklik*, Orhan Çekiç, <http://www.orhancekic.com/makale.asp?id=460>.
32. Panel - *Türkiye Cumhuriyeti'nin Laikleşmesinde 3 Mart 1924 Tarihli Kanunların Önemi*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1995.
33. Saltabaş, Emre, *Yeni Anayasada Laiklik ve Başörtü Sorunu*, 2012 <http://www.fikrifenalar.com/yeni-anayasa-laiklik-ve-basortusu-sorunu>.
34. Söyleşi - *Laiklik ve Demokrasi Ayrılmaz*, James Cem Ryan, 2010 <http://nacikaptan.com/?p=278>.
35. Yıldız, Ahmet ve Murat Tumay, *İslam, Human Rights and Secular Values*, Liberte Yayınları, İstanbul, 2012 (Bazı Sitelerde Editör Bazılarında Yazar Olarak Görünüyor.). A. Kitaplar



Sakîf, şairlerinin çokluğuyla öne çıkmış kabilelerden değildir. Şöhret bulmuş ve ismi duyulmuş tek şairleri Ümeyye b. Ebî's-Salt es-Sekafîdir. Tâîf'te şiirin yaygın olmamasının gerekçesini İbn Sellâm, şu ifadeleriyle izah etmektedir:

“Tâîf'te şairler, çok değildir. Zira şiir, Evs ve Hazrec örneğinde olduğu gibi saldıran veya saldırıya uğrayan kavimler veya bölgeler arasında gerçekleşen savaşlar sayesinde çoğalır. Kureyş'in şiirini azaltan husus, aralarında kargaşanın olmaması veya savaşmamalarıdır. Bu aynı zamanda Umman ve Tâîf halkının da şiir yeteneğini köreltmektedir.”¹

Sakîf, dilinin fesahati ve kitabetteki yeteneğiyle bilinmektedir. Onun içindir ki Kur'ân'ın tedvini meselesinde adları geçmektedir.

Ümeyye b. Ebî's-Salt'ın babası Ebu's-Salt b. Ebî Rebîa, Gaylân b. Seleme, Kinâne b. Abdüyâleyl,² Ebû Mihcen es-Sekafî ve aynı zamanda Ümeyye'nin annesi olan Kureyş asıllı Rukiyye bint Abdışşems b. Abdimenaf, Sakîf şairlerindendirler.³

Habeşlilerle savaşan İranlıları övdüğü söylenen bir kaside, Ebu's-Salt'a nispet edilmektedir. Orada Seyf b. Ziyezen'i övmüş ve iktidarı ele geçirmesinden dolayı onu tebrik etmiştir.⁴ Seyf'in hikâyesine işarette bulunarak onun nasıl Heraklius'a giderek Habeşlilere karşı askerî destek istediğini ancak talebine karşılık bulamadığını; ardından Kisra'ya gittiğini ve başlarında Bazan ve Hürmüz'ün bulunduğu orduyla destekleninceye kadar kapısında altı sene nasıl beklediğini, tarih ve geçmişe dair bilgileri aktaran kitaplarda geçen hikâyenin başından sonuna kadar bütün yaşananları anlatmaktadır.

Ümeyye b. Ebî's-Salt, putlara tapmaktan imtina edip Allah'a ve Ahiret'e inanan şairlerden biridir. Ehli Kitap'ın kitaplarına vakıfı ve onlardan etkilenmişti. Ehli Kitap'la oturup konuşurdu. Babası da şairdi. Şiir ravileri, onun şiirinden bir

* Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*, 2. bs., 1993, c. 9, s. 752-767.

** Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi A.B.D.
huseyinges072@gmail.com

1 İbn Sellâm, *Tabakât*, s. 65, vd.

2 İbn Sellâm, *Tabakât*, s. 66.

3 *eş-Şîr ve ş-Şu'arâ*, I, 369.

4 İbn Sellâm, *Tabakât*, s. 66; İbn Kuteybe, *eş-Şîr*, I, 371.

parça aktarmıştır. Aynı şekilde oğlu Kasım b. Ümeyye b. Ebi's-Salt da şairdi ve ondan ders almıştı. Anlatıldığına göre Araplar, Sakîf'in en büyük şairinin Ümeyye olduğu konusunda ittifak etmiştir.⁵ Onun Cahiliye döneminde kitapları inceleyip okuduğu, ruhban sınıfına katıldığı, İbrahim, İsmail ve Haniflikten söz eden ve ibadet eden ilk kişi olduğu, alkolü haram gördüğü ve putlardan uzak durduğu anlatılmaktadır. İslam zuhur edince Hz. Muhammed'i kıskanarak Müslüman olmamıştır. Çünkü onun peygamberlikte gözü vardı. Bununla birlikte onun Müslüman olmak istediği, ancak Bedir'de öldürülenleri duyunca bundan vazgeçtiği ve müşriklerin ölülerine ağıtlar yaktığı, ardından da Tâif'e giderek burada öldüğü söylenmektedir. Ölüm yılı konusunda ihtilaf vardır. Onun hicretin dokuzuncu yılında öldüğünü söyleyenler olduğu gibi daha önce öldüğünü ifade edenler de vardır. Ayrıca onun Cahiliye döneminde öldüğü ve İslamiyete yetişmediği yönünde bir rivayet bulunmaktadır. Hz. Peygamber, şiirlerinde dile getirdiği bazı konularda onu tasdik etmiş ve "Ümeyye neredeyse Müslüman olmuştur."⁶ buyurmuşlardır. Ebû Osman ve Ebû'l-Kasım künyeleri ona verilmiştir.⁷

Bazı rivayetlerde onun hakkında şu ayetin indiği belirtilmektedir: "Onlara (Yahudilere), kendisine âyetlerimizden verdiğimiz ve fakat onlardan sıyrılp çıkan, o yüzden de şeytanın takibine uğrayan ve sonunda azgınlardan olan kimsenin haberini oku."⁸ Bu görüşü dile getirenlerin kaynağı Abdullah b. Amr ve İbnü'l-Kelbî'ye dayanmaktadır.⁹

Rivayete göre Hz. Peygamber, Reşid b. Süveyd'e Ümeyye'nin şiirlerinden okumasını istemiş, o da okumuştur. Bunun üzerine "Neredeyse Müslüman olmuş" buyurmuşlardır. Nitekim Hz. Peygamber, Ümeyye'nin şu mısrasını okuyarak, "doğru söylemiştir, bu şiir taşıyıcıların özelliğidir" buyurmuşlardır:

*Sürü ve öküz sağ ayağının altında
ve kartal diğerinin, aslan pusuda.*

Ümüyye'nin şiirlerinin çoğunlukla Ahiret'le ilgili olduğu söylenmektedir. Tıpkı Antere'ye ait şiirlerin çoğunun savaşlardan söz etmesi gibi.¹⁰

İbn Hişâm, Ümmeyye'nin Bedir günü öldürülen Kureyşliler için yazdığı kasideyi kitabına almıştır. Baş tarafı şöyledir:

*Ne oldu Bedir'de Akankil'de koçlara, yiğitlere?
Övgüye mazhar değerli oğlu değerlilere ağlamaz mısın?
Ormanın derinliklerinde dalların ucunda ağlayan güvercinler misali.¹¹*

5 *el-İsâbe*, I, 134, no: 552; *el-Eğâni*, III, 179, vd., XVI, 69; *el-Hazâne*, I, 118; Brockelman, I, 113, vd.

6 *el-İsâbe*, I, 134, no: 552; *el-Hazâne*, I, 119, vd; *el-Cümân fi Teşbihâtî'l-Kurân*, s. 84, 384.

7 Şairlerin künyeleri ve künyeleriyle öne çıkmış olanlar hakkında bk. *Nevâdiru'l-Mahtûtât*, s. 289.

8 Araf, 175.

9 *Tefsîrü't-Taberî*, IX, 82; *Tefsîrü'l-Âlûsi*, IX, 98.

10 *el-Hazâne*, I, 120 ve sonrası.

11 İbn Hişâm, *Sîre*, II, 114 (Haşiyetu ala Revzu'l-Unuf); *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 291.

Hız. Peygamber'in, Bedir'de öldürülenler hakkında söylediklerini haber aldığında onun şiirlerinin okunmasını yasakladığı söylenmektedir.¹² Ancak böyle bir yasağın Hz. Peygamber'den geldiğine dair rivayetlerin sıhhati konusunda şüphelerim var. Zira Hz. Peygamber, bu şiirlerin okunmasını yasaklamışsa İbn Hişâm ve diğerlerinin bunları kitaplarına alması ve hala yazılmaları nasıl mümkün olurdu? Nitekim İbn Hişâm, iki beyti hariç Resûlullah'ın ashâbı tarafından nakledilen kasideini eserine aldığıını ifade etmiştir.¹³

İbn Hişâm, Ümeyye'nin başka bir kasideini daha eserine almıştır. Orada Züma b. Esed ve Benî Esed'in ölüleri için ağıtlar yakmakta ve ağlamaktadır.¹⁴ Bu şiirin beyitlerinden biri şudur:

*Ebu'l-Âsî'ye seller misali ağlayan gözler, Züma'yı unutmayasın.
Benî Müslim için şarıl şarıl akan pınarlar var; ne ihanet ne de aldatma.
Onlar orta mafsaldır, bazıları da tepenin zirvesi gibi.
Baştaki saç misali adam yetiştirip onlara direnme gücü verirler.
Onlar yedirirler toprak kuruyup bulutlar çekildiğinde, asla bir yalpalama görmezsin.*

*Amcaoğulları yanlarında meclis toplandığı zaman kederden ciğerleri yanar.*¹⁵

Resûlullah aleyhinde çığırtkanlık yaptığı şiirlerinden birisi de şöyledir:

*Benî Ali'nin başarısı Allah'tandır, aferin; onlardan bir dul ve bir evli
Eğer her havlayanı taşıyan kapsamlı bir saldırı gerçekleştirmeselerdi
Bin kişiyle ya da mızraklı pehlivanlar arasından bin kişiyle.*¹⁶

Onun şiirlerinde peygamber kıssalarından söz ettiği anlatılmaktadır. Burada eski kitaplardan aldığı ve Arapların bilmediğı çok sayıda kelime kullanır, Ehli Kitab'ın hikâyelerinden alıntılar yapar.¹⁷ Şiirlerinde gök için kullanılan السماء kelimesi yerine حاقورة, حاقورة, برقع sözcüklerini kullanır. Allah (a.c.) hakkında da şöyle derdi:

O yeryüzünde sultandır, her şeye gücü yeten.

"Gedik açıldı" derken gedik anlamındaki الثغر lafzı yerine الثغورا kelimesini kullanırdı.¹⁸

Ümeyye'nin şiirlerinde Fil Ordusu kıssasına şu şekilde işaret edilmektedir:

Kuşkusuz Rabbimizin ayetleri açıktır, nankörlerden (kefûr) başkası ondan şüphe etmez.

12 Cahız, *el-Hayavân*, I, 291, (Abdüselam Muhammed Harun); Brockelman, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, I, 113.

13 İbn Hişâm, *Sîre*, II, 114.

14 İbn Hişâm, *Sîre*, II, 114 (Haşiyetu ala Revzu'l-Unuf);

15 *Nesebu Kureyş*, s. 206.

16 *Nesebu Kureyş*, s. 10, vd.

17 *eş-Şîr veş-Şuârâ*, I, 369, (Dârü's-Sekâfe).

18 *eş-Şîr veş-Şuârâ*, I, 371.

*Fili Muğammes'te durdurdu, öyle ki boynu vurulmuş gibi yürümeye başladı.¹⁹
Bütün dinler kıyamet günü Allah katında, Hanif dini dışında yalandır.²⁰*

Ümeyye'ye sayısı yetmiş dokuz beyitten oluşan uzun bir kaside nispet edilmektedir. Orada peygamber kıssalarından bir şeyler anlatmaktadır. Davut, Süleyman, Nuh ve Musa'nın yanı sıra İbrahim ve İshak'ın kıssasını anlatmakta ve İshak'ın kurban edilen kişi olduğunu ileri sürmektedir. Muhammed b. Habib'in topladığı divanında bunlara yer verilmiştir. Divanda yer alan beyitlerden biri şudur:

Belki de nefis, ipi çözmek gibi rahat işlerden hoşlanmaz.

Bu beyit, Asmaî'nin rivayet ettiği Ebu Kays el-Yahudî'ye ait bir kasidede bulunmaktadır. Aynı zamanda İbn Surma el-Ensari'ye ait olduğu söylenen bu kasidenin baş tarafı şöyledir:

Meliki övgüyle anın güneşi doğan her sabahta ve her hilalde

Aynı şekilde Huneyf b. Umeyr el-Yeşkurî'nin beyitlerinde bulunmaktadır. Onu Yemâme Savaşı'nda Muhkem b. Tufeyl öldürüldüğü zaman şu beyitlerin içinde dile getirmişti:

Ey gönüllerin süruru Esâl kızı Suad, yolcuların belasıyla gecelerim uzadı.

Ey Suad, o Deccal'in fitnesi gibi zamanın başınıza getirdiklerindedir.

Peygamber'in dini benim dinimdir, toplumda doğru yolda olan benim gibi adamlar.

Onlar Muhkem b. Tufeyl'i yok etti, bizim için adamdan sayılmayan adamlar.

Belki de nefis, ipi çözmek gibi rahat işlerden hoşlanmaz.²¹

Ümeyye, Kaside-i Lâmiyye'sinde yaratılıştan ve yeryüzünün oluş şeklinden, nehir ve çeşmelerin ortaya çıkışından bahsetmekte; sonra ölüm, Ahiret ve dirilişten söz etmektedir.

Bu kasidenin uydurma olduğunu düşünüyorum. Çünkü bunun o dönemin şairlerinden olması mümkün değildir; Ümeyye adına uydurulmuştur. Sanırım bir Sakîf şairi olması hasebiyle ona karşı aşırı ilgi gösteren ve kendisi de aynı kabile-den olan Haccâc'ın zamanında bu yapılmıştır.²²

Ümeyye'ye nispet edilen şiirlerden biri şudur:

Yeryüzü barınağımızdır, annemiz de içinde; mekânımızdır o, doğduk içinde.

Burçlarında hademeler ayakta durmakta, göğüsler titremekte.

Şu şiir de:

Gök indi, kenarlarını yere indirmeden; ilmimi ne cehalet ne de ihtiyarlık eksiltir.

19 İbn Nâkiyâ el-Bağdadî, *el-Cümân fi Teşbihâti'l-Kur'an*, s. 384.

20 *Risâletü'l-Gufrân*, s. 542.

21 *el-Hazâne*, II, 543, vd., (Bulak); *Emâli'l-Murtaza*, I, 486.

22 Bk. *Divânü Ümeyye*, (Shulthes baskısı ve Beşir Yemut'un baskısı).

Güç ne üstümüzü açar ne de sıkıntı verir; içinde boyunları damgalı hademeler.

Şu beyit de önceki şiirdendir:

*Geçti tırmandı ve güçlülerle, yalnız kaldı, ıslak ve ürkek.*²³

Tarihçiler onunla ilgili kıssalar nakletmişlerdir. Bunlar onu peygamber gibi göstermeye çalışan haberler nevidendir. Cinlerin onunla konuşması, kuşun çıkıp onun kalbini temizlemek için göğsünü yarması gibi. Kuşkusuz bu hikâyeler, Resûlullah'ın göğsünün yarılması (şakk-ı sadr) hadisesinden araklanmıştır. Yine ecelinin yaklaştığını ve öleceğini hissettiği anlatımları bu cinstendir.²⁴ Bu hikâyelerin amacı Ümeyye'yi övmek, ona kutsal bir kişilik kazandırmak ve onu sâlih kişilerden biri olarak göstermektir. Öyle ki Resûlullah (sav) çıkmasaydı ona vahiy incekmiş gibi bir izlenim yaratılmıştır. Bazı tarihçiler Ümeyye'nin İslam karşıtlığıyla ilgili rivayetleri göz ardı etmeye çalışmışlardır. Bazıları da onun İslam'dan önce öldüğünü ileri sürmüş ve böylece Müşriklerle birlikte onun İslam'a karşı savaştığı suçlamasından onu kurtarmışlardır. Bu tür rivayetlerin, Haccâc döneminde ve onun müdahalesiyle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Ona nispet edilen şiirlerin çoğu uydurmadır. Nitekim Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin *el-Bed' ve't-Tarih* adlı eserinde ona nispet edilen ve Kur'ândan lafızlar içeren şiirler görüyoruz. Bunların uydurma olduğu ve ona hamledildiğinden şüphe yoktur. Clement Huart, onun şiirlerinin Kur'ân'a kaynaklık ettiği sonucuna varmıştır. Bu, söz konusu şiirlerin gerçek olduğu ve Ümeyye'nin İslam'dan önce bunları dile getirdiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Resûlullah, ondan ders almış ve vahiy olduğunu iddia ettiği şeyleri ondan almıştır. Oysa Brockelmann ve diğer bazı müsteşrikler bu görüşe karşı çıkmışlardır. Onlar, bu şiirlerin uydurma olduğu ve daha sonraki bir dönemde belki de hicretin ilk asrında ona nispet edilmiş; Kur'ândan alınan kıssalar bunların içine dâhil edilmiştir.²⁵

Şu şekilde başlayan Ümeyye'nin şiiri bunlardan sayılıyor:

Bildim evi, Zeynep'e hayranlığımızı arttırdı, zira bizim bir parçamız ona yerleşti.

Şu sözü Ümeyye'nin babası Ebu's-Salt b. Ebi Rebîa es-Sekafî'ye nispet edilmektedir:

*İbn Ziyezen gibi biri istemez düşmanları için denizde batmayı hiçbir durumda
Hirak'la gitti, dizlerinin bağı çözülmüş, yanında beklediğini bulamadı
Sonra Kisra'nın yanına vardı yedi senenin ardından, ancak fırsatı kaçırdı
Nihayet özgür çocukların yanına gitti onları kullanmak için, sen canım
koşturdun sallanarak*

23 *Risâletü't-Tilmiz*, Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, Nevadiru'l-Mahtutat'tan, thk. Abdüsselam Harun, el-Mecmuatü's-Saniyye, Kahire 1951, s. 222, vd.

24 *el-İsâbe*, I, 135.

25 Clement Haurt, in JA, Ser., X, I, VI, (1904), s. 125; Tor Andrae, *Der ursprung d. İslam und d. Christentum*, Stockholm 1926, s. 48; Borckelman, *Tarihu'd-Devleti'l-Arabî*, I, 113.

Kisra ve ordu sahibi Bazan gibilere ve ordunun saldırdığı günde Vehrez gibilere Allah için akrabadan bir dirhem çıktılar inanlarına içinde onların benzerini bulamazsın

Mağlup oldular çekilerek, beyaz, sakın; ormanlarda aslan yavrularını yetiştiren bir aslan

Nefretle atıyorlar ince uzun okları semer tahtasına benzeyen Fars yayından şiddetle fırlayan

Bir aslanı kara köpeklerin üzerine gönderdin, geri kalanları yeryüzünde darmadağın oldu

*Afiyetle iç, üstünde taç, yaslanarak Ğumdan'ın başına, senden bir mekân genişçe
Sonra misk yağdır düzlerinin bağı çözüldüğünde çıkar o gün elbiselerini çıkardıkça*

İşte bu asalet iki kâse süt, su ile beyazlatılmış ve sonra ikisi olmuş sırlıklam.²⁶

Bu kasideyi Seyf b. Ziyezen hakkında söylediği iddia edilmektedir. Bunun, onun oğlu Ümeyye b. Ebi's-Salta'a ait olduğu da söylenmektedir. Taberî, bunu tarihinde birkaç kelime farklılığıyla nakletmiş ve onu Ümeyye'nin babasına nispet etmiştir.²⁷ İbn Hişâm da İbn İshak'ın bu kasideyi Ebu's-Salt b. Ebi Rebia'ya nispet ettiğini ifade etmekte ve onu benzer şekilde nakletmektedir. Aynı şekilde bu kasidenin "lâmiyye" olduğunu rivayet etmiştir. Yine İbn Hişâm, sonu "*işte bu asalet iki kâse süt...*" şeklinde biten beyitler dışında İbn İshak'tan aktarılanların ona aidiyetinin doğru olmadığını anlatmaktadır.²⁸

Kuşkusuz Ümeyye'nin bazı şiirlerinde oynamaların olduğu çok açıktır. Bu müdahale, onu yapanların işlerinde çok da iyi olmadıklarını ve tarih konusunda hiç malumatlarının bulunmadığını göstermektedir. Şu şekilde başlayan kaside bunlardandır:

Hamd ve minnet sana Rabbü'l-İbâd, sensin melik ve sensin hakem

Kuşkusuz bu kaside İslamî dönemin mahsulüdür. Onun, dili ve bütün kalbiyle İslam'a karşı derin bir imanla bağlı olmayan bir şairin mısralarından olması asla mümkün değildir. Şu beyti de örnek olarak verebiliriz:

Muhammed ki onu hidayetle gönderdi, zengin olarak yaşadı hiç yemeden.

Ona nispet edilen şu şiirler de öyledir:

Allah'ın bir nimeti olarak onu verdin, Harem halkına has kıldı onu Allah.

En hayırlıları olarak biliyorlardı onu, evlerinde söz sahibi ve asil.

Söylediklerini ayıpladılar davette bulunduğu zaman, giderdi her bir sıkıntıyı Allah.

26 eş-Şîr veş-Şu'arâ, I, 371, vd; et-Ticân, s. 305; el-Eġanı, XVI, 73; er-Ravdu'l-Unuf, I, 52; İbn Sellâm, Tabakât, s. 217; el-Buhterî, s. 16

27 Taberî, II, 147, vd.

28 İbn Hişâm, I, 52, vd. (Haşiyetu ale'r-Ravd); İbn Kuteybe, eş-Şîr veş-Şu'arâ, I, 371.

*O sözün en doğrusuyla Allah'a çağırıldı ayak kaymasına karşı böylece.
Resul'e itaat edin İlah'ın kulları, acıklı günün şerrinden kurtulursunuz böylece.
Kurtulursunuz azabın karanlıklarından, zulmedenlere dokunacak ateşin
hararetinden.*

*Çağırıldı beni son peygamber, kim ki çağırısına cevap vermezse pişmanlığa olur
mahkûm.*

Hidayet peygamberi, doğru, temiz, merhametli, şefkatli, akrabayı gözeten.

Önceki ve sonraki peygamberleri hatmetmiş onunla Allah, son peygamber.

Eceli gelenin öldüğü gibi ölecek, verecek tekrar nefesi yüce Allah.

*Peygamberle birlikte ebedi bahçelerde, orada kalacak onlar verilen sözden
dönülmeden.*

Kutsadı hepimizi namaz sevgisiyle, öğretti kalemle yazmayı.

Bir kitap ki Allah katından, okuruz onu; ilerler ona uyan her kimse.²⁹

Bu mısraları okuyun, sonra sahibinin kim olduğuna karar verin. Bu kişinin Resûlullah'a kin besleyen bir şair olabileceğini söylemek mümkün mü? Oysa bu mısraların nispet edildiği kişi kâfir olarak ölmüş birisidir. Üstelik Bedir savaşında ölen Kureyş kâfirlerine ağıt yakmıştır. Bu kişinin, İslam ve Resûlullah hakkında böyle bir şey söylemesi mümkün müdür? Kesinlikle bu mümkün değildir. Bu mısraların sahibi imanı güçlü bir mümin olmalıdır. O halkına seslenen ve onları İslam'a çağırın, Allah'a ve Resûlullah'a itaate davet eden bir vaiz ve davetçiden başkası değildir. Bu kişi dili ve kalbiyle mümin birisidir. Oysa Resûlullah söz konusu kişi hakkında "şiiiri iman etmiş, kalbi inkâr etmiştir" ya da "dili iman etmiş, kalbi inkâr etmiştir." buyurmuşlardır. Resûlullah, Ümeyye'nin Allah'a ve Resulüne inandığını kastetmemiştir. Sadece onun dilinin ve şiiirinin Allah'a iman ettiğini, fakat Resulünü inkâr ettiğini belirtmek istemiştir. Zira o, Resûlullah'a inanmamış ve bu küfrü, inadı ve ona olan kiniyle ölmüştür. Ayrıca söz konusu mısraların sahibi Resûlullah'ın vefatından söz eden bir kişidir. Onun Refik-i Ala'ya intikal etmesinden sonra insanların ona olan imanlarını sürdürmelerini istiyor. Resûlullah'ın vefatından dolayı geçirdiği iman sarsıntısını açığa vuruyor. Oysa Ümeyye, hicretin dokuzuncu senesinde yani Resûlullah'ın vefatından önce ölmüştür. Dolayısıyla onun bu mısraların sahibi ve yazarı olması akla uygun değildir.³⁰

Bu ve benzeri mısralar, Ümeyye'nin şiiirlerine müdahale eden ve onların taklitlerini imal eden bir elin varlığına delil değil midir? Allah'a şükürler olsun ki bunu yapan kişiler işlerini iyi yapmamışlar ve kendilerini ele vermişlerdir.

Şu şiiirde bazı ravilerin Ümeyye adına beyitler uydurdukları söylenmektedir:

Hamd Allah'ıdır, onun ortağı yoktur; kim bunu demezse kendisine zulmetmiştir.

29 *Divânu Ümeyye*, şiiir no: 23, Friedrich Schulthetz baskısı, s. 23, vd., Beşir Yemut baskısı, s. 55, vd.; *el-Hazâne*, I, 122, (Bulak).

30 *el-İsâbe*, I, 493, no: 2590.

Kasidede tevhit, yeniden yaratılma, hesap, cennet ve cehennemi kabule dair pasajlar vardır. Fakat şiirden anlayanlar bunların Ümeyye'ye ait olduğunu kabul etmemekte ve onları Nâbiğa el-Ca'dî'ye mal etmektedirler. Bu beyitlerin, Cahiliye döneminde tek ilah edinen, şarap içmeyen, fal ve putlardan uzak duran ve İbrahim'in dininden söz eden Nâbiğa'nın şiirlerinden olduğunu söylüyorlar.³¹

Yine Ümeyye'ye nispet edilen başka bir şiiri ele alalım. Cennet ve cehennemin özelliklerinden bahseden şu beyti inceleyin:

Cehennem, geride bırakmaz hiçbir asiye; kovulmuş hiç kimse de göremez Adn cennetini.

Sonra şiiri okumaya devam edin, oradaki cennet ve cehennemin evsafına bakın. Ardından şu beytlere göz atın:

*Şu bal, o sütlü ve şarap; buğday ki tarlaları çevrili.
Hurma ağacı, dalları sarkmış köklerine doğru, olgunlaşmış taze hurmalar.
Elma, nar ve muz; soğuk su, tatlı ve sağlıklı.
Orada kara ve deniz mahsulü etler; dile getirdikleri her şey kendileri için hazır.
Güneş görmemiş huriler orada; heykel suretinde içinde oklar olan.
Koltuklara kurulmuş narin kızlar, el değmemiş
Seçilmiş bu değerli hanımların güçlü erkekleridir onlar.
Döşeklerin üzerinde birbirlerine karşı; bir de güzellik ve bolluk.
Üzerlerinde ince ipekliler, muhteşem yumuşak elbiseler,
İçinde kıvrıklık görülen süslü ipek kıyafetler.
Gümüş ve altın bilezikler, kıymetli mücevherler takınmış.
Ne boş söz ne de günah var içinde, ne ölüm ne da acı var onun içinde
Kadehler ki içeni çatlatmaz, görüntüsünün güzelliğinden lezzet alır dost.
Altın ve gümüş tabaklarda taşan bol yemekler.³²*

Sonra bu mısraların sahibi hakkında karar verin. Bunların yazarı, cahiliye dönemine ait bazı kelimeleri onların içine koymaya çalışmış. Böylece onlara cahiliye kılıfı giydirmiş olacak ve onlara gerçek cahiliye şiiri izlenimi verecek; ancak bunu başaramamış. Aksine İslamiyete mahsus cennet ve cehennem tasviri yapmak suretiyle onun bunları Kur'an'ın konuyu tasvir eden ayetlerinden aşırıldığına dair delilleri elimize vermektedir.

Ne gariptir ki bazı araştırmacılar bu ve benzeri mısraları alarak cahiliye inancını açıklamak için bunları delil olarak kullanmışlar; mesela Arapların cahiliye dönemlerinde hesap gününe inandıklarını, onlardan bazılarının kutsal kitaplara vakıf olduklarını ve cennet ile cehenneme inandıklarını ifade etmişlerdir. Onların

31 İbn Sellâm, s. 106; *el-İsâbe*, III, 509, no: 8641.

32 Bu kasidenin kelime ve bazı beyitlerinde farklılık bulabilirsiniz. Aynı şey şairin diğer kasidelerinde de var. Söz konusu yerleri görmek için Divân ve kitaplarının farklı baskılarına bakılabilir. Bk. *Kitabü'l-Bed' ve't-Tarih*, I, 202, vd. Ayrıca Divân'ına bakınız.

bu konudaki delili ise Ümeyye'ye atfedilen söz konusu mısralardır. Oysa bunlar sahte, uydurulmuş şiirlerdir.

Sonra onun, İsa b. Meryem ve annesine hamileliğiyle ilgili kasidesine ve diğer başka şiirlerine bakın,³³ onların üzerinde İslamiyetin izlerini açıkça görürsünüz. Ümeyye'nin sözcüklerini, üslubunu ve fikirlerini öğrenmek suretiyle söz konusu uydurma ve sahtekârlığı anlamak mümkündür. Bu yolla gerçek şiirlerini sahtelerinden ayırma imkânı da buluruz.

Ümeyye'nin ölüm konusunda şu şekilde bir şiiri var:

*Gençken ölmeyen yaşlıyken ölür, ölümün bir kadehi var ve herkes ondan tadacak.*³⁴

Allah hakkında şu ifadeleri naklediliyor:

*Tanıklık et Allah'ın fevkinde bir şeyin olmadığına, yücedir ve devamlı yüce kalacaktır adı.*³⁵

Ölümü esnasında Ümeyye'nin şöyle dediği iddia edilmektedir:

Eğer affedeceksen Allah'ım tamamıyla affet, senin hangi kulunun yok ki sıkıntısı.

Peygamber (sav)'in bu şiiri kullanması onu hadis konumuna yükselmiştir. Bu konuda şunlar söylenmektedir: Hz. Peygamberin şiir okuması caizdir, haram olan şiir üretmesidir. Ayrıca öz konusu mısranın Ebu Hirâş el-Hüzeli'ye ait olduğu iddia edilmektedir. Ne onu üretenin ne de nakledenin bilinmediği, sadece Ebu Hirâş'ın onu başka bir beyte ilave ederek, Safa ile Merve arasında sa'yederken bunları beraber okuduğu söylenmektedir.³⁶

Şu ifade de Ümeyye'nin şiirlerindedir:

*İbn Cüd'ân b. Amr iddia etti, ben bir gün öleceğim.
Uzun bir yola çıkacağım, dönüşü olmayan bir yol.*

Amr, Rebîa, Vehb ve Kasım, Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın çocuklarındandır. Rebîa ve Kasım şairdiler.³⁷ Rebîa'nın, soyu konusunda babasına cevap olarak şu şiiri yazdığı söylenmektedir:

*Bizler kökü Kays'a dayanan bir topluluğuz, bizim soyumuz ile onların soyu aynıdır.*³⁸

Yine şöyle diyor:

*Eğer İyâd (oğulları)dan Hayy ise bizler ve Kays eşitiz,
Bizden geriye kalanlar ve onlardan kalanlar.*

33 *Divânu Ümeyye*, s. 58, (Beşir, Beyrut).

34 *Emâli'l-Murtaza*, I, 533.

35 *el-Hazâne*, II, 295, (Harun).

36 *el-Lisan*, IV, 275, (Debr).

37 *Resâilü'l-Cahız*, I, 258.

38 *el-İsâbe*, I, 493, no: 2590.

*Bizler insanların en iyisiyiz hep birlikte Kays'ın dostu,
Eğer geriye kalmışlarsa onlar bizim için iyidirler.*³⁹

Kasım b. Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın dile getirdiği herhangi bir şey bilmiyoruz. Merzübanî, Benî Dehmân'ı öven bir şiiri ona dayandırmaktadır.⁴⁰ Yine Osman b. Affân'a ağıt yaktığı bir şiirinden söz edilmektedir, şöyle ki:

*Ömrüme yemin olsun ki ne kötü bir kurban kestiniz,
Resûlullah'a karşı çıkararak Kurban gününde.
Canları kısas olarak kurban edin,
Götürür onu Rahman'a mutlulukla.*⁴¹

İbn Kuteybe de ona dört beyti nispet etmektedir. Baş tarafı şöyledir:

*Bir toplum ki evlerine misafir indiğinde terk ederler onu seyislerle hizmetçiler.*⁴²

Osman b. Affân hakkındaki bir mersiyesi de nakledilmektedir, bir kısmı şöyledir:

*Ömrüme yemin olsun ki ne kötü bir kurban kestiniz,
Resûlullah'a karşı çıkararak Kurban gününde
Canları kısas olarak kurban edin,
Götürür onu Rahman'a mutlulukla.*⁴³

Aşâ Benî Rebia'nın tarzına benzeyen ona ait vaazlar vardır. Gayet, onları Divânü'l-Aşâda neşretmiştir.⁴⁴

Sakîf şairlerinden biri de Avf b. Âmir b. Hassân b. Mâlik b. Hatâit b. Cüşem b. Sakîf el-Kâhin'dir. Cahiliye döneminde yaşamış kâhin bir şairdir.⁴⁵ Kinâne b. Abdialîl b. Salim b. Mâlik b. Hatâit b. Cüşem b. Sakîf de Numan b. Münzir'i överdi.⁴⁶ Kinâne b. Abdialîl b. Amr b. Umeyr b. Avf b. Ukde b. Gîre b. Avf b. Sakîf, İbn Sellam'ın sözünü ettiği bir şairdir.⁴⁷

Mes'ûd b. Mu'teb b. Mâlik es-Sekafi, Sakîf şairlerinden olup Cahiliye döneminde yaşamıştır. Onun oğlu Urve b. Mes'ûd ise halkını İslam'a davet etmiş ve onlar tarafından öldürülmüştür. Mes'ûd zengin bir kişiydi. Vefatından sonra mallarının Kureyşe satılmasından korkuyordu. Zira Kureyş, Tâif'te mal ve arazi satın alıyordu. Onun için varislerinin mülkünü Kureyşe satmalarından korkardı.⁴⁸

Ebû Mihcen es-Sekafi, ismi Mâlik'tir; Abdullah b. Hubeyb b. Amr b. Umeyr b.

39 *Resâilü'l-Cahız*, I, 258; *el-Eğani*, III, 179, vd; *el-İştikak*, I, 185.

40 *eş-Şîr veş-Şuarâ*, I, 372, (Darü's-Sekafe); *el-Merzubanî, Mu'cem*, s. 213; *el-Eğani*, III, 179; *Cahız, el-Hayavân*, I, 64.

41 *el-İsâbe*, III, 213, (no: 7052)

42 *eş-Şîr veş-Şuarâ*, I, 372.

43 *el-İsâbe*, III, 213, (7052).

44 Borckelman, *Tarihü'd-Devleti'l-Arabi*, I, 167.

45 *el-Merzubanî, Mu'cem*, s. 125.

46 *el-Merzubanî, Mu'cem*, s. 236.

47 *el-Merzubanî, Mu'cem*, s. 236.

48 *el-Merzubanî, Mu'cem*, s. 283ç

Avf diyenler de var. Söz konusu ismin, künyesi olduğu söylenmektedir. Cömertti, kendini şaraba vermişti, onsuz duramıyordu. Sakîflilerle birlikte Müslüman oldu. Hz. Ömer ona defalarca kırbaç cezası verdi. Ardından onu Cezire'ye sürdü. Yanına da bir adam verdi. Ancak ondan kaçtı ve Kadisiye Savaşı sırasında Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın yanına vardı. Bunun üzerine Hz. Ömer, Sa'd'a mektup yazarak onu tutuklamasını emretti ve tutuklandı. O da Sa'd'ın karısına bir mektup yazarak "*Beni serbest bırak. Sana söz veriyorum, eğer Allah beni sağ bırakırsa geri döner ayaklarımı tekrar prangalara vururum. Yok eğer ölürsem benden kurtulmuş olursunuz.*" dedi. Kadın onu serbest bıraktı. Hemen Sa'd'ın bir atına atladı, sonra eline bir mızrak alıp İranlılara saldırmak üzere hücumla geçti. Saldırdığı her düşman birliğini mağlup ediyordu. Öyle ki insanlar onun yaptıklarını görünce "*Bu melek!*" demeye başladılar. İranlıları bozguna uğrattıktan sonra geri dönüp zincirlere ayaklarını vurdu. Ardından şöyle diyerek şarabı bıraktı: "*Şarap içerdim. Bana had vurulur, ondan temizlenirdim. Ama şimdi, vallahi hayır asla onu içmeyeceğim.*"⁴⁹

Şu mısralar, onun şiirlerindedir:

*Öldüğüm zaman beni bir asmanın kenarına gömün,
Kemiklerim ölümünden sonra onun köklerinden içsin.
Çöllerde beni gömmeyin çünkü ben,
Öldüğüm zaman onun tadına bakamamaktan korkuyorum.
Gündoğumunda ona koşarım ve bazen, akşamları bani koşturur karanlığı.
Kadehin ve şarabın büyük hakkı vardır, hakkını vermemek onun haklarındandır.*

Ebû Mihcen'in mezarını görenlerin anlattığına göre kabrinin üzerinde üç adet koruk yetişmiş, uzayıp meyve vermiş ve üstünü kaplamıştı. Fakat mezarının yeri sorulduğu zaman onun hakkında ihtilafa düştüler. Onlardan bazıları, onun Azerbaycan taraflarında, bir kısmı da Cürcan'da olduğunu söylediler.⁵⁰ Öyle anlaşılıyor ki kabrinde üzüm asmasının yetiştiği hikâyesini yukarıdaki şiirden hareketle uydurmuşlardır.

Bazı raviler, Ebû Mihcen'in Ensar'dan Şemûs adındaki bir kadına gönül verdiğini anlatırlar. Onu görmeye çalışmış, fakat yapamamıştı. Bunun üzerine kadının konağı kenarında bir ev yapan işçilerin arasına katılmış ve bir aralıktan onu görerek şu mısraları dile getirmişti:

Şemûs'a baktım ve onun ötesi, Rahman'dan bir sıkıntı az olmayan.

Bunun üzerine kadının kocası onu Hz. Ömer'e şikâyet etti. Hz. Ömer de onu sürgüne gönderdi. Ebû Cehrân denilen bir adamı onunla birlikte yolladı. Ebû

49 Süyutî, *Şerhu Şevâhid*, I, 101, vd.; *el-Eğâni*, XXI, 137; *el-Hazâne*, III, 550; İbn Sellâm, *Tabakât*, s. 225; *el-Mü'telef*, s. 95; *el-İsâbe*, IV, 173, no: 1017; *eş-Şîr veş-Şu'arâ*, I, 336, vd; *Tabakâtu İbn Sellâm*, s. 67, vd.

50 Süyutî, *Şerhu Şevâhid*, I, 103; *Divân*, s. 14 (Laiden 1887, thk. Abel); İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbâr*, I, 38 (Kahire 1324); Carlo Nallino, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabiyye*, s. 109; *el-İstiab*, IV, 181, vd. (Haşiye ale'l-İsâbe).

Cehrân, Ebû Mihcen'in kılıç taşıdığını görünce Hz. Ömer'in yanına kaçtı. Hz. Ömer, Sa'd'a mektup yazarak onu tutuklamasını istedi. Sa'd da onu tutuklayıp zindana attı.⁵¹

Brockelman, Ebû Mihcen'in şarap içmeye devam ettiğini, sonunda Hz. Ömer'in onu Habeş sahili üzerinde bulunan Mesû şehrine sürgün ettiğini ve kısa bir süre sonra burada öldüğünü söylemektedir.⁵² Bu ilginç bir bilgidir. Söz konusu şairin durumundan bahseden bütün kaynaklar bunu aykırı beyanda bulunmaktadır. Tamamı onun Kadisiye Savaşından beri şarabı terk ettiğini ve ona dönmediğini anlatırlar. Onların hiç biri onun şaraba döndüğünden söz etmez. Öyle görünüyor ki daha sonra Medine'ye dönmüş ve burada tekrar içmeye başlamış, ardından sürülmüştür. Denizdeki bir adaya sürgün edildiği meselesi Irak'a gitmeden önce gerçekleşmiştir. Bekçisi ondan kaçınca, ki onun kendisini öldüreceğini düşünmüştü, o zaman Hz. Ömer Sa'd'a onu hapsedmesini emretti. O da onu tutukladı. Sonra çıkıp savaştı. Müslümanlar zafere ulaşınca hapsedildiği yere geri döndü. Bunun üzerine Sa'd zincirlerini çözüp onu serbest bıraktı.

Ebû Mihcen'in şiirleri bir divânda toplanarak yayımlanmıştır. Aynı şekilde şiirlerinden bazı parçaları farklı edebiyat kitaplarında görüyoruz. Rical kitaplarında da onun hayatı hakkında bazı malumatlar bulunmaktadır.⁵³

Geylân b. Seleme, eşraftandı. Cümahî, onun bütün mallarını oğulları arasında bölüştürüp karılarını boşadığını, ancak Hz. Ömer'in onu bundan menettiğini ve onun da kendisine emredileni yaptığını anlatmaktadır.⁵⁴

51 *el-İsâbe*, IV, 174, no: 1017.

52 Brockelman, *Tarihu'd-Devleti'l-Arabi*, I, 167.

53 Brockelman, *Tarihu'd-Devleti'l-Arabi*, I, 167, vd.

54 İbn Sellâm, s. 69.

Din ve Çağdaş Sosyolojik Teoriler*

Bryan S. TURNER

Çev.: Talip DEMİR**

ÖZET

20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılın başında; din sosyolojisi hem teorik hem de empirik araştırmalarda dikkat çekici bir ivme kazandı. Ortak bilimsel görüş, modernleşme teorisiyle ilişkilendirilen klasik sekülerleşme tezinin yanıltıcı ve basit olduğunu, ya da esasen Kuzey Avrupa'yla ilgili olduğunu savunmaktadır. Avrupa sınırlarının ötesinde dinin politikada, kültürde ve toplumda büyük bir rol oynamaya devam ettiğine dair çok sayıda kanıt vardır. Gelişen dünyadaki şehirleşmeyle birlikte dini canlanma ve dindarlıkta bir artış meydana gelmiştir. Din, bu yüzyılda küresel ölçekte politik ve ideolojik mücadelelerde etkili bir faktör olacaktır. Bununla birlikte bu politik çatışmaya odaklanmanın tek olumsuz tarafı radikal İslam ve dini şiddetin diğer tezahürleri üzerinde aşırı bir yoğunlaşmanın söz konusu olmasıdır.

Anahtar Sözcükler: Tüketecilik, küreselleşme, maddecilik, post sekülerleşme, halk dinleri, ruhanilik

Sekülerleşme tezi üzerindeki genel şüphecilik ve dinin öneminin artması önemli teorik gelişmeleri beraberinde getirmiştir. En önemli gelişmelerden biri, dinin talep yönünden ziyade arz yönünü vurgulayan dinin ekonomik ya da pazar modeli olmuştur ve dini katılımı, çıkarlara dair rasyonel tercihlerin sonuçları olarak görmektedir. Ancak bu, dine yönelik talebin zaman ve mekân içerisinde sabit ve değişmez olduğu anlamına gelmemektedir. Bu model, şayet herhangi bir geçerliliği varsa, dini pazarın içindeki dini hizmetler hususunda kayda değer bir rekabetin yaşandığı Amerika toplumundaki dinin canlılığını açıklamaya uygunmuş gibi görünmektedir. Diğer gelişmeler arasında, Jürgen Habermas'ın, seküler ve dindar vatandaşların liberal bir uzlaşmayı sağlamak için kamusal alanda diyalog kurmak şeklinde yükümlülüklerinin olduğunu iddia ettiği post sekülerleşme tezi sayılabilir.

Geleneksel sekülerleşme tezinin eleştirisi; örtülü din, ruhanilik ve popüler din üzerine odaklanan araştırmaların artışıyla kendini göstermektedir. Bu post-kurumsal tinselliği vurgulayan araştırmaların ortaya çıkışı Amerika'da ve son za-

* Bu makale, *Religion and contemporary sociological theories* adıyla Current Sociology Review, 2014, vol: 62(6) ss. 771-788 arasında yayımlanmıştır. Ayrıca makale online olarak 23 Mayıs 2014'te yayımlanmıştır. Erişim linki için bkz. <http://csi.sagepub.com/content/early/2014/05/23/0011392114533214>.

** Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi A.B.D.
talipdemir83@gmail.com

manlarda kurumsallaşmış dinin zayıf ya da düşüşte olduğu Avrupadaki din sosyolojisinin temel karakteristiği olmuştur. Bu çağdaş araştırmaların sonucu, dini ve seküler guruplar arasındaki katı kavramsal ikilemlerin, bu kategoriler içindeki empirik çeşitliliği yakalama noktasında başarısız olmasıdır. Bu durum ayrıca, dini olan ile politik olanın –hatta iddiaya göre Budizm gibi apolitik dinlerde bile- birbirinden hiç de uzak olmadıklarının bir örneğidir (Turner, 2013).

Diğer yeni alanlar beden sosyolojisini içermektedir. Somutlaşma üzerine bu tür bir odaklanma önemlidir, çünkü bu, din sosyolojisinin odağında bulunan dini inanç ve bilgiler üzerine olan aşırı yoğunlaşmayı dengeleyici bir faktördür. Din, değerlerin ve inançların basit bir birlikteliği değildir, fakat açık bir şekilde ayinsel uygulamaları, maddi nesnelere kullanımını ve mekâna saygıyı da içerir. Beden, din ve uygulama üzerine olan bu eğilim Pierre Bourdieu'nun çalışmasından etkilenmiştir (Rey, 2007).

Sonuçta mukayeseli incelemelerde dinin Batılı tanımlarının sınırlılıkları ile ilgili artan bir farkındalık ve aynı zamanda dini yaşam üzerinde küreselleşmenin doğası ve sonuçlarını tespit etmek amacıyla hızla artan bir araştırma çabası da söz konusudur. *Kutsal Cehalet* isimli kitabında Olivier Roy (2010), giderek standartlaşmaya başlayıp kendi yerel bağlamlarından koparılan dinlerin 'bölgelleşmeme' (*de-territorialization*) kavramı bağlamında, din üzerinde küreselleşmenin etkileri ile ilgili kapsamlı fakat tartışmalı bir bakış açısı ortaya koyar. Din bir yaşam biçimi olmaya başladıkça Ortodoks doktrinine olan bağlılık da önemini kaybetmeye başlar ve ruhban sınıfının dışındakiler Ortodoksluğun hakikat iddiaları konusunda cahildirler, kitabın ismi de zaten buradan gelmektedir. Bu yeni gelişmelerin sonucu olarak din sosyolojisi modern bilimin farklı ve yıldızı parlayan bir unsuru haline gelmiştir.

Giriş: Klasik Sosyoloji ve Mirası

Din araştırması, Karl Marx'ın mülk fetişizmi ve yabancılaşma teorisinden Max Weber'in Protestan mezhepleri ve kapitalizmin yükselişi üzerine olan eserine, William James'in dini deneyim çalışmasına, Durkheim'in kutsal ve kutsal dışı ikilemi üzerine olan eserine ve son olarak da George Simmel'in yaşamın yaratımı olarak din görüşüne kadar klasik sosyolojide büyük bir rol oynamıştır. Bu klasik gelenek Amerikan kamu yaşamında dinin devam eden önemi ve Amerikan mezhepçiliğinin esnekliğinden söz ederek sekülerleşme teorisini rafine eden Talcott Parsons'ın sosyolojisinde sürdürüldü (Parsons, 1974). Geniş çapta karşılaştırmalı din sosyolojisi çalışmaları, Japonya'daki bu-dünyaya yönelik çileciliğin evrimine dikkat çeken *Tokugawa Religion* (1957) adlı eseriyle Parsons'ın öğrencisi Robert N. Bellah tarafından devam ettirildi. Bu klasik gelenek çağdaş sosyolojik din teorilerini etkilemeye devam etmektedir. Bu miras iki tartışmaya atıfta bulunarak gösterilebilir. Birinci konu, Durkheim'in kafasını meşgul eden, zamana ve mekâna

göre sosyolojik karşılaştırmalara imkân verebilecek olan genel bir din tanımını bulmaya çalışmaktı. Bu noktada karşılaştırmalı bir perspektiften ‘dini’ anlamaya teşebbüs eden büyük gelişmeler olmuştur, özellikle ‘Asya dinleri’ bakımından. Örnek olarak Anna Sun’ın *Confucianism as a World Religion* (2013) ve Jason Ananda Josephson’un *The Invention of Religion in Japan* (2012) adlı iki önemli bilimsel eseri zikredilebilir. Maneviyat, popüler din ve resmi din hakkındaki tartışmalar, hem Weber’i hem de Durkheim’ı uğraştıran, yani acı ve ölümle karşı karşıya kaldığında insan yaşamının anlamı problemi, canlılığını korumuştur. İkinci ve bağlantılı konu sekülerleşme, ‘yeniden sekülerleşme’, ‘halk dinleri’ ve ‘Amerikan’ın istisnalığı’ sorunuyla ilgilidir (Torpey,2010). Jürgen Habermas (2006) halihazırda devam eden bu tartışmaya ‘post-seküler toplum’ -yani hem seküler hem de dindar vatandaşların kendi inançlarını açıkça ifade etmekle yükümlü oldukları toplum-kavramıyla yeni bir yön verdi (Calhoun et al., 2013).

Bu mirasla ilgili bilimsel şüpheler olmasına rağmen, din sosyolojisi inişli çıkışlı bir geçmişe sahip olmuştur. Öyle ki yüzyılın ortalarında Birleşik Devletler’de yükselişe geçmiş, fakat oldukça dar çerçeveli bir dizi belirli konularla ilgilenmiştir. Temel ilgi alanları göç ve mezhepçilik olmuştur, ancak din araştırmaları artık genel sosyolojideki merkezi konumunu kaybetmiştir. Will Herberg *Protestant, Catholic, Jew* (1955) adlı eserinde, kimlik kavramını Protestanlık, Katoliklik ve Yahudilik olmak üzere üç başlık altında incelemek kaydıyla, dinin Amerikan kimliğinin nasıl bir parçası haline geldiğini betimlemiştir. Diğer klasik eser Richard H Niebuhr’un, Ernst Troeltsch’un kilise-sect tipolojisinin uzantısı olarak tasarlanan Amerikan mezhepçiliği hakkındaki incelemesiydi. Sosyolojik disiplinin çekirdek müfredatının bir parçası olarak din sosyolojisinin canlanması daha sonra, Peter Berger ve Thomas Luckmann’ın din araştırmalarını bilgi sosyolojisinin ayrılmaz bir bileşeni olarak gördükleri *Gerçekliğin Sosyal İnşası* (1967) adlı çalışmasıyla ilişkilendirildi. Berger, *The Sacred Canopy* (1967) adlı eserinde dini inançların arkasındaki makul yapıların modern toplumlarda ciddi bir biçimde uzlaştırıldığını tartışarak kendisine has bir sekülerleşme versiyonu geliştirmeye devam etti. Benzer çizgide bir argüman Luckmann’ın *The Invisible Religion* (1967) adlı eserinde ortaya çıktı. Buna ek olarak, Roland Robertson *The Sociological Interpretation of Religion* (1970) adlı eseriyle dinin sosyolojik teorisine katkıda bulundu. Robertson daha sonraki çalışmalarında (1992), din ve küreselleşme hakkındaki tartışmalarda büyük bir rol oynamıştır.

Amerika’daki modern sosyolojik gelenek, “din” diye adlandırdığımız çoğu şeyin kiliselerin kurumsal çatısının dışında meydana geldiğinin farkına vardı ve bunun sonucu olarak araştırmaların çoğu din ve gençlik kültürü, kuşak değişimi ve tinsellik gibi konulara yöneldi. Bu gelenek, Wade C.Roof’un çeşitli yayınlardaki eserlerine -örneğin *Generation of Seekers* (1993) ve *Spiritual Marketplace* (1999)- atıfta bulunarak örneklendirilebilir. Bu araştırmaların yanı sıra Courtney

Bender'ın *Heaven's Kitchen* (2003) ve *The New Metaphysicals* (2010) gibi nitel etnografik araştırmaları da önemli katkılar sağlamıştır. Bu yeni ilgi ve yaklaşımlar *Religion on the Edge* (Bender vd., 2013) adlı eserle desteklenmiştir.

İngiltere'de, Oxford Üniversitesinden Bryan Wilson ve Londra Ekonomi Fakültesinden David Martin sekülerleşme konusuna ağırlık verdiler. Wilson (1966), Kuzey Avrupada dinin kurumsal anlamda düşüşünü belirterek Hristiyan Kiliselerinin kendi inanç ve pratiklerini ticari kültürün emrine vererek teolojik içeriklerinin pahasına Amerika'da hayatta kaldıklarını savundu. O, ayrıca ilham verici Hristiyan mezheplerinin (*sect*) zaman içinde tarikatların (*denomination*) geleneksel dinine doğru evrildiği görüşünü benimsedi. Belki de bu sürecin klasik örneği Metodizmin tarihinde bulunabilir. John Wesley (1703–1791), kendine has vaaz çemberleri ve bağımsız küçük kiliseler kurarak, şehirli yoksul ve isteklilere oldukça cazibeli gelen bir dini hareket başlattı. Wesley'in sahadaki vaazları Anglikanizm'in kilise yapısına (*parish structure*) ve yerel papazların hiyerarşik otoritelerine bir itiraz niteliğindedi. Charles Wesley'in ilahileri aynı zamanda Anglikan cemaat ayininin formel ibadetine karşı popüler bir alternatifti. *The Making of the English Working Class* isimli eserinde Edward P. Thompson (1963), Metodizmi, 19.yüzyılın ortalarında orta sınıfın ana tarikatı olmaya başlayan muhalif ve işçi sınıfına ait bir gelenek olarak ele almıştır. Evanjelik mezheplerin coşkusu onları mezhepsel statüye doğru çok daha hızlı bir rotaya maruz bıraktı. Bu araştırmaların katkıları sayesinde Wilson'un secteryan din modeli son derece etkili oldu (Wilson, 1967). Martin, *The Religious and the Secular* (1969) adlı eserinde sekülerleşme konusunu karşılaştırmalı bir perspektiften ele aldı ve son yıllarda onun küresel Pentakostalizm üzerine olan eseri sekülerleşmeyi modernliğin ayrılmaz bir bileşeni olarak gören klasik sekülerleşme teorilerinin eleştirisine katkı sağladı (Martin, 2002).

İngiliz Sosyoloji Derneği'nin şemsiyesi altında, çok daha yakın zamanlarda James Beckford, Grace Davie ve Linda Woodhead'in önemli katkıları olmuştur. Üstelik bu yazarlar, örneğin hapisanelerdeki dini hayata bakmak için sosyolojik araştırmanın çerçevesini genişletmişlerdir (Beckford and Gilliat, 1998). İngiliz sosyolojisindeki bir başka gelişme ise “örtülü din” düşüncesi etrafında olmuştur (Bailey, 1990). Yine yakın geçmişte yayımlanan bir çalışma, İngiliz Kilisesinin uzun süredir düşüşte olduğu Birleşik Krallık ile çeşitli tezahürleri içerisinde dinin kamusal alanda çok daha öne çıktığı Birleşik Devletlerdeki dini hayat arasındaki önemli farklılıkları ele almıştır (Berger vd., 2008).

Fransa'da hâkim bir gelenek olan sekülerizm ya da *laisite*, bizzat devlet tarafından uygulanmıştır ve kısmen Fransa'daki Marxist felsefenin güçlü olmasından ötürü din sosyolojisi gelişmemiştir. Büyük Fransız sosyologlar (Raymond Aron, Raymond Boudon ya da Luc Boltanski) ve Fransız Marxistler (Louis Althusser ve Jean-Claude Passeron) din araştırmalarına kayda değer herhangi bir katkı sağ-

lamamıştır. Fransada kilise ve devletin ayrılması, Fransız kültürünün köklerine ve hatta ‘Mezhep Savaşları’na kadar uzanmaktadır (Palmer, 2011). Roma Katolik Kilisesi ile seküler cumhuriyetçilik arasındaki çatışmaların örneklerinden biri, 1940’larda hem *Jeunesse de l’Eglise*’nin¹ hem de Komünist Partinin bir üyesi olan Althusser’in kişisel geçmişinde görülebilir. *Jeunesse de l’Eglise* işçi-rahip hareketini destekledi ve komünizm ve Hristiyanlığın birbiriyle bağdaştığına inandı. Temmuz 1949’da Vatikan, Komünist Partinin üyesi olan bütün Katolikleri aforoz ettiğinde Althusser, Ortodoks Katoliklikle bağlarını kopardı (Robbins, 2012: 46). En etkili Fransız sosyologlarından biri olan Pierre Bourdieu, din sosyolojisine ancak sınırlı bir ilgi göstermiştir (Susen and Turner, 2011). Bourdieu (1962), Cezayir üzerine yaptığı çalışmada İslam’ı incelemişti, fakat sonraki araştırmalarında din neredeyse hiç yer almadı. Luc Boltanski ahlaki meselelerle son derece ilgili olduğu halde, o da formel dine yeterince aldırış etmemiştir. Asıl çağdaş istisna, Danièle Hervieu-Leger (2000)’in, “tarih boyunca nesilleri birbirine bağlayan ‘hafıza zinciri’ olarak din” kavramının yer aldığı eseridir.

Daha net olarak, 20.yüzyılın sonu ve 21.yüzyılın başında din sosyolojisinin yeniden canlanması; Polonya’daki Dayanışma, Birleşik Devletler’deki Ahlaki Çoğunluk, Afrika ve Güney Amerika’daki Pentakostalizm ve karizmatik kiliselerin canlılığı, Hindu ulusalcılığının yükselişi ve anadamar dinlerin (*mainstream religions*) 1990’lı yıllarda komünist devletlerin dönüşümüyle birlikte Vietnam, Rusya ve Çin’de canlanması açısından kamusal hayatta dinin önemi konusunda artan bir farkındalıkla ilişkili olmuştur. Bu gelişmeler José Casanova tarafından ‘halk dinleri’ olarak tanımlandı (1994). Dinin sadece bireysel bir inanç ve tecrübe konusu olduğu ve kilise ile devletin modern anayasalarda ayrı kurumlar olduğu düşüncesi buharlaşmaya başladı. Dinin küresel açıdan canlılığı konusunda artan farkındalıkla birlikte, Peter Berger gibi sosyologlar (1999) sekülerleşme hakkındaki geleneksel varsayımları ciddi bir şekilde sorgulamaya başladı. Sosyologlar ayrıca, Avrupa genelinde kilise ve devletin ayrı olmalarının oldukça değişkenlik gösterdiğinin daha da farkına varmaya başladı. Örneğin İskandinavya’daki Lutheryan gelenekte kilise ve devlet ayrı olmaktan ziyade iç içe geçmişlerdi (Van den Breemer vd., 2014).

‘Sosyolojik teorilerden’ bahsederken ‘çağdaş’ kavramıyla neyi kastediyorum? Çağdaş kavramıyla sadece kronolojik olarak çağdaş olmayı değil aynı zamanda modern toplumların köklü bir şekilde nasıl değiştiklerini -örneğin internet ve kültürel küreselleşmenin sosyal etkileri neticesinde- ve bunun bir sonucu olarak dinin nasıl değiştiğini anlamaya çalışan teorileri anlayabiliriz. Sosyologlar ‘online din’, öz-bakım ve yetkilendirmeyi (*empowerment*) destekleyen yeni dini hareketler, Asya’dan gelen dini geleneklerin küreselleşmesi, Pentakostalizmin dünya çapındaki etkisi vb. konularla uğraşmışlardır. Fakat biz, dünyayı yeniden şekil-

1 Kilise Gençliği adlı örgüt ç.n.

lendiren sosyal değişimlerin altında yatan şeyi nasıl kavramsallaştırabiliriz? Bir yaklaşım, 'yapışkan' toplumlardan (girişte, üyelikte ve ayrılıştta yüksek talep ve maliyeti olan) uzaklaşarak 'elastik' toplumlara (üyelik ve çıkış maliyetlerinin çok az olduğu) doğru bir geçişin olduğunu öne sürmektedir (Elliott and Turner,2012). Buradaki elastik toplum, 'arayış içinde olanların' (Roof,1993) resmi dinlerin formal yapılarını dışarıda tutan bir kimliği ararken değişik dini gelenekleri keşfedebildiği ve birleştirebildiği bir toplumdur.

Siyasal İslam

Din sosyolojisinde kayda değer gelişmelerden biri İslam'a, özellikle de Batı'daki Müslüman topluluklara olan ilgi patlaması olmuştur (Keskin, 2011). Batı'daki Müslüman diasporanın büyümesinin kısmen yansımaları olarak İslam sosyolojisinin gelişimi devam ederken, bu durum maalesef Bali, Madrid ve Londra'daki bombalamalara ve 11 Eylül'den sonra Batı'nın güvenlik konusundaki yatırımlarına karşı da bir tepkiydi. Sonuç olarak İslam araştırmaları, şehir terörizminin yaygınlaşmasıyla bağlantılı olarak kaçınılmaz bir şekilde tartışmalı görünüyordu (Juergensmeyer, 2003). 11 Eylül 2001'de New York'taki İkiz Kulelere yapılan saldırı sadece modern politikanın çehresini değiştirmekle kalmadı, aynı zamanda din sosyolojisini köklü bir biçimde yeni yönler de sevk etti. George W. Bush'un 'terörle savaş' sloganı 'siyasal İslam' ve akademik çalışmalarda ağırlık kazanmaya başlayan 'fundamentalizm' hakkındaki fikirleri pekiştirdi. Elbette Batı ile İslam arasındaki radikal çatışma fikri, 1991'deki Körfez Savaşı, New York Ticaret Merkezinin Mart 1993'te bombalanması ve Aralık 1994'te Fransa Havayoluna ait bir uçağın kaçırılmasıyla çok daha erken dönemlerde başlamıştır. Samuel Huntington 'medeniyetler çatışması' konulu ünlü makalesini 1993'te *Foreign Affairs* dergisinde yayımladı ve İslam, son yirmi yıldır din, demokrasi, ulusalcılık ve şiddet hakkındaki tartışmaların merkezine oturdu.

İslam'ın örtünme ve toplumsal cinsiyet eşitliği hakkındaki tartışmalara bakışı ile ilgili hatırı sayılır miktarda araştırma bulunmaktadır. Bu ampirik araştırmalar, çok kültürlülük ve seküler demokrasilerde Müslümanların yeri konusunda kamusal bir kaygı olmasına karşın, Müslüman toplulukların kendilerini Batı'daki yaşama uydurmada nispeten başarılı oldukları Avrupa ve Kuzey Amerika'daki İslam'ın ayrıntılı bir resmini çizmemize olanak vermektedir (Cesari, 2010; Fetzer and Soper, 2005). Müslüman bir kadının örtünmesi Avrupada siyasal bir problemdi fakat Amerika'da değildi. Buna karşılık, Amerika'daki *Şeriat* hakkındaki tartışma, kısmen Cumhuriyetçi Parti'nin ve Çay Partisi Hareketi'nin (gayri resmi olarak) gündeminin bir parçası olmaya başladığından bölücülüğü artıran yasal ve politik bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Birkaç eyalet (Arizona ve Oklahoma) Amerikan mahkemelerinde *Şeriat*'a yapılan referansları zaten yasaklamıştı. Ancak *Şeriat*'ın doğası aslında çok az anlaşılmalıdır. *Şeriat* hakkındaki tartışmalar, hukuki çoğulcu-

luk ve eşitlik hakkındaki ciddi problemleri ve hatta devletin aşırı müdahalesi olmadan dini yaşama hakkı ile ilgili çok daha problematik meseleleri şiddetlendirdi. İslam'a karşı medyanın düşmanca tutumu bir yana, *Şeriat* hakkındaki sosyolojik araştırmalar da, özellikle evlilik, boşanma ve miras gibi iç meselelerin çözümü konusunda onun pratik olarak batılı yasal sistemlerin içinde anonimleştiğini öne sürdüler (Joppke and Torpey, 2013).

Akademik araştırmalar, popüler bir bütüncül küresel İslam kavramının hatalı olduğunu ve İslam'ın farklı ve karmaşık bir yapıda olduğunu gösterme noktasında bir hayli gayret sarf etti. Ayrıca antropolojik ve sosyolojik çalışmalar, İslamda kadının her yerde ve her zaman ikinci sınıf bir vatandaş gibi başkasının emrinde olduğu şeklindeki oldukça yaygın olan görüşü yok etti (Hafez, 2011; Joseph, 2000; Robinson, 2009). İslamafobinin yaygınlığına rağmen, araştırmalar yakın zamanlarda ABD, Avrupa ve Avustralya'ya olan son göçlerdeki gibi Müslümanların deneyimlerinin ortak bir şablonunun olmadığını da gösterdi.

Tüm bu olumsuz ilgilere rağmen, İslam sosyolojisi hem kavramsal hem de entelektüel olarak ilerledi. Talal Asad'ın *The Genealogies of Religion* (1993) ve *Formations of the Secular* (2003) adlı eserleri güvenlik meselelerine yoğunlaşmadan İslam'a çok yönlü yaklaşımların gelişmesinde etkili olmuştur. Saba Mahmood'un *Politics of Piety* (2005) adlı eseri Kahire'deki kadınların dini pratiklerine alternatif bir feminist bakış açısı sunmuştur. Özetle, günümüzde İslam üzerine yapılan birçok araştırma ya politik çıkarların içine gömülmüştür ya da açık bir şekilde normatif kaygılar tarafından yürütülmektedir. Bu zorluklara rağmen, İslam sosyolojisi, terörizm çerçevesinin dışında Müslüman toplulukları anlamamız noktasında önemli katkılar sağladı. 11 Eylül'ün mirasını dikkate almazsak, Müslüman topluluklar çok-kültürlü Amerikan toplumu bütünleşme noktasında nispeten başarılı olmuşlardır (Haddad, 2011).

Sivil Din

Modern toplum seküler midir? 'De-sekülerleşme' konusundaki akademik coşkuya rağmen, dinin Avrupada düşüşte olduğunu ve Çin'deki ya da her hangi başka bir yerdeki dini gelişmelerin abartılı olduğunu öne süren güçlü argümanlar vardır (Bruce, 2002). Akademik tartışmalar, Amerikadaki dinin istisnai karakterine odaklanmaya devam etmektedir. Bu tartışmalar Alexis de Tocqueville'in 1835 ve 1840'ta iki cilt olarak yayımlanan büyük tarihsel sosyoloji çalışması *Democracy in America* (1968)'ya kadar gider. Tocqueville'e göre din, yerel ve otonom bir cemaat formu olarak iş görmüştür ve siyaset ile dinin ayrışması Kurumsal kilisenin kontrolünden çıkarak gelişmekte olan demokrasiyi korumuştur. O, gönüllü bir birlik olarak kilisenin Amerikan demokratik kurumları ve değerleri açısından önemini fark etmişti, fakat o aynı zamanda başlangıç dönemlerinde Amerikada eşikte duran aşırı bireyciliğin barındırdığı tehlikeleri de görmüştür.

Amerikan dini üzerine hem tarihsel hem de sosyolojik bağlamda bol miktarda araştırma mevcuttur (Chaves, 2011). Robert Putnam ve David Campbell *American Grace* (2010) adlı eserlerinde dinin kamusal alanda önemini korumaya devam ettiğini fakat Amerikalıların artık mezhepsel sınırları çizgisinde bölünmüş olmadığını tartışmaktadırlar. Diğer yazarlar ise Protestan evanjelizmin gücü ve etkisi ile sözde ‘mega-kiliselerin’ başarısından söz ettiler (Thumma and Travis, 2007). Fakat bu çalışmalar Amerika’daki dinin gerçek karakteri hakkındaki problematik soruya cevap vermemişlerdir. Amerika’da dinin niceliği hakkında adeta şüphe yoktur, fakat ya niteliği hakkında?

Çok kültürlü, çoğulcu ve farklılaşmış toplumlarda sık sık, sosyal farklılığın ‘sivil din’in geniş şemsiyesi altında bulunabileceği iddia edilmektedir. Bu kavramın kökeni Rousseau’nun eğitim ve siyasetle ilgili teorilerinde bulunmaktadır. 1762 yılında *Social Contract* adlı eserinde, doğaüstü bir dünya olarak Hıristiyan inancının yeryüzündeki siyasal ve toplumsal hayata düşman olduğunu savundu (Rousseau, 1973). ‘Savoy Rahibinin İtikadı’ (1956) adlı eserinde Rousseau, Hıristiyanlığın insanoğlunun günahkâr doğasına ilişkin görüşünü reddediyor ve varoluşsal umutsuzluğa karşı bir siper olarak dine ihtiyacımız olduğunda ısrar ediyordu. Deizm, sivil toplumu sürdürme noktasında insani duygulara ve dinin sosyal rolüne büyük önem verdi. Fakat deistik din, cumhuriyeti savunmak için kanun yapıcıların çalışmaları tarafından üretildi. Fransız İhtilali boyunca, Rousseau’nun *Social Contract*’ı, devletin ‘yönetimsel gerçekliği’ ne dönüştürüldü ve entelektüellere ‘politik güç sayesinde kurtuluşa yönelik yeni bir perspektif’ sağlandı (Nisbet, 1990: 141). Robespierre 1794’te Yüce Varlığın Dininin doktrinini yazdı, böylece tekil ve bölünmemiş bir devlet olarak Fransa fikri, Terör organizasyonuna ve Rousseau’nun devletteki bireylerin batışı anlayışına mükemmel bir biçimde tekabül etti.

Amerika’da dini yaşam hakkındaki modern tartışma Robert Bellah’ın ‘Amerika’da Sivil Din’ üzerine yazdığı ünlü ustaca işlenmiş (*daedalus*) makalesi (1967) ile ilgilidir. Sekülerleşme kavramına karşı o, Amerikan dini geleneğinin geleneksek Hıristiyanlıktan ayrı fakat bağlantılı olduğunu savunmuştur. Bu sivil din, İlk Yeni Ulus, Tepedeki şehir ve Yeni Dünyanın İsrail’i olarak Amerika’nın tarihi duygusunu göklere çıkardı. Amerikan tarihi; acı, fedakârlık ve trajedi tarihiydi, fakat nihayetinde kurtuluşa eren bir tarihti. İç Savaşın başlamasıyla birlikte, trajedi Vietnam’daki savaşa kadar uzanmakla birlikte ulusal yaraların ve kurtuluşun sembollerini de içermeye başladı. Bu durum *Thanksgiving*² gibi periyodik festivallerle sağlaştıdırıldı ve ihya edildi ve Arlington Anıtı’nın mimarı tarafından da damgalandı. Bellah sivil dinin ikinci-sınıf ya da resmi Hıristiyanlığın bozulmuş bir sürümü olmadığını, aksine onun cumhuriyetçi hükümet biçiminin doğal bir bile-

2 ABD’de ve Kanada’da toplanan hasata ve geçmiş yılın tüm nimetlerine şükretmek için kutlanan bir bayram (ç.n)

şeni olduğunu ısrarla belirtti. Orijinal argümanın bir sonraki versiyonunda Bellah, üslub olarak bazı açılardan Rousseau'nun cumhuriyetçiliğinin versiyonu gibi görünen bir dili benimsedi. O; 'cumhuriyet rejimi, cumhuriyetçi geleneklere -gücün kullanımında halkın katılımı, vatandaşların siyasal eşitliği, küçük ve orta büyüklükteki mülkiyetin bazı zenginler ve fakirler arasında geniş dağılımı vs.- sahip olacaktır; bu gelenekler ki, halkın istekli ve şevkli olmasına, vatandaşların kendi çıkarlarını ortak çıkarlar için feda etmesine neden olacaktır, tek kelimeyle vatandaş, cumhuriyetçi değerlerle motive edilecektir' sonucuna ulaştı (Bellah, 1978: 18).

Bellah, makalesini, tüketim özentisinin ve 'salt kişisel çıkar'ın sivil dinin araçları olan kurumları zayıflattığı kabulüyle beraber cumhuriyetin meşruluğu konusuydu bitirdi. O şunu sordu: 'Son zamanlarda toplumumuzun yaşamış olduğu büyük karışıklıklardan dolayı okullar ve ailelerle birlikte kiliseler -öncelikli olarak insan motivasyonu ile ilgilenen yumuşak yapılar diye belirttiğim-, diğer kurumlarımızdan daha fazla acı çekmemiş midir, onların vicdan ve etik değer kalıplarını iletme kapasitesine ciddi bir şekilde zarar verecek kadar acı çekmemiş midir? (Bellah, 1978: 23) Bellah, George Washington'dan yakın geçmişteki Amerikan başkanlarına kadar, ulusu koruyan bir Yüce Varlık olarak Tanrı'nın varlığına yönelik bir kabulün olduğunu savundu, fakat resmi söyleminde nadiren İsa Mesih'e atıf yapılırdı, çünkü inanç çeşitliliğinin olduğu bir toplumda bir Kurtarıcı olarak İsa'nın kabulü toplumu ayırıştırabilirdi. Yüce Varlık tarafından ulusa rehberlik edildiği fikri aslında Rousseau'nun ulusun böyle bir Varlık'a ihtiyaç duyduğu, ancak kurtuluş dininin teolojik yüküne ihtiyacı olmadığı şeklindeki 'cumhuriyet dini' fikrine yakındı.

Alternatif bir yaklaşım, Amerikan toplumundaki dinin daha az aşikar olduğu kurumlarda dinin nasıl işlediğinin incelenmesidir. Bu nedenle sosyologlar, din adamlarının hastanelerde (Cadge, 2012) ve orduda (Hansen, 2012) nasıl hizmet verdiklerini araştırmışlardır.

Sekülerleşme ve Dinin Ekonomik Modeli

Çağdaş sosyolojideki hâkim teorik yaklaşımlardan biri, köken olarak Rodney Stark ve William S. Bainbridge'in *A Theory of Religion* (1987) ve Rodney Stark ve R. Finke'in (2000) *Acts of Faith* adlı eserleriyle ilişkilendirilendinin 'ekonomik modelidir'. Bu yaklaşım; ekonomik model, pazar modeli ve rasyonel seçim modeli gibi çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Başlangıçta sekülerleşme tezine bir eleştiri olarak geliştirilen bu model, sonraları Amerika'daki dini canlılığı açıklamak için daha da geliştirilmiştir. Bainbridge, Stark, Warner ve diğerlerinin eserleri sosyal bilimlerde dinin çok daha etkili ve kapsamlı genel bir teorisini oluşturma arzusu ortaya çıkardı. Teorinin temel varsayımı, dine ilişkin talebin az ya da çok sabit olduğu ve böylece dini aktivitenin derecesinde görülen dalgalanmaların arzadaki değişimlerle açıklanabileceğiydi. Dini grupların ve dini 'firmaların' müritler ve

tüketiciler için serbestçe rekabet edebildikleri açık dini pazarlar, dini kurumların başarılı olabildikleri oldukça dinamik bir ortam sağlamaktadır. Bu rekabet, birbirinden oldukça farklı ve etkileyici dini ürünleri meydana getirir ve bu nedenle dini hizmetler için çok dinamik bir talep meydana gelir. Bu noktada varılan genel sonuç, din ekonomisinin asla batmayacağıdır. Buna karşılık, Yerleşik Kiliseden ötürü dini arzın tekelleştiği kısıtlanmış pazarlar ya da devletin dini düzenleme çabasında olduğu yerlerde etkisizdir. Nerede bir kısıtlama ve düzenleme varsa orada illegal ya da yarı-legal grupların dini ‘ürünleri’ temin etmeye çalıştıkları siyah veya gri pazarlar var olacaktır. Bu “pazar” ne kadar kısıtlanmış olursa oldukça büyük gri pazarların gelişmesini o kadar çok bekleyebiliriz. Ayrıca bu teori, kısıtlanmış pazarlardaki bireylerin -örneğin kilise ve devletin dini arzı düzenlemede işbirliği yaptığı otoriter toplumlarda- dini mal ve hizmetleri hem ‘satın alırken’ hem ‘tüketirken’ toplumdaki uzaklaştırılma ve hapsedilme gibi oldukça yüksek bedellerle yüzleşebileceğini varsaymaktadır. Dinin Pazar Modeli oldukça hararetli tartışmalara neden olmuştur (Lehmann, 2010). Bu yaklaşımın belki de en başarılı eleştirisi, diğer itirazlar içinde, Polonya, Rusya ve Sırbistan gibi kendi tarihlerinde muhtelif zamanlarda yerleşik kilise geleneğine sahip olan toplumlardaki dinin başarısına işaret eden Steve Bruce (1999) tarafından yapılmıştır.

Amerika’daki rekabetçi ve özgür pazar ile Çin’deki kısıtlanmış pazar arasında karşılaştırma yaptığımızda bu modelin bazı bariz uygunluklara sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yerleşik bir kilisenin olmadığı Amerika, dini hizmet sağlayıcıların çeşitliliğine yol açan güçlü bir dini pazara sahipken Çin, ‘din ekonomisinin yokluğunun’ klasik bir örneğidir (Yang, 2012: 123–158). Çin’deki Komünist Parti, kendisinin tercih etmiş olduğu bir ideoloji olarak radikal ateizmi benimsemeye devam ettiği gibi toplumdaki dini çıkarıp atmaya da kalkışmıştır, ayrıca Kültürel Devrim³ boyunca bu ateistlerin dinin bütün formlarına karşı gösterdikleri gayret oldukça yoğundu. Ancak 1976’da Mao Zedong’un⁴ ölümünün ardından Deng Xiaoping⁵, dine karşı geçmişteki politik hataları kabul ederek, 1982’deki meşhur 19 No’lu Belge⁶ ile çok daha faydacı bir politikayı benimsedi. Bu belge, özellikle Çin’de dinin kültür, etnisite ve ulusal geleneklerle mükemmel bir biçimde iç içe geçtiğinin ve dinin karmaşık yapısının farkına vardı. Bu yeni yaklaşım akademisyenlere dini, kültürel pratiklerin çatısı altında inceleme imkânı da verdi. Batılı gözlemciler bu gelişmeyi çoğu zaman politik olarak çok mühim bir değişim olarak görürken, *Religion in China* (2012) adlı eserinde Fenggang Yang, tamamen kültürel olduğunu iddia ettiği faaliyetler de dâhil olmak üzere dini pratikler esnasında hala kayda değer kısıtlamaların var olduğu gerçeğine dikkat çekti. Yang’ın, Çin dininin ekonomik

3 Çin Komünist Partisi başkanı Mao Zedong’un iktidardaki son 10 yılı içinde (1966-1976) devrimci coşkuyu canlandırmak amacıyla başlattığı hareket.(ç.n.)

4 Çin Komünist Partisinin kurucu önderlerinden biri.(ç.n.)

5 Çinli reformist devlet adamı (ç.n.)

6 Çin Merkezi Komitesi tarafından 1982’de resmen yürürlüğe konulan bildiri (ç.n.)

ya da pazar modeli çağdaş gelişmeler içinde, dini hizmetlerdeki geniş gri pazarı kaçınılmaz olarak besleyen dini uygulamalar üzerinde devam eden kısıtlamaların bulunduğu resmi politikaların karmaşıklığı ve çelişkilerinin dikkatle yapılan analizleri konusunda önemli kavrayışlara imkân vermektedir.

Ekonomik model, Çin toplumundaki dinin mevcut karakteri konusunda çok fazla yol gösterici olmaz, çünkü bu model esasında dini bir pazarın nicelik bakımından verimliliğinin hesabı hakkındadır. Bu model dine iştirak eden kişiler açısından dinin anlamı gibi dinin talep yönüyle ilgili meseleleri göz önüne almaz, çünkü o, dine olan talebi sabit kabul eder. Ekonomik model, “dini ‘ürünlerin’ doğasına değil sadece “alışveriş sürecine” dikkat çeker (Yang, 2012: 21). Bu model dini ürünler arasında ayırım yapmaya kalkışmaz ve Çin sivil toplumundaki dini canlanmanın sonuçlarına sistematik olarak eğilmez.

Antik dönem dinleri***

Dinin semavi ya da batılı modelleriyle Asya gelenekleri arasındaki ilişki hakkında az da olsa devam eden tartışmalar mevcuttur. “Dünya dinleri” fikrinin 19. yüzyılın icadı olduğu ve örneğin ‘Hinduizmin’ de İngiltere’nin devlet yönetimiyle ilgili ihtiyaçlarının bir ürünü olduğu konusunda bilim adamları arasında genel bir kabul vardır. Çağdaş din sosyolojisi, daha evvelki araştırmaların karakteristiği olan dine tarihsel ve karşılaştırmalı yaklaşımı büyük ölçüde terk etmiştir. Bu noktada Max Weber’in dünya dinlerinin karşılaştırmalı incelemesine, özellikle de *The Religion of China* (1951) ve *The Religion of India* (1958) adlı çalışmalarına, ya da Mircea Eliade’nin *The Sacred and the Profane* (1961) adlı eserine veyahut da Shmuel Eisenstadt (1986)’ın *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* adlı çalışması ya da onun Japon Medeniyeti (1996) hakkındaki çalışmasından bahsedilebilir. Daha farklı mukayeseler için Analdo Momigliano’nun *On Pagans, Jews, and Christians* (1997) gibi yayınlarına bakılabilir. Belki de yakın zamanlardaki en çarpıcı örnek Rober Bellah’ın antik dönemin dinlerini keşfetmek için evrimsel açıdan psikoloji ve sosyolojiyi birleştirdiği *Religion in Human Evolution* (2011) adlı eseridir. Karl Jaspers *The Origin and Goal of History* (1953) adlı eserinde peygamberlerin, medeniyetlerin gelişimini şekillendiren evrensel ahlaki prensipler oluşturduğu Milattan Önce’yi, biçimlendirici bir dönem olarak tanımladı. Jaspers’in tartışmalı analizinde antik dönem, Hristiyanlık ve İslam’ın yükselişinden önce tamamlanmıştır ve bu nedenle bu tezin ima ettiği şey bu dinlerin hâlihazırda kurulmuş olan bir gövdenin değişik varyasyonları olduğudur. Bu görüş, modern ahlaki evrenselciliğin kökeni olarak Pauline Hristiyanlığı’nın⁷ yakın

*** “Axial Age”. Alman filozof Karl Jaspers tarafından Pers, Hindistan, Çin ve Batı Dünyasında birbirine benzer devrimci düşüncelerin ortaya çıktığını iddia ettiği M.Ö. 800-200 yılları arası dönem. Metin boyunca “antik dönem” olarak Türkçeleştirilmiştir.

7 Havarî Paul tarafından benimsenen inançlar ve doktrinlerle ilişkilendirilen Hristiyanlık biçimi (ç.n.)

zamanlardaki yorumlarıyla net bir biçimde çelişir. Evrenselcilik hakkındaki bu tartışma Saint Paul'un kariyeri ve ihtida etmesinden (*conversion*), Hristiyanlığın lütuf doktriniyle mücadelesinden ve Musevi kanunlarına olan ilgisinden ötürü sıkça gündeme gelmiştir. Alain Badiou'nun *Saint Paul* (2003) ve Jacob Taubes'in *The Political Theology of Paul* (2004) adlı dikkat çekici kitapları bu konuları uzun uzadıya incelemiştir.

Bellah'ın şaheseri (*Religion in Human Evolution*) çok boyutlu bir eserdir, ancak ısrarla belirttiği tek konu bireylerin tümünü; kültürlerini, ırklarını ve etnisitelerini dikkate almaksızın insan olarak kabul eden '*acosmic world-denying love*'⁸ kavramının rolüdür. Weber'in asketizm ve mistisizm arasında yapmış olduğu ayrımı takip eden Bellah, din tarihinin trajik bir görünümünü sunar. O, dünya dinlerini yerellik, akrabalık ve ailenin kendi dar sınırlarından çıkabilecekleri evrenselci etik sistemler olarak analiz etme çabası içerisindedir. Dini evrenselcilik, İsa'nın bir müridinin, Efendi olarak İsa Mesih'e tümüyle kendisini adayabilmesi için akraba ve ailesinden vazgeçmesi gerektiğini kabul etmek zorundadır. Akrabalık, atalara tapınma ritüelinin kurucu bir unsur olduğu geleneksel Çin dini açısından temel bir unsurdur. Akrabalık ve atalarla ilgili bu unsurlar Konfüçyüsçü değerlerdeki evrenselci dürtülere kayda değer bir kısıtlama getirir. Konfüçyüsçülük örneğinde olduğu gibi Bellah, Konfüçyüsçü muhafazakârlığın temeli olarak ebeveyn saygının geleneksel rolünü fark etme noktasında yeterince başarılı olamamıştır. Buna karşılık Weber, ebeveyn saygının sonuçları konusunda açık bir şekilde eleştirel bir tutuma sahipti. O, "Konfüçyüsçülüğün ailevi dindarlığa müthiş derecede vurgu yaptığını, bu vurgunun ata ruhlarının öneminden dolayı büyüsel inançlarla güdülendiğini" iddia etmiştir. Söz konusu bu ailevi dindarlık fiiliyatta, patriarkal ve patrimoniyal-bürokratik politik organizasyonlar tarafından geliştirilmiştir (Weber, 1978: Vol. 1: 579). Ailevi dindarlık öncelikli olarak, din kardeşliğinin akrabalığın yerini aldığı cemaatsel dinler için geçerliydi; çünkü kardeş sevgisi kavramı, özel bir akrabalık bağının sınırları içinde canlandırılmazdı.

Jaspers'in mirası verimli ve canlı bir tartışmaya neden olmuştur (Bellah and Joas, 2012). Ancak, din araştırmalarında evrensellekle ilgili iddialar hakkında genel bir şüphecilik de söz konusudur. Son yıllarda, Asya'daki üniversitelerde ve araştırma merkezlerinde din araştırmalarının yıldızı iyice parladı ve bu tür gelişmeler ayrıca, 'Avrupa'nın taşralştırılmasında' etkili olan sömürgecilik sonrası dönemle (*postcolonial*) ilgili araştırmaların ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Bütün bunlardan çıkan sonuç; Asyalı bilim adamlarının bölgesel koşulları ve geçmişi çok iyi yansıtan bağımsız gelenekler geliştiriyor olmalarıdır. Bu kültürel ve bağlamsal endişelere karşı duyarlılık, Tomoko Masuzawa'nın *The Invention of World Religions* (2005) adlı eserinde güzel bir şekilde tasvir edilmiştir. Batı biliminin tahakkümcü

8 Dünyayı inkâr eden bağlılık (ç.n.)

konumuna karşı gelişen bu tür tepkiler, Edward Said'in (1978) ve Oryantalizmin daha önceki eleştirilerinin bir sonucu olarak görülebilir. Ayrıca bu durum, tarihçiler arasında var olan dar görüşlü ve sınırlı olmayan bir 'dünya tarihi' düşüncesi geliştirme arayışıyla bağlantılı olabilir. Belki de en önemli örnek, Marshal G. S. Hodgson'un *Rethinking World History* (1993) adlı eseridir.

Popüler Din

Basit bir biçimde post-kurumsal, post-ortodoks ve genellikle herhangi bir geleneksel dinle bağlantısı olmayan bireyselleşmiş din olarak tanımlayabileceğimiz maneviyat (*spirituality*) fikrine bir hayli önem verilmektedir (Wood, 2010). Bu kavram genellikle birtakım dini geleneklerden bağımsız olarak resmedilir, ayrıca o 'tek başına yaşanabilir bir dindarlık' olarak da görülebilir. Bu gelişmeyi Troeltsch'in din tipolojisindeki 'mistisizm in bir örneği olarak düşünebileceğimiz gibi (Troeltsch, 1931), ruhanilik kavramını 'popüler din'in şemsiyesi altında düşünmek muhtemelen daha doğru olacaktır. Alasdair MacIntyre, *The Religious Significance of Atheism* (Ricoeur and MacIntyre, 1969) adlı esere yaptığı katkıda, teizm geleneğinin baskın olduğu toplumlarda ateizmin tek ciddi seçenek olduğu noktasına değinmiştir. Benzer bir tartışma 'popüler din' hakkında da yapılabilir. Popüler dini ciddi bir şekilde ele almak; etkili teologların, güçlü kiliselerin ve resmi ortodoksluğun kamusal alanda hala görünür olduğu toplumlarda muhtemelen tek gerçek seçenektir. Kısacası, dini terminoloji açısından bir şeyin 'popüler' olması, dini yaşantının popüler tezahürlerinin daha az önemli ve çoğunlukla muhalif olduğu durumlara karşı hegemonyacı ve kapsamlı bir alternatifin var olmasını ima eder. Fakat modern toplumlarda bu alternatif nedir? Biraz kavramsal netlik kazanmak için, popüler olan ve karşıtı arasındaki ayrıma tezat bir durumu icat etmemiz gerekebilir. Elbette kiliseler, yoksullara yardım konusunda önemli rol oynamaktadır, ayrıca Roma Katolik Kilisesi okullar ve üniversiteler vasıtasıyla eğitimdeki nüfuzunu devam ettirmektedir. Yerleşik Kilisenin olduğu yerde -örneğin Birleşik Krallıktaki Anglikan Kilisesi- örgütlü din belirli menfaatlere ve ayrıcalıklara sahiptir. Buradan hareketle modern demokratik toplumlardaki bütün dinlerin popüler olduğu sonucu çıkarılabilir.

Klasik sosyolojide 'popüler din' önemli bir konu olmamasına rağmen, çağdaş din sosyolojisinde büyük bir sorun haline gelmiştir. Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers* (1993) ve *Spiritual Marketplace* (1999) adlı çalışmalarıyla deneysel çalışmalara ve Baby Boomer⁹ neslindeki 'arayış içinde olanların' ruhsallığının teorik olarak anlaşılmasına önemli bir katkı yaptı. Bu araştırmaların bulguları, Amerikadaki II. Dünya Savaşı sonrası anlam arayışı içinde olan neslin içeride ve dışarıda birçok değişik dini grup ve geleneklere doğru yöneldiğini ileri sürmek-

9 1946-1964 yılları arasında ABD'de yaşanan aşırı nüfus artışı (ç.n.)

tedir. Bu dindarlık şekli; psikoterapi, Zen Budizm, keyif verici ilaçlar, meditasyon ve yoga deneyimini içeren Baby Boomer neslinin yaşam tarzının bir vechesi olabilir (Goldman, 2012). Dini arayış içinde olanları tanımlamak için 'ait olmadan inanma' ifadesini kullanan Grace Davie (1994) tarafından benzer sonuçlar Avrupa için de kaydedildi. Popüler din araştırmaları nitel etnoğrafik araştırmalara oldukça müsait bir alan haline gelmiştir ve bu bağlamda Courtney Bender'in *Heaven's Kitchen* (2003) adlı çalışması iyi bir örnek olarak karşımızdadır. Dindarlığın bu tür post-kurumsal ve bireysel biçimlerine yoğunlaşmak, Amerika'daki evanjelik Hristiyanlığın önemini ve hâlihazırdaki gücünü ihmal etme tehlikesine yol açmaktadır (Smidt, 2013).

Geleneksel kiliseler düşüşe geçerken popüler dinler birdenbire büyüyüp yayılabilen bir karaktere sahiptir. Arayış içinde olan yeni nesil, Tolkein'in¹⁰ mitolojik dünyasından, bilim kurgudan ve *Star Wars* gibi filmlerden ilham alıyor. Ayrıca bu yeni nesil Satanizme, büyücülüğe ve yeni-paganizme doğru sürükleniyor. Bu tür topluluklar 'hiper-gerçek dinler' olarak adlandırılıyor (Possamai, 2012). Bunlar dünya çapında yaşanan gelişmelerdir, fakat sosyal ya da siyasal açıdan bir önemi var mıdır? Antik dönemin kehanete dayalı (*prophetic*) dinlerinin ve Reformasyonun Protestan mezheplerinin kültürel ve sosyal yapı üzerinde derin etkileri olsa da, kısmen özel bir deneyim olarak tanımlanan maneviyatın (*spirituality*) uzun vadede kayda değer sonuçlar doğuracağı aşikâr değildir.

Genellikle popüler dinin analizi, ticarileştirilen modern mal ve hizmetlerin küresel akışına sıkıca entegre olmuş çağdaş dini hareketlerin farklı yönlerini de dikkate almaktadır. Bu nedenle modern dindarlık, sıklıkla ticari değer ve uygulamalarla bir arada bulunabilmektedir. Bunun örnekleri, Asya'ya özel bir atıfta bulunan Pattana Kitiarsa'nın *Religious Commodification in Asia* (2007), Vineeta Sinha'nın *Religion and Commodification* (2010) ve Kajri Jain'in *Gods in the Bazaar* (2006) gibi araştırmalarında bulunabilir. Bu yeni gelişmelerin ayrıca önemli teorik ve metodolojik sonuçları da olmuştur. Örneğin bu araştırmalar, sosyoloji ve antropolojinin dini inançlara yaptığı vurguyu azaltmasını; buna karşılık dini uygulamalara, mekânlara ve nesnelere daha fazla dikkatini vermesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu nedenle bu tür gelişmeler dinin maddileşmesine doğru bir gidiş gibi görünüyor ve bu durum Julius Buatista tarafından *The Spirit of Things* (2012) adlı derlemede çok iyi bir şekilde tasvir ediliyor.

Küreselleşme

Din sosyolojisi alanında bir diğer önemli gelişme küreselleşmedir. Roland Robertson (1992) ve William Garrett (1991) küreselleşme ve din alanındaki araştırmalara öncülük ettiler, ancak bu alana yönelik akademik ilgi geçtiğimiz on yılda

¹⁰ *Yüzüklerin Efendisi* adlı kitabın yazarı (ç.n.)

yoğunlaştı. Küreselleşme konusu Peter Beyer (1994, 2006)'den bu yana hatırı sayılır ölçüde teorik bir ilgiye mazhar oldu, fakat şurası kesindir ki, küreselleşmiş dinler üzerine deneysel araştırmalar yapmak yerel ya da ulusal bağlamlarda araştırma yapmaktan daha zordur. Dinin küreselleşmesi üzerine yapılan araştırmaların çoğu politik İslam, güvenlik ve terörizmle ilişkilendirilerek yürütülmüştür. Bu konular, politik küreselleşmenin geleceğinin kutsal ve siyasal egemenlik konuları üzerinde giderek artan çatışmalar etrafında dönüp duracağını savunan Huntington'un 'medeniyetler çatışması' tezinin bir devamı olarak görülebilir. Dini uyanışın ve Fundamentalizm hareketinin büyümesi, kültürel küreselleşmenin hiç olası görülmeyen ancak oldukça önemli bir boyutu haline gelmiştir. Gördüğümüz tek sonuç ise sekülerleşme tezinin ortadan kaybolması olmuştur. Popüler din incelemeleri ve küreselleşmenin bir arada olduğu bir araştırma gündemimiz var. Küresel ve melez dindarlık, dini popüler kültürün bir formudur. Birleşik Devletler 'de sosyologlar çeşitli ve değişik geleneklerde anlam bulmaya çalışan bir 'arayış kültürünün' ortaya çıktığını tespit ettiler. Bunun sonucu, dini melezlenmedir. Yeniçağ cemaatleri bir süre sosyolojik araştırmanın popüler bir konusu olmuştur (Heelas, 1996), ancak bu spiritüel pazaryerlerinin küresel olarak nasıl bir fonksiyon icra ettiğini ve internet sayesinde elektronik olarak nasıl bağlantı kurduklarını daha net anlamaya ihtiyacımız var. Bir araştırma teknolojisi olarak internetin kullanımında yakın gelecekte büyüyen birçok-yönlülüğün olacağı tahmin edebilir.

Sonuç: Yeni eğilimler ve din sosyolojisinin geleceği

Geçtiğimiz birkaç on yıl içinde yaşanan marjinalleşme ve durgunluktan sonra din sosyolojisinin günümüzde belirgin bir toparlanma yaşadığı yönünde yaygın bir kanaat vardır. Akademisyenlerin ortak görüşüne göre sekülerleşme tezi tek kelimeyle başından beri hatalıydı, ya da esasen kuzey Avrupa'yla ilgiliydi. Avrupa'ya özgü seküler çerçevenin dışında, dinin toplumsal, kültürel ve siyasal açıdan büyük bir rol oynadığına dair yeterli kanıt mevcuttur. Birleşik Devletler'deki Ulusal İstihbarat Konseyi 2012 yılında, dinin devlet ve uluslararası politikalarda büyük bir rol oynayacağını öngören *Global Trends 2030: Alternative Worlds* adlı raporu yayımladı. Bu rapor, gelişen dünyadaki kentleşmenin dindarlıktaki artışla bağlantılı olduğunu gözlemleyerek, dinin küresel çaptaki politik ve ideolojik mücadelelerde önemli bir faktör olacağını öne sürmektedir.

Dinin önemi ve sekülerleşme tezine yönelik genel şüphecilik, önemli teorik gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. Dini canlanmayı açıklaması açısından sekülerleşme tezine karşı tek önemli rakip dinin ekonomik ya da pazar modelidir. Bu modelin bariz bir şekilde takdire şayan yönleri vardır. Her şeyden önce cimridir ve genel bir teori olma yolunda çok net bir hırsı vardır, Çin toplumundaki kısıtlayıcı şartların kaldırılması gibi belli olguları etkileyici bir biçimde açıklar. Ancak, zaman ve mekâna göre dine olan talebin sabit kaldığını destekleyen çok fazla kanı-

tın olduğunu söylemek çok kolay değildir. Bu nedenle dinin satışıyla mısır gevreği satışının aynı karakteristiklere sahip olduğu varsayımına birçok kişi itiraz etmiştir. Bu model, eğer her hangi bir geçerliliği varsa, diğer ‘pazarların’ değil de kayda değer bir rekabetin yaşandığı Amerikan toplumunun şartlarına daha uygunmuş gibi görünüyor. Ayrıca bu toplumda, sözcelimi dini turizm yoluyla dinin küresel düzeyde metalaştırılmasına ve bununla ilgili araştırmalara yönelik ciddi bir ilgi söz konusudur.

Frankfurt Okulu’nun eleştirel teorisi dine pek fazla önem atfetmezken, son yıllarda bu durum Jürgen Habermas’ın post-sekülerleşme düşüncesini öne sürmesiyle değişmiştir. Fakat Habermas’ın görüşleri çoğu zaman yanlış anlaşılmıştır. O, dinin yeniden dirildiğini söylememiştir, ancak sadece hem seküler hem de dini sözcülerin (*spokespeople*) iletişimsel bir diyalogu işlevsel kılabilmek için kendi inançlarının kamusal yönünü rasyonelleştirmeleri gerektiğini belirtmiştir. Bu iddia, açıkça adil olmasına rağmen, özellikle sosyolojik olarak inandırıcı değildir. Fundamentalistler niçin kendi konumlarının hesabını verme ihtiyacı hissetsin ki? Birleşik Devletler’deki son başkanlık seçimi, Çay Partisi’ndeki dini fundamentalistlerin Demokrat Parti’deki seküler liberaller ile bir diyalogu istediklerine dair ya da Occupy Wall Street hareketindeki anarşistlerin dini muhafazakârlara karşı pek bir sempatisi veya onlarla iletişim kurma gereksinimi olduğuna dair bir kanıt olmadığını gösterdi (Gitlin, 2012).

Sekülerleşme tezinin eleştirisiyle popüler din, ruhanilik ve örtük din konularına vurgu yapan araştırmalarda bir artış yaşandı. Bu araştırma geleneği Birleşik Devletler’deki ve son zamanlarda da kurumsal dinin zayıfladığı ya da düşüşte olduğu Avrupadaki din sosyolojisinin temel karakteristiği haline geldi. Bir taraftan özellikle gençler arasında sağlam bir dini canlılığın olduğuna dair yeterli kanıt varken, diğer taraftan Birleşik Devletler’de birçok insanın dinsiz olduğunu belirten bulgular da söz konusudur (Lin et al, 2010). Seküler olanın gerçek karakteri üzerine yapılan tartışmalar, modern dönemlerde ateizm çalışmalarına yönelik bir ilgiye de önyak olmuştur (Bullivant, 2012). Sonuç olarak dini ve seküler gruplar/uygulamalar arasındaki sert kavramsal ikilemler, bu kategoriler arasındaki deneysel farklılıkları yakalama noktasında başarısız olmuşlardır.

Peki, yeni çalışma alanları nelerdir? Geçtiğimiz yirmi ya da otuz yıl içinde, beden sosyolojisinin önemi arttı ve ilk olarak Philip Mellor ve Chris Shilling (1997)’in eserinde olmak üzere din sosyolojisi üzerinde kısmen etkisi oldu. Bu etkinin farklı yönleri *The Routledge Handbook of Body Studies* adlı çalışmamızda açık bir şekilde gösterilmiştir (Turner, 2012). Somutlaştırmaya yönelik bu vurgu; bilgi ve inanç üzerine fazlaca yoğunlaşan aşırı kökten (*mainstream*) din sosyolojisini dengeleyici bir unsur olduğu için önemlidir. Din, basit bir şekilde inanç ve değerlerin bir toplamı değildir. Anket teknikleri kendilerini tutum ve görüşleri

araştırmaya adadıklarından dolayı bir inanç olarak din ağırlık kazanmaya başladı. Ayrıca din ve somutlaştırmaya yönelik bu gelişme din algımızın büyük bir kısmının aslında Protestanlığın bakış açısıyla oluştuğuna dair faydalı bir uyarıdır. Örneğin William James'in *Varieties of Religious Experience* (1929) adlı çalışmasında dini muhafazakârlığa yönelik etkili yaklaşımı tamamen Protestan geleneği üzerine kurulmuştur. Beden ve beden uygulamaları üzerine çalışmaların; din ve duygular, din ve toplumsal cinsiyet, dünyevi dinler (*material religions*) gibi araştırma konularının geleceği için bir zemin oluşturacağı söylenebilir. Bu yönde bir gelişme; şiddet, terörizm ve İslam konuları üzerine aşırı yoğunlaşmaya karşı koruyucu bir folyo olabilecektir.

Kaynakça

- Asad, T. (1993) *The Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Badiou, A. (2003) *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bailey, E. (1990) The implicit religion of contemporary society: Some studies and reflections. *Social Compass* 37(4): 483–497.
- Beckford, J. and Gilliat, S. (1998) *Religion in Prison: Equal Rites in a Multi-faith Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, R.N. (1957) *Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan*. New York: Free Press.
- Bellah, R.N. (1967) Civil religion in America. *Daedalus* 96 (Winter): 1–27.
- Bellah, R.N. (1978) Religion and legitimation in the American republic. *Society* 15: 16–23.
- Bellah, R.N. (2011) *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bellah, R.N. and Joas, H. (eds) (2012) *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bender, C. (2003) *Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Bender, C. (2010) *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religion Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bender, C., Cadge, W., Levitt, P. and Smilde, D. (eds) (2013) *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Berger, P.L. (1967) *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.
- Berger, P.L. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Erdmans Publishing.
- Berger, P.L., Davie, G. and Fokas, E. (2008) *Religious America, Secular Europe?* Aldershot: Ashgate.
- Berger, P.L. and Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.
- Beyer, P. (1994) *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Beyer, P. (2006) *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. (1962) *The Algerians*. Boston, MA: Beacon Press.
- Bruce, S. (1999) *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.

- Bruce, S. (2002) *God is Dead: Secularisation in the West*. Oxford: Blackwell.
- Buatista, J. (ed.) (2012) *The Spirit of Things: Materiality and Religious Diversity in Southeast Asia*. New York: Cornell University Press.
- Bullivant, S. (2012) Not so indifferent after all? Self-conscious atheism and the secularisation thesis. *Approaching Religion* 2(1): 100–106.
- Cadge, W. (2013) *Paging God: Religion in the Halls of Medicine*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Calhoun, C., Mendieta, E. and VanAntwerpen, J. (eds) (2013) *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cesari, J. (ed.) (2010) *Muslims in the West after 9/11*. London: Routledge.
- Chaves, M. (2011) *American Religion: Contemporary Trends*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.
- Davie, G. (1994) *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- De Tocqueville, A. (1968) *Democracy in America*. Glasgow: Collins.
- Eisenstadt, S.N. (ed.) (1986) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Eisenstadt, S.N. (1996) *Japanese Civilization: A Comparative View*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1961) *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harper.
- Elliott, A. and Turner, B.S. (2012) *On Society*. Cambridge: Polity.
- Fetzer, J.S. and Soper, J.C. (2005) *Muslims and the State in Britain, France and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gitlin, T. (2012) *Occupy Nation: The Roots, the Spirit and the Promise of Occupy Wall Street*. New York: Harper Collins.
- Goldman, M. (2012) *American Soul Rush: Esalen and the Rise of Spiritual Privilege*. New York: NYU Press.
- Habermas, J. (2006) Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy* 14(1): 1–25.
- Haddad, Y.Y. (2011) *Becoming American? The Forging of Arab and Muslim Identity in Pluralist America*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Hafez, S. (2011) *An Islam of Her Own: Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements*. New York and London: New York University.
- Hansen, K.P. (2012) *Military Chaplains and Religious Diversity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Heelas, P. (1996) *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Post-modernity*. Oxford: Blackwell.
- Herberg, W. (1955) *Protestant, Catholic Jew*. New York: Doubleday.
- Hervieu-Leger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
- Hodgson, M. G. S. (1993) *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, S.P. (1993) The clash of civilizations. *Foreign Affairs* 72(3): 22–48.
- Jain K (2006) *Gods in the Bazaar: The Economics of Indian Calendar Art*. Durham, NC: Duke University Press.
- James, W. (1929) *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. London: Longmans, Green and Company.
- Jaspers, K. (1953) *The Origin and Goal of History*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Joppke, C. and Torpey, J. (2013) *The Legal Integration of Islam: A TransAtlantic Comparison*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Joseph, S. (ed.) (2000) *Gender and Citizenship in the Middle East*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Josephson, J.A. (2012) *The Invention of Religion in Japan*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Juergensmeyer, M. (2003) *Terror on the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Keskin, T. (ed.) (2011) *The Sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics*. Reading, MA: Ithaca Press.
- Kitiarsa, P. (2007) *Religious Commodification in Asia: Marketing Gods*. London: Routledge.
- Lehmann, D. (2010) Rational choice and the sociology of religion. In: Turner BS (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 181–220.
- Lin, C., MacGregor, C. and Putnam, R. (2010) Secular and liminal: Discovering heterogeneity among religious nones. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49(4): 596–618.
- Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Books.
- Martin, D. (1969) *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. London: Schocken Books.
- Martin, D. (1978) *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Martin, D. (2002) *Pentecostalism: A World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Masuzawa, T. (2005) *The Invention of World Religions or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mellor, P.A. and Shilling, C. (1997) *Re-forming the Body*. London: Sage.
- Momigliano, A. (1997) *On Pagans, Jews, and Christians*. Hanover, NH: Wesleyan University Press.
- National Intelligence Council (2012) *Global Trends 2030: Alternative Worlds*. United States.
- Niebuhr, H.R. (1929) *The Social Sources of Denominationalism*. New York: H. Holt and Company.
- Nisbet, R. (1990) *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*. San Francisco: ICS Press.
- Palmer, S.J. (2011) *The New Heretics of France: Minority Religions, La Republique, and the Government-sponsored 'War on Sects'*. New York: Oxford University Press.
- Parsons, T. (1974) Religion in postindustrial America: The problem of secularization. *Social Research* 51(1–2): 193–225.
- Possamai, A. (ed.) (2012) *Handbook of Hyper-real Religions*. Leiden: Brill.
- Putnam, R.D. and Campbell, D.E. (2010) *American Grace: How Religion Divides and Unites us*. New York: Simon and Schuster.
- Rey, T. (2007) *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. London: Equinox.
- Ricoeur, P. and MacIntyre, A. (1969) *The Religious Significance of Atheism*. New York: Columbia University Press.
- Robbins, D. (2012) *French Post-war Social Theory*. London: Sage.
- Robertson, R. (1970) *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Robertson, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Robertson, R. and Garrett, W.R. (eds) (1991) *Religion and Global Order*. New York: Paragon House.

- Robinson, K. (2009) *Gender Islam and Democracy in Indonesia*. London and New York: Routledge.
- Roof, W.C. (1993) *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper.
- Roof, W.C. (1999) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rousseau, J-J. (1956) *The Creed of a Priest of Savoy*. New York: Frederick Ungar Publishing Company.
- Rousseau, J-J. (1973) *The Social Contract and Discourses*. London: Dent.
- Roy, O. (1994) *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Roy, O. (2010) *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. New York: Columbia University Press.
- Said, E.W. (1978) *Orientalism*. London: Routledge.
- Sinha, V. (2010) *Religion and Commodification: Merchandizing Diasporic Hinduism*. London: Routledge.
- Smidt, C.E. (2013) *American Evangelicals Today*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Stark, R. and Bainbridge, W.S. (1987) *A Theory of Religion*. New York: P Lang.
- Stark, R. and Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Sun, A. (2013) *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.
- Susen, S. and Turner, B.S. (eds) (2011) *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*. London: Anthem Press.
- Taubes, J. (2004) *The Political Theology of Paul*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Thompson, E.P. (1963) *The Making of the English Working Class*. London: Gollancz.
- Thumma, S. and Travis, D. (2007) *Beyond the Megachurch Myths*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Torpey J (2010) American exceptionalism. In: Turner BS (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell-Wiley, pp. 141–159.
- Troeltsch, E. (1931) *Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Macmillan.
- Turner, B.S. (ed.) (2012) *The Routledge Handbook of Body Studies*. London: Routledge.
- Turner, B.S. (2013) *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van den Breemer, R., Casanova, J. and Wyller, T. (eds) (2013) *Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weber, M. (1951) *The Religion of China*. Glencoe, IL: Free Press.
- Weber, M. (1958) *The Religion of India*. New York: Free Press.
- Weber, M. (1978) *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Wilson, B. (1966) *Religion in a Secular Society*. London: Watts.
- Wilson, B. (ed.) (1967) *Patterns of Sectarianism, Organization and Ideology in Social and Religious Movements*. London: Heinemann Educational Books.
- Wood, M. (2010) The sociology of spirituality: Reflections on a problematic endeavor. In: Turner, B.S. (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 267–285.
- Yang, F. (2012) *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. Oxford: University of Oxford Press.

Hadisleri Anlama Yöntemi

The Method Of Understanding Of Hadith

Mustafa IŞIK

Laçin Yayınları, Kayseri, 2014, 346 sayfa.

Tanıtın: Nurullah AGİTOĞLU*

İslâm'ın temel kaynaklarından olan hadislerin rivayeti ve nakli konusunda hadisçilerin gösterdiği yoğun çaba, bu konunun önemini göstermektedir. Rivayet edilmesi noktasında senet ve metin tenkidi gibi yöntemlerle ortaya konan gayretler ve ilmî çalışmalar, hadislerin sağlam bir biçimde bize ulaşması için yapılmıştır.

Hadislerin sağlam bir şekilde nakledilmesi kadar, doğru anlaşılması da önemlidir. Bu amaca yönelik olarak ilk dönemlerden bu yana Fıkhu'l-Hadis, Garibu'l-Hadis, Muhtelifu'l-Hadis gibi ilim dalları ortaya çıkmış ve giderek gelişim göstermiştir.

Tanıtacağımız *Hadisleri Anlama Yöntemi* adlı kitap, hadisçi akademisyen Mustafa Işık'a ait olup, adından da anlaşılacağı üzere, hadisleri anlamaya yönelik yeni bir yaklaşım öneren önemli bir çalışmadır.

Bir hadisin sabit olması kadar doğru okunması, doğru anlaşılması ve sağlıklı bir biçimde yorumlanmasının gerekli olduğunu belirten yazar, Muhammed Gazali'nin "İslam toplumu, tarih boyunca hadis ve sünneti yanlış anlamaktan çektiğini, uydurulan binlerce hadisten çekmemiştir. Sonunda sünnete şüpheyle bakan, Müslümanların hadislerden kurtulmasını isteyenler ortaya çıkmıştır" şeklindeki tespitine katıldığını vurgulayarak kitabı yazmasındaki en önemli etkeni kitabın önsözünde şöyle ifade etmektedir: "İslam'ın anlaşılması ve günümüze taşınması konusunda temel kaynaklar, Kur'an ve Sünnettir. Kur'an'ın metni sabit olmakla birlikte tefsir ve yorumunda göreceli oluşu, anlaşılmasında yeni yöntemlerin geliştirilmesine ihtiyaç hissettirmektedir. Genelde sünnetin sözlü şekli olan hadislerin sabit olup olmadığı önemli bir problemdir. Senedinin sahih olduğu -göreceli de olsa- kabul edilebile yorumlanması, metin ve lafız farklarına bağlı olarak, farklı olabilmektedir. Bu yüzden gerek sıhhat gerekse metin konusunda doğru anlamaya yardımcı olacak yöntemlere ihtiyaç bulunmaktadır."

Hadisin, 'söz' anlamı yanında 'haber' anlamının da olduğunu belirten yazar, iletişim fakültelerinde 'bir haberi yazma ve yazılmış haberin uygun standartta olup olmadığını test etmek' amacıyla sorulan soruların (5N1K yönteminin) hadise uygulanması düşüncesiyle yola çıktığını ifade etmektedir. Ancak hadisin özelliğın-

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis A.B.D.
nurullahagitoglu@gmail.com

den kaynaklanan başka soruların da sorulması gerektiği kanaatine ulaştığını da sözlerine eklemektedir. Çalışmasında ‘metodolojiye boğulmamak’ için hadislere ağırlık verdiğini, hadislerin senet yönünden birçok çeşidinin bulunduğunu, senet ve metin açısından sorunlu olan ‘fert’ hadisi problem edindiğini ifade eden yazar, uygulama için dört adet fert hadis metni seçtiğini bildirmektedir (s.14).

Kitabın giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı ve yöntemini anlatan yazar, burada yeni bir modelleme olarak önerdiği 5N1K kuralına göre hadisleri anlama yöntemi hakkında tanıtıcı bilgiler vermektedir (s.15-30).

Girişle beraber kitabını üç bölüm ve sonuçla tamamlayan yazar, birinci bölümde “Hadisleri Anlamayı Konu Edinen Klasik Hadis İlimleri” başlığı altında Dirâyetü’l-Hadis, Fıkhu’l-Hadis, Garîbu’l-Hadis, Muhtelifu’l-Hadis, Nâsîh ve Mensûh, EsbâbuVurûdi’l-Hadis ve İlelü’l-Hadis ilimleri hakkında genel bilgiler sunmaktadır (s.30-42).

İkinci bölümde 5N1K kuralının mahiyeti ve kullanım alanları hakkında verilen bilgilerin yanında bu yöntemin eksik taraflarına da değinilmektedir (s. 42-52). Bu yöntem hakkında çok geniş bilgiler sunulduktan sonra yöntemin değerlendirmesi de yapılmaktadır (s.116-120). Üçüncü bölümde örnek modeller üzerinde yöntemi uygulamaya çalışan yazar bunun için dört fert hadisi seçmiştir (s.120-292). Sözkonusu hadisler şunlardır:

- 1) *Ameller ancak niyetlere göredir ve her kişi için ancak niyet ettiği şey vardır.*
- 2) *Hristiyanların Meryem oğlu İsa'ya yaptıkları gibi, beni aşırı şekilde övmeyin! Ben ancak Allah'ın kuluyum. Bana Allah'ın kulu ve Resulü' deyin!*
- 3) *Selman'a dediler ki: Nebiniz size her şeyi hatta helâya nasıl gideceğinizi bile öğretiyor!*
- 4) *Muaz, seni seviyorum.*

Her bir örnekten önce o rivayet ile ilgili Sünnî ve Şii kaynaklara göre ilk metni veren yazar, söz konusu rivayetin senet ve metin tenkidini de yapmaktadır(s. 103).

Kitabın konusunun özelde akademisyenler olsa da genelde ümmetin tamamı olduğunu belirten yazar, amacının hadisleri anlamak ve anlatmak olduğunu kaydetmektedir (s.19).

Araştırmada, İletişim Fakültelerinde uygulanan ‘Haber yazmanın ana ilkesi olan 5N1K Kuralı kullanılmıştır. Bunlar ‘ne, nerede, ne zaman, nasıl, neden ve kim?’ sorularıdır. Hadisi bir haber olarak ele alan yazar hadis metninin anlaşılması için ‘muhabirliğin beş anahtarı’ denilen bu soruları sorarak metni anlamaya/anlatmaya çalıştığını belirtmektedir. Aslında bu soruların geçmişte zaman zaman sorulmuş olduğunu ve cevaplar verildiğini, ancak bu soru ve cevapların hadis literatürü içinde dağınık bir şekilde bulunduğunu sözlerine eklemiştir (s.27).

Bu sorular ele alınan hadise sorulmamışsa veya sorulmuş ama bu, bilgiye ula-

şılamamışsa kendisinin soracağını ifade eden yazar, bu anlamda araştırmasının bir 'Fıkhu'l-hadis' çalışması olacağını vurgulamaktadır(s.27-28).

Bu soruların altı tanesi 5N1K formülünde bulunmaktadır. "Kime buyurdu ve ne sıfatla buyurdu?" sorularının yanında "Haber nereden alındı?" sorusunu da ekleyerek soru sayısını artıran yazar, bu formül markalaştığından kitabında bu dokuz soru için de 5N1K formülü isimlendirmesini kullanmayı tercih ettiği belirtilmektedir (s.29, 45, 111).

Anlama ve yorum, bir bütünün parçası olduğundan, ilgili hadisin HadisUsulü kitaplarında bir kaideye misal olup olmadığına baktığını ifade eden yazar, Kur'an-hadis ilişkisi içinde, ilgili hadisin müfessirler tarafından bir şekilde tefsirlerinde dile getirilip getirilmediğine de baktıklarını kaydetmekte ve şöyle demektedir: "*Hadis metninin anlaşılmasında diğer metinlere referansların önemi ya da hadiste metinler arasılık ve metinler arası okuma, anlamanın bir parçasıdır*"(s.29).

Akademik sahada metodoloji çalışmalarının çok, saha/alan çalışmalarının az olduğu yönündeki düşüncelerin yoruma açık olduğunu vurgulayan yazar, dört fert/garib hadis metni seçip oluşan metodolojinin uygulamasını bu metinler üzerinde yapmaya çalıştığını ve bu yaptığının bir 'tercih' olduğunu belirtmektedir (s.29).

Müslüman toplumların genelde 'Ehl-i Sünnet ve Şia' diye ayrıldığı sosyolojik inanç yapısında, Şia'nın da ilgili hadis hakkında ne dediği ve düşündüğünü hesaba kattığını ifade eden yazar, oryantalistlerin yaklaşımının ele alındığı bir süreçte Şia'nın göz ardı edilmesinin objektif ve bilimsel kriterlere uygun düşmeyeceğini ifade etmektedir (s.29).

"*Ameller, niyete göredir*" hadisiyle araştırmaya başlamak suretiyle, eser yazmaya başlayanların kitaba bu hadisle başlama geleneğine uyduğunu söyleyen yazar (s. 120), Şia kaynaklarını da araştırma kapsamına almasını şöyle izah etmektedir: "*İslam âlemi mezhepler açısından genelde Sünnî ve Şii olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Genelde temel İslam bilimleri özelde hadis edebiyatı açısından baktığımızda, Ehl-i Sünnet ve Şia mensupları birbirinden ayrı dünyalardır. Son zamanlardaki gelişmelerden de etkilenerek Şia kaynaklarını araştırma kapsamına aldık. Müsteşriklerin hadis edebiyatında söz sahibi oldukları bir dünyada, Şia kaynaklarını hesaba katmayı uygun bulduk. Bu yüzden, ilgili hadis Şia kaynaklarında geçiyorsa, bunu hadisin sıhhati ve anlaşılması noktasında bir destek olarak gördük. Nitekim Şia kaynaklarında "Ameller, niyete göredir" hadisinin tamamına, "Muaz, seni seviyorum" hadisinin de dua metnine ulaştık."*

İncelenen fert hadislerde râviler tek olduğundan; senet gibi metnin de sade olması gerekirdi. 'Ortak bir metin inşa etme' iddiası olmaksızın, ulaştığı kaynaklardaki lafız farklarını bir araya getirip -kompoze etmeden- bir 'birleşik metin' oluşturduğunu kaydeden müellif, böylece metne bütüncül bakabilme imkânı sağladığını belirtmektedir (s.295).

İlgili hadisin Hz. Peygamber ve sahabe zamanında, hatta sahabe sonrasında, hangi zaman ve mekânlarda dile getirilmiş olduğunu tespit etmeye çalışan yazar, bu durumun nâsih-mensûh ve ihtilafu'l-hadis konularında önem taşıdığını, ancak örnek hadisler içinde doğrudan ahkâm içeren metinler olmadığından, hadislerin nübüvvet süreci içindeki yer ve zamanını tespit ettiğini söylemektedir. Ayrıca sahabe dönemi sonrasında ilgili hadisin bir olaya bağlı olarak rivayetinin gerçekleşip gerçekleşmediğini de araştıran müellif, buna 'hadisin tarihsel işlevi' denilebileceğini kaydetmektedir(s. 295).

"Hadis tarihi boyunca hadis edebiyatında yazılan eserlerde, hadis imamlarının bir rivayete fıkhu'l-hadis açısından yaklaşımlarını tespit etmek için konularına göre yazılmış hadis eserlerinden iktibas yaptık" diyen yazar, hadislerin tedvin ve tasnifinden sonra şerh ihtiyacının ortaya çıktığını ve bir şerh edebiyatı oluştuğunu da vurgulamaktadır. Şerhleri değerlendirirken, alışılmamış da olsa, şerhleri şerh ettikleri eserlerden ayırmak zorunda kaldığını da sözlerine eklemektedir (s.296).

Sünnetin sözlü ifadesi olan ya da fikhî anlamda sünnet değeri taşımayan, 'söz' anlamındaki hadislerin belli başlı tefsir kitaplarında doğrudan veya dolaylı olarak müfessirlerce kullanılıp kullanılmadığını da incelediğini belirten yazar, 'hadisleri Kur'an'a arz' düşüncesi taşımadan, bulduğu verileri hadisin anlaşılması konusunda değerlendirdiğini, böylece 'metinler arası okuma' bağlamında tarihî mirastan yararlanmış olduğunu ifade etmektedir(s.296).

Hz. Peygamber'in insan ve nebi olarak birçok yönü bulunduğunu, bunun için ilgili hadisi ne sıfatla söylediğinin araştırmasını yaptığını belirten müellif, *"Hristiyanların Meryem oğlu İsa'yı övdükleri gibi beni övmeyin!" buyruğunu 'Allah'ın Elçisi' sıfatıyla söylemiştir'* tespitini yapmaktadır(s.297).

Her örnek hadis sonunda, araştırma sonucunda ulaştığı sonuçları özetleyen genel bir değerlendirme yapan yazar, eğer o hadise özgü bir durum varsa, ayrıca özel bir değerlendirmede bulunduğunu belirtmektedir (s.298).

"Hadise bütüncül bakış düşüncesiyle, bir hadis metnine bu soruları sorarak geri bildirimler almaya, metni bu veriler sayesinde anlamaya/anlatmaya gayret ettik. Bu sorulardan bazıları daha önce hadis metnine, farklı zaman ve mekânlarda sorulmuş olsa bile, biz hepsini bir hadis metnine bir yerde sormak suretiyle, 'tek hadis ölçüğünde' uygulanabilecek bir metodoloji önermiş olduk" diyen yazar, yeni ve farklı bir yaklaşımla yeni bir metodoloji ortaya atma cesareti göstermektedir (s.298).

Yazarın, çok uzun ve fazlaca teorik bilgilerin bulunduğu bir sonuç bölümüyle kitabını bitirmesi dikkat çekmektedir (s.293-298). Daha önce kitap içinde detaylı bir şekilde anlatılan hususlar ve verilen malumatın sonuç kısmında özetlenmesine gerek olmadığı ortadadır. Çünkü sonuç bölümü; kısa, net ve anlaşılır cümlelerle ulaşılan neticelerin çok açık bir biçimde anlatıldığı bölümdür. Dahası, çalışmanın en orijinal tarafı olan 5N1K metoduna sonuç kısmında çok az yer verilmiş olması da ayrı bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

Kitabın sonuna karma dizin, bab başlıkları ve tefsir ile ilgili tablolar ve örnek hadislerle ilgili şecereler (s.327-346) eklenmesi, istifadeyi kolaylaştıracak bir biçimde, belirli bir emeğin ürünü olan bu çalışmaya katkı sağlamıştır.

Yeni ve orijinal bir yöntem teklif eden bu çalışma, müellifini tebrik etmemizi gerektiren bir eser konumundadır. Bu tarz eserlerin, hadisleri anlama gayesine yönelik çalışmaların devam edeceğine dair umut vadettiği ve teşvik edici bir role sahip olduğu da unutulmamalıdır.

Delilleriyle Şafii İlmihali (Shafii Catechism with Evidences)

Alaaddin GÜNEŞ

Seyda Yayınları, Diyarbakır, 2014, 740s.

Tanıtın: Fatih KARATAŞ*

Dinî görevler denince başta iman etmek, sonra imanın gereği olarak ibadetleri yerine getirmek akla gelir. Bununla beraber münker olan (haram, mekruh gibi) şeylerden de sakınılması gerekmektedir. Ayrıca aileye, içinde yaşanılan topluma ve diğer insanlara karşı sorumluluklar ve yapılması gereken ahlaki görevler de vardır. İşte ilmihal türü eserler, ibadetler başta olmak üzere gündelik hayatta kişinin bilmesi gereken bu gibi temel dini bilgileri içermektedir.

Her Müslümanın dinî görevlerini yerine getirecek, helal ile haramı, hak ile batılı birbirinden ayıracak kadar bilgi sahibi olması farzdır. Bu yüzden Müslümanın özellikle ibadetler ve günlük hayatta karşılaşılan önemli meseleler konusunda Vahiy ve Sünnete uygun yaşaması gerekmektedir. Dolayısıyla Kitap ve Sünnetten çıkarılmış olan hükümleri öğrenip amel etmeye çalışmak, her müminin görevidir.

İlmihal olarak adlandırılan çalışmalar, fıkıh ilminin özellikle ibadet bölümlerini içeren ve yukarıda zikredilen konulara değinen çalışmalardır. Bu itibarla ilmihaller, halkın din ile doğrudan muhatap olmalarını sağlayan temel kaynaklar olduğundan son derece önemlidir. Bu öneminden olsa gerek, zaman içinde pek çok ilmihal kaleme alınmıştır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim meali ve ilmihalin, kaba bir genelleme yapılacak olursa, ülkemizde en çok eser üretilen iki alan olduğu söylenebilir. Bu durumun olumlu ve olumsuz yönleri bir tarafa, bu tür çalışmalar halkın ilmihallere karşı gösterdiği ilgiyi ortaya koyması açısından son derece önemlidir.

Ülkemizde Hanefi mezhebinden sonra müntesibi en çok olan mezhep Şafii'dir. Hanefi mezhebine mensup olanlar için ilmihal ihtiyacını, Mehmet Zihni Efendi'nin Nimet-i İslam'ı ve özellikle Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali tamamen karşılamıştır. Ancak Şafii mezhebine mensup olanların ilmihal konusundaki ihtiyaçları, son zamanlara kadar karşılanmamış değildi. Bu ihtiyacı gören zamanımızın ilim ehli, "Şafii ilmihali" adıyla güzel çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Bunlar arasında Halil Gönenç'in ve Mehmet Keskin'in Şafii ilmihalleri önemlidir. Tanıtıma çalıştığımız eser de müellifin gördüğü bu ihtiyaç sebebiyle ortaya koyduğu bir çalışmadır.

* Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku A.B.D.
fatihkaratas83@hotmail.com

Müellif; mezhepleri, İslam şeriatının insanlar üzerindeki merhamet kolları olarak nitelemekte ve mezheplerin dinin esasında müttelik olup detay meselelerde aralarında ihtilaflar çıktığını belirtmektedir. Müellife göre bu ihtilaflar, farklı şart ve durumlarda olan insanlar için rahmet ve kolaylık vesilesidir. Mezhep tefrikası veya Şafilîğin üstünlüğü iddiası gibi bir amacının olmadığını özellikle belirten müellif, Şafii mezhebine göre ilmihal yazmasına gerekçe olarak sadece bir mezhebin hükümlerinin delilleriyle bildirilmesini gösterir. Bu son derece önemli ve yerinde bir amaçtır. Çünkü bütün Müslümanların dinî konularda yeteri kadar doğru bilgi sahibi olmaları gerekir. Bu, İslam'a mensubiyetlerinin muktezasıdır. Zira Müslüman, Allah'a teslim olan demek ise; Allah'a karşı iman ve ibadet vazifesini layıkıyla yerine getirerek teslimiyetini ortaya koyacaktır (s. 3-4).

Müellif, yedi yıl süren ve 2012'de bitirdiği ilmihal çalışmasına esasen "e'l-Fikhu'l-Müdellet" ismini verdiğini belirtmektedir. Kitabın dili Türkçe olduğundan olsa gerek, mezkûr ismi değil de "Delilleriyle Şafii İlmihali" ismini kullanmıştır. Bu ilmihal, en çok rağbet gören ve müstağni kalınamayacak eserlerden olan "Minhâc", "Tânetu't-Talibin", "Muğni'l-Muhtâc" gibi temel Şafii fıkıh kitaplarına dayanılarak hazırlanmıştır. Ayrıca güncel meselelerde, Mustafa e'l-Hın, Mustafa Buğa ve Ali Şerbeci'nin yazdıkları "Büyük Şafii Fıkıh" eserinden de iktibasta bulunulmuştur.

Eser üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölüm itikatla ilgili meselelere (s. 7-121), ikinci bölüm ibadetlerle ilgili meselelere ayrılmıştır (s. 122-457). İbadetler bölümü, namaz ibadetinin de şartı olan temizlik konusuyla başlamakta, akabinde namaz ve diğer temel ibadetler ele alınmaktadır. Üçüncü bölüm olan muâmelât kısmında sırasıyla şu konular ele alınmıştır: Bey' (alış-veriş), riba (faiz), selem, istisna, vakıf, lukata, nikâh, talak, iddet, nafaka, radâ' (s. 458-676). Muâmelât konularını yine temelde helal-haram veya ibadet konusu olan avlanma, zebh (eti yenen hayvanların şer'i boğazlanması), kurban, yenilmesi ve içilmesi helal veya haram olan şeyler ve adak konuları takip etmiştir (s. 677-722). Normalde bu konuların ibadetler bölümünün sonunda zikredilmesi, ardından son bölümde de muâmelât konularının işlenmesi beklenirdi. Müellif belki de bu meseleleri, gündelik hayatta daha çok karşılaşıldığı için doğrudan ibadetler içerisinde zikretmemiş; güncel mesele olarak değerlendirip muâmelâtta sonra kitabın sonunda ele almıştır.

Müellif, mezhep ihtilaflarının sebeplerinden bahsederken, bunlardan birini şöyle açıklar: "Hanefiler, haber-i vâhidi delil olarak kabul etmezler" (s. 106). Bu yargıya dikkat çekmek ve bunun vakıyı yansıtmadığını belirtmek durumundayız. Zira Hanefi mezhebi de diğer mezhepler gibi haber-i vâhidi delil olarak kullanmıştır. Bunun Hanefi fıkıh külliyyatında sayılamayacak kadar çok örneği mevcuttur. Şu var ki Hanefiler, diğer bazı müçtehitler gibi haber-i vâhidi delil olarak kullanma ve onunla amel etmede birtakım şartlar öne sürmüşlerdir. Hanefi usul-i

fıkıh kitaplarında müsellemler olan bilgi bu şekildedir.¹

Müellif İslam fıkıhının önemine değinirken şöyle demektedir: “Müslümanlar İslam fıkıhının hükümlerini terk etmeyi mübah gördüklerinde, Kur’an ve Sünneti terk etmeyi mübah görmüş olurlar; İslam’ı muattal (hükümsüz) kılarlar” (s. 115). Fıkıhın kaynağının Kitap ve Sünnet olduğunu ifade eden bu düşünceler, fıkıhın önemini ve değerini de hakkıyla ortaya koymaktadır.

Eserin Bazı Özellikleri

1. Eser, itikat bölümünde düşündürücü noktelerle renklendirilmiş ve kolaylaştırılmıştır. Önemli konuların sonuna eklenen hikâye ve temsiller, kitabın okunmasını kolay ve zevkli hale getirdiği gibi konunun anlaşılmasını da sağlamıştır (s. 11, 16).

2. Eser okuma parçalarıyla zenginleştirilmiştir. Bu okuma parçaları, sonuna eklendiği konuyla ilgili farklı açılımlar ve ufuklar vermektedir (s. 22, 31, 54, 81).

3. Kitaplara iman bahsinde Kur’an-ı Kerim’le ilgili çok faydalı bilgiler verilmiştir. Kur’an-ı Kerim okumanın manevi yönleri, onun manasını anlamaya mani olan haller gibi bulunması nadir bilgiler takdire şayandır (s. 46-51).

4. Yine itikat bölümünde olağanüstü olayları klasik bir şekilde tanıtmak yerine; orijinal bir hiyerarşik taksim yapılmıştır. Olağanüstü olayların mucize ve harika diye önce ikiye ayrılması; sonra irhasat, keramet, istidrac, meûnet, ihanet gibi olağanüstü olayların birer harika çeşidi olarak verilmesi, mucizenin diğer olağanüstü olaylardan tamamen ayrı bir tür olduğunu göstermesi açısından önemlidir (s. 58-59).

5. İtikat bölümünün sonunda küfrü gerektiren hallerden bahsedilmiştir. Bu konu küfrü gerektiren inanışlar, sözler ve eylemler şeklinde üç başlık altında incelenmiştir. Hem itikadı hem de ameli ilgilendiren böyle bir konunun ele alınması, itikat bölümünden ibadet bölümüne geçişte zihinsel bir hazırlık ve konular arası münasebeti sağlamıştır (s. 101-104).

6. Delillerin tercümeleri genellikle eksik verilmiştir. Müellif delilin (özellikle hadis-i şerifin), ele aldığı meseleye delalet eden kısmını tercüme etmekle yetinmiştir. Delil metninin tümünün tercümesini vermemiştir. Muhtemelen zihinler sadece meselenin delilini idrak etsin, başka konulara yönelmesin diye böyle bir yola başvurmuştur. Fakat kanaatimiz, diğer müelliflerin yaptığı gibi delilin tam tercümesinin verilmesinin daha faydalı olacağı yönündedir. Çünkü bir delilde ders alınması, öğrenilmesi gereken birçok faydalı bilgi ve delalet söz konusu olabilmektedir.

1 Bkz. Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl e’s-Serhasî, Usûlu’s-Serahsî, Thk: Ebu’l-Vefâ e’l-Efgânî, (Beirut: Dâru’l-Fikr, 2005), 249; Nizamuddin e’s-Şaşı, Usûlu’s-Şaşı, Talik: e’l-Leknevi, (Dımaşk: Dâr-u İbn Kesir, 2011), 210; Haber-i vâhidle amelin şartları için bkz. aynı eser, 214-219.

7. Müellif, güncel meselelerde şahsi kanaatlerini de dile getirmiştir. Örneğin zekât mallarını değiştirmenin caiz olmadığı meselesini anlatırken, yardım derneklerinin para olarak aldıkları zekât mallarını, gıdaya daha çok ihtiyaçları vardır düşüncesiyle, öğrencilere gıda olarak teslim etmelerini reddeder ve karşı çıkar (s. 343). Vekilin zekâtı tehir etmesinin caiz olmadığı meselesinde, yine hayır cemiyetlerinin yaptığı yanlış bir uygulamaya dikkat çekmiştir. Şöyle ki; mal sahiplerinin hayır kurumlarına bıraktıkları zekât paraları, bu kurumlar tarafından kurumun hesabına yatırılarak bekletilip aylık taksitler şeklinde peyderpey dağıtılmaktadır. Müellif, bu parayı bekletmenin caiz olmadığını, derhal hak sahiplerine verilmesi gerektiğini belirtmektedir (s. 361).

Müellif, günümüzde Haşim ve Muttalib oğullarına zekât vermenin caiz olduğu düşüncesindedir. Çünkü onlar eskiden zekât almamalarına karşılık ganimetten pay alıyorlardı. Şimdi ise onlara devlet hazinesinden ve ganimetten herhangi bir şey verilmemekte, bu da onları sıkıntıya sokmaktadır (s. 369).

Müellif, günümüzde harita üzerinde olup henüz inşa edilmemiş dairelerin satışını da istisna akdi içinde değerlendirip bu satışın sahih olduğu görüşündedir (s. 498).

8. Eserde lukata (buluntu mal) konusunda belki de mutavvel fıkıh kitaplarında dahi bulamayacağımız faydalı ve detaylı malumatlar verilmiştir (s. 522-532).

9. Aynı şekilde nikâh konusunda da takdire şayan birçok detay mevcuttur. Söz gelimi evliliğe teşvikten nikâhın meşru kılınışının hikmetlerine, nikâhın keyfiyetinden ailenin önemine, aile fertlerinin birbirlerine karşı görevlerinden çok evlilikle ilgili meselelere, evlenecek kişilerde aranan vasıflardan evlilik teklifine, kız istemeden evlenecek kişiler hakkında araştırma yapmaya varıncaya kadar hüküm ve adabının bilinmesi gereken birçok konuda faydalı ve önemli malumatlar verilmiştir (s. 533-566).

10. Şafii mezhebine göre hazırlanan ilmihalde diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmemiştir. Bunun birkaç istisnası söz konusudur. Bu istisnalar bazen metinde bazen dipnotta görülmektedir. Mesela setr-i avret konusunda Hanbelilerin Müslüman olan kadınla gayr-ı müslim kadın arasında fark görmedikleri görüşü zikredilmiştir (s. 193). Cemaatle namazın sahih olmasının şartları konusunda Hanefi mezhebine göre yabancı kadına ve edep mahalline dokunmanın abdesti bozmadığından bahsedilmiştir (s. 279). Namazları cemaatle iade etme meselesinde Hanefi ve Maliki mezheplerinin (s. 280), zekâtın hak sahiplerine ödenme şekliyle ilgili Şafiiiler dışındaki cumhurun farklı olan görüşlerinden söz edilmiştir (s. 366). Borçlu olan kimsenin malına zekâtın düşüp düşmemesi (s. 370) ve haccın vaciplerinden Müzdelife'de vakfe ile ilgili Hanefi mezhebinin görüşüne değinilmiştir (s. 417).

11. Müellif, güncel bazı meselelerde yer yer diğer mezheplerin görüşlerini zikredip tercihte bulunmuştur. Mesela fitır sadakasının verileceği gıda maddeleri meselesinde, Hanefi mezhebinin görüşüne değinmesinin yanı sıra günümüzde bu görüşün, yani gıda yerine gıda bedelinin para olarak verilmesinin, tercihe şayan olduğunu belirtmiştir (s. 375).

Riba konusunda ribevî malların veznî veya keylî olmasında belirleyici ölçütün örf olduğu şeklindeki Ebu Yusuf'un görüşünü zikretmiş ve tercih etmiştir (s. 476).

İstisna akdinde paranın peşin verilmesi Şafii mezhebinde şarttır. Hanefi mezhebinde ise para peşin olmasa da akit caizdir. Müellif, günümüzde yapılan istisna akitlerinde çoğunlukla bu şarta uyulmadığından, akdin batıl olmaması için Hanefi mezhebinin görüşüyle amel edilmesini tercih etmektedir. Bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Bu hususta Şafii mezhebine bağlı olanların Hanefi mezhebinin görüşünü taklit etmelerinde herhangi bir mani yoktur. Çünkü bu tür akitlere halkın ihtiyacı vardır. Bugün halkın çoğu bu tür akitleri yapmaktadır” (s. 497-498).

Herhangi bir ilim alanında ortaya konan eserler tarihsel olarak incelendiğinde, her dönem yazılan eserlerin bir önceki dönemin eserlerine göre daha mütakâmil olduğu görülür. Ancak bu, ilmihal türü eserlerde böyle olmamıştır. Zira Mehmet Zihni Efendi'nin Nimet-i İslam'ı ve Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali, ülkemizde kaleme alınan ilk ilmihaller olmasına rağmen bu alanda zirvedeki iki eserdir. Bu iki ilmihal üslup, muhteva, kapsam ve daha birçok açıdan halen aşılammış iki şaheserdir. Bununla beraber tanıtmaya çalıştığımız ilmihalin de, Şafii mezhebine mensup olanların bu alandaki ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte olduğunu belirtmeliyiz.

Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis The Knowing of Sciences of Hadith

Hâkim en-Nisaburi (V. 405 H.)

Daru'l- Ulumi'l- İlmiyye, Beyrut, II. Baskı 1977, 340 sayfa

Tahkik Eden: Es-Seyyid Mu'zam Huseyn

Tanıtın: Ahmet ÖZDEMİR*

Herhangi bir ilmin sağlıklı bir şekilde anlaşılması, ancak o ilme ait sağlam ve uygun bir usul veyahut bugünün ifadesi ile iyi bir metodolojinin varlığına bağlıdır. Zira usulsüz vuslat mümkün değildir. Usul ve yöntem olmadan hedefe varmak mümkün değildir. Bugün temel İslam bilimlerinde tartışılan birçok problemin kaynağına bakıldığında, problemin genellikle usul ve metodoloji sorunu olduğu görülecektir. Bu bağlamda âlimlerimiz, daha ilk dönemlerden itibaren kitaplar da dağınık olarak bulunan usul konularını derleyip bir araya getirmişlerdir. Hem fıkıh hem de hadis alanında sayılan ilk usul kitabı imam Şafiî'ye (v. 204 h.) ait olan *er-Risale* adlı eserdir. Bunda uzun bir zaman sonra, yaklaşık hicrî dördüncü asırda, hadis ilimlerinde yenive müstakil bir usul kitabı ancak yazılmıştır. İşte bu kitap tanıtımında hicrî dördüncü asırda hadis usulü sahasında yazılmış önemli bir eserden söz edilecektir. O eser de ünlü muhaddis Hâkim en-Nisaburi'nin eseri, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis*'tir.

Hicrî 321 yılında Nişabur'da doğan Hâkim en-Nisaburi, bu beldede kadılık yapmasından ötürükendisine Hâkim lakabı verilmiştir. Küçük yaşlarda hadis ilmini tahsil etmiş, dokuz yaşlarında İbn Hibban'dan (v.354 h.) dersler almasının yanı sıra Horasan, Maverâunnehir ve Irak bölgelerinde hadis ilmi tahsil etmiştir. Dahası, sadece Nişabur'da bin kişiden hadis dinlediği söylenmektedir. Bununla beraber Hâkim en-Nisaburi'nin hocalarının sayısının iki bini geçtiğinden söz edilmektedir. Hâkim, Irak'ta özellikle Rey ve Bağdat şehirlerinde hadis imla sohbetlerini düzenlemiş ve birçok meşhur öğrenci kendisinden dersler almıştır. Darekutnî (v.385 h.) hocası olmasına rağmen kendisinden hadis dinlemiştir. Kaynaklar Hâkimin güçlü bir hadis hafızı olduğunu da belirtmektedir. İbn Hacer (v.852 h.), Hâkimin büyük bir âlim olduğunu, ancak ömrünün son dönemlerinde hafızasının biraz zayıfladığına dair rivayetlerin olduğunu belirtmektedir. Hâkimin en büyük eseri, *el-Müstedrek 'ala Sahihaynıdır*. Müellifimiz, bu eserini hayatın son döneminde kaleme almıştır. Ancak eseri gözden geçirme imkânı bulamadan vefat etmiştir. Ayrıca Hâkim en-Nisaburi hayat hikâyesinin yazıldığı eserlerde Şiiilik

* Öğr. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı A.B.D.
ahmetozdemir73@hotmail.com

ile itham edilmiştir. Ancak Taceddin es-Süpkî (v. 771 h.) bu sorulara uzun uzadıya cevaplar vermiş ve bu iddiaların asılsız olduğunu belirtmiştir. *el-Mustedrek ala's-Sahihayn, Marifetuulumi'l-Hadis* (burada tanıttığımız eser), *Kitabu'l-İklil, -el-Madhal, Sualatu'l-Hakim li'd-Darekutni ve el-Fevaid* eserlerinden bazılarıdır.

Hâkim en-Nisaburi'nin *Marifetuulumi'l-Hadis* adlı eseri, Ramehurmizi'nin (v.360 h.) *el-Muhaddisu'l-Fasıl Beyne er-Ravi ve'l-Va'i* adlı eserinin ardından hadis usulü alanında yazılmış ikinci eserdir. Bu eser hadis usulü sahasında kendi dönemine kadar yazılmış en kapsamlı eserdir. Hadis usulü konularını *Ulumi'l-Hadis* ifadesi ile ilk defa bir başlık altında toplayan ve yazdığı eserinde bu ismi kullanan kişi de muhtemelen Hâkim en-Nişaburi'dir.

Müellifimiz, eserinin yazılış amacını kitabın mukaddime kısmında belirtmiştir. İnsanların sünnet ilimleri hakkında bilgisizce konuşmalarını önlemek, bidat ve hurafelere dalmalarına engel olmak ve hadis sahasında çalışacak talebelerin işine yarayacak, muhtasar bir eser yazmak istediğini ifade etmiştir (s.35). Anlaşılan Hâkim en-Nisaburi kendi dönemindeki insanların, hadis ilimlerine karşı ilgisiz olmalarından rahatsız olmuş ve bu meseleyi çözmek için de bu eseri yazmaya karar vermiştir. Ayrıca müellifin dile getirdiği ve rahatsızlık duyduğu diğer bir mesele de insanların dinin aslından, yani kitap ve sünnetten, uzaklaşıp bidat ve hurafelere dalmalarıdır. Demek ki insanların Kuran ve Sünnete yönelmeleri ve her şeyden önce bu iki kaynağı anlamaları için sağlam bir usule, metodolojiye ihtiyaçları vardır. İnsanları Kuran ve Sünnet etrafında toplamak için bir hadis usulü kitabını yazmakla işe başlayan müellifimiz, incelediği hadissusulü konularını senetleri ile beraber zikrederek kendi eserini oluşturmuştur. Yine bu çalışmasında hadis yazımında gerekli hassasiyeti göstermeden hadis yazmaya kalkışan hadis talebelerine rehberlik etmek istemiştir.

Müellifimiz, *Marifetu Ulumi'l-Hadis'in* mukaddime kısmında, hadis ehlerinden ve hadis ile meşgul olmanın faziletinden uzun uzadıya söz etmiş ve ardından da bu konudaki hadisleri zikretmiştir (s. 35-40). Hâkim, hadis usulü ile ilgili her konuyu *nev'* (tür, kısım, bölüm) diye başlamış ve bu eserinde hadis usulünün tam elli iki *nev'*nden söz etmiştir (s. 340). Bu yönü ile kendisinden önceki meşhur hadis usulü yazarı olan Ramehurmiziden ayrılmaktadır. Ramehurmizi eserinde konuları “bab” başlıkları altında işlemişken Hâkim, kendisinden sonraki usulcülerini de etkileyecek şekilde, konuları birinci *nev'*, ikinci *nev'* şeklinde işlemektedir.

İlk *nev'* yani hadis usulünün ilk konusu, türü veyahut bölümü diyebileceğimiz kısmı, âli isnâdın tanımına tahsis edilmiştir (s. 40). النوع الأول من هذه العلوم معرفة عالي الإسناد

En son *nevi'* ise, arz, sema ve kitabet gibi hadis öğrenim yollarına ayrılmıştır (s. 340). Hâkim en-Nisaburi kitabının başlıklarını konuyu yansıtabilecek şekilde koymuştur. Örneğin; “muhaddislerin isimlerinin bilinmesi, muhaddislerin belde-

lerinin bilinmesi, Hz. Peygamberin sünnetlerinin bilinmesi” vb. Daha sonra senet, rical ilmi, hadis rivayet adabı gibi meseleleri uzun uzadıya ele almıştır. Konu hakkında kendinden önceki âlimlerin görüşlerini mutlaka zikretmiştir. Hâkim en-Nisaburi genellikle konu ile ilgili kendi kişisel görüşünü, bölümün sonunda قال الحاكم diyerek açıklamaya girişmiştir. Ayrıca eserinde Abdullah lakabını da kullandığı olmuştur (s. 35).

Hadis usulü konularının tam olarak şekillenmediği bir dönemde yazılmış olması hasebiyle birtakım usul meselelerine yer verilmemiştir. Çalışması, belli usul konularına değinmediği için düzenli olmamakla eleştirilmiştir. Ancak müellif, ele almadığı konuları daha sonra telif ettiği *el-Madhal İla's-Sahih* adlı eserinde ele almıştır.

Müellifimiz, usul konularının içerisinde yer almayan bazı konuları da birer bölüm olarak kabul etmiştir. Örneğin Hz. Peygamberin gazveleri: معرفة مغاري رسول الله صلى الله عليه وسلم ve çeşitli itikadi fırkaların değerlendirilmesi birer nev' olarak kullanılmıştır (Bkz. 32 ve 48. bölümler).

هذا النوع من هذا العلم معرفة مذاهب الحديثين : قال مالك بن أنس رحمه الله : ولا يؤخذ العلم من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه وقال يحيى بن معين : كان محمد بن مناذر [الشاعر] زندقيا يخرج إلى البطحاء فيصطاد العقارب ثم يرسلها على المسلمين في المسجد الحرام وقال : وكان إبراهيم بن أبي يحيى جهميا قدريا

Hâkim Nisaburi, hadisleri *sahih ve sakim* tarzında iki kısma ayırmaktadır. Konuyu şu başlık altında izah etmektedir: النوع التاسع عشر : معرفة الصحيح والسقيم

Hâkime göre sahih bir hadisin taşınması gereken nitelikler şunlardır: Hz. Peygamber'den meçhul olmayan bir sahabenin rivayet etmesi, sahabeden de iki adil kişinin rivayet etmesi, daha sonra muhaddislere gelene kadar bu şekilde devam etmesi (19. bölüm, s. 106). Yani hadisin sahih olması için senetteki ravi sayısının ikiden az olmaması gerekir. Ancak müellifin bu tanımı, özellikle hadisin her dönemde en az iki kişi tarafından rivayet edilmesi şartı, sonraki dönemlerde tartışılmış ve genel kabul görmemiştir. Çünkü sadece bir ravi tarafından rivayet edilen fert veya garip dediğimiz birçok hadis mevcuttur. Hâkime göre bir hadisin sıhhati sadece senedin sahih oluşu ile bilinmez. Senedi sağlam olup ravileri cerh edilmemesine rağmen birçok hadis sahih eserlerde yer almamıştır. Yani senedi sağlam olmasına rağmen hadisin metni muallal ya da problemlili olabilir. Bu da hadisin zayıf olmasına neden olan amillerdendir. Müellifimize göre, muhaddislerin hadisleri çokça tekrar etmeleri, bol bol müzakere etmeleri ve hadislerin illetinin olup olmadığını kavramaları gerekmektedir. Zira bir hadis, senet itibariyle kusurlu gözükmez ancak bu hadisin gizli, zahiren gözükmeyen bir kusuru olabilir. Bunu anlamların tek yolu ince bir kavrayışa sahip olmak, birçok hadisi ezberleyip muhafaza etmekten geçer. Şayet senedi sağlam olan bir hadis *Sahihayn'da* yer almıyorsa o rivayetin mutlaka iyice tetkik edilmesi gerekir, muhtemelen gizli bir kusuru vardır (19. bölüm, s. 106).

Müellifimiz, *fıkhul-hadisi* bir nevi olarak saymaktadır. Bütün meşhur ulema ve fakihlerin bu konuda ehil olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca *marifetu'l-efrad* kısmında ise şunları izah eder: Bunlar sadece belli bir bölgenin, bir sahabe kanalı ile teferrüt ettiği hadislerdir. Örneğin sadece Medine'de yaygınlık kazanmış olan fert bir hadise, ya da sadece Horasan bölgesi veya Şam'da meşhur olmuş rivayetlere de yer vermektedir (25. bölüm, s. 156). Hadisleri, sadece bir ravinin teferrüt ettiği hadisler veya bir bölgenin diğer bir bölgeden farklı olarak teferrüt ettiği hadisler tarzında bölümlere ayırmıştır.

Hâkimen-Nisaburi, *marifetu ahbarin la mu'aredelehu* başlığı altında aslında muhkem hadisleri anlatır. Ancak bu kavramı kullanmaz. Birbirleri ile çelişmeyen hadisler demekle yetinir. Bu hadislere verdiği örneklerden biri de şudur: لا يقبل الله لا صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول (s. 195).

Müellif, *معرفة زيادة ألفاظ فقهية* bölümünde sıkı ravilerin teferrüt ettiği ziyadele-re değinmiştir. Ancak konu başlığını *marifetu ziyadeti elfaz-i fikhiyye* olarak belirlemiştir (s. 197). Daha sonra usul kaynaklarında *Ziyadetu's-Sıkkat* diye geçmiştir.

Hâkimen-Nisaburi, *معرفة الصحابة والتابعين لكل منهم إلا راو واحد* başlığı altında sahabe ve tabilerden sadece kendilerine bir tek ravinin rivayette bulunduğu kişilerden söz etmektedir. Bir nevi kimlerden fert hadislerin rivayet edildiğinden söz etmektedir. Bu konunun hemen ardından da sahabelerin ve tabiilerin kabilelerinin bilinmesinden söz etmektedir. Çünkü senet zincirinde bulunan sahabe ve tabiinin bilinmesi çok önemlidir. Özellikle kimlerin sahabe olduğu, sahabenin hadis usulü literatüründe "udul" sayılması çok önemlidir. Zira sahabe bizler ile Hz. Peygamber arasında bir nevi köprü vazifesi görmektedir. Bizler Hz. Peygamberin sünnetini ancak sahabe nesli vasıtası ile öğrenmekteyiz.

Müellife göre *أحبوا العرب لثلاث لأنني عربي والقرآن عربي وكلام أهل الجنة عربي* rivayeti, mütevatir bir hadistir (s.234). Hâlbuki bu hadis hakkında çok farklı görüşler de mevcuttur. Hatta bu hadisin mevzu olduğu dahi söylenmektedir.

Müellifimiz, muhaddislerin yaşları, doğum ve ölüm tarihleri ile ilgili bölümde sahabeden, tabiiden ve tebei tabiiden birçok kişinin doğum ve ölüm tarihleri hakkında bilgiler vermektedir. Bu tarihler hakkında bir ihtilaf varsa onlardan söz etmektedir (s. 256-268).

Ayrıca Hâkim en-Nisaburi, Hz. Peygamber'in Fil yılında doğduğuna ve nübüvvetin kendisine kırk yaşında iken geldiği konusunda ihtilafın olmadığı, ancak Hz. Peygamber'in nübüvvetten sonra Mekke'de ne kadar kaldığı; beş, on, on iki, on üç yıl hususunda ihtilafın olduğunu belirtmektedir (s. 281).

Hadis usulü sahasında yazılan ilk eser, Ramehurmiziye ait olan *el-Muhaddisu'l-Fasil Beyne er-Ravi ve'l-Va'i* olmasına rağmen, hadis usulünün en önemli kurucularından birisi Hâkim en-Nisaburi olarak kabul edilmektedir. Hâkim en-Nisaburi bu eseri ile daha sonra gelen muhaddisleri büyük ölçüde etkilemiştir. Hâkim en-

Nisaburi'den sonra bu alandaki ikinci önemli isim İbnu's-Salah'tır. Ancak İbnu's-Salah kendisinden çok etkilenmiştir. Zaten İbnu's-Salahın hadis usulü sahasında yazmış olduğu meşhur eseri olan "*Mukaddimesi*"nin diğer bir ismi de el-Hâkimin eserinki ile aynıdır. Yani *Marifetu Ulumi'l-Hadistir*. İbnu's-Salah usul konularında kendinden sonra gelenleri etkilediği gibi kendisi de el-Hâkim'den etkilenmiştir. Mukaddime'nin birçok yerinde el-Hâkim'in görüşlerine müracaat edilmiştir.

Marifetu Ulumi'l-Hadis'te on tane nev' (konu başlığı) İbnu's-Salah'ın *Mukaddimesinde* bağımsız olarak bulunmayıp başka başlıklar altında zikredilmiştir. Örneğin: Hadisin müzakere edilmesi, hadisin fıkımın bilinmesi ve sahabe'nin evlatlarının bilinmesi bunlardan birkaçıdır.

- معرفة أولاد الصحابة - معرفة فقه الحديث - معرفة مذاكرة الحديث والتميز بها

İbnu's-Salah da Mukaddime'de *muttasıl hadis*, *merfu hadis*, *maktu hadis*, *münker hadis*, *muzdarip hadis* ve *maklub hadis* gibi nevilere el-Hâkim'den teferüt etmiştir. Hâkim kendi eserinde bu hadis türlerine temas etmemesine rağmen İbnu's-Salah yazmış olduğu mukaddimesinde bu konuları işlemiştir. Hâkim eserinde hadisleri, *sahih* ve *sakim* şeklinde ikiye ayırır. Ancak İbnu's-Salah hadisleri *sahih*, *zayıf* ve *hasen* tarzında üç kısma ayırmıştır.

El-Hâkim'in zikrettiği bazı hadis nev'leri, hadis usulü çerçevesinde değil de adap eserlerinde konu olarak zikredilebilir. Örneğin: *Muhaddis ve Talibin hadis rivayet adabı* ve *Oğulların babalardan rivayette bulunması* gibi konular bunlardan bazılarıdır.

İbn Hacer, Hâkimin eserinin tertip bakımından mükemmel sayılmayacağını söylerken; İbn Haldun ve Tahir el-Cezairi ise eserin değeri ile ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Özellikle el-Cezairi, *Tevcihu'n-Nazar* adlı eserinde Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis'ten çok etkilenmiştir. Kendisi bu eserden bolca alıntı yapmakta, bazen de kitaba işaret edinmekle de yetinir.

Seyyid Muazzam Hüseyin, Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis'in sekiz nüshasını karşılaştırarak 1935 yılında Haydarabat'ta yayınlamıştır. Daha sonra bu eserin birçok nüshası yayınlanmıştır. Abdullah b. Süleym b. Selame es-Saidi, *Menhecu'l-Hâkim en-Nisaburi ve Kitabihî Marifeti Ulumi'l-Hadis* adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

Hadis usulü sahasındaki eserlerin birçoğunun, el-Hâkim'in *Marifetu Ulumu'l-Hadis* ve İbnu's-Salah'ın *Mukaddime* adlı eserlerine dayandıklarını söyleyebiliriz.

Mebâhis Fî Ulûmi'l-Hadis (Introduction on The Science of Hadith)

Mennâ' b. Halîl el-Kattân

Mektebetü Vehbe, Kahire, 1428/2007, (5. baskı), 192 sayfa.

Tanıtın: Nurullah AGİTOĞLU*

İslam'ın iki ana kaynağından biri olan hadislere yönelik çalışmalar ilk dönemlerden günümüze kadar yapılagelmiş ve bundan sonra da yapılmaya devam edecektir. Zira dinlerini anlama gayreti içerisinde olan Müslümanlar için bu durum, her zaman için bir ihtiyaç olarak belirecektir.

Hadislerin rivayeti ve nakli konusunda hadisçilerin ortaya koyduğu gayret ve hassasiyet, bu işin son derece önemli bir mesele olduğunu göstermektedir. Rivayetlerin senetlerinin sağlıklı bir şekilde aktarılması, ravilerin durumlarının incelenmesi ve metinlerin Kur'an, Sünnet, akıl vb. bazı esaslara açıkça ters düşüp düşmediğine bakılması yine hadislerin sağlam bir biçimde nakledilmesine yönelik çabalardır. Hadislerin sağlam bir şekilde nakledilmesi kadar hangi yöntemlerle aktarıldığı, ilgili istilahlara ne ifade ettiği ve nasıl oluştuğu, hadis ilmine yönelik incelik ve tekniklerin neler olduğu gibi hususlar da hadislerin doğru anlaşılmasına hizmet etmiştir.

Her ilim dalında olduğu gibi İslam ilimlerinde de usul veya metodoloji son derece önemlidir. Hadisleri anlamaya yönelik Fıkhu'l-Hadis, Garibu'l-Hadis gibi ilim dallarının yanında Hadis Usulü de müstakil bir ilim dalı olarak ortaya çıkmıştır. Hicri IV. asırdan itibaren bu alanda değerli çalışmalar ortaya konmuştur. Günümüzde de Hadis Usulü ile ilgili çalışmalar yapılmaktadır. Bu yazıda tanıtılmayı amaçladığımız *Mebâhis Fî Ulûmi'l-Hadis* adlı eser, İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi öğretim üyelerinden Mennâ' b. Halîl el-Kattân'a ait hacmi küçük ama faydası büyük olan, akıcı, anlaşılır bir Hadis Usulü kitabıdır.

Tanıtacağımız çalışma, bir mukaddime ve on bir bölümden oluşmaktadır. Müellif, mukaddime, sünnetin öğrenilmesinde, geçmiş âlimlerin bu alanda ortaya koyduğu kural ve kaidelerin anlaşılmasında bir ışık ve yol gösterici bir kaynak olması için kitabını, özellikle öğrencilere yönelik hazırladığını belirtmektedir. Anlaşılır ve akıcı bir üslup kullandığını da vurgulamaktadır.

Mukaddimeden sonra başlayan bölümler ise şöyledir: Hadisin Tanımı (s. 5-11), Sünnet ve İslam Teşriindeki Yeri (s. 12-22), Hadisin Kitâbeti ve Tedvini (s. 23-53), Ricâlü'l-Hadis İlmi (54-61), Cerh ve Tâdil İlmi (s. 62-74), Garibu'l-Hadis

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis A.B.D.
nurullahagitoglu@gmail.com

İlmi (s. 75-78), İlelu'l-Hadis İlmi (s. 79-84), Muhtelifu'l-Hadis ve Müşkulu'l-Hadis İlmi (s. 85-89), Mustalahu'l-Hadis İlmi (s. 90-157), Tahammül ve Edâ Sığaları (s. 158-164), Tahrîc İlmi ve İsnâdlar (s. 165-179).

“Hadisin Tanımı” bölümünde (s. 5-11) hadisin neden önemli olduğuna değinen yazar, burada ilgili ayet ve hadisleri delil göstermiş, ardından hadisin sözlük ve terim anlamları üzerinde durmuştur. Zaten genellikle her bölümde konuya giriş yaparken bu şekilde bir yöntem izlemiştir (bkz. s. 7, 12-14, 23, 54-56). Ayrıca bu bölümde haber, eser, kutsi hadis vb. konularda da kısa ve aydınlatıcı bilgiler vermiştir.

“Sünnet ve İslam Teşriindeki Yeri” başlıklı ikinci bölümde (s.12-22), öncelikle sünnetin tanımı üzerinde duran yazar, fakihler ve muhaddislere göre sünnetin tanımı hususunda malûmat vermiş ve sünnetin delil oluşu ile İslam teşriindeki yeri konusunda, delillerle desteklemek suretiyle açıklamalarda bulunmuştur. Şer'i deliller içinde sünnetin konumuna da değinerek bu hususta meydana gelebilecek muhtemel şüphelere tatmin edici cevaplar vermeye gayret etmiştir.

Üçüncü bölümde (s.23-53) “Hadisin Kitâbeti ve Tedvini” üzerinde duran müellif, hadislerin yazımıyla ilgili tarihi süreci nakletmiş, yazmayı yasaklayan ve serbest bırakan rivayetleri değerlendirmiştir. Tedvin süreciyle ilgili doyurucu bilgiler nakletmiş, bu başlık altında, aslında ayrı bir süreç olarak değerlendirilmesi gereken tasnif ameliyesini de zikrederek, her iki konuyu beraber işlemiştir. Tasnif döneminde ortaya çıkan hadis eserleri hakkında da, türlerine değinip örnekler vermek suretiyle, bilgiler nakletmiştir.

“Ricâlu'l-Hadis” adını verdiği dördüncü bölüme (s.54-61) giriş yaparken, senet, müsnid, metin vericâlu'l-hadis kavramları hakkında kısaca bilgiler vermiştir. Bu ilmin gerekliliği hususunda alanın ileri gelen âlimlerinin sözlerini de aktarmak suretiyle açıklamalar sunmuştur. Sahabe, sahabenin adaleti, sahabe ile ilgili eserler ve tabakât eserleri de yine bu bölümde işlenen hususlar arasındadır.

“Cerh ve Tâdil İlmi”ne de bir bölüm (s.62-74) ayıran müellif, burada cerh, tecrîh, adalet, tâdil, cerh ve tâdil meşruiyeti, bu ilmin gelişimi, ravilerin mertebeleri, râviler hakkında söz sahibi meşhur muhaddisler, cerh ve tâdil mertebeleri, cerh ve tâdil hükümü ve bu alanda yazılmış meşhur eserler hakkında faydalı bilgiler sunmuştur.

“Garîbu'l-Hadis İlmi”, “İlelu'l-Hadis İlmi” ve “Muhtelifu'l-Hadis İlmi” adını verdiği altıncı (s.75-78), yedinci (s.79-84) ve sekizinci (s.85-89) bölümlerde de bu ilim dallarının gerekliliği, gayeleri, bu ilim dallarında öne çıkan âlimler ve bu alanlardaki temel kaynaklar hakkında açıklamalarda bulunmuştur.

“Mustalahu'l-Hadis” diye isimlendirdiği dokuzuncu bölümde (s.90-157) ise yazar, bu ilmin tanımı, konusu ve faydası gibi hususlara değindikten sonra müsned kavramı üzerinde durarak bu kavramın üç farklı anlamına vurgu yapmıştır.

Ardından muhaddis, hâfız ve hâkim gibi hadis âlimlerinin ilmî mertebeleri hakkında kısaca bilgiler sunmuştur. Kitabın en uzun bölümü olan bu kısımda, hadis usulü ile ilgili birçok konuya girmiş ve faydalı bilgiler vermiştir. “Bize ulaşması yönüyle hadisler” alt başlığı altında mütevatir hadis ile ilgili tanım, şartları, kısımları, var olup olmadığı tartışması, hükmü ve mütevatir hadislerden oluşturulmuş eserler hakkında malumat vermiştir. Ardından âhâd habere geçip, bunun kısımları olan meşhur, aziz ve garîb hadisler hakkında kısa ve önemli bilgiler kaydetmiştir. Devamında da “sihhat açısından hadislerin taksimi” konusunda makbul hadisler diye sahih ve hasen konusuna girmiş, bunların da kendi içinde lizâtih ve ligayrih olarak sınıflandırılmasına vurgu yapmıştır. Zayıf hadis konusunda da detaylı bilgiler veren müellif, zayıf hadisle amel hususundaki tartışmaya girmiş, bu husustaki görüşleri delilleriyle beraber sunmuştur. Arkasından muallak, mürsel, muḍal, munkatı, müdelles, mürsel-i hafî gibi zayıf hadis çeşitlerini gerektiği kadar detaylandırarak izah etmiştir. “Mevzû” hadis” konusuna da değinen müellif, bu tür hadislerin tanımı ve hükmü gibi hususları işledikten sonra hadis vaz’ının sebeplerini de maddeler halinde zikretmeyi ihmal etmemiştir. Ardından metrûk, münker, ma’rûf, muallel, muhâlefetu’s-sikât, müdrec, maktûb, el-mezid fi muttasıl-l-esânîd, muzdarib, musahhaf, şâzz, mahfûz, cehâletu’r-râvî, bid’at, sû’l-hıfz gibi bazı hadis usulü konularını sistematik olmayan bir şekilde karışık bir halde vermeyi tercih etmiştir. Bu husus müellif için bir eksiklik olarak telakki edilmektedir. “Söyleyeni bakımından hadisin kısımları” alt başlığı altında da merfû, mevkûf, maktû’ çeşitleri hakkında bilgiler vermiştir. Ancak buradaki sınıflandırma içinde zikredilmesi gereken kutsi hadis konusu, maalesef hadisin tanımı başlıklı birinci bölümde geçmişti. Ziyâdetu’s-sika, mütâbî, şâhid ve itibâr da aynı bölüm içinde bahsedilen diğer bazı konuları teşkil etmektedir.

“Tahammül ve Edâ Yolları”ndan bahsedilen onuncu bölümde (s.158-164) yazar, semâ, kıraat, icazet, münâvele, kitâbet, i’lâm, vasiyyet ve vicâde yöntemleri hakkında kısa ve özlü bilgiler vermiştir. Arkasından, “mislehu ve nahvehu arasındaki fark” gibi bir konuda da bilgi vermeyi uygun gören müellif, ilginç bir şekilde, mustalahu’l-hadis ilmi ile ilgili meşhur eserlerin listesini de bu bölümde vermeyi tercih etmiştir.

Kitabın son bölümünde (s.165-179) “Tahrîc ve Senedler”i ele alan yazar, tahrîcin tanımı, tarihî süreci ve tahrîc yolları hakkında bilgi vermiştir. Devamında isnâdlar ile ilgili hususlara geçmiş, âlî ve nâzil isnâd, müselsel, rivâyetu’l-ekâbir anî’l-esâğîr, rivâyetu’l-âbâani’l-ebnâ, müdebbec vb. teknik konularda kısaca bilgiler vermiştir.

Ders kitabı formatında hazırladığı eserine herhangi bir sonuç kısmı hazırlamayan yazar, öğrenciler tarafından anlaşılacak basit bir dille kitabını telif etmiştir. Dili çok akıcı olan kitabın derin tartışmalara inmemesi, çok teknik detaylar ver-

memesi bir avantaj olarak görülebilir. Çünkü eser, hadis ilimlerine bir giriş mahiyetinde düşünölmüş gibidir.

Kitabın eleştirilecek bazı yönlerinden de bahsetmek gerekirse, yukarıda da belirtildiği gibi bazı konuların olması gereken başlık altında değil de başka bir başlık altında verilmesi, mustalahu'l-hadis başlığı altındaki bölümün çok fazla konuyu içeriyor olması gibi bazı hususlar kitabın başlıklarının yeniden düzenlenmesi ve konu taksimatının yeniden gözden geçirilmesinin bir gereklilik olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Ayrıca hadislerin kaynağı verilirken, dipnotta sadece o hadisin geçtiği eserin adının verilmesi ile yetinilmesi, hadisin kitâb ve babıyla ilgili bilgi verilmemesi de bir eksiklik olarak görünmektedir. Zira hadislerin kaynağının gösterilmesi birçok yazar tarafından benimsenip uygulanmaktadır.

Son olarak eserin, yalnızca ilahiyat faköltesi öğrencilerinin değil, bu alanda kendini yetiştirme gayreti içerisinde olanların istifade edebileceği bir formatta yazılması ve hadis usulü bilgilerinin çok açık bir dille anlaşılır bir şekilde sunulması noktasında takdir edilecek bir çalışma olduğu söylenebilir.

