

Cilt: 3 ◀ Yıl: 2016 ▶ Sayı: 5
ISSN 2147-8171

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ
ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**



ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 3 ◀ Yıl: 2016 ▶ Sayı: 5
ISSN 2147-8171

Dergimiz İSAM Kütüphanesi tarafından taranmaktadır.
www.isam.org.tr

Sayfa Tasarımı

Erşahin Ahmet AYHÜN

Kapak Tasarımı

Emin ALBAYRAK

Baskı

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

İletişim

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı
Eskişehir / Türkiye
Telefon: (0.222) 217 57 57
Faks: (0.222) 217 57 58
<http://ilahiyat.ogu.edu.tr>
ilahiyatdergi@ogu.edu.tr

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 3 ◀ Yıl: 2016 ▶ Sayı: 5
ISSN 2147-8171

Dergi Adı	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Dergi Sahibi	Prof Dr. Hasan GÖNEN (Rektör)
Editör	Prof Dr. Hüseyin AYDIN (Dekan)
Editör	Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT
Yardımcısı	Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN
Yazı İşleri Müdürü	Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN
Redaksiyon	Arş. Gör. Yunus ARAZ Arş. Gör. Fatma HAZAR Arş. Gör. Aynur KURT
Yazı Takip	Arş. Gör. Fatma HAZAR
Yayın Kurulu	Prof.Dr. Hüseyin AYDIN Prof.Dr. Ejder OKUMUŞ Prof. Dr. Dursun HAZER Prof.Dr. Ali Rıza GÜL Prof.Dr. Ali ÇELİK Doç. Dr. Mizrap POLAT Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL Doç. Dr. Adil SEN Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT Yrd. Doç.Dr. Yusuf KARATAŞ
Danışma Kurulu	Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ (Abant İzzet Baysal Üniversitesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Orhan ÇEKER (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof Dr. Zekeriyya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof Dr. İsmail GÜLER (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ö. Faruk HARMAN (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Hitit Üniversitesi) Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Üniversitesi) Prof Dr. Suayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi) Prof Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Sakarya Üniversitesi) Prof Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof Dr. Mefail HIZLI (Uludağ Üniversitesi) Doç. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Zikri YAVUZ (Ankara Üniversitesi)

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 3 ◀ Yıl: 2016 ▶ Sayı: 5

ISSN 2147-8171

Fakülte Dergisi	Prof. Dr. Hasan HACAĞ (Marmara Üniversitesi)
Cilt: 3	Prof. Dr. Mehmet MAKSUDOĞLU (Marmara Üniversitesi)
Yıl: 2016	Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU (Ankara Üniversitesi)
Sayı: 5	Prof. Dr. Mizrap POLAT (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Hakemleri	Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Doç. Dr. Adil ŞEN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Doç. Dr. Fatma Asiye ŞENAT (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Abdullah ACAR (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN (Eskişehir Osmangazi Üniv.)
	Yrd. Doç. Dr. Yusuf KARATAŞ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Aybiçe TOSUN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Saim YILMAZ (Sakarya Üniversitesi)
	Öğrt. Gör. Ahmet ÇETİNKAYA (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Öğrt. Gör. Abdulilah el-HURİ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Teşekkür Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5. sayı hakemlerine değerli katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
Editör

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ
ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Cilt: 3 ◀ Yıl: 2016 ▶ Sayı: 5
ISSN 2147-8171

İçindekiler

Makaleler

- Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gerçekçeleri
Ali Rıza GÜL 7-38
- Ebü'l-Hasan 'Alî El-Herevî ve et-Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-Hiyeli'l-Harbiyye İsimli Eseri
M. Fatih YALÇIN-Suat KAYMAK..... 39-56
- Ahmed Cevdet Paşa ve İcâzetnâme'si
Rashadat AHMADOV..... 57-84
- التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل
عبد القادر منصور 85-118
- İslâm Hukukunda Manevî Zararların Malî Tazmini
Yunus ARAZ..... 119-148
- Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezheplerin Oluşumuna Etkisi
Abdylkader DURGUTİ..... 149-176
- Pedagojik Önerilerle Birlikte İngilizce ve Arapçadaki Temel Edatların Karşıtsal Çözümlemesi

Rami HAMDALLAH-Hanna TUSHYEH
Çev.: Figen KERVANKAYA 177-192

Ekler

EK 1 Yayın İlkeleri

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın
ve Yazım İlkeleri193-194

Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gerekçeleri

*Ali Rıza GÜL**

Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gerekçeleri

Özet ▶ Kurumları ayakta tutan ve varlıklarının devam etmesini sağlayan iksir, değişime ve gelişime ayak uydurmalarıdır. Yeni durumlara göre pozisyonlarını gözden geçiremeyen, yeni şartlar doğrultusunda kendini yenileyemeyen kurumlar, er veya geç tarih sahnesinden çekilmek zorunda kalırlar. Dini olmaları bile, onları bu acı sondan kurtaramaz. Bilim tarihimizde bunun en bariz örneğini Osmanlı medreseleri oluşturur. Bütün çabalara rağmen, gerekli yapısal dönüşümleri gerçekleştirmemekte ısrarla direnen bu ünlü eğitim kurumları, tasfiye olmaktan kendilerini kurtaramamışlardır.

Günümüzde ülkemizde faaliyet gösteren yüksek din eğitimi kurumlarının da çağımızın dini ihtiyaçlarına ve beklentilerine cevap verebilme noktasında benzer bir tehlike ile karşı karşıya olduğunu söyleyebiliriz. Şayet ülke olarak, alanlarında son derece iyi yetişmiş, içinde yaşadığı çağı doğru okuyabilecek, stratejik ve konjonktürel gelişmeleri anlamlandırabilecek, günceli takip edebilecek ve bütün bunların doğurduğu dini problemlere sağlıklı çözümler üretebilecek kapasiteye sahip ilahiyatçılar yetiştirmek istiyorsak, bu kurumlarda gerekli dış ve iç yapı dönüşümlerini ve akademik değişimleri vakit geçirmeden yapmalıyız. Bunun için kâfi miktarda gerekçeye sahibiz.

Yüksek din eğitimi kurumlarımızda değişimin kanaatimizce en önemli gerekçelerini, toplumsal ihtiyaçların çeşitlenerek artması, tek tipli öğretimin olumsuz sonuçlar doğurması, mevcut programların istihdam alanlarına yönelik olmaması, uluslararası boyutun ihmal edilmesi ve strateji eksikliği oluşturmaktadır. Biz bu çalışmamızda bu ana gerekçeleri detaylandırdık. Amacımız ülkemizde yapılan din eğitiminin kalitesinin artmasına katkıda bulunmaktır.

Anahtar kelimeler: Din eğitimi, İlahiyat Fakültesi, İhtiyaç, Tek Tiplilik, Yenilik, Strateji

Rationales for Change and Renewal of the Higher Religious Education Institutions

Abstract ▶ The thing that sustains the institutions and ensures their presence is adapting themselves to change and development. The

* Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Öğretim Üyesi, e-mail: alirizagul@hotmail.com

institutions that can't revise their positions according to the new situations and can't renew themselves to the new conditions have to withdraw from the stage of history sooner or later. Even their religious nature can't save them from this bitter end. The most obvious example of it in our history of science is the Ottoman madrasas. Despite all efforts, the famous educational institutions that persistently resisted not to implement the necessary structural transformations could not save themselves from being liquidated.

Today, we can say that the institutions of higher religious education that operate in our country couldn't satisfy the religious needs and expectations of our age and face with the same danger. If we want to have the theologians who have been educated extremely well in their branches, able to read the age correctly they live in, give meaning the strategically and cyclical developments, follow the current topics and produce healthy solutions for religious problems engendered by all these, we need to make internal and external structural transformation and academic changes in these institutions immediately. We have sufficient reasons for this.

In our opinion, the most important rationales for change in our higher religious education institutions are diversified increase of social needs, negative consequences for monotype education, not targeting at employment areas in the current programs, neglecting the international dimension and lack of strategy. We detailed the main rationales in this study. Our goal is to contribute to the improvement of the quality of religious education in our country.

Key words: Religious Education, Faculty of Theology, Needs, Monotype, Innovation, Strategy

1. Giriş

Hâlihazırda ülkemizde, İlahiyat Fakültesi, İslami İlimler Fakültesi, Dini İlimler Fakültesi, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi adlarını taşıyan kurumlarla yüksek din eğitimi faaliyetleri sürdürülmektedir. Diğerleri yeni kurulduğundan ve çıktıları henüz yeterince alınmadığından, biz değerlendirmelerimizi tamamen İlahiyat Fakülteleri üzerinden yapacağız. Hem uzun sayılabilecek bir geçmişe ve deneyime sahip olan bu kurumlar üzerinden yaptığımız değerlendirmelerin diğerleri için de geçerli olacağını düşünüyoruz. Zira yeni kurulmuş olsalar da diğerleri, bölümlerinden yürütülen öğretim programlarına varıncaya kadar bu kurumların birer kopyası niteliğindedir.

Çalışmamızın hemen başında belirtmek isteriz ki, İlahiyat Fakülteleri ülkemiz tarihinde, hassaten yüksek din eğitimi alanında önemli fonksiyonlar gerçekleştirmiştir, gerçekleştirmeye de devam etmekte-

dir. Bu farkındalığımızın, çalışmamızın olumsuz bir amacı bulunmadığını göstermeye yeter bir argüman olarak algılanmasını temenni ediyoruz. Bizim bu makalede amacımız, mensubu bulunmaktan gurur duyduğumuz kurumlarımızın bir adım daha ileriye gitmesine olumlu bir katkı yapmaya çalışmaktan ibarettir.

Kabul etmemiz gerekir ki, hiç geliştirilmese bile İlahiyat Fakülteleri mevcut yapılarıyla yıllarca daha hizmet verebilecek birikime, potansiyele ve tecrübeye sahiptir. Geçen uzun yıllar içerisinde oluşan temül ve gelenekler memnun edici ve ümit verici düzeydedir. Ancak unutmamalıyız ki, kurumları ayakta tutan, etkilerini maksimize eden ve varlıklarının devam etmesini sağlayan iksir, değişime ve gelişime ayak uydurmalarıdır. Yeni durumlara göre pozisyonlarını gözden geçiremeyen, yeni şartlar doğrultusunda kendini yenileyemeyen kurumlar, er veya geç tarih sahnesinden çekilmek zorunda kalırlar. Dini olmaları bile, onları bu acı sondan kurtaramaz. Bilim tarihimizde bunun en bariz örneğini Osmanlı medreseleri oluşturur. Bütün çabalara rağmen, gerekli yapısal dönüşümleri gerçekleştirilmemesinde ısrarla direnen bu ünlü eğitim kurumları, tasfiye olmaktan kendilerini kurtaramamışlardır.¹

Güncelin problemlerine, toplumun ihtiyaçlarına ve beklentilerine yeterince cevap veremeyen bu kurumlar, değişime karşı direnmekle sadece yenilenme şanslarını kaybetmekle kalmamışlar, aynı zamanda fonksiyonlarını, dolayısıyla da varlık nedenlerini büyük ölçüde yitirmişlerdir. Günümüzde ülkemizde faaliyet gösteren yüksek din eğitimi kurumlarının da çağımızın dini ihtiyaçlarına ve beklentilerine cevap verebilme noktasında benzer bir tehlike ile karşı karşıya olduğunu söyleyebiliriz. Şayet ülke olarak, alanlarında son derece iyi yetişmiş, içinde yaşadığı çağı doğru okuyabilecek, stratejik ve konjonktürel gelişmeleri anlamlandırabilecek, günceli takip edebilecek ve bütün bunların doğurduğu dini problemlere sağlıklı çözümler üretebilecek kapasiteye sahip ilahiyatçılar yetiştirmek istiyorsak, bu kurumlarda gerekli yapısal ve akademik dönüşümleri sağlamalıyız. Bunun için kâfi miktarda gerekçeye sahibiz. Biz bu çalışmamızda işte bu gerekçelerden önemli gör-

¹ Geniş bilgi için bkz. Ramazan Boyacıoğlu, “Beyanü'l-hak'ta Ulema, Siyaset Ve Medrese”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2 (ss. 51-92), 1998, s. 63-65 (<http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/214.pdf> 01.09.2011).

düklerimizi ele almak istiyoruz. Makalemizde din eğitim-öğretimi hakkında dile getireceğimiz aksaklık ve eksiklikler esasen lisans öğretimine ilişkin olmakla beraber, lisansüstü öğretim için de büyük oranda geçerli görülebilir.

2. Toplumsal İhtiyaçların Çeşitlenerek Artması

Diğer bütün kurumlar gibi, eğitim kurumları da insanın ihtiyacına binaen kurulur. İnsanoğlunun ihtiyaçlarından birine veya birkaçına karşılık gelmeyen kurumlar uzun süre yaşama imkânı bulamaz. İnsanın en kutsal varlığı olan dinin eğitim-öğretiminin yapıldığı kurumlar için de aynı durum söz konusudur. Şayet toplumun herhangi bir alanda ihtiyacını gidermezlerse, kutsalı öğretileri onlara bir ayrıcalık sağlamaz. Aksine, bu kurumlar diğer kurumlara göre insanların ihtiyaçlarıyla daha içli-dışlı olmak zorundadır.

İslam geleneğinde din eğitimi köklü bir geçmişe ve geleneğe sahiptir. Cami eğitim-öğretiminin medreselere dönüşmesiyle sistematik bir hüviyete bürünen din eğitiminin, toplumun ihtiyaçları doğrultusunda şekillendiğini görüyoruz. Nâfi' Tevfik el-Abbûd, Selçuklu medreselerinin fonksiyonları ile toplumun ihtiyaçları arasında bağlantı kurarken şu tespitte bulunmaktadır: “Toplumun o dönemde öğretilen ilim dallarına duyduğu ihtiyacı anlamadan, medreseleri ve buradaki öğrenim sürecini incelemek, bu medreselerin hedeflerini açık bir şekilde ortaya koymak için yeterli değildir. Toplum, günlük hayatta kadı, kâtip ve cami imamı gibi görevlilere ihtiyaç duymaktaydı. Bu ihtiyaçların karşılanmasını ise medreseler üstlenmiş bulunuyordu. Görüldüğü kadarıyla medreseler toplumun bu ihtiyacını yeterince karşılamaktaydı.”² Ayrıca memur, vaiz, hatip ve öğretmen gibi, devletin resmî görevlerde istihdam edeceği diğer personel de yine bu medreselerde yetişmiştir. Bu medreseler sünnî fıkıh mezheplerinin güçlenmesine de büyük katkı sağlamıştır.³

² Nâfi' Tevfik el-Abbûd, “Abbasiler Döneminde Bağdat Dışındaki Irak Medreseleri”, Çev. Eyyüp Tanrıverdi, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 7 (ss. 73 – 99), Mart 2006, s. 79.

³ Nâfi' Tevfik el-Abbûd, *Abbasiler Döneminde Bağdat Dışındaki Irak Medreseleri*, 78-79; İsmail Güven, “Türkiye Selçukluları'nda Medreseler”, *A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt, 25, Sayı 2 (ss. 125-146), Yıl 1993,

Selçuklu medreseleri bağlamında zikrettiğimiz bu misyonlar, Osmanlı medreseleri için de aynen geçerlidir.⁴ Tarihimizin en önemli din eğitimi kurumları olarak medreselerin amaçları hiçbir zaman müftülük, vaizlik, imamlık, müezzinlik gibi temel din hizmetleri ile sınırlı tutulmamış, bunların yanı sıra topluma iyi insan kazandırmak, devletin yönetimi için memur yetiştirmek, devlet adamlarını eğitmek, bilgileri bir görev ve maaşla medreselere bağlayıp denetim altında tutarak devlet karşıtı hareketler içerisinde yer almaları ihtimalini ortadan kaldırmak gibi, son derece geniş alanları kapsayan amaçlar da gözetilmiştir.⁵

Sınıf geçme sistemi yerine tamamen ders geçme esasına göre dizayn edilen medreselerde toplumun ihtiyaçları doğrultusunda uzmanlaşmaya da gidildiği görülmektedir. Genel dini eğitim yapan medreselerin yanı sıra yalnızca hadis ilminin öğretildiği Dâru'l-hadîs, sadece İslam hukuku öğretimine tahsis edilen Dâru'l-fıkh, yalnızca tıp eğitiminin verildiği Dâru't-tıb ve Dâru's-şifâ gibi kurumları bunlar arasında sayabiliriz.⁶ Medreselerde esas olarak din eğitimi yapılmakla birlikte, ihtiyaç hasıl oldukça hukuk, dil, iktisat, tıp, mühendislik, matematik,

s. 138 (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/482/5659.pdf> 10.09.2011).

- 4 Mefail Hızlı, “Kuruluşundan Osmanlılar’a Kadar Medreseler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, Yıl: 2, sayı: 2 (ss. 273-281), 1987, s. 278-80 ([http://home.uludag.edu.tr/users/ucmaz/PDF/ilh/1987-2\(2\)/M28.pdf](http://home.uludag.edu.tr/users/ucmaz/PDF/ilh/1987-2(2)/M28.pdf)); Fahri Unan, “Osmanlı Medreselerinde Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi Sempozyumu (4-6 Aralık 1998 İzmir)*, Ankara, 1999, s. 181-193 (<http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik22.html#ftn1>); Ali Rıza Erdem, “Üniversitelerimizin Bilim Tarihimizdeki Yeri”, *Üniversite ve Toplum Dergisi*, Cilt 5, Sayı 1, Ocak 2005, s. 2-3 (<http://www.universite-toplum.org/pdf/235.pdf>) erişimler: 31.10.2011.
- 5 Tarihi din eğitimi kurumları olarak medreselerin kuruluş amaçları ve işlevleri hakkında bkz. Hızlı, *Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler*, 275-76, 279; Erdem, *Üniversitelerimizin Bilim Tarihimizdeki Yeri*, 2.
- 6 Mustafa Şanal, “Osmanlı Devleti’nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 14, Yıl: 2003/1 (ss. 149-168), s. 161-63 (http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi_14/14_sanal.pdf 23.12.2011); Güven, *Türkiye Selçukluları’nda Medreseler*, 136-37.

fen bilimleri ve diğer sosyal ve müspet bilimlerin eğitim-öğretimi de yapılmıştır.⁷

İslam tarihinde derin izler bırakan medreseler, bunları gerçekleştiren, sürekli gelişim ve değişim içerisinde olmuştur. Çünkü toplum sürekli değişen ve gelişen bir varlıktır. Değişim, yeni iş ve meslek alanları ortaya çıkarmakta, toplumu bu alanlarda yetişmiş eleman ihtiyacıyla yüz yüze getirmektedir. Bu bağlamda ihtiyaç duyulan dini uzmanlık alanları sürekli olarak farklılaşmakta ve artmaktadır. Din eğitiminin sürekli güncellenmesini gerektiren en önemli neden işte bu esnek ve değişken durumdur. Tarihsel şartların gerektirdiği bu durumu fark edemeyen ve ona ayak uyduramayan din eğitimi kurumları, ne kadar güçlü âlimler yetiştirirlerse yetiştirsinler, tarih sahnesinden çekilmeye ve yerlerini başka eğitim kurumlarına devretmeye mecburdurlar. Çünkü katı yapıları, onları işlevsiz, misyonsuz ve vizyonsuz bırakır. Yerel ve evrensel gidişatı iyi okuyarak, gelişimlerini buna muvazi bir biçimde sürdüremeyen kurumlar da aynı akıbetten kendilerini kurtaramazlar.

Muhteşem geçmişlerine rağmen, medreselerin önce sönükleşmelerinin, sonra da birer birer kapanmaya başlamalarının ve nihayet resmen kapanmalarının temelinde de büyük ölçüde sürekli değişen tarihi şartlara göre kendilerini yenileyememeleri gerçeği yatmaktadır. Zira medreselerin, başta hızlı gelişim göstermelerine rağmen, sonraları genellikle yalnızca din eğitimi yapan kurumlara dönüştükleri ve yapısal değişimlere karşı direnç geliştirdikleri bilinmektedir.⁸ Osmanlı döneminde medreselerin ıslahı gündeme gelince bu direncin daha da arttığı anlaşılmaktadır. Öyle ki, Osmanlı Devleti 20 Şubat 1870'te resmen açılışı yapılan Darülfünun-i Osmanî'de (Osmanlı Bilimler Üniversitesi)

⁷ Geniş bilgi için bkz. Şanal, Osmanlı Devleti'nde Medreseler, 150-56; Hızlı, Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler, 279; Erdem, Üniversitele-
rimizin Bilim Tarihimizdeki Yeri, 2-3.

⁸ Hüseyin Atay, "Medreselerin Islahatı", *AÜİF Dergisi*, C. XXV, 1981 (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/771/9804.pdf> 23.12.2012), s. 1 vd.; Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3 (ss. 23-39), 1999, s. 24 vd. (http://www.isam.org.tr/documents%5C_dosyalar%5C_pdfler%5Cislam_arastirmalari_dergisi%5Csayio3%5Co23_o39.pdf 23.12.2012); Boyacıoğlu, *Beyanü'l-hak'ta Ulema, Siyaset Ve Medrese*, 18-22.

hikmet ve edebiyat, hukuk, fizik ve matematik şubelerinin yanı sıra yüksek din ve tıp eğitimi şubeleri açmayı da planlamasına rağmen bunu maalesef gerçekleştirememiştir. Bunun sebebi, Tıp Şubesi'nin mevcut Tıbbiye'nin, ilahiyat mektebinin de medreselerin karşılığı olarak algılanmış olmasıdır. Fakat devletin ısrarlı çabaları sonucunda, ülkemizde ilk Şu'be-i Ulûm-i Âliye-i Dîniye (Yüksek Dînî İlimler Şubesi), günümüzdeki karşılığıyla İlahiyat Fakültesi, 1900'de II. Abdülhamid (Padişahlığı: 1876-1909; ö. 1918) döneminde Darülfünun'a bağlı olarak açılmıştır.⁹

Verdiğimiz bu bilgilerde konumuz açısından altını çizmemiz gereken iki nokta bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, millet olarak bizim, din eğitimi konusunda aslında iyi sayılabilecek bir tarihi tecrübeye sahip olmamızdır. Bu tarihi tecrübe, değişim bağlamında yolumuza ışık tutabilir, işimizi kolaylaştırabilir. Dikkat çekmemiz gereken ikinci nokta ise, bu tarihi tecrübeye rağmen toplumsal değişimin görmezden gelinmesi, değişimin gerektirdiği yeniliklerin inatla reddedilmesidir. Ekseriyetle dini hassasiyet adına gösterilen bu direnç, din eğitiminin en yumuşak noktasını teşkil etmektedir. Toplumsal dönüşümün inkâr edilemeyecek kadar açık hale geldiği, hatta hızlı değişimin hemen her sürecin belirleyicisi olduğu, yeni ihtiyaç alanlarının kendini iyiden iyiye gösterdiği günümüzde bile bu direnci kırmak kolay görünmemektedir. Bu da çağdaş din eğitiminin önünde aşılması zor bir engel olarak durmaktadır. Zira din eğitimini, ancak temel din hizmetlerine cevap verebilecek bir çerçeveye hapseden bu anlayış, din eğitiminin yenilenmesi yönündeki talepleri sonuçsuz bırakmaktadır.

Din eğitiminin yenilenmesine karşı geliştirilen tavrın temelinde İslam'ın bozulmak istendiği gibi gereksiz bir şüphe yer almaktadır. Gerçi son zamanlarda yenilik namına ortaya atılan bazı görüşler bu şüpheyi biraz da olsa doğrular gibidir; ancak İslam tarihi boyunca din eğitimi alanında girişilen geliştirme ve yenilik faaliyetlerinin kahir ekseriyetle iyi niyetli olduğunda şüphe yoktur. Mesela, yukarıdaki örnekte Osmanlı Devleti'nin din eğitimine karşı bir tavır almadığı, aksine aynen yeniçeri ocağı gibi, eski dinamizmini yitirmiş, İslam toplumunun hemen hiçbir yeni problemine çözüm üretmez hale gelmiş, dolayısıyla

⁹ Ali Arslan, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi, Fakülte Meclisi'nin Kurulması ve İlk Meclis Zabıtları (1911-1912)", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 13 (ss. 9-36), Haziran 2007, s. 11 (<http://ded.dem.org.tr/gorsel/pdf/ded-13-makale-1.pdf> 05.04.2009); Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul: Dergâh Yay., 2015, s. 338 vd.

miadını artık doldurmuş din eğitimi çağın gereklerine göre geliştirmek ve yenilemek istediği gayet açıktır. Devletin mevcut medrese yapısı varken, adında medrese ismi geçmeyen yeni bir yüksek din eğitimi kurumu oluşturulması hususunda iradesini ısrarla ortaya koymasını bu bağlamda olumlu karşılamak gerekir.

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde medreselere din eğitiminin yanında birçok misyonun daha yüklendiğini yukarıda zikretmiştik. Eğer medreseler genel eğitim kurumları anlamında okulun karşılığı ise, bu kadar misyon üstlenmesi elbette yadırganmamalıdır. Fakat bu kurumların son kertede din eğitimi kurumlarına dönüşmüşse, o zaman misyonlarının da din eğitimi ile sınırlı kalması gerekirdi. Cumhuriyetle birlikte bu sınırlandırma gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Fakat bu sefer de “din eğitimi” tabirinin çok dar çerçevede algılandığını, çağdaş din eğitimi kurumları oluşturulurken, bunun bir yansıması olarak, imamlık, hatiplik, müftülük ve vaizlik gibi temel din hizmetlerini yerine getirecek “din adamı” yetiştirme düşüncesinin haricine çıkılmadığını görmekteyiz. Bu bakış açısına göre, esas olan toplumun temel dini ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu gereği medreseler kapatılıp, İmam Hatip Mektepleri kurulurken de, 1949 yılında İmam Hatip Kursları tesis edilirken de, 1951-1952 eğitim-öğretim döneminde İmam-Hatip Okulları açılırken de hep bu ihtiyacın giderilmesi amaçlanmıştır.¹⁰

Ankara’da 1949 yılında İlahiyat Fakültesi kurulurken, Ankara Üniversitesi Senatosu da aynı amaca atıfta bulunmuştur: “Din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir İlahiyat Fakültesi’nin kurulması...”¹¹

¹⁰ Tevhid-i Tedrisat Kanununun ilgili hükmü şöyledir: Madde 4- “Maarif Vekaleti yüksek diniyat mütehasısları yetiştirilmek üzere Darülfünun’da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidematı diniyenin ifası vazifesi ile mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşat edecektir.” Kanunun tamamı için bkz. http://tr.wikisource.org/wiki/Tevhid-i_Tedrisat_Kanunu (09.04.2009).

¹¹ *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, Dönem: VIII, Cilt: 20, Toplantı: 3, s. 227-281; Münir Koştaş, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi”, *AÜİF Dergisi*, Cilt: 31 (ss. 1-27), 1989, s. 8

Dârülfünûn'a (İstanbul Üniversitesi) bağlı olarak kurulan ve sadece dokuz yıl açık kalabilen İlahiyat Fakültesi'ni¹² en azından kuramsal olarak bundan müstesna tutabiliriz. Zira Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesi bu fakültenin kuruluş gerekçesini, "yüksek diniyat mütehasısları yetiştirilmek üzere" ifadesiyle açıklamaktadır. Kanunun bu maddesi, çeşitli alanlara yönelik din uzmanları yetiştirmenin önünü kapatmamaktadır. Fakat yoğun ihtiyaç nedeniyle, uygulamada temel din hizmetleri zorunlu olarak bu amacın önüne geçmiştir.

Günümüzde de temel din hizmetleri, İlahiyat Fakültesi mezunlarının görev alanları arasında yer almaktadır. Ayrıca bu mezunlar, öğretmenlik ve öğretim üyeliğinin de aralarında bulunduğu birçok mesleği daha icra edebilme hakkına sahiptirler. Fakat yüksek din eğitimi alan kişilerin hizmet alanları, artık bunların çok daha ötesine taşmıştır. Cezaevlerinde, hastanelerde, yaşlıların barındığı yurtlarda, sığınma evlerinde vb. birçok alanda nitelikli din görevlisine ihtiyaç olduğu izahından varestedir. Ayrıca ordumuzun birliklerinde önceden var olan, askerliğin meşrulaştırılmasında, askerlerin dini ihtiyaçlarının giderilmesinde ve maneviyatlarının yükseltilmesinde, onlara itaat ve disiplin aşılmasında önemli fonksiyonlar üstlenen "Alay Müftülüğü" ve "Tabur İmamlığı" gibi kadroların¹³ tekrar ihdas edilmesi gündeme gelebilir.

(<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/775/9898.pdf> 23.12.2011); Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 355.

¹² Bu Fakültenin kapatılış süreçleri hakkında bkz. Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 349-53.

¹³ Askeri birliklerdeki dini kadrolar hakkında bkz. Ziya Kazıcı, "Alay", *DİA*, Ankara: TDV, C. II (ss. 347-48), 1989, s. 348; Mehmet Beşikçi, "Askeri Modernleşme, Askeri Disiplin ve Din: Düzenli Kitle Orduları Çağında Osmanlı Ordusu'nda Tabur İmamları", *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)*, Cilt: 11, Sayı: 1 (ss. 1-33), 2016, s. 3 vd. (<http://atif.sobiad.com/sobiadfiles/sobiadarsiv2/TBTKK/akademikincelemeler/5000164638.pdf> 28.09.2016); Durmuş Arslan, "Kıraat İlminde İcazetname Geleneği ve Bir İcazetname Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VII/1-2 (ss. 291-317), Aralık 2003, s. 305 (http://isamveri.org/pdfdr/Do1956/2003_2/2003_2_ARSLAND.pdf 28.09.2016); Esra Yakut, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Müftülerle İlgili Gerçekleştirilen Hukukî Düzenlemeler", *Sosyal Bilimler Dergisi*, C.3, No: I, 2003, s. 37

(http://w2.anadolu.edu.tr/arastirma/hakemli_dergiler/sosyal_bilimler/pdf/2003-1/sos_bil.2.pdf 28.09.2016).

“Özel din hizmeti alanları” diye isimlendirebileceğimiz bu alanlarda görev yapacak ilahiyatçıları temel din hizmetlerini yürüten klasik din görevlisi tabiri içerisinde değerlendirmek imkânsızdır. Fakültelerimizde bu alanlara yönelik eğitim veren programlarımız bulunmamaktadır. Oysa hasta, yaşlı, mahkum gibi durumu özel olan kişilerin psikolojilerini bilmeyen bir ilahiyatçı onlara din hizmeti veremez. Sadece bu açıdan bakıldığında bile İlahiyat Fakültelerinde uygulanan programların geliştirilmesi gereği kendini gösterir. Öte yandan toplumumuzun bilgi ve kültür düzeyi sürekli yükselmektedir. Bilgi ve kültür düzeyi yüksek olan topluma katılacak ilahiyatçıların, çok ciddi eğitim süreçlerinden geçmesi ve belli alanlarda uzmanlığının bulunması zorunludur.

İlahiyat Fakültelerinde temelde İlahiyat Lisans Programı uygulanmaktadır. Fakültelerimizde değişik adlar altında uygulanan birkaç program, esas itibarıyla bu programa dayanmaktadır. İsmi değiştirilmesi veya yabancı dilde okutulması ile bu programın çeşitlenerek artan ihtiyaçlara cevap veremeyeceği açıktır. Zira müftülük, vaizlik, imamlık gibi din ilimlerine derin vukûfiyet gerektiren temel din hizmeti alanlarında görev alacakların, öğretmenlik mesleğini seçeceklerle aynı öğretim programı içerisinde yetiştirilemeyeceği açıktır. İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği bile, hem birbirine kıyasla hem de ilk ve ortaöğretim kurumlarında yapıllarına nispetle hayli farklı bilgi düzeyleri ve pedagojik formasyonlar gerektirmektedir. Bu mesleklerden hiçbirisini yapmayı, toplum içerisinde bir ilahiyatçı olarak hayatını sürdürmeyi düşünenlerin dahi belli bir dini bilgi ve kültür düzeyine ulaşması gereklidir.

Artık kabul etmeliyiz ki, temel din hizmeti, eğitim-öğretim ve özel din hizmeti (mesleki hizmet) alanlarında görev yapacak ilahiyatçıların birbirinden az veya çok farklı donanımlara sahip olmaları zorunludur. O halde Fakültelerimizde uygulanan eğitim-öğretim programlarının, tek tip ilahiyatçı yetiştirmeyi hedefleyen geleneksel ilahiyat programının güdümünden çıkarılması, bunun yerine, adı geçen alanlarda, özel-

1341/1925 yılında Genel Kurmay Başkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı'na bir yazı göndererek askere din bilgisi vermek üzere bir kitap yazılmasını talep etmişti. Başkanlık da Ahmed Hamdi Akseki'yi (ö. 1951) böyle bir kitap yazmakla görevlendirmişti. O da *Askere Din Dersleri* adıyla bir kitap hazırlamış, bu kitap orduya dağıtılmıştı. Daha sonra bu kitap, *Askere Din Kitabı* (Sadeleştiren: Talât Koçyiğit, 3. Basım, Ankara: DİB, 1976) adıyla birkaç defa basılarak büyük bir ihtiyacı gidermiştir.

likle de çağımızın ortaya çıkardığı yeni ihtiyaç alanlarında görev yapabilecek donanıma sahip ilahiyatçılar yetiştirmeyi hedefleyen yeni programlar ihdas edilmesi, diplomaların bunları belirtir şekilde düzenlenmesi, Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi mezunlarımıza istihdam sağlayan kurumların mevzuatlarında gerekli değişiklikleri yaparak bu programlar üzerinden personel alımına yönelmesi zorunlu görünmektedir. Keza fakültelerimizde, istihdam alanlarında görev yapmayı düşünsün veya düşünmesin, mezunlara, insanları dini yönden aydınlatabilecek, etrafına İslam'ın pozitif enerjisini yayabilecek, toplumda dini önderlik yapabilecek, dünyadaki gelişmeleri algılayıp değerlendirebilecek ve yeni meselelere çözümler getirmeye yönelik fikirler üretebilecek donanımı kazandıracak programlara ve ilave derslere de ihtiyaç bulunmaktadır.

Öte yandan bütün dünyada din uzmanlarına ihtiyaç duyulan alanların sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Sürekli şekil değiştirerek artan bu ihtiyaç alanları, din eğitimi kurumlarının onlara cevap verebilecek esnek bir yapıya kavuşturulmalarını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda İlahiyat Fakültelerinin yapılarının dinamik tutulması ve yeni ihtiyaçlara göre şekillendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Maalesef mevcut yapılarıyla bu fakülteler, hastanelerde, hapishanelerde, ülkemizin yurt dışı temsilciliklerinde vb. birçok farklı alanda son yıllarda ihtiyaç duyulan ilahiyatçıları değil, kuruluşunun asıl amacını teşkil eden öğretmenlik, müftülük, vaizlik, imamlık gibi temel ihtiyaçları karşılayacak liyakatli ilahiyatçıları bile yetiştirmekten uzaktır. Tarihteki din eğitimi kurumlarımızın yaptığı gibi, topluma din önderleri ve güçlü fikir adamları yetiştirmek ise, bu kurumların hayalinde bile yoktur. Kanaatimizce, bu başarısızlığın temelinde, bu fakültelerdeki bölümlerin ve anabilim dallarının güncel hayatın gerektirdiği ihtiyaçlara göre şekillendirilmemesi, onlara yönelik yeni branşlar oluşturulmaması, yine onlara yönelik yeni dersler ve eğitim programları ihdas edilmemesi yatmaktadır. Daha temelde ise, “tek tip ilahiyatçı” yetiştirme hevesi yer almaktadır.

3. Tek Tipliliğin Olumsuz Sonuçlar Doğurması

Şimdiye değin İlahiyat Fakülteleri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) merkez ve taşra teşkilatlarında memurluk ve temel din hizmetlerinden, ortaöğretim kurumlarında öğretmenliğe, hatta İmam-Hatip Liselerinde (İHL) birbirinden çok farklı nitelikteki on dört tür meslek

dersinin öğretmenliğine varıncaya kadar, tek tip diploma ile yirmi küsur alana uzman yetiştirmeye gayret etmiştir.¹⁴ Bu alanlara yukarıda değindiğimiz çağdaş ihtiyaçlardan doğan diğer alanları da ekleyecek olursak, mevcut yapıları ve eğitim programlarıyla İlahiyat Fakültelerinin bunlar karşısında yetersiz kalacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Fakültelerimizin bu kadar çok alana uzman yetiştirme gayreti içerisinde olması, birçok problemi beraberinde getirmektedir.

İlahiyat Fakültelerinde, temelde tek tip olan mevcut programlarıyla ilahiyatçıya ihtiyaç duyan alanların tamamına eleman yetiştirmenin amaçlanması, bu fakülteleri, çok çeşitli bilim dallarını ihtiva eden ağır ve yığılma bir ders yüküyle karşı karşıya bırakmıştır. Mevcut yapı ve programlarda genel olarak istihdam alanlarının hepsinin hedeflenmesi ya da bu alanlara yönelik ayrıntılı amaçların bulunmaması, bir yandan hangi derslerin öncelenmesi gerektiği noktasında tereddütlere yol açarken, diğer yandan temel alanla ilgili derslerin gerek sayısı, gerekse saat olarak azalması anlamına gelmektedir. Özellikle temel din hizmeti alanlarında faaliyet yapacak öğrenciler bundan olumsuz etkilenmektedirler. Şu anda bu fakültelerde karşı karşıya olduğumuz en önemli sorunlardan biri, kanaatimizce budur. Fakültelerimiz, temel alanlar için nitelikli din uzmanları yetiştirme amacını gerçekleştirebilecek konuda bile –maalesef- değildir.

Tek tip diplomayla tek tip ilahiyatçı yetiştirmenin amaçlanması, problemleri tespit etme ve çözme noktasında da tıkanıklığa neden olmaktadır. İlahiyat Fakültelerinin mevcut yapıları, öğrencilere ilahiyatçının uygulama alanlarına yönelik problemleri belirleme ve çözme becerisi kazandıramamaktadır. Çünkü mevcut programlar genel olup, belirli istihdam alanlarına yönelik değildir. Böyle olunca da temel din hizmetleri (müftülük, vaizlik, imamlık ve müezzinlik vb.), öğretmenlik gibi alanlardan hangisiyle ilgili problemlerin gündeme alınıp çözüleceği arasında bir bocalama yaşanmaktadır. Zira eğitim süresi bu alanların hepsini ele alacak kadar uzun değildir, uzun olması da gerekmemektedir. Mevcut uygulamada sonuçta genel bir ilahiyat eğitimi zorunlu hale gelmektedir. Oysa İlahiyat Fakülteleri gündemi geriden takip etmemeli, güncel sorunlara ilgisiz kalmamalı, bunlara yönelik çö-

¹⁴ Nevzat Y. Aşıkoğlu, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları Ve Kaliteye Yolculuk”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/1 (ss. 1-9), Sivas, 2005, s. 3 (<http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/1043.pdf> 12.07.2011).

zümleler üretmede kendilerini etkisiz veya yetersiz gösteren konumlardan şiddetle uzak durmalıdır. Programlarda güncel sorunlarla ilgili dersler mutlaka yer almalıdır. Bu noktada tekrar belirtelim ki, genel ilahiyat eğitimi bu bir çözüm değildir; aksine pek çok problemin kaynağıdır; köklü bir çözüm olarak, Fakültelerimizin artık ihtiyaçlara ve beklentilere cevap veremeyen mevcut yapılarının ve programlarının yenileriyle değiştirilmesi üzerinde düşünülmalıdır.

İtiraf etmemiz gerekir ki, genel ilahiyat eğitimi özellikle din hizmetleri alanlarında görev alacak öğrencilerin temel İslâmî konularda yetersiz kalmaları sonucunu doğurmaktadır. Oysa bir toplumun diğer alanlardaki ihtiyaçları gibi, din alanındaki ihtiyaçlarının da kaliteli biçimde karşılanması zaruridir. Bunun ilk şartı, toplumu din konusunda aydınlatacak kişilerin iyi yetişmiş olmasıdır. Aksi halde “Yarım doktor candan, yarım hoca dinden eder.” atasözünün anlamı gerçeğe dönüşür. Din alanındaki beklentilerine cevap bulamayan toplum, bir yandan dinin kendisine sağlayacağı faydalardan mahrum kalırken, diğer yandan kendi yöntemince çözümler bulmaya yönelir ki, bu çözümler dinin gerçekleriyle bağdaşmayabilir, kısmen veya tamamen meşruiyet çizgisinin dışına kayabilir. Öte yandan kabul etmek gerekir ki, İslam toplumlarında dini ilimler alanında geri kalmak, bilimsel anlamda geri kalmanın da ilk sebebidir. Osmanlı'nın son dönemi bunun açık bir örneğini sunmaktadır. Sayısını çok daha artırabileceğimiz bu gerekçeler, din eğitimi kurumlarının toplumun din alanındaki çağdaş ihtiyaçlarını tatmin edebilecek bir yapıya kavuşturulmalarını gerekli kılmaktadır.

Fakültelerimizde değişim konusunda öteden beri bir farkındalığın bulunduğu yadsınamaz bir gerçektir. İhtiyaçlara ve beklentilere cevap olmak üzere programlarda sık sık değişiklikler yapılmıştır. Ama itiraf etmeli ki, bunların hepsi yüzeysel değişikliklerdir. Zira uygulanan ilahiyat programı temel özelliklerini sürdürmüştür.¹⁵ Yakın tarihimizde ve günümüzde de tanıklık ettiğimiz bu değişim çabalarını takdirle karşıladığımızı belirtmeliyiz. Ancak Uluslararası İlahiyat Programı başta olmak üzere yeni programlar getirmelerine rağmen bunların da gerekli değişimi sağlamada yeterli olduğu söylenemez. Zira genel ilahiyat eğitiminin amaçlanması, köklü değişimlerin önündeki en büyük engeldir. Zaman geçirilmeden bu engelin aşılması zaruri görünmektedir.

¹⁵ M. Şevki Aydın, *Din Öğretimi Öğretmenlerinin Yetiştirilmesi*, <http://www.flwi.ugent.be/cie/msaydin1.htm> (15.12.2008).

Tek tip ilahiyatçı yetiştirme gayretinin diğer bir sonucu da İlahiyat Fakültelerinde uygulamanın ihmal edilerek, neredeyse tamamen teori ve araştırmaya yönelmiş olmasıdır. Kurumlarımızda yapılan eğitim-öğretimin teorik alanlarda yoğunlaştığı inkâr edilemez bir gerçektir. Mesela, temel din hizmeti alanlarında görev alacak bir öğrenci, eğitim-öğretim hayatı boyunca bu hizmeti nasıl ifa edeceğine ilişkin herhangi bir uygulama örneği görmemektedir; zira mevcut programlar herhangi bir iş alanına değil de yalnızca bilgi yüklemeye yönelik olarak dizayn edilmiştir. Keza, bir tefsir veya hadis araştırmacısının, bu ilimlerin öğrencilere nasıl öğretileceği, cami cemaatinin veya halkın bu ilimlerden nasıl istifade ettirileceği, yani uygulamada yöntemin ne olması gerektiği hususunu vb. konuları araştırdığı vaki değildir. Böyle bir araştırmanın tefsir alanına mı, yoksa din eğitimi alanına mı girdiği ise, mevcut İlahiyat Fakültesi yapılanmasında tam bir muammadır. Araştırmaların teorik alanda yoğunlaşmasını biraz da bu belirsizlik teşvik etmektedir.

4. Mevcut Programların İstihdam Alanlarına Yönelik Olmaması

Kuruldukları günden bugüne kadar İlahiyat Fakültelerinin tamamında İlahiyat Lisans Programı uygulanmaktadır. Bunun yanı sıra imkanları müsait olan Fakültelerimizde, Uluslararası İlahiyat Programı, İngilizce İlahiyat Programı, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi İlahiyat Ön Lisans Programı mezunlarına lisans tamamlama eğitimi veren Uzaktan İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programı ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği (İDKAB) Programı adlarını taşıyan dört program daha yürütülmektedir.¹⁶ Ancak İDKAB Programı hariç, bu programların hemen hepsi, izledikleri müfredat itibarıyla İlahiyat Lisans Programının ufak-tefek değişikliklerle tekrarından veya yabancı dile çevrilmiş biçiminden ibaret bir görünüm sergilemektedir. Yüksek seviyede din eğitimi ve öğretimi görevini yürütmekten, müftülük ve imamlık, ilk ve orta öğretim kurumlarında öğretmenlik yapmaya, araştırmacı varıncaya kadar çeşitli memuriyet ve hizmetleri ifa etme ve uluslararası misyonlarda ülkemizi temsil etmek

¹⁶ Örnek olarak bkz. <http://www.divinity.ankara.edu.tr/>; <https://ilahi-yat.marmara.edu.tr/ogrenci/ders-programlari-icerikleri/> (02.06.2016).

gibi pek çok fonksiyona sahip İlahiyat Fakültelerinin,¹⁷ bu kadar çok alanın ihtiyaçlarına adları farklı, fakat içerikleri aynı olan programlarla cevap vermesi, takdir edilir ki, mümkün değildir.

Gerçek şudur ki, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü (İDKAB) hariç, İlahiyat Fakültelerinin omurgasını İlahiyat Lisans Programı oluşturmaktadır. Kuruluşlarından itibaren Fakültelerimizin olmazsa olmazı mahiyetinde olan bu program, ülkemizde din eğitimi alanında önemli fonksiyonlar gerçekleştirmiştir, gerçekleştirmeye de devam etmektedir. Bununla birlikte bu programın eleştirilebilecek yönleri de az değildir. Mesela, bu programda sadece ilahiyat eğitiminin verilmesi amaçlandığından, istihdama yönelik hedeflerin ne olduğu büyük ölçüde netlik kazanamamaktadır. Böyle olunca da öğrencilerin din hizmetleri alanında veya diğer alanlarda yetiştirilmesine yönelik dersler çok kısıtlı kalmakta, dersler arasında olması gereken koordinasyon ve bütünlük gözden kaçmaktadır. Günümüz modern eğitim anlayışla açıkça çelişen bu durum, “Öğrenci din hizmetlerine yönelik mi yoksa lise veya İHL meslek dersleri öğretmenliği için mi eğitim almaktadır?” vb. soruları karşılıksız bırakmaktadır. Ayrıca bu program teorik bilgilerle yüklü olduğundan, bütün istihdam alanları için yeterli donanımda öğrenci yetişmesini sağlayamamaktadır. Bu ve benzeri durumlar, tek bir programla tüm alanlara insan gücü yetiştirilemeyeceği modern dünyamızda İlahiyat programlarının yeniden gözden geçirilmesi, geliştirilmesi ve değiştirilmesi için gerekçe teşkil etmektedir.¹⁸

Öte yandan Fakültelerimizdeki öğretim programlarının ayniyet arzetmesi de bazı yönlerden eleştirilebilir. Her şeyden önce bu ayniyetten, ismen farklı olan programlar açılırken istihdam alanlarına yönelik eleman yetiştirmeden ziyade, her derde deva, her dini meselede söz söyleyebilen, her problemi çözebilen, her alanda çalışabilen maharetli ilahiyatçılar yetiştirme düşüncesinin hakim olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁷ Halis Ayhan, “İlahiyat Fakültesi”, *DİA*, Ankara: TDV, 2000, C. XXII, s. 71-72.

¹⁸ Bu programın eski ve yeni şekilleri üzerinde bilim adamlarımızın yaptığı değerlendirmeler için bkz. M. Fatih Genç, “Avrupa ve Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları -İspanya, Bosna Hersek, Hollanda, Belçika ve Almanya’daki İlahiyat Fakülteleri İle Bir Karşılaştırma-”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1 (ss. 27-45), 2013, s. 30-33 (http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/244720593_1301020816.pdf 02.06.2016).

Gayet iyi niyetli olduğundan şüphe etmediğimiz bu anlayışa karşın mezunlarımızın çalışacağı istihdam alanları ayniyet arzotmemekte, birbirinden oldukça farklı özellikler taşımakta, dolayısıyla da birbirinden farklı bilgi birikimlerine sahip olan din uzmanlarını beklemektedir.

İstihdam alanlarına yönelik eğitim yapılmaması, programlarda alanla ilgili hemen hemen bütün derslerin okutulması gibi altından kalkılması son derece zor bir yükü beraberinde getirmektedir. Tek tip ilahiyatçı yetiştirme anlayışının da tetiklediği bu olumsuzluk, İlahiyat Fakültelerinde her öğrenciye hemen her dersin okutulması, bunun doğal bir sonucu olarak da kürsüden öğretim yönteminin uygulanmasını gerekli kılmaktadır. Bu yöntemde öğrenci yoğun ders çeşitliliği altında ezilmekte, dinlemeden başka bilimsel aktiviteye zaman ayıramamakta, belki ismini bile ilk defa duyduğu, iş hayatında çok az kullanacağı, muhtemelen hiç de kullanmayacağı bilgileri ihtiva eden derslere yeterli ilgiyi gösterememektedir. Bu durumun, öğrencinin motivasyonunu ve performansını olumsuz yönde etkileyeceği açıktır.

Eğitim-öğretimde tıkanıklığa yol açan böyle bir sistem, öğrencinin derse aktif katılımını, problem ortaya koymasını ve bunları çözmesini, proje bazlı öğrenmesini, bağımsız öğrenme amaçlı ödevler hazırlamasını ve ekip çalışmasını sağlayacak interaktif öğretim tekniklerinin uygulanmasını da zorlaştırmaktadır. Ağır ders yükü, öğrencilerin Arapça öğrenmelerini de olumsuz yönde etkilemektedir. Mevcut sistemde öğrenci, aşırı ders çeşitliliğinin doğurduğu yoğun ders yükünü zamanında tamamlayabilmekten başka bir şey düşünmemektedir. Oysa Arapçanın öğrenilmesi, İslam ilimleri alanlarının olmazsa olmazıdır.

İstihdam alanlarına yönelik programlara yer olmayan mevcut İlahiyat Fakültesi yapılanmasının en dramatik zararı, eğitim-öğretim noktasında kendini göstermektedir. Öğrenci, görev yapmayı hedeflediği alanlar haricindeki derslerle yeteri kadar ilgilenmemektedir. Mesela, temel din hizmetleri alanında görev almayı düşünen bir öğrenci diğer derslere, böyle bir düşüncesi olmayan bir öğrenci de bu alanla ilgili derslere yeterince ilgi göstermemektedir. Öğrencinin güdülenmesini ve yetişmesini olumsuz yönde etkileyen bu durum, hem öğrenci hem de hoca için zor bir sürece ve gerilime işaret etmektedir. Bir kişiye, hayatı boyunca neredeyse hiç kullanmayacağı bilgileri öğretmeye kalkışmak, öğrencinin tepkisini çekme dışında fazla bir işe yaramayan beyhude bir çaba olup, abesle iştigalden öteye geçemez. Bununla birlikte, öğrencinin hedeflediği alanda değil de kadro açılan başka bir

alanda çalışmak zorunda kalması, ilginç bir paradoks durumunu göstermektedir.

İstihdam alanlarına yönelik eğitim yapılmamasının ve tek tip ilahiyatçı yetiştirme düşüncesinin ortaya çıkardığı olumsuzluklardan uygulama da nasibini almaktadır. Üzülerek belirtelim ki, haddinden fazla ders çeşitliliğiyle adeta kilitlenmiş gibi bir görünüm arzeden programlar, fakültelerimizde istihdam alanlarına yönelik uygulama imkânlarını neredeyse ortadan kaldırmaktadır. Mevcut programların genel olması, yani herhangi bir iş alanına yönelik olmaması, durumu daha da kötüleştirmektedir; zira takdir edilir ki, bir öğrencinin yukarıda işaret ettiğimiz geniş istihdam alanlarının her birinde uygulama yapması mümkün değildir. Eğitim-öğretimin tanımlanmış istihdam alanlarına yönelik olmaması, öğrenme çıktılarının tanımlanmasını da zorlaştırmaktadır. Oysa fakültelerimizde hizmet alanları tanımlanmış programların yürütülmesi ve bunları hayatla ilişkilendiren uygulamalara işlerlik kazandırılması, öğrencilerimiz için son derece elzemdir.

Son yıllardaki bütün iyileştirmelere rağmen, mevcut İlahiyat Fakültesi yapılanmasında, öğrencinin mezuniyetten sonra yukarıdaki alanların hangisinde görev yapacağı hâlâ muğlaklığını korumaktadır. Mezunlar öğretmenlik yapabilecekleri gibi, müftülük, vaizlik ve imamlık gibi temel din hizmetleri alanlarına da yönelebilirler veya ihtiyaç bulunan diğer bir alanda çalışmayı tercih edebilirler. Oysa onlar, öğrencilikleri süresince bu alanlardan birini ya da bir grubunu doğrudan hedefleyen yeterli öğrenim görmedikleri gibi, mesleklerini icra edecek düzeyde uygulama da yapmamışlardır. İlahiyatçıların çalışacakları alanlara ilişkin yeterli donanıma sahip olmalarını engelleyen bu durum, onların, meslek hayatlarında bazı sorunlarla karşılaşmalarının, bazen de –gördüğümüz kadarıyla- uyum sorunu yaşamalarının en önemli nedenleri arasında yer almaktadır. Gerçekten çok farklı bir donanım isteyen uluslararası misyonlar ise, bunun en yoğun yaşandığı alan olmalıdır.

5. Uluslararası Boyutun İhmal Edilmesi

Halen yürütülmekte olan ilahiyat programlarının, pek çok açıdan üstün özelliklere sahip olmasına rağmen uluslararası konumlandırma açısından yeterli olduğunu söyleyebilmek hayli zordur. Oysa günümüzde eğitim kurumlarının ulusal yönleri kadar uluslararası niteliklerinin de güçlü olması beklenir. Küreselleşmenin ekonomik, teknolojik,

sosyal, siyasal ve askeri alanlarda olduğu kadar kültürel alanda da yoğun bir biçimde etkili olduğu, hayatın hemen bütün alanlarında radikal değişimlere sebebiyet verdiği¹⁹ ve insani değerleri yeniden şekillendirmeye başladığı çağımızda,²⁰ Fakültelerimizin uluslararası arenanın güçlü eğitim kurumları arasında yer alması büyük bir ehemmiyet taşımaktadır. Zira günümüz şartları, kurumlarımızın, küreselleşme olgusunun olumlu yönlerini avantaja çevirebilecek, olumsuz yönleriyle başa çıkabilecek, dolayısıyla da uluslararası rekabet süreçlerinden güçlenerek çıkabilecek bilimsel birikim ve stratejilere sahip olmasını zorunlu hale getirmiştir.

Ancak üzülererek belirtmeliyiz ki, Fakültelerimiz bahsettiğimiz bilimsel stratejilere sahip olmadığı gibi, ülkemizin uluslararası misyonlarında görev üstlenebilmek için gerekli nitelikleri haiz ilahiyatçılar yetiştirecek tatminkâr programlara da sahip değildir. Bazı merkezi fakültelerde son birkaç yıldan beri uygulanan Uluslararası İlahiyat Programı bile, bu anlamda yeterli olmaktan uzaktır. Zira bu programda öğrenci-

¹⁹ Küreselleşme ve etkileri hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Acar, “Ekonomik, Siyasal ve Sosyo-Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme: Tehdit mi? Fırsat mı?”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı: 25-26 (ss. 13-26), Kış-Bahar 2002, s. 13 vd. (<http://www.libertedownload.com/LD/arsiv/25-26/03-mustafa-acar-ekonomik-siyasal-ve-sosyo-kulturel-boyutlariyla-kuresellesme.pdf> 30.10.2016); Abdullah Özkan, *Küreselleşme Sürecinin Medya Ve Kültür Üzerindeki Etkileri*, İstanbul: TASAM Yay., 2006, s. 4 vd. (http://www.tasam.org/files/pdf/raporlar/kuresellesme_surecinin_medya_ve_kultur_uzerine_etkileri_11397ebf-ed2-4917-b0a0-9cf6457580c6.pdf 30.10.2016); Mehmet Yunus Çelik, “Boyutları ve Farklı Algılarıyla Küreselleşme”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 32 (ss. 57-74), April 2012, s. 57 vd. (https://birimler.dpu.edu.tr/app/views/panel/ckfinder/userfiles/17/files/DERG_/32/2.cilt/57-74.pdf 30.10.2016).

²⁰ Adnan Mahiroğulları, “Küreselleşmenin Kültürel Değerler Üzerine Etkisi”, *İ.Ü. Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, Sayı: 50 (ss. 1275-1288), 2005, s. 1275 vd. (<http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusskd/article/view/1023000290/1023000274> 30.10.2016); Gürcan Şevket Avcıoğlu, “Küresel Bilgi Teknolojilerinin Değerler Üzerindeki Etkisi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 28, Sayı: 1 (ss. 1-20), 2011, s. 1 vd. (<http://www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/index.php/EFD/article/viewFile/639/461> 30.10.2016).

lere, büyük dünya dinlerinin özelliklerinin neler olduğu ve onların yaygın bulunduğu bölgelerde bir İslam uzmanının nasıl görev yapması gerektiği hususunda yeterli bilgi ve beceri kazandırılmamaktadır.

Din eğitiminin uluslararası boyutundan söz açılmışken belirtmeliyiz ki, ülkemiz din eğitimi alanında dünyanın önemli çekim merkezlerinden biri haline gelebilir. Türkiye'nin tarihi misyonu ve içinde bulunduğu stratejik konumu, ona bu sorumluluğu yüklemektedir. Ülkemizin bütün dünyada, özellikle Balkanlardan Çin'e kadar uzanan coğrafi hat üzerinde günden güne artan etkinliği bu sorumluluğu daha da artırmaktadır. Ülkemiz, bu sorumluluğunu bihakın yerine getirebilmesi için, din eğitimi kurumlarını, öncelikle kendisinin, genelde bütün dünyanın, özelde İslam ülkelerinin, daha özelde de Türk dünyasının ihtiyaç duyduğu din uzmanlarını yetiştirebilecek düzeye yükseltmelidir. Bu hedef, ancak İlahiyat Fakültelerine –en azından birkaçına- yapısal olarak uluslararası bir nitelik kazandırılmasıyla, onların uluslararası düzeyde eğitim-öğretim yapan birer müessese haline dönüştürülmesiyle hayalden gerçeğe dönüşebilir. Aynı hedefe yönelik olarak, bu fakülterde uygulanan eğitim-öğretim programlarının uluslararası ölçüğe çekilmesi gerekir.

Unutmamamız gerekir ki, Balkanlardan, Kafkaslardan ve Türkî Cumhuriyetlerden birçok öğrenci ülkemizde yüksek din eğitimi almaktadır. Ayrıca ülkemiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Diyanet Vakfı ve diğer kuruluşlar aracılığıyla, birçok ülkede orta ve/veya yükseköğretim düzeyinde din eğitimi veren okullar açmakta, sistemimizi oralara taşımaktadır. Eğer yapılanmamız ve verdiğimiz eğitim tatmin edici düzeyde olmazsa, bu ülkeler zamanla başka ülkelere yöneleceklerdir ki, bunun dini açıdan olduğu kadar stratejik açıdan da aleyhimize olacağı açıktır. O halde İlahiyat Fakülteleri ve buralarda verilen eğitim vakit geçirilmeden uluslararası niteliğe kavuşturulmalıdır.

Son olarak, yeri gelmişken belirtmeliyiz ki, günümüzün değişen dünya şartlarında bir eğitim-öğretim kurumundan beklenen en önemli işlevlerden biri, onun dünyadaki muadil kurumlarla rekabet edebilmesidir. İlahiyat Fakülteleri bu anlamda olması gereken konumda maalesef değildir. Özellikle yabancı dil konusunda çekilen sıkıntılar, bu konuda başlı başına bir engeldir. Bu kurumların yerelliği aşmalarına engel teşkil eden eksikliklerinin giderilmesi artık ertelenemeyecek bir zaruret halini almıştır. İslam tarihi bu hususta bize başarılı örnekler sunmaktadır. Mesela, meşhur Selçuklu veziri Nizâmü'l-mülk'ün (ö.

485/1092), sonradan Nizamiye Medreseleri diye anılacak olan medrese sistemini kurup yaygınlaştırırken, diğer amaçlarının yanı sıra Karramial Papaz Okulları başta olmak üzere Hıristiyan okullarıyla rekabet edebilmeyi de amaçladığı bilinmektedir. Daha önceleri İslam okulları kurulurken de diğer din mensuplarına ait okullarla rekabet anlamında benzer amaçların gözetildiği anlaşılmaktadır.²¹

Müslümanlar, İslam tarihinin başlangıcından beri eğitim-öğretim alanında dünya ile rekabeti hiç göz ardı etmemişler, bu sayede dünya ile rekabet edebilecek pek çok ilim ve fikir adamı yetiştirmişlerdir. Müslümanlar, günümüzde buna düne göre daha fazla ihtiyaç içerisinde. Atalarımızdan devraldığımız mirası dikkate alarak, din eğitimi konusunda bütün dünyaya, özellikle de İslam dünyasına önderlik yapacak birikime, tecrübeye, potansiyele sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Yapılması gereken, yüksek din eğitimi kurumlarını bu hedefe ulaştırabilecek vizyon ve stratejiler geliştirmektir.

6. Strateji Yetersizliği

Son zamanlarda oldukça sık kullanılan strateji teriminin tarifini çeşitli şekillerde yapmak mümkündür. Bir tanıma göre strateji, kurum ile çevresi arasındaki ilişkileri analiz ederek, kurumun yönünün ve amaçlarının belirlenmesi, bunları gerçekleştirecek faaliyetlerin tespiti ve gerekli araç ve kaynakların yeniden düzenlenmesi sürecidir. Diğer bir tanıma göre strateji, “örgütün amaçları, politikaları ve eylemlerini tutarlı bir şekilde bir araya getiren plan” anlamındadır. Özetle, bir terim olarak strateji, kurumların kaynaklarını ve yeteneklerini çevresel değişimleri de dikkate alarak en etkin şekilde kullanmalarını içerir.²² Bir başka tanımda ise, strateji, “Belli bir amaca ulaşmak için izlenmesi gereken yol, yöntemi tamamlayan parçalardan her biri. Başarıya ulaşmak için öngörülen politikaların etkinliğini artırmaya yönelik olarak

²¹ Güven, Türkiye Selçukluları'nda Medreseler, 127-28.

²² Ömer Dinçer, *Stratejik Yönetim ve İşletme Politikası*, 6. Basım, İstanbul: Beta Yayınları, 2003, s. 21'den nakleden Sefa Çetin, “Vizyon Yönetimi”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 22 (ss. 95-103), 2009, s. 99 (<http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/dergi/sayi22/%C3%87ET%C4%B0N.%20Sefa.pdf> 10.02.2012).

iktisadi, kültürel, sosyal, siyasal ve diğer etkenlerin bir arada, uyum içerisinde yönlendirilmesi. Bir savaş ortamında askeri birlikleri başarıyla hareket ettirebilmek için en uygun ortam ve mevzilere zamanında yerleştirme.” biçiminde tanımlanmaktadır.²³

Biz burada stratejinin nasıl tarif edilmesi gerektiğini elbette tartışacak değiliz. Fakat yukarıya aldığımız tanımlardan hareketle bu terimi, “başarıya ulaşmak için kurum ile toplum arasındaki ilişkileri dinamik/konjonktürel bir biçimde çözümleyerek, yapılması gerekenleri, en uygun yer ve zamanda kendi aralarında bütünlük oluşturacak ve birbirini tamamlayacak biçimde yapabilmeyi sağlayan plan ve taktikler” anlamında kullanıyoruz. Strateji, çok ciddi zaman ve emek harcayarak farklı olanı görüp, benzer kurumların sunamayacağı farklı hizmetleri sunabilme sanatıdır. Strateji, çevresel şartlara bağlı olarak, bilimsel faaliyetlerin yönünü, ders ve eğitim programı tasarımlarını sürekli gözden geçirme ve yeniden planlama becerisidir. O halde İlahiyat Fakültelerinin en temel stratejisini, gerek toplumumuzun, gerekse civar toplumların din alanında şimdiye ve geleceğe yönelik ihtiyaçlarını tespit ederek uzun dönemli temel amaçları, eğitim biçimlerini ve programlarını bunlara göre şekillendirmek, konjonktürel değişiklikleri bu ihtiyaçlar doğrultusunda yapmak, ilmi araştırmalarda bu ihtiyaçların doğurduğu sorunlara yoğunlaşmak, velhasıl faaliyetlerde bu hususlara odaklanmak ve imkânları bu faaliyetlerin gerçekleşmesi için kullanmak oluşturmalıdır. Böyle geniş tabanlı stratejiler uygulayan fakültelelerin, belli bir süre sonra yüksek bir kalite düzeyine erişeceklerinde ve bir anda cazibe merkezleri haline geleceklerinde şüphe yoktur.

Stratejik planlama ile mevcut durumumuzun ne olduğunu, ne-reye varmak istediğimizin, amacımıza nasıl ulaşabileceğimizin ve başarı durumumuzu nasıl izleyip değerlendirebileceğimizin belirlenmesi de kastedilir.²⁴ Kurumun imkân ve imkânsızlıkları ile dış çevrenin olumlu ve olumsuz yönlerini bir arada değerlendirerek, atılması gereken adımları belli bir mantık örgüsüne kavuşturmak, stratejik planlamanın temel şartıdır. Bilebildiğimiz kadarıyla, Türkiye’de yüksek din eğitiminin, hassaten İlahiyat Fakültelerinin –olması gerektiği biçimde- net bir araştırma ve eğitim stratejisi ya da politikası mevcut değildir.

²³ Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yay., 1992, s. 355.

²⁴ Gürel Tüzün, *Kurumsal Stratejik Planlama –Sık karşılaşılan sorulara cevaplar-*, Ankara: Bölgesel Çevre Merkezi – REC Türkiye, 2008, s. 7.

Spesifik hizmet alanlarına değil de din uzmanına ihtiyaç duyulan bütün alanlara yönelik “genel ilahiyatçı” yetiştirme gayretindeki Fakültelerimizin programları, ister-istemez çok genel ve dağınık amaçlar peşinde koşmak zorunda kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle, genel ilahiyatçı yetiştirme düşüncesi, kapsamlı misyon belirlemenin, yüksek bir strateji, buna bağlı olarak da amaç ve vizyon geliştirmenin önünde büyük bir engel olarak durmaktadır.

Aynı stratejik dağınıklığı rastgele yapılan bazı akademik çalışmalarda da müşahede etmek mümkündür. Sırf kişisel olan stratejiler zaman zaman aynı konuların tekrar tekrar çalışılmasına neden olmaktadır. Araştırmalarda kolaycılığı tercih etme, bazen akademik merhaleleri kısa sürede aşma düşüncesinden de kaynaklanabilmektedir. Diğer bir problem de dini muhafaza namına sadece ezberlenmiş bilgiye ehemmiyet veren, fakat metodolojik gelişmeleri ve fikir üretimini küçümseyen veya dinden sapma olarak gören düşük profilli stratejilerin literal ve zahiri anlamayı, bazen de selefi bakış açısını beslemesidir. Böyle bir din anlayışında yeni problemler ve onlara karşı geliştirilen çözümler anlamını yitirmekte, hatta din dışılık olarak görülebilmektedir. Buna karşılık, yenilik namına geleneği neredeyse tamamen ihmal eden veya çağdışılık olarak gören aşırı görünümlü stratejiler de dinin hassasiyetlerini tehdit etmekte, değerlerini değersizleştirmekte, kavramlarının içini boşaltmakta ve dini zemini kayganlaştırmaktadır.

Konuyu biraz daha açacak olursak, “Kim Allah’ın indirdikleriyle hükmetmezse / yönetmezse, işte onlar kafirlerdir.”²⁵ ve “Onları bulduğunuz / yakaladığınız yerde öldürün.”²⁶ ayetleri bizim için örnek teşkil edebilir. Birinci bakış açısına göre, Allah’ın hükümleriyle hükmetmeyenler kâfir olup, görüldükleri yerde öldürülmeleri gerekirken,²⁷ ikinci bakış açısına göre, Kur’an’ın cihad emri günümüzde ilim öğrenmeye dönüştüğünden, bu ayetler herhangi bir hüküm ifade etmemektedir.²⁸

²⁵ Mâide (5), 44.

²⁶ Bakara (2), 191.

²⁷ <https://tagut.wordpress.com/tag/kafirleri/> (06.06.2016).

²⁸ Mesela Kadıyaniler bu görüştedirler. Geniş bilgi için bkz. Durmuş Bulgur, “Kadıyanilik”, İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası, Cilt: 2, Sayı: 13 (ss. 1-38), 2008, s. 8, 10-11, 15, 26-29 (<http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusarkiyat/article/viewFile/>

Yani, zahircilik şiddet ve terörü din namına meşrulaştırırken, modernistlik cihad kavramının içini boşaltmakta ve İslam'ı ılımanlaşmış etkisiz bir din haline dönüştürmektedir. Oysa stratejik bir düşünce, bu bakış açılarının ikisinin de temelsiz ve problemlili olduğunu, dolayısıyla kabul edilemeyeceğini gösterir. Farklı bir anlatımla, gelenekçilik adına moderni, modernlik adına da geleneği reddetmek akıllıca doğru olmadığı gibi, stratejik olarak da faydalı görünmemektedir, üstelik dini açıdan da doğru değildir.

Stratejik açıdan dikkat çekmemiz gereken diğer bir konu da din eğitimi süreçlerinde öğrenme veya yeni fikirlere tepki gösterme suretiyle ya da daha başka faktörlerle edinilen grupçuluğun ve mezhep taassubunun şiddete ve çatışmaya dönüşme potansiyeli taşımasıdır. İslam dünyasının tarihte acı örneklerini yaşadığı bu sorunun²⁹ yeniden ortaya çıkmasını, bazı Arap ülkelerindeki son gelişmeler, bölgesel ve küresel aktörlerin kışkırtmaları³⁰ maalesef olabildiğince tetiklemektedir. Ayrıca son yüzyıl içerisinde İslam dünyasında gitgide güçlenen ve oldukça dinamik bir yapı arzeden Selefi akımların din eğitimi alan genç kesimleri etkilememesi düşünülemez. Hangi türü olursa olsun, mezhep ve grup taassubunun kahir ekseriyetle dini metinler üzerinden temellendirildiğinde şüphe yoktur. Haricilerin, Selefilerin ve İsmaililerin, kendileri gibi düşünmeyen Müslümanlara saldırmak için istismar et-

[1023010911/1023010151](http://www.ifdergisi.sakarya.edu.tr/article/viewFile/1052000010/1052000010)); Ahmet Yöner, "Kadiyânîlik Bağlamında Mehdilik", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı: 24 (s. 175-191), 2011/2, s. 181 (<http://www.ifdergisi.sakarya.edu.tr/article/viewFile/1052000010/1052000010>) erişimler: 10.06.2016.

²⁹ Metin Bozkuş, "İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Dini Düşüncenin Geçirdiği Evreler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VI, Sayı: 1 (ss. 195-208), 2002, s. 199 (<http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/339.pdf> 31.10.2016); Halil Aydınalp, "Sosyal Çatışma ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 2 (ss. 187-215), 2010, s. 201-04 ([http://ucmaz.home.uludag.edu.tr/PDF/ilh/2010-19\(2\)/M8.pdf](http://ucmaz.home.uludag.edu.tr/PDF/ilh/2010-19(2)/M8.pdf) 31.10.2016).

³⁰ SAM Dış Politika Toplantıları-2, *Ortadoğu'da Artan Kutuplaşma Tehlikesi ve Türkiye*, T.C. Dışişleri Bakanlığı Stratejik Araştırmalar Merkezi (SAM), <http://sam.gov.tr/tr/wp-content/uploads/2015/11/Ortado%C4%9Fuda-Artan-Kutupla%C5%9Fma-Tehlikesi-ve-T%C3%BCrkiye-optimized.pdf> (31.10.2016).

tikleri ayet ve hadislerin sayısı az değildir. Bunların üstesinden gelebilmenin en etkili yolu, kutsal metin okumalarını isabetli yöntemlere ve ciddi analizlere dayalı olarak yapmaktır. Mahdut saatlerde çok fazla ders türünü okutmayı amaçlayan, bu yüzden de öğrenciyi yüzeysel bilgi düzeyine mahkûm eden eğitim programlarıyla bunu gerçekleştirmenin hayli zor olacağı açıktır.

Çalışmamızın bu kısmında zikrettiğimiz durumlar, Fakültelerimizin yerel ve küresel amaçlar için geliştirdikleri stratejilerin belli düzeylerden ileri geçemediğini ve yetersiz kaldığını göstermektedir. Neticede, eğitim-öğretime, programlara, bilgiye, araştırmalara vs. yönelik ciddi stratejiler tespit edilememekte, performans ve kalite ölçütleri belirlenememekte, kontrol edilebilirlik ve hesap verebilirlik kültürü oluşturulamamakta, hedefe ulaştıran etkili yöntemler geliştirilememektedir. Belirtmemiz gerekir ki, bunlar Fakültelerimiz kadar, belki çok daha fazla, ülkemizdeki yükseköğretim siyaseti ve üniversite yapılanması ile de yakından ilgilidir. Dolayısıyla bunlar, gelişimlerini tamamlamış bazıları haricindeki bütün yükseköğretim kurumlarının sorunlardır.

Strateji yetersizliği ile genel ilahiyatçı yetiştirme düşüncesinin birbirini tetiklemesinden kaynaklanan bu olumsuzluk, kendini en ağır biçimde eğitim-öğretim alanında hissettirmektedir. Bugün hiçbir fakültemiz spesifik alana yönelik eğitim yapmadığı gibi, hiçbir öğrencimiz de mezuniyet sonrasında yapacağı işe yönelik öğrenim görmemektedir. Daha doğrusu, öğrencilerimizin mezun olduktan sonra ne iş yapacakları tam olarak belli değildir. Öğretim elemanlarının genel bir eğitim stratejisi izlemelerine yol açan bu durum, fakültelerimizde eğitim-öğretimin kalitesini alabildiğine düşürmektedir.

Söz bu noktaya gelmişken, bir hususa daha işaret etmeyi gerekli buluyoruz. Aramızdaki sohbetlerde bazı arkadaşlarımız yüksek ilahiyat eğitimini yüksek tıp eğitimine benzeterek, İlahiyat Fakültelerinde tek tıp program izlenmesi gerektiğinde ısrar etmektedirler. Biz bunu iyi düşünülmemiş bir görüş olarak telakki ediyoruz. Zira Tıp Fakültesinden mezun olan bir öğrenci hangi kurumda çalışırsa çalışsın, tabip olarak görev yapmakta ve bu statüsü kesinlikle değişmemekte, değişmesi de gerekmemektedir. Ayrıca uzmanlık gerektiren hastalıkların tedavisiyle pratisyen hekim değil, uzman hekim ilgilenmektedir. Hâlbuki ilahiyatçı böyle değildir; o, bir kurumda öğretmenlik yaparken, başka bir kurumda müftülük vaizlik veya başka bir görev üstlenebilmektedir. Birbirinden oldukça farklı özelliklere sahip olan bu mesleklerden her biri ayrı bir öğrenim ve uygulama sürecini gerektirmektedir. Üstelik

tek tip ilahiyatçı yetiştirme hevesi, misyonun, vizyonun, hedef ve amaçların genel kalması sonucunu doğurmakta, yeni ihtiyaçları ve konjonktürel yönelimleri karşılayabilecek özel ve özellikli stratejiler belirlemeyi hayli zorlaştırmaktadır.

Üzülerek belirtelim ki, İlahiyat Fakülteleri, dünyanın önde gelen din eğitimi kurumlarının yapıları, programları ve faaliyetleri incelenerek yapılandırılmış değildir. Hemen hiçbir fakültemizde yeni şartların ortaya çıkardığı ulusal, bölgesel ve uluslararası konjunktürde İslam'ın ve İlahiyat Fakültelerinin yerinin ne olması gerektiği hususunda herhangi bir fikir üretilmemektedir. Keza yeterli altyapıya sahip olan fakültelerimizde dahi, en azından komşu ülkelerden öğrenci çekebilecek eğitim programları uygulanmamaktadır. Fakülte liderlerimiz ve ilgili olan herkes, ülkemizdeki ve dünyadaki gelişmeleri iyi okuyarak, yüksek din eğitimimiz hususunda sonuca odaklı, uzun dönemli stratejiler geliştirmeyi, dinamik kararlar almayı ve bunlara paralel olarak eğitim programları geliştirmeyi gündemlerine almalıdırlar. Bu bağlamda İlahiyat Fakültelerinin mevcut durumları, misyon ve vizyonları gözden geçirilebilir. Şu husus iyi bilinmelidir ki, artık kendi öğrencisini bile layıkıyla yetiştiremeyen, millî ihtiyaçlarımıza dahi yeterince cevap veremeyen yüksek din eğitimi kurumlarıyla dünyaya açılmak, dünyadaki muadilleriyle rekabet etmek mümkün değildir.

Eğitim ve öğretimde yüksek kalite standartlarına ulaşmak, her eğitim kurumunun ilk hedefidir. Bunu gerçekleştirebilmek, her şeyden önce izlenen öğretim metoduna veya metotlarına bağlıdır. İlahiyat Fakültelerinde öğretim yöntemi olarak kahir ekseriyetle “kürsüden öğretim yöntemi” tercih edilmektedir. Ders işlemeden ziyade öğretim elemanının öğrencilere konferans vermesi şeklinde cereyan eden bu yöntemde öğrenciler pasif birer dinleyici durumundadırlar. Hoca merkezli olan bu yöntemin eğitim-öğretimin kalitesini artırmayacağı, aksine düşüreceği ve öğrencileri tembelleştireceği açıktır. Bunun yerine, öğrenci merkezli interaktif yöntemlere yönelmek, yüksek kalite standartlarına ulaşmada en isabetli yol gibi görünmektedir. Üstelik bu yöntem, halkalar oluşturarak ders yapma esasına dayanan geleneksel medrese yöntemiyle benzeşmesi itibarıyla kültürümüze yabancı değildir.³¹ Yine de belirtmeliyiz ki, biz burada bir öğretim yöntemini dayatıyor değiliz; aksine, ders işleme yöntemlerinin derslerin özelliklerine göre değişiklik arzedebileceğinin farkındayız. Fakat yöntem sorunu, “öğrencilerin alış-

³¹ Şanal, Osmanlı Devleti'nde Medreseler, 156.

kanlıkları, mevcut imkânlar” vs. bahanelere sığınarak geçiştirilmemesi, fakültelerimiz vakit kaybetmeden öğrenci merkezli öğretim stratejileri geliştirmelidirler.

Yüksek din eğitiminde din ve İslam bilimleri kadar İslam düşüncesi de önemlidir. Günümüzün ilahiyatçısı, sadece belli bilgileri öğrenen bir uzman değil, aynı zamanda öğrendiklerini yorumlayabilen, değişen şartlar karşısında yeni fikirler üretebilen, İslam düşüncesini, kültür ve medeniyetini güncelleyerek yeni nesle aktarabilen bir fikir adamı ve aydın olmak zorundadır. Aksi halde o, ne kendini büyümlü tarihin girdabına kapılmaktan kurtarabilir, ne de dinin hurafelere ve hezeyanlara teslim olmasını ve yozlaşmasını engelleyebilir. Zira nasıl düşüneceğini hesap edemeyen, bildiklerini fikirleriyle güçlendiremeyen velhasıl dinini mantık örgüsüyle öremeyen bir ilahiyat uzmanının günümüz insanına verebileceği fazla bir şey yoktur. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, strateji geliştirmenin bir amacı da öğrencilerin, İslam’ın yapısı, tarihi ve bilim alanları üzerinde fikir üretmelerini teşvik ederek, onları yalnızca basmakalıp bilgiler ezberleyen monoton kişilere dönüşmekten kurtarmak olmalıdır.

Çalışma alanları için hangi özelliklere sahip ilahiyatçılar gerektiğini belirlemede müftü, vaiz, din dersi öğretmeni gibi paydaşların önerileri son derece önemlidir. Zira uygulamanın bizzat içerisinde olan bu paydaşlar çalışma alanlarının beklediği ilahiyatçının hangi donanımlara sahip olması gerektiğini biz öğretim üyelerine göre daha iyi bilebilirler. Bu bakımdan, strateji ve program geliştirilirken, dinin özü, eğitimin gerekleri ve çağdaş ihtiyaçlar kadar onların görüşleri ve talepleri de dikkate alınmalıdır. Hatta Yükseköğretim Kanunu’nda gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra paydaşlara Fakülte Kurullarında bile yer verilebilir. Onların fakülte kurullarında yer alması, ihtiyaç duyulan alanların ve bu alanlarda görev alacak ilahiyatçının nitelikleri hakkında bilgi edinmeyi kolaylaştırırken, buna paralel olarak uygulamayı ve kaliteyi de artıracaktır.

İlahiyat Fakültelerinin mevcut yapılarıyla elbette olumlu yönleri de bulunmaktadır. İtiraf etmemiz gerekir ki, bunlar az da değildir. Ancak ülkemizin din alanındaki temel ihtiyaçları göz önüne alınarak yapılan İlahiyat Fakülteleri ve buralarda yürütülen lisans programları, Türkiye’nin yeni konumunda yetersiz kalmaktadır. Rahatlıkla söyleyebiliriz ki, mevcut yapıları ile İlahiyat Fakülteleri, alanında yeterli ilahiyatçılar yetiştirememekte, onların toplumsal etkinliklerini, statülerini

ve rollerini olması gereken noktaya taşıyamamaktadır. Zira artık ilahiyatçılık mabed hizmetleriyle ve öğretmenlikle sınırlı değildir. Mevcut programlara eklenen birkaç seçmeli dersle de yeni ihtiyaçlara cevap verilemeyeceği açıktır. Keza yine bu yapıyla

Daha da çoğaltabileceğimiz bu gerekçeler, yüksek din eğitiminin işgücü alanlarıyla uyumlu hale getirilmesini, fakültelerimizde görev alanlarına yönelik ilahiyatçılar yetiştirilmesini, dolayısıyla öğrencilerin yeniden oluşturulacak programlarda bransa yönelik eğitim görmelerini zorunlu kılmaktadır. İlahiyat Fakültelerinin yöneticileri ve öğretim elemanları, “Nasıl bir dünyada yaşıyoruz?”, “Nasıl bir gelecek bekliyoruz?”, “Bu geleceğin inşasına müdahil olabilmek için nasıl bir ilahiyatçı yetiştirmeliyiz?”, “Hangi tür ilahiyatçı hangi alanda daha yararlı olur?” gibi sorulara doğru cevapları bulmayı başlangıç noktası yaparak, fakültelerimizin misyonlarını ve vizyonlarını, buna bağlı olarak da akademik bölümlerini ve öğretim programlarını yeniden belirleme sorumluluğuyla karşı karşıyadırlar. Gerçekten de stratejik derinlik İlahiyat Fakültesinin yeniden tanımlanmasını gerektirmektedir.

7. Sonuç

Ülkemizde genellikle İlahiyat Fakültesi adı altında faaliyet gösteren yüksek din eğitimi kurumları ülkemiz tarihinde önemli fonksiyonlar icra etmiştir, etmeye de devam etmektedir. Hiç geliştirilmese bile bu kurumlar mevcut yapılarıyla yıllarca daha hizmet verebilecek birikime ve tecrübeye sahiptir. Geçen uzun yıllar içerisinde bu kurumlarda bölümlenmeden eğitim programlarına kadar pek çok değişiklik yapılmıştır. Ancak bunların yeterli düzeye ulaştığını söylemek oldukça zordur. Çeşitlenerek artan toplumsal ihtiyaçları karşılamak, tek tipli öğretimin doğurduğu olumsuz sonuçları ortadan kaldırmak, eğitim-öğretim programlarını istihdam alanlarına yönelik hale getirmek, uluslararası alanlarda rekabet edebilmek ve bütün bunlara yönelik stratejiler belirleyebilmek için değişim ve gelişim zorunlu görünmektedir.

Görmemiz gerekir ki, günümüzde din hizmeti, yalnızca müftülük, vaizlik ve imam-hatiplik gibi temel hizmetlerin ve öğretmenlik ve akademisyenlik gibi eğitim-öğretim hizmetlerinin sınırlarını çoktan aşmıştır. Toplumsal gelişmeler, hastanelerde, hapishanelerde vb. nevi şahsına münhasır yerlerde din hizmeti verilmesini, uluslararası misyonlarda ülkemizin dini yönden temsil edilmesini gerektiren özel din

hizmeti (mesleki hizmet) alanları ortaya çıkarmıştır. Yüksek din eğitimi kurumlarımız bu alanlarda görev yapabilecek donanımlara sahip din uzmanları yetiştirmekten maalesef uzaktır.

İlahiyat Fakültelerinde uygulanan eğitim-öğretim programları özel hizmet alanlarına uzman yetiştirmekten uzak olduğu gibi, temel din hizmeti veya eğitim-öğretim alanlarından özel olarak birine eleman yetiştirmeyi de hedeflememektedir. Bu da tek tip ilahiyatçı yetiştirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Her alanda hizmet vermesi düşünülen mezunların genel itibarıyla temel alanlarda bile yeterince başarılı olamadıkları bilinen bir gerçektir. Temel alanlarda bile tatmin edici düzeyde başarılı olmayan programların özel hizmet alanlarında da başarılı olmayacağı açıktır. Tek tip ilahiyatçı yetiştirme düşüncesinin, öğretim yöntemleri, uygulama eğitimi, vizyon ve strateji geliştirme, uluslararası rekabete girme gibi pek çok hususta daha sakıncaları bulunmaktadır. Son birkaç yıldır programların hayli çeşitlenmesiyle de bu sorunlar çözülecek gibi görünmemektedir. Zira İlahiyat Lisans Programının farklı görünümünden ibaret olmaları itibarıyla, bu programların özde birbirinden çok da farkı bulunmamaktadır.

Kanaatimizce bu sorunların en uygun çözümü, öncelikle mevcut programların ıslah edilmesi, sonra da yukarıda değindiğimiz alanlarda, özellikle de yeni gelişmelerin ortaya çıkardığı ihtiyaç alanlarında görev yapabilecek donanıma sahip ilahiyatçılar yetiştirmeyi hedefleyen yeni programlar ihdas edilmesidir. Diğer bir anlatımla, din eğitiminin, toplumun ihtiyaçları doğrultusunda yeniden düzenlenmesidir. Sadece Fakültelerimizde böyle bir yenilenmeye gidilmekle problemin çözülemeyeceği ve sonuç alınamayacağı açıktır. İhdas edilecek programların işlerlik kazanabilmesi için Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi mezunlarımıza istihdam sağlayan kurumların mevzuatlarında gerekli değişiklikleri yaparak bu programlar üzerinden personel alımına yönelmesi zorunlu gereklidir.

Tarihi misyonu ve içinde bulunduğu stratejik konumu, Türkiye'ye güçlü bir din eğitimi sorumluluğu yüklemektedir. Ülkemizin bütün dünyada, özellikle Balkanlardan Çin'e kadar uzanan coğrafi hat üzerinde günden güne artan etkinliği bu sorumluluğu daha da artırmaktadır. Ülkemiz, bu sorumluluğunu bihakkın yerine getirebilmesi için, din eğitimi kurumlarını, öncelikle kendisinin, genelde bütün dünyanın, özelde İslam ülkelerinin, daha özelde de Türk dünyasının ihtiyaç duyduğu din uzmanlarını yetiştirebilecek düzeye yükseltmelidir.

Kaynakça

- Abbûd, Nâfi' Tevfik, "Abbasiler Döneminde Bağdat Dışındaki Irak Medreseleri", Çev. Eyyüp Tanrıverdi, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 7 (ss. 73 – 99), Mart 2006.
- Acar, Mustafa, "Ekonomik, Siyasal ve Sosyo-Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme: Tehdit mi? Fırsat mı?", *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı: 25-26 (ss. 13-26), Kış-Bahar 2002
(<http://www.libertedownload.com/LD/arsiv/25-26/03-mustafa-acar-ekonomik-siyasal-ve-sosyo-kulturel-boyutlariyla-kuresellesme.pdf> 30.10.2016).
- Arslan, Ali, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi, Fakülte Meclisi'nin Kurulması ve İlk Meclis Zabıtları (1911-1912)", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 13 (ss. 9-36), Haziran 2007 (<http://ded.dem.org.tr/gorsel/pdf/ded-13-makale-1.pdf> 05.04.2009).
- Arslan, Durmuş, "Kıraat İlminde İcazetname Geleneği ve Bir İcazetname Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VII/1-2 (ss. 291-317), Aralık 2003
(http://isamveri.org/pdfrg/Do1956/2003_2/2003_2_ARSLAND.pdf 28.09.2016).
- Aşıkoğlu, Nevzat Y., "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretme Katkıları Ve Kaliteye Yolculuk", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/1 (ss. 1-9), Sivas, 2005
(<http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/1043.pdf> 12.07.2011).
- Atay, Hüseyin, "Medreselerin Islahatı", *AÜİF Dergisi*, C. XXV, 1981
(<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/771/9804.pdf> 23.12.2012).
- Avcıoğlu, Gürcan Şevket, "Küresel Bilgi Teknolojilerinin Değerler Üzerindeki Etkisi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 28, Sayı: 1 (ss. 1-20), 2011
(<http://www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/index.php/EFD/article/viewFile/639/461> 30.10.2016).
- Aydın, M. Şevki, *Din Öğretimi Öğretmenlerinin Yetiştirilmesi*
(<http://www.flwi.ugent.be/cie/msaydin1.htm> 15.12.2008).
- Aydınalp, Halil, "Sosyal Çatışma ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 2 (ss. 187-215), 2010
([http://ucmaz.home.uludag.edu.tr/PDF/ilh/2010-19\(2\)/M8.pdf](http://ucmaz.home.uludag.edu.tr/PDF/ilh/2010-19(2)/M8.pdf) 31.10.2016).
- Ayhan, Halis, "İlahiyat Fakültesi", *DİA*, Ankara: TDV, 2000, C. XXII, s. 71-72.

- Beşikçi, Mehmet, “Askeri Modernleşme, Askeri Disiplin ve Din: Düzenli Kitle Orduları Çağında Osmanlı Ordusu’nda Tabur İmamları”, *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)*, Cilt: 11, Sayı: 1 (ss. 1-33), 2016 (<http://atif.sobiad.com/sobiadfiles/sobiadarsiv2/TBTKK/akademikincelemeler/5000164638.pdf> 28.09.2016).
- Boyacıoğlu, Ramazan, “Beyanü’l-hak’ta Ulema, Siyaset ve Medrese”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2 (ss. 51-92), 1998 (<http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/214.pdf> 01.09.2011).
- Bozkuş, Metin, “İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Dini Düşüncenin Geçirdiği Evreler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VI, Sayı: 1 (ss. 195-208), 2002 (<http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/339.pdf> 31.10.2016).
- Bulgur, Durmuş, “Kadiyânîlik”, *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası*, Cilt: 2, Sayı: 13 (ss. 1-38), 2008.
- Çelik, Mehmet Yunus, “Boyutları ve Farklı Algılarıyla Küreselleşme”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 32 (ss. 57-74), April 2012 (https://birimler.dpu.edu.tr/app/views/panel/ckfinder/userfiles/17/files/DERG_32/2.cilt/57-74.pdf 30.10.2016).
- Çetin, Sefa, “Vizyon Yönetimi”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 22 (ss. 95-103), 2009 (<http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/dergi/sayi22/%C3%87ET%C4%B0N.%20Sefa.pdf> 10.02.2012).
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yay., 1992.
- Erdem, Ali Rıza, “Üniversitelerimizin Bilim Tarihimizdeki Yeri”, *Üniversite ve Toplum Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 1, Ocak 2005 (<http://www.universite-toplum.org/pdf/235.pdf> 31.10.2011).
- Genç, M. Fatih, “Avrupa ve Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları -İspanya, Bosna Hersek, Hollanda, Belçika ve Almanya’daki İlahiyat Fakülteleri İle Bir Karşılaştırma-”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1 (ss. 27-45), 2013 (http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/244720593_1301020816.pdf 02.06.2016).
- Güven, İsmail, “Türkiye Selçukluları’nda Medreseler”, *A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 25, Sayı: 2 (ss. 125-146), Yıl 1993 (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/482/5659.pdf> 10.09.2011).
- Hızlı, Mefail, “Kuruluşundan Osmanlılar’a Kadar Medreseler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, Yıl: 2, sayı: 2 (ss. 273-281), 1987 ([http://home.uludag.edu.tr/users/ucmaz/PDF/ilh/1987-2\(2\)/M28.pdf](http://home.uludag.edu.tr/users/ucmaz/PDF/ilh/1987-2(2)/M28.pdf) 31.10.2011).
- Kazıcı, Ziya, “Alay”, *DİA*, Ankara: TDV, C. II (ss. 347-48), 1989.

- Koştaş, Münir, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi”, *AÜİF Dergisi*, Cilt: 31 (ss. 1-27), 1989
(<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/775/9898.pdf> 23.12.2011).
- Mahiroğulları, Adnan, “Küreselleşmenin Kültürel Değerler Üzerine Etkisi”, *İ.Ü. Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, Sayı: 50 (ss. 1275-1288), 2005
(<http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusskd/article/view/1023000290/1023000274> 30.10.2016).
- Öcal, Mustafa, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul: Dergâh Yay., 2015.
- Özkan, Abdullah, *Küreselleşme Sürecinin Medya ve Kültür Üzerindeki Etkileri*, İstanbul: TASAM Yayınları, 2006
(http://www.tasam.org/files/pdf/raporlar/kuresellesme_surecinin_medya_ve_kultur_uzerine_etkileri_11397ebf-ed2-4917-boao-9cf6457580c6.pdf 30.10.2016).
- SAM Dış Politika Toplantıları-2, *Ortadoğu'da Artan Kutuplaşma Tehlikesi ve Türkiye*, T.C. Dışişleri Bakanlığı Stratejik Araştırmalar Merkezi (SAM), <http://sam.gov.tr/tr/wp-content/uploads/2015/11/Ortado%C4%9Fuda-Artan-Kutupla%C5%9Fma-Tehlikesi-ve-T%C3%BCrkiye-optimized.pdf> (31.10.2016).
- Sarkaya, Yaşar, “Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3 (ss. 23-39), 1999
(http://www.isam.org.tr/documents%5C_dosyalar%5C_pdfler%5Cislam_arastirmalari_dergisi%5Csayio3%5C023_039.pdf 23.12.2012).
- Şanal, Mustafa, “Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 14, Yıl: 2003/1 (ss. 149-168) (http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi_14/14_sanal.pdf 23.12.2011).
- T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, Dönem: VIII, Cilt: 20, Toplantı: 3, s. 227-281.
- Tevhid-i Tedrisat Kanunu (http://tr.wikisource.org/wiki/Tevhid-i_Tedrisat_Kanunu 09.04.2009).
- Tüzün, Gürel, *Kurumsal Stratejik Planlama –Sık karşılaşılan sorulara cevaplar-*, Ankara: Bölgesel Çevre Merkezi – REC Türkiye, 2008.
- Unan, Fahri, “Osmanlı Medreselerinde Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi Sempozyumu (4-6 Aralık 1998 İzmir)*, Ankara, 1999, ss. 181-193
(http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik22.html#_ftn1 31.10.2011).
- Yakut, Esra, “II. Meşrutiyet Dönemi'nde Müftülerle İlgili Gerçekleştirilen Hukukî Düzenlemeler”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, C.3, No: I, 2003,

ALİ RIZA GÜL

(http://w2.anadolu.edu.tr/arastirma/hakemli_dergiler/sosyal_bilimler/pdf/2003-1/sos_bil.2.pdf 28.09.2016).

Yöner, Ahmet, "Kadiyânîlik Bağlamında Mehdilik", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı: 24 (s. 175-191), 2011/2 (<http://www.ifdergisi.sakarya.edu.tr/article/viewFile/1052000010/1052000010> 10.06.2016).

<http://www.divinity.ankara.edu.tr/> (02.06.2016)

<https://ilahiyat.marmara.edu.tr/ogrenci/ders-programlari-icerikleri/> (02.06.2016)

<https://tagut.wordpress.com/tag/kafirleri/> (06.06.2016).

YÜKSEK DİN EĞİTİMİ KURUMLARINDA DEĞİŞİM VE YENİLENMENİN GEREKÇELERİ

Ebü'l-Hasan 'Alî El-Herevî ve et-Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-Hiyeli'l-Harbiyye İsimli Eseri

M. Fatih YALÇIN*-Suat KAYMAK**

Ebü'l-Hasan 'Alî El-Herevî ve et-Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-Hiyeli'l-Harbiyye İsimli Eseri

Özet ▶ XII. yüzyılda Eyyûbî ve Eyyûbî coğrafyası dışında yaşamış olan Ebü'l-Hasan 'Alî el-Herevî (542-611/1147-1215), dönemin önemli âlimlerinden biridir. Esasen hayatı hakkında çok fazla bilgiye sahip olmadığımız el-Herevî, hayatının son yıllarını Selâhaddîn Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'z-Zâhir Gâzî'nin himâyesi altında geçirmiştir. Haleb'de kendisi için kurulan el-Medresetü'l-Hereviyye'de dersler vermiştir. Dört eser kaleme almış olan müellifin iki eseri günümüze ulaşmıştır. Onun önemli eserleri arasında XII. asırda telif ettiği ve İslâm dünyasının önemli şehirlerinde bulunan ziyâretgâhları anlattığı *Kitâbü'l-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât* isimli eseri yer almaktadır. Bunun yanı sıra el-Melikü'z-Zâhir Gâzî'ye sunduğu, harp sanatı hakkında yazılan ve içerdiği bilgi itibariyle aynı zamanda bir siyasetnâme eseri olma özelliğine sahip olan *et-Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye* isimli eseri, dönemi ve alanı itibariyle kıymetlidir. Bu çalışmada, el-Herevî'nin *et-Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye* isimli eseri ve eserin Ortaçağ İslâm tarihçiliği açısından değeri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebü'l-Hasan 'Alî el-Herevî, *et-Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye*, Eyyûbîler, Siyâsetnâme, Savaş Sanatı.

Abu'l-Hasan 'Alî al-Harawî and His Book's al-Tadhkira al-Harawiyya fî al-ḥiyal al-ḥarbiyya

Abstract ▶ Abu'l-Hasan 'Alî al-Harawî who lived in Ayyûbîd and other lands in XIIth century was one of the important scholars in his period. Actually, we do not have much information about life of al-Harawî. al-Harawî has spent last years of his life under the auspices of al-Malik az-Zâhir Ghâzî son of Salâh ad-dîn Ayyûbî. al-Harawî has given lectures at the al-Madrasa al-Harawiyya where built up by al-Malik az-Zâhir Ghâzî for himself. Among his significant books is *Kitâb al-Ishârât ilâ Ma'rifat al-Ziyârât* which compiled in XIIth century and included sacred places in major cities of the Islamic World. Besides that, his precious work, *al-Tadhkira al-Harawiyya fî al-ḥiyal al-ḥarbiyya* as a siyâsat-nâmah and

* Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mfyalcin@sakarya.edu.tr

** Araştırmacı, (İstanbul), suatkaymak@windowslive.com

art of battle, which dedicated al-Malik az-Zāhir Ghāzī. This study will focus on the *al-Tadhkira al-Harawiyya fī al-ḥiyal al-ḥarbiyya and its value in terms of* Islamic medieval historiography.

Key words: Abu'l-Ḥasan 'Alī al-Harawī, *al-Tadhkira al-Harawiyya fī al-ḥiyal al-ḥarbiyya*, Ayyūbids, Siyāsat-nāmah, Art of Battle.

Giriş

Eyyübîler döneminde silahlar ve ordu donanımı hakkında yazılmış iki önemli eser bulunmaktadır¹. Bunlardan biri Mardî et-Tarsûsî'nin (ö. 589/1193) 583/1187 yılında telif ettiği ve Sultan Selâhaddîn Eyyübî'ye sunduğu *Tabsiratü erbâbi'l-elbâb fī keyfiyyeti'n-necât fī'l-hurûb*² isimli eserdir³. Bir diğeri ise Mardî et-Tarsûsî'nden yaklaşık yirmi yıl sonra Ebü'l-Hasan 'Alī b. Ebû Bekr el-Herevî tarafından 602/1206 yılında telif edilen Selâhaddîn Eyyübî'nin oğlu el-Melikü'z-

¹ Ramazan Şeşen, "Eyyübîler", *DİA*, XII, (1995), s. 26.

² Bu eser hakkında bilgi için bkz. Erkan Göksu, "Mardî et-Tarsûsî'nin '*Tabsiratu Erbâbi'l-Elbâb fī Keyfiyyeti'n-Necât fī'l-Hurûb*' Adlı Eseri ve Ortaçağ İslâm Tarihçiliği Bakımından Önemi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, 43 (2010), s. 291-307.

³ Eserin Bodleian Library, Oxford (Huntington Collection, no. 264) ve diğeri Süleymaniye Kütüphanesi (Ayasofya, nr. 2848)'nde olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır. 2004 yılında Fuat Sezgin tarafından tıpkı basımı yapılmıştır: Mardî b. Ali b. Mardî et-Tarsûsî, *Tabsiratu erbâbi'l-elbâb fī keyfiyyeti'n-necât fī'l-hurûb*, (Facsimile Editions-Edited by Fuat Sezgin), Frankfurt 1425/2004. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshası, 1998 yılında Karen Sadir tarafından, mevcut iki nüshanın karşılaştırılması suretiyle hazırlanan tenkitli bir neşri de Muhammet Hekimoğlu tarafından yayımlanmıştır: Murdî b. Alî b. Murdî al-Tarsûsî, *Mawsû'at al-aslihah al-qadimah: al-mawsûm Tabsirat arbâb al-albâb fī kayfiyat al-najâh fī al-hurûb min al-anwâ' wa-nashr al-lâm al-i'lâm fī al-'udad wa-al-âlât al-mu'ayyanah 'alâ liqâ' al-a'dâ'*, (ed. Karen Sadir), Beirut 1998; Mardî b. Ali b. Mardî et-Tarsûsî, *Tabsiratu erbâbi'l-elbâb fī keyfiyyeti'n-necât fī'l-hurûb*, (Tenkitli Metin Neşri, haz. Muhammet Hekimoğlu), Ankara 2009. Eser üzerine yapılan bu çalışmaların yanı sıra Claude Cahen ve Antoine Boudot-Lamotte tarafından yapılan kısmî neşir ve tercüme de bulunmaktadır (E. Göksu, "Mardî et-Tarsûsî'nin '*Tabsiratu Erbâbi'l-Elbâb fī Keyfiyyeti'n-Necât fī'l-Hurûb*' Adlı Eseri ve Ortaçağ İslâm Tarihçiliği Bakımından Önemi", s. 291-292).

Zâhir Gâzî (ö. 613/1216)'ye takdim edilen *et-Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye*'dir.

Hayatı hakkında çok fazla bilgiye sahip olamadığımız el-Herevî, VI./XII. yüzyılda yazdığı ve İslâm coğrafyasının önde gelen şehirlerinde mevcut olan ziyâretgâhları ihtiva eden *Kitâbü'l-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât* isimli eseriyle şöhret bulmuştur. Ayrıca el-Melikü'z-Zâhir Gâzî'ye ithaf ettiği, siyâsetnâme ve harb sanatı türündeki eseri *et-Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye* de hem dönemi hem sahası bakımından değerlidir. Bu özellikleri ile öne çıkan *et-Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye* isimli eserin Ortaçağ İslâm tarihçiliği açısından değeri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

I. Ebü'l-Hasan 'Alî b. Ebû Bekr el-Herevî: Hayatı ve Eserleri

a. Hayatı: Tam adı Ebü'l-Hasan Takıyyü'd-dîn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Alî el-Herevî el-Mevsilî olan müellif, 542/1147-48 yılında Musul'da dünyaya gelmiştir⁴. Aslen Horasan'ın önemli dört şehrinde biri olan Herât'tan⁵ gelen bir ailenin mensubu olan⁶ el-Herevî, çapkıncı olan ba-

⁴ İbnü'l-Mustevfî, *Târîhü Erbil*, I, (thk. Sâmi b. Seyyid Hammas es-Sekkâr), Bağdâd 1980, s. 151; el-Münzirî, *et-Tekmilê li-vefeyâtî'n-nekale*, II, (thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf), Beyrût 1984, s. 315; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân ve enbau ebna'î'z-zamân*, III, (thk. İhsan 'Abbâs), Beyrût 1972, s. 346; İngilizce trc. Mac Guckin de Slane, *Ibn Khallikân's Biographical Dictionary*, II, Beyrût 1970, s. 286; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XX, (nşr. Ahmed el-Arnavût), Beyrût 2000, s. 163; ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-â'lâm: sene 611-620*, (thk. Ömer 'Abdü's-selâm et-Tedmurî), Beyrût 1997, s. 82; a.mlf., *Siyerü â'lâmi'n-nübelâ*, XXII, (thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf-Muhyî Hilâl Serhân), Beyrût 1985, s. 57; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 132.

⁵ Herat, Afganistan'ın batısında bulunan tarihî bir şehir olup aynı zamanda bu şehrin merkezi olduğu eyalettir. Ayrıca bkz. Recep Uslu, "Herat", *DİA*, XVII, (1998), s. 215-218.

⁶ İbnü'l-Mustevfî, *Târîhü Erbil*, I, s. 151; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, III, s. 346-348; İngilizce trc. II, s. 286-288; R. Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 132.

basının mesleğine nisbetle “İbnü'l-Harrât”, çok seyahat etmesi nedeniyle “es-Sâ'ih”⁷ ve aslen Herâtî bir aileye mensup olmasından dolayı da “el-Herevî”⁸ lakaplarıyla tanınır⁹. Nesebi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamasıyla birlikte Türk olduğuna dair bir görüş bulunmaktadır¹⁰. ez-Zehabî¹¹, el-Herevî'nin ‘Abdu'l-mün'im b. el-Furâvî ve Ebû Tâhir es-Silefî'den hadis dersleri aldığını, kendisinden de Sadru'l-Bekrî ve başka kişilerin hadis rivayet ettiğini belirtmektedir. el-Herevî'nin hayatı hakkında detaylı bilgiler bulunmamasıyla birlikte kaleme aldığı *Kitâbü'l-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât*¹² isimli eserinden onun hakkında bazı bilgilere ulaşmak mümkündür.

Kitâbü'l-İşârât'ında anlattığı üzere Suriye, Filistin, Irak, el-Cezîre, Yemen, Mağrib, Habeşistan, Hindistan, Mâverâünnehir, Horasan, İran, Azerbaycan, Hicâz, Anadolu, Akdeniz adaları ve İstanbul gibi birçok şehir ve ülkeye seyahat yapmış ve ayrıca buralarda bulunan kutsal mekânları ziyaret etmiştir¹³. el-Herevî, gezdiği yerlerde duvarlara hatıra yazıları yazmıştır¹⁴. Ancak el-Herevî'nin bu seyahatleri ne zaman yaptığına dair bir kayıt mevcut değildir.

el-Herevî, mensur ve manzum hutbelerini topladığı *el-'Acâ'ib ve'l-âsâr* isimli eserini ‘Abbâsî Halifesi en-Nâsir li-Dînillâh'a (575-

⁷ İbn Hallikân, el-Herevî'nin biyografisini şu başlık altında vermektedir: “eş-Şeyh ‘Alî el-Herevî es-Sâ'ih” (*Vefeyâtü'l-â'yân*, III, s. 346; İngilizce trc. II, s. 286). ez-Zehabî, “‘Alî b. Ebû Bekr el-Herevî, ez-Zâhid es-Sâ'ih” şeklinde vermektedir (*Târîhü'l-İslâm: sene 611-620*, s. 81).

⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, III, s. 347; İngilizce trc. II, s. 288.

⁹ Cevat İzgi, “Herevî, Ali b. Ebû Bekir”, *DİA*, XVII, (1998), s. 221.

¹⁰ Türk Herevî Ebubekir oğlu Ali, “Harp Kurnazları Hakkında Herevî'nin Tezkeresi”, (çev. ve der. Bakı Vandemir-Fevzi Dolbun), *Askerî Mecmua*, VI/97, (1935), s. 378.

¹¹ *Târîhü'l-İslâm: sene 611-620*, s. 82-83; *Siyerü â'lâmi'n-nubelâ*, XXII, s. 57; C. İzgi, “Herevî, Ali b. Ebû Bekir”, *DİA*, XVII, s. 221.

¹² al-Harawî, *A Lonely wayfarer's guide to pilgrimage: 'Alî ibn Abî Bakr al-Harawî's Kitâb al-Ishârât ilâ Ma'rifat al-Ziyârât*, (translated with an introduction Josef W. Meri), The Darwin Press, Princeton 2004.

¹³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l kütüb ve'l-fünûn*, I, (Türkçe trc. Rüştü Balcı), İstanbul 2007, s. 124-125; C. İzgi, “Herevî, Ali b. Ebû Bekir”, *DİA*, XVII, s. 221.

¹⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, III, s. 346; İngilizce trc. II, s. 287; ez-Zehabî, *Târîhü'l-İslâm: sene 611-620*, s. 82; R. Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 132.

622/1180-1225)¹⁵ sunmuş ve Halife tarafından da hisbe teşkilâtının¹⁶ başına getirilmiştir¹⁷. İbn Vâsıl, el-Herevî'nin hisbe teşkilâtının başına getirildiğini belirtmekle birlikte hangi tarihte bu atamanın yapıldığını zikretmemektedir. Hayatının son döneminde, Eyyûbîler'in Haleb kolu hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir Gâzî'nin (582-613/1186-1216) himâyesine girip, Haleb'e yerleşmiştir. Buraya yerleştikten sonra el-Herevî, şehrin dışında kendisi için inşa edilen el-Medresetü'l-Hereviyye isimli Şâfiî medresesinde ders vermiştir¹⁸. Ayrıca Haleb'de bir ribât¹⁹ yaptırmış ve buranın masraflarını karşılamak üzere vakıflar tahsis etmiştir. 10-20 Ramazân 611/13-23 Ocak 1215 tarihinde vefat etmiş ve naaşı da ders verdiği medresenin köşesindeki türbeye defnedilmiştir²⁰. el-He-

¹⁵ Detaylı bilgi için bkz. Angelika Hartmann, *an-Nâsir li-Dîn Allâl (1180-1225). Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbâsidenzeit*, Berlin-New York 1975.

¹⁶ İslâm devletlerinde genel ahlâkı, kamu düzenini korumak ve denetlemekle görevli teşkilâttır. Bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, (1998), s. 133-143.

¹⁷ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb fi âhbâri benî Eyyûb*, III, (thk. Cemâlu'd-dîn eş-Şeyyâl), Kahire 1972-1977, s. 225; ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm: sene 611-620*, s. 82; a.mlf., *Siyerü â'lâmi'n-nübelâ'*, XXII, s. 57; C. İzgi, "Herevî, Ali b. Ebû Bekir", *DİA*, XVII, s. 221.

¹⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, III, s. 347; İngilizce trc. II, s. 287; el-Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, IV, (thk. Halîl el-Mansûr), Beyrût 1997, s. 19; ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm: sene 611-620*, s. 82; a.mlf., *Siyerü â'lâmi'n-nübelâ'*, XXII, s. 57; R. Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 132.

¹⁹ Kitâbesi için bkz. *İbnü'l-Müstevfi, Târîhü Erbil*, I, s. 153.

²⁰ İbnü'l-Müstevfi, *Târîhü Erbil*, I, s. 151; el-Münzirî, *et-Tekmile*, II, s. 315; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, III, s. 347; İngilizce trc. II, s. 288; Ebü'l-Fidâ, *Târîhü Ebî'l-Fidâ: el-Muhtasar fi âhbâri'l-beşer*, II, (thk. Mahmûd Deyyûb), Beyrût 1997, s. 209; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb*, III, s. 224; İbn Verdî, *Tetimmetü'l-muhtasar fi âhbâri'l-beşer: Târîhü İbn Verdî*, II, (thk. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrût 1970, s. 197; el-Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, s. 19; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XX, s. 163; ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm: sene 611-620*, s. 82; a.mlf., *Siyerü â'lâmi'n-nübelâ'*, XXII, s. 57; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, VII, (thk. 'Abdü'l-Kâdir Arnavût-Mahmûd Arnavût), Beyrût 1986, s. 90; R. Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 132.

revî'nin mezarını ziyaret eden İbn Hallikân, mezarın bulunduğu türbe-
deki bütün kapıların üzerinde yer alan kitâbelerin²¹, bizzat el-Herevî
tarafından hazırlandığını belirtmektedir. Ayrıca burada kitaplarla dolu
olan birçok odanın olduğunu da aktarmaktadır²².

Yaptığı önemli seyahatler vesilesiyle tanınan el-Herevî, büyük bir
seyyâh olmasının yanı sıra tarih ve coğrafya, simya, hiyel (mekanik-fi-
zik) ve tılsım konularında geniş bilgi sahibi Şâfiî bir âlimdi²³.

b. Eserleri: el-Herevî'ye ait bilinen Kitâbü'l-İşârât ilâ ma'rifeti'z-
ziyârât, Kitâbü Menâzili'l-'arz zâti't-tûl ve'l-'arz, et-Tezkiretü'l-Here-
viyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye ve el-Vasiyyetü'l-Hereviyye isimli dört eser
bulunmaktadır.

1. *Kitâbü'l-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât:* el-Herevî, bazı dostlarının
isteği üzerine telif ettiğini söylediği bu eserinde Suriye, Filistîn, Irak,
el-Cezîre, Yemen, Mağrib, Habeşistan, Hindistan, Mâverâünnehir, Ho-
rasan, İran, Azerbaycan, Hicâz, Anadolu, Akdeniz adaları ve İstanbul
gibi ziyaret ettiği çoğu şehir ve ülkelerin tarihi hakkında bilgi vermiş,
buralarda gördüğü türbeler, imaretler ve diğer tarihî eserleri tanıtmış-
tır²⁴. Eser, 1953 yılında Janine Sourdél-Thomine²⁵ tarafından tahkik

²¹ Kitâbeler için bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, III, s. 347; İngilizce trc. II, s. 287; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, (sous la direction de Etienne Combe - Jean Sauvaget - Gaston Wiet), X, Kahire 1939, s. 6-8, no: 3069-3614.

²² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, III, s. 347; İngilizce trc. II, s. 287.

²³ Ebü'l-Fidâ, *Târîhü Ebî'l-Fidâ'*, II, s. 209; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb*, III, s. 225; İbn Verdî, *Tetimmetü'l-muhtasar fi âhbâri'l-beşer*, II, s. 197; el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, s. 19; R. Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 132; C. İzgi, "Herevî, Ali b. Ebû Bekir", *DİA*, XVII, s. 221.

²⁴ R. Şeşen, müellifin *Kitâbü Menâzili'l-'arz zâti't-tûl ve'l-'arz* isimli günümüze ulaşmayan eserinden seçtiği kısımlarla bu kitabı yazdığını belirtmektedir (*Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 132).

²⁵ *Kitâbü'l-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât*, (thk. Janine Sourdél-Thomine), Di-
maşk 1953.

edilerek yayınlanmış ve 1957 yılında da yine aynı araştırmacı tarafından Fransızca'ya²⁶ tercüme edilmiştir²⁷. 2004 yılında ise, Josef W. Meri²⁸ eseri İngilizce'ye tercüme ederek yayımlamıştır. Eserin, Anadolu ile ilgili kısımları İsmet Kayaoğlu²⁹ tarafından tercüme edilerek, 1994 yılında yapılan XI. Türk Tarih Kongresi'nde bildiri olarak sunulmuştur.

2. *Kitâbü Menâzili'l-'arz zâti't-tûl ve'l-'arz*: el-Herevî günümüze ulaşmayan bu eserinde, karşılaştığı bazı zâhid ve velilerden söz etmiş, ayrıca yetmiş belde hakkında topladığı yetmiş kadar hadîsi, çeşitli rivayetleri ve yolculuğu sırasında kendisine ulaşan her şeyi bu eserinde nakletmiştir³⁰. R. Şeşen, bu eserde gezdiği yerleri ve seyahatlerini anlattığını, buradan seçtiği kısımlarla da *Kitâbü'l-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât*'i oluşturduğunu belirtmektedir³¹.

3. *et-Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye*: el-Herevî'nin bu eseri hakkında aşağıda detaylı bilgi verilecektir.

²⁶ *Kitâb al-Ziyârât: Guide des lieux de pèlerinage*, (traduction Française de Janine Sourdel-Thomine), Institut Français de Damas, Dimaşk 1957.

²⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, s. 124-125; R. Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 132; C. İzgi, "Herevî, Ali b. Ebû Bekir", *DİA*, XVII, s. 221; Fazlı Konuş, *Selçuklular Bibliyografyası*, Konya 2006, s. 55.

²⁸ al-Harawî, *A Lonely wayfarer's guide to pilgrimage: 'Alî ibn Abî Bakr al-Harawî's Kitâb al-Ishârât ilâ Ma'rifat al-Ziyârât*, (translated with an introduction Josef W. Meri), The Darwin Press, Princeton 2004. İngilizce tercümesinde İngilizce tercüme ve Arapça neşir karşılıklı sayfalarda verilmektedir.

²⁹ "el-Herevî'ye Göre XII. Yüzyılda Anadolu'da Ziyaret Yerleri", *XI. Türk Tarih Kongresi. Kongreye Sunulan Bildiriler*, II, Ankara 1994, s. 733-740.

³⁰ al-Harawî, *Kitâb al-Ishârât ilâ Ma'rifat al-Ziyârât*, s. 266-269; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, IV, s. 1460; C. İzgi, "Herevî, Ali b. Ebû Bekir", *DİA*, XVII, s. 221.

³¹ R. Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 132.

4. *el-Vasiyyetü'l-Hereviyye*: el-Herevî'nin siyasetle ilgili tavsiyelerini ihtiva eden bir eserdir. Bu eser, Janine Sourdell-Thomine³² tarafından Fransızca tercümesi ile birlikte yayımlanmıştır³³.

Yukarıdaki eserlerin yanı sıra el-Herevî'ye atfedilen çalışmalar da bulunmaktadır³⁴. İbn Hallikân'ın *Kitâbü Hutabî'l-Hereviyye*³⁵ şeklinde kaydettiği eser³⁶, İbnü'l-Müstevfî, İbnü'l-İmâd, Kâtip Çelebi ve Bağdatlı İsmail Paşa'nın *el-Hutabü'l-Hereviyye* ismiyle kaydettiği eser³⁷, büyük ihtimalle *el-Vasiyyetü'l-Hereviyye*'dir. Yine Kâtip Çelebi ve Bağdatlı İsmail Paşa'nın kaydettiği³⁸ *Ziyârâtü's-Şâm, Kitâbü'l-İşârât*'ın ilk bölümü olmalıdır. *Hediyetü'l-'arifîn*'de kayıtlı olan³⁹ *Kitâbü'l-usûl* adlı eser ise, sadece burada kayıtlıdır⁴⁰.

II. et-Tezkiretü'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye

³² "Le testament politique du Shaykh 'Alî al-Haravî, *Islamic and Arabir Studies*, Leiden 1965.

³³ R. Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 132-133; C. İzgi, "Herevî, Ali b. Ebû Bekir", *DİA*, XVII, s. 221.

³⁴ Nitekim İbn Hallikân da *Kitâbü'l-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât* ve *Kitâbu Hutabî'l-Hereviyye* isimli eserlerinin dışında -eserlerin isimlerini vermeden- el-Herevî'ye ait başka çalışmaların da bulunduğunu zikretmektedir (İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, III, s. 347; İngilizce trc. II, s. 287). İbn Hallikân'ın bu kaydı, el-Yâfi'î ve İbnü'l-İmâd tarafından da verilmektedir (*Mir'âtü'l-cenân*, IV, s. 19; *Şezerâtu'z-zeheb*, VII, s. 90).

³⁵ R. Şeşen, dinî konulara dair olduğunu belirttiği bu eserin günümüze ulaştığını ifade etmektedir (*Salâhaddin Eyyûbi ve Devri*, İstanbul 2000, s. 514). Ancak bu eserin *el-Vasiyyetü'l-Hereviyye* ile aynı olduğu, C. İzgi tarafından belirtilmektedir ("Herevî, Ali b. Ebû Bekir", *DİA*, XVII, s. 221-222).

³⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, III, s. 347; İngilizce trc. II, s. 287.

³⁷ İbnü'l-Müstevfî, *Târîhü Erbil*, I, s. 151; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, VII, s. 90; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, s. 593; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'arifîn esmâi'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, I, (nşr. Kilisli Rifat Bilge, tsh. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal), İstanbul 1951, s. 705.

³⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, s. 777; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'arifîn*, I, s. 705.

³⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'arifîn*, I, s. 705.

⁴⁰ C. İzgi, "Herevî, Ali b. Ebû Bekir", *DİA*, XVII, s. 221-222.

a. Eserin Muhtevası: el-Herevî tarafından 602/1206⁴¹ yılında tamamlanan *et-Tezkiretü'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye* (Savaş Hileleri Hakkında el-Herevî'nin Tezkiresi) isimli eser, Sultan Selâhaddîn Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'z-Zâhir Gâzî için yazılan bir eserdir⁴². Eserin ismi göz önüne alındığı takdirde, sadece harp sanatına dair bir eser olduğu hususu akla gelmektedir. Ancak eserin ilk kısımları incelendiği zaman, harp sanatının yanı sıra bir siyâsetnâme olduğu da anlaşılmaktadır. Savaşlarda başarı kazanmanın ülkenin ve halkın kudret ve refahına, devletin iyi yönetilmesine bağlı olduğunu belirten müellif, eserin yarıya yakın bir kısmını siyasi meselelere, hükümdar ve vezirlerin vasıflarına, hâciblerin, vâlilerin ve kâduların nasıl olması gerektiğine dair konulara ayırmış, daha sonra da savaş aletleri hakkında bilgi vermiş, savaş taktiklerini ve bunlara karşı alınacak önlemleri anlatmıştır⁴³.

el-Herevî, kitabı yazma amacını eserin hemen başlangıcında şu şekilde ifade etmektedir: “İyi huylu, kıymetli kardeşim ve bilgisinden istifade ettiğim yoldaşlardan biri, benden muhtelif fasıllara ayrılmış ve içinde memleket idare edenlerin yapacağı işler, halkın nasıl idare edileceği ve doğru yolda yürütülmeleri, Hulefâ-yi Râşidîn'in ve diğer melik ve sultanların ahaliyi idare, memleketin imar ve ıslah yolundaki siyasetleri, harp ve muharebelerde kullanılan usuller ve sıkıntılı zamanlarda alınacak tedbirler, müşkül ve mudil işlerde ne gibi çarelere başvurulacağı, memleketin saldıran düşmana karşı muhafazası, devletin yaşaması, işlerin iyi gidişi bakımından ne gibi çarelere başvurulacağı, kalelerin tahkimi, memleketin imarı, şehirlerin [medeniyetin] ve

⁴¹ Eseri Türkçe'ye tercüme eden Baki Vandemir ve Fevzi Dolbun, kitabın Memlûk sultanı el-Eşref Ebü'n-nasır Kayıtbay zamanında (875/1470) yazıldığını belirtse de bu hatalıdır. Her ne kadar eseri tercümede esas aldıkları metni belirtmemiş olsalar da, muhtemelen Ramazân 875/Şubat-Mart 1471 istinsah tarihli olan Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya nr. 2857'deki yazmayı kullanan mütercimler buradaki tarihi el-Herevî'nin eseri tamamladığı tarih zannetmelerinden kaynaklanan bir yanlış sonucunda böyle bir hataya düşmüşlerdir.

⁴² R. Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 132; a.mlf., *Salâhaddin Eyyûbi ve Devri*, s. 514.

⁴³ el-Herevî, *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye*, nşr. ve Fransızca trc. Sourdel-Thomine, Janine, “Les conseils du Şayh al-Harawî a un prince Ayyûbide”, *Bulletin d'Études Orientales*, XVII, (1961-1962), s. 264-265; C. İzgi, “Herevî, Ali b. Ebû Bekir”, *DİA*, XVII, s. 221.

san'atın korunması ve yükselmesi gibi her zaman ve her gün bitmez di-
dişmeler isteyen işlerin nasıl başarılacağı gibi bahisleri bulunan şü-
mullü bir suale cevap olacak bir kitap istedi"⁴⁴.

Müellifin bu sözlerinden kendisine çok yakın olan bir arkadaşının
isteği üzerine kitabı hazırladığı anlaşılmaktadır. el-Herevî, bu sözlerin
devamında da şunları ifade etmektedir: "Ona, bu kitapla kendisine ye-
tecek kadar muhtasar bir cevap vermiş oluyorum. Bu cevap hakka te-
cavüz edenlere karşı üstünlük temin etmeye yeter"⁴⁵.

Eserin yazılma amacından sonra, içerisinde bulunan bâbların lis-
tesi verilmektedir. Eser, yirmi dört bâbdan oluşmaktadır⁴⁶. Eserin,
başlangıcında (vr. 4b-7b/s. 264-265) verilen konu başlıkları ile metnin
içindeki konu başlıklarından bir kısmı, birebir aynı olmamakla birlikte
sadece kelime farklılıklarının olduğu görülmektedir. Sırasıyla bu yirmi
dört bâb ve bâbların konuları şöyledir:

1. Bâb: Sultan'ın Bilmesi Gereken Şeyler Hakkında [معرفته ما يجب
في
على السلطان]⁴⁷ (s. 263-264).
2. Bâb: Vezîrlerin Vasıfları Hakkında [في صفة الوزراء] (s. 262).
3. Bâb: Hâciblerin Vasıfları Hakkında [في صفة الحجاب] (s. 261-262).
4. Bâb: Vâlilerin Yönetimi Hakkında [في امر الولاية]⁴⁸ (s. 260-261).
5. Bâb: Kâdılarının Yönetimi Hakkında [في امر القضاة] (s. 260).
6. Bâb: Dîvân Erbâbı ve Çalışanlarının Yönetimi Hakkında [في امور
العمال و ارباب الديوان] (s. 259-260).

⁴⁴ *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye*, s. 265-266; Türkçe trc. Türk Herevî Ebubekir oğlu Ali, "Harp Kurnazları Hakkında Herevî'nin Tezkeresi", s. 378.

⁴⁵ *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye*, s. 265; Türkçe trc. Türk Herevî Ebubekir oğlu Ali, "Harp Kurnazları Hakkında Herevî'nin Tezkeresi", s. 378.

⁴⁶ *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye*, s. 264-265.

⁴⁷ Eserin başlangıcında ise şöyledir: "Sultan'ın Yapması Gereken Şeyler Hak-
kında [استعماله فيما يجب على السلطان]" (s. 265).

⁴⁸ Eserin başlangıcında şu şekildedir: "Vâlilerin Vasıfları Hakkında [في صفة
الولاية]" (s. 265).

7. Bâb: Sultan'ın Kimlerle Dostluk Kuracağı Hakkında [في من يجالس [السلطان] (s. 259).
8. Bâb: Devlet Erbâbının Niyetlerinin Belirlenmesi Hakkında [في [كشف بواطن ارباب الدولة] (s. 259).
9. Bâb: Şûrâ Hakkında [في المشورة] (s. 258).
10. Bâb: Gönderilen Elçilerin Vasıfları Hakkında [في صفة الرسول [الذي يرسله] (s. 257).
11. Bâb: Gelen Elçilerin Vasıfları Hakkında [في صفة الرسول الذي [ياتيه]⁴⁹ (s. 256-257).
12. Bâb: Casus ve Haber Sahiplerinin Durumları Hakkında [في حال [الجواسيس و أصحاب الأخبار] (s. 255-256).
13. Bâb: Mal, Mühimmat ve Savaş Aletinin Toplanması ve Reaya ve Savaşçıların Kalplerini Kazanma Hakkında [في جمع المال و الذخائر [و آلة الحرب و استمالة قلوب الرعيّة و الرجال الحربيّة] (s. 254-255).
14. Bâb: Düşmanla Karşılaşma, Menzillerin Vasıfları ve Savaş Hileleri Hakkında [في لقاء العدوّ و وصفة المنازل و مكائد الحرب] (s. 253-254).
15. Bâb: Sır Saklama Hakkında [في كتمان السرّ] (s. 252-253).
16. Bâb: Seriyeye Gönderme Hakkında [في انقاذ السريّة]⁵¹ (s. 252).

⁴⁹ Eserin başlangıcında “Gelen Elçilerin Vasıf ve Yetenekleri Hakkında [و الحيلة]” olarak kayıtlıdır (s. 265).

⁵⁰ Eserin başlangıcında “Mal, Mühimmat ve Savaş Aletinin Toplanması ve Savaşçıların Kalplerini Kazanma Hakkında [في جمع المال و الذخائر و آلة الحرب و]” şeklinde (s. 265).

⁵¹ Eserin başlangıcında “Seriyye'nin İcrası Hakkında [في انقاذ السريّة]” şeklinde verilmektedir (s. 265).

17. Bâb: Düşmana Karşı Tedbir ve Teyakkuz Hakkında [في التيقظ]⁵² (s. 251-252).
18. Bâb: Hedefler Konusunda Doğruya Tâbiî Olunması Hakkında [في اتباع الحق في المقاصد] (s. 251).
19. Bâb: Askerlerin Savaşlara Teşvik Edilmesi Hakkında [في تحريض] (s. 250-251).
20. Bâb: Mevzileri Tertip Etme ve Savaş Hileleri Hakkında [في ضرب] (s. 248-250).
21. Bâb: Kalelerde Savaşma, Kalelerin Kuşatılması ve Hileleri Hakkında [في قتال الحصص وحصارها ومكائد ذلك والحيلة فيه] (s. 246-248).
22. Bâb: [Sultan'ın] İktidar [Olduktan] Sonra Müsamahalı Olması ve İyi Anılmak İçin Çalışması Hakkında [في استعمال الحلم بعد] (s. 245-246).
23. Bâb: Düşmanın Kuşatmasına Karşı Başvurulacak Çareler ve Alınacak Tedbirler Hakkında [في الحيلة إذا حاصره عدوه والعمل في ذلك] (s. 243-245).
24. Bâb: Zaferin Elde Edilmemesi ve Çarelerin Tükenmesi Halinde İhtiyatlı Davranma Hakkında [في العمل بالحزم إذا عدم النصر] (s. 242).

el-Herevî, eserinde kendi gözlem ve tecrübelerine yer vermiştir. Bunun yanı sıra zaman zaman şiiirlere⁵³, atasözlerine, Makedonya Kralı Büyük İskender (M.Ö. 336-323) ile meşhur Sâsânî hükümdarlarından olan Enûşîrvân b. I. Hüsrev (531-579) ve Emevîler (661-750)'den alın-tilara ve Hz. Peygamber'in bir hadisine de yer vermektedir. Müellif, bu

⁵² Eserin başında "Düşmana Karşı Korunma ve Teyakkuz Hakkında [في التيقظ]⁵² (s. 265).

⁵³ Bkz. *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye*, s. 242.

tür bilgileri şifahî olarak duyup eserine aldığına ya da belirli bir kaynaktan aktardığına dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

Müellifin 1. bâbda yer verdiği, Hz. Peygamber'in söz konusu hadisi şudur: “Hepiniz çobansınız ve hepiniz elinizin altındakilerden sorumlusunuz” (Buhârî, Ahkâm 1)⁵⁴.

Müellif, Sâsânî hükümdarlarının en meşhurlarından olan Kısra Enûşîrvân'ın veziri Büzürcümîr (Bezergumgur/Bezercumhur)⁵⁵ söylediği şu sözü aktarmaktadır: “Bana bir kubbe yaptır ve nakış yerine devletin bekasına ve memleketin yaşamasına yarar ve istifade edebileceğim şeyler yaz”. Kısra'nın emri üzerine veziri kubbeyi yaptırmış ve üzerine şunları yazdırmıştır: “Halk bahçedir, Devlet onun bahçivanıdır. Devlet, başında Hakan bulunan bir hâkimdir. Hakan, ordu ve varına dayanan bir çobandır. Onun bu yardımcıları da servet ister. Servet halkın çalışıp topladığı bir nesnedir. Halk, ancak adaletin kulu olur. Adalet, bütün âlemin istediği ve beklediği şeydir”⁵⁶.

el-Herevî, eserinin 4. bâbında Emevî hanedanından birisine ait şu alıntıyı vermektedir: “Denildiğine göre, Emevî meliklerinden birisine ‘Ülkenizin elinizden gitmesine sebep nedir?’ diye sorulmuş, o da ‘Büyük işlerde yeteneksiz işçilere güvendik. Bu yüzden işlerimiz varacağına vardı’ cevabını vermiştir”⁵⁷.

⁵⁴ *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye*, s. 263; Trc. Türk Herevî Ebubekir oğlu Ali, “Harp Kurnazları Hakkında Herevî'nin Tezkeresi”, s. 383.

⁵⁵ Bu isim, Sâsânî hükümdarı Enûşîrvân döneminde baş vezirlik görevinde bulunan kişi için Arap kaynaklarında geçtiği ve dolayısıyla bu kelimenin vezirin asıl adı olmadığı rivayet edilmektedir. Sâsânîler'de baş vezire *Bozorg farmadar* denilmektedir (Ahmet Altungök, *İslâm Öncesi İran'da Devlet ve Ekonomi -Sâsânî Dönemi-* (M. S. 226-652), İstanbul 2015, s. 169-170).

⁵⁶ *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye*, s. 263; Türk Herevî Ebubekir oğlu Ali, “Harp Kurnazları Hakkında Herevî'nin Tezkeresi”, s. 382.

⁵⁷ *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye*, s. 261; Trc. Türk Herevî Ebubekir oğlu Ali, “Harp Kurnazları Hakkında Herevî'nin Tezkeresi”, s. 385-386.

el-Herevî, “Sır Saklama Hakkında” isimli 15. bâbda ismini zikretmediği bir âlimin şu sözlerini aktarmaktadır: “Akıllının dili yüreğinde ve cahilin yüreği dilindedir”⁵⁸.

18. bâbda Makedonya Kralı Büyük İskender’in şu sözüne yer vermektedir: “Bulduğum her muharebede kendimi tartar ve maiyetime bakarım. Kendimdeki cüret ve maiyetimdekilerin hareket birliği derecesiyle galip ve mağlup olacağımı anlarım”⁵⁹. el-Herevî, “Düşmanın Kuşatmasına Karşı Başvurulacak Çareler ve Alınacak Tedbirler Hakkında” isimli 23. bâbda da İskender’in hilelerle alakalı olarak “Bu hileleri başaramayanlar müstahkem mevkiin, muhasarasına surların gözetlenip yıkılmalarına meydan vermemeyi, atıcıların tanzim ve tertibini, mânilerin yapılmasını ve mancınıkların kullanılmasını” tavsiye ettiğini aktarmaktadır⁶⁰.

Eserde zikredilen bir atasözü şöyledir: “Düşmanına karşı attan fazla duygulu ve iştici, tavşancıl kuşundan fazla görücü, kurbağadan fazla mütecessis ve uyanık, kaplandan daha çalâk ve çevik, aslandan daha fazla dayanıklı ve inatçı, deveden fazla kinci, kurbağadan daha sabırlı ve emeksiz kazananın daha cömert ol”⁶¹.

b. Eserin Yazma Nüshaları: *et-Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye*'nin toplamda üç tane yazma nüshası bulunmaktadır. Her üç yazma da bugün İstanbul'daki yazma eser kütüphanelerinde muhafaza edilmektedir. Eserin yazma nüshalarından biri ve bizzat müellifin kaleminden çıkan 602/1206 tarihli müellif nüshasıdır. Bu nüsha, Âtîf Efendi Kütüphanesi nr. 2018'de⁶² bulunmaktadır. İki istinsah nüshasından biri, İnal isimli bir müstensih tarafından hazırlanan

⁵⁸ *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye*, s. 253; Trc. Türk Herevî Ebubekir oğlu Ali, “Harp Kurnazları Hakkında Herevî'nin Tezkeresi”, s. 394.

⁵⁹ *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye*, s. 251; Trc. Türk Herevî Ebubekir oğlu Ali, “Harp Kurnazları Hakkında Herevî'nin Tezkeresi”, s. 396.

⁶⁰ *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye*, s. 243; Trc. Türk Herevî Ebubekir oğlu Ali, “Harp Kurnazları Hakkında Herevî'nin Tezkeresi”, s. 406.

⁶¹ *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye*, s. 251; Trc. Türk Herevî Ebubekir oğlu Ali, “Harp Kurnazları Hakkında Herevî'nin Tezkeresi”, s. 396.

⁶² *Âtîf Efendi Kütüphanesi: I. Kısım Eserleri Kataloğu*, İstanbul 1987, s. 27.

ilk nüsha, Memlûk Sultanı Kâytbây döneminde 10-20 Ramazân 875/2-12 Mart 1471 tarihli olup Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya nr. 2857'de⁶³, bir diğer nüsha da Osmanlı Sultanı III. Osman (1754-57) döneminde istinsah edilen ve müstensihî belirsiz olan yazma olup, Nuruosmaniye Kütüphanesi nr. 2298'de⁶⁴ yer almaktadır⁶⁵.

c. Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar: *et-Tezkiretü'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye* üzerine ilk çalışma, XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti zamanında Mehmed Ârif Hilmî tarafından 1253/1857 yılında hazırlanan Osmanlı Türkçesi tercümesidir⁶⁶. Bu tercümenin yazma nüshası, bugün Süleymaniye Kütüphanesi Fatih, nr. 3469'de bulunmaktadır.

Osmanlı döneminde yapılan bu tercümeden sonra, Cumhuriyet döneminde de bir tercüme yapılmıştır. 1935 yılında Kur. Alb. Baki Vandemir ve Kur. Yzb. Fevzi Dolbun⁶⁷ tarafından hazırlanan tercüme, *Askerî Mecmua*'da makale olarak yayımlanmıştır. Bu tercümede hem yazara hakkında verilen bilgilerde, hem de tercümede çeşitli hatalar görülmektedir. İlk göze çarpan hata, 542-611/1147-1215 yılları arasında yaşayan müellifi, XV. yüzyılda yaşayan bir müellif ve eserini de 875/1470-71 yılında göstermeleridir. Mütercimlerin bu hataya düşmelerindeki en büyük etken, yazma eserin sonundaki istinsah tarihi olan Ramazân 875/Şubat-Mart 1471 tarihini eserin müellif tarafından tamamlandığı tarih olarak zannetmeleridir. Muhtemelen Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya nr. 2857'deki yazmayı kullanan mütercimler, istinsah tarihini telif tarihi olarak vermektedirler. Bu bilgilerden hareketle de eserin, İstanbul'un fethinden 18 yıl sonra yazıldığını

⁶³ *Süleymaniye Kütüphanesi: Arap Harfli Eserler Müellifler Kataloğu*, X, İstanbul 1987, s. 4070

⁶⁴ *Nuruosmaniye Kütüphanesi: Arapça ve Türkçe Eserler Kataloğu*, I, İstanbul 1987, s. 361.

⁶⁵ Nüshalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Janine Sourdell-Thomine, "Les conseils du Şayh al-Harawî a un prince Ayyübide", *Bulletin d'Études Orientales*, XVII, (1961-1962), s. 214-216.

⁶⁶ R. Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 132.

⁶⁷ Türk Herevî Ebubekir oğlu Ali, "Harp Kurnazları Hakkında Herevî'nin Tezkeresi", çev. ve der. Baki Vandemir-Fevzi Dolbun, *Askerî Mecmua*, VI/97, (1935), s. 378-407.

belirterek⁶⁸, daha büyük bir hataya düşmüşlerdir. İlk göze çarpan bu hataların yanında, yazarın hayatı hakkında bilgi verilmediği, eserin Ortaçağ İslâm tarihçiliği bakımından bir değerlendirmeye tabî tutulmadığı ve herhangi bir notlandırma yapılmadığı görülmektedir.

Eser, daha sonra 1962 yılında Janine Sourdel-Thomine⁶⁹ tarafından neşredilmiş ve Fransızca tercümesi ile birlikte *Bulletin d'Études Orientales*'de makale olarak yayımlanmıştır. Bu neşir ve tercümenin yanı sıra Mutî' Murâbit⁷⁰ tarafından 1972 yılında eseri bir kez daha neşredilmiştir. Son olarak kim tarafından neşredildiği ve tarihi belirtilmeyen bir neşir de mevcuttur. Bu neşir, Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye'de⁷¹ basılmıştır⁷². Bu neşir ile ilgili baskı sırasında oluşan hataların ele alındığı bir tanıtım yazısı İbrâhîm es-Sâmerrâî⁷³ tarafından kaleme alınmıştır. Bu son neşrin, Janine Sourdel-Thomine tarafından yapılan neşrin aynısı olduğu ve nâşire dair herhangi bir ibarenin bulunmadığı yaptığımız karşılaştırma neticesinde ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

et-Tezkiretü'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye, Ortaçağ'da devlet yönetimi ve savaş hileleri hakkında bilgi veren önemli bir eserdir. Eser, siyasî liderin tasarruflarında dikkat etmesi gereken ilkeleri, sultanların emri altındakilere nasıl muamele etmesi gerektiği ve emîrlerle kuracağı dostluğun boyutunu, vezir, hâcib, vali, kâdı ve dîvân üyelerinin özelliklerini, devlet idaresi, meşveret, elçi, casus ve habercilerin özelliklerini

⁶⁸ Türk Herevî Ebubekir oğlu Ali, "Harp Kurnazları Hakkında Herevî'nin Tezkeresi", s. 378

⁶⁹ Janine Sourdel-Thomine, "Les conseils du Şayh al-Harawî a un prince Ayyübide", *Bulletin d'Études Orientales*, XVII, (1961-1962), s. 205-266.

⁷⁰ *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye*, (nşr. Mutî' Murâbit), Dimaşk 1972.

⁷¹ *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye*, el-Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, Bûr Saîd, t.y.

⁷² R. Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 132; C. İzgi, "Herevî, Ali b. Ebû Bekir", *DİA*, XVII, s. 221.

⁷³ "Kitâbü't-Tezkireti'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye li-'Alî b. Ebî Bekr el-Herevî", *Âlemü'l-kutub*, XV/1, (Riyad 1414/1994), s. 78-83.

ele alması bakımından ilk on iki bâbda siyâsetnâme türündedir. Sonraki on iki bâb incelendiğinde ise savaş düzeni, aletleri ve taktikleri, düşmana karşı yapılacak hileler, sır tutma, seriye gönderme, savunma, hedefe odaklanma, askerlerin cesaretlendirilmesi ve kuşatma savaşı konusunda bilgi veren bir savaş sanatı kitabı olduğu görülmektedir. Özellikle savaş taktikleri ve hileleri konusunda verdiği bilgiler bakımından kıymetli olan bu eser, Eyyübîler döneminde silahlar ve ordu donanımı hakkında yazılmış iki eserden biridir.

Eser, türü itibariyle mühim olması hasebiyle XIX. yüzyılda Osmanlı Türkçesi'ne tercüme edilmiş ve bundan yaklaşık yüz yıl sonrada -henüz eserin neşrinin dahi yapılmadığı dönemde- tekrar Türkçe'ye tercüme edilerek okuyucuların istifadesine sunulmuştur. 1962 yılında Janine Sourdél-Thomine tarafından neşri ve Fransızca tercümesi yapılmıştır.

Kaynakça

- Altungök, Ahmet, *İslâm Öncesi İnan'da Devlet ve Ekonomi -Sâsânî Dönemi-* (M. S. 226-652), İstanbul 2015.
- Âtıf Efendi Kütüphanesi: I. Kısım Eserleri Kataloğu, İstanbul 1987.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'l-muellifin ve âsârü'l-musan-nifin*, I, (nşr. Kilisli Rifat Bilge, tsh. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal), İstanbul 1951.
- Ebü'l-Fidâ, *Târîhü Ebî'l-Fidâ: el-Muhtasar fî âhbâri'l-beşer*, II, (thk. Mahmûd Deyyûb), Beyrût 1997.
- Göksu, Erkan, "Mardî et-Tarsûsî'nin 'Tabsıratu Erbâbi'l-Elbâb fî Keyfiyyeti'n-Necât fî'l-Hurûb' Adlı Eseri ve Ortaçağ İslâm Tarihçiliği Bakımından Önemi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, 43, (2010), s. 291-307.
- Hartmann, Angelika, *an-Nâsir li-Dîn Allâl (1180-1225). Politik, Religion, Kultur in der spätem 'Abbâsidenzeit*, Berlin-New York 1975.
- el-Herevî *Kitâbü'l-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât*, thk. Janine Sourdél-Thomine, Dimaşk 1953; Fransızca trc. *Kitâb al-Ziyârât: Guide des lieux de pèlerinage*, traduction Française de Janine Sourdél-Thomine, Institut Français de Damas, Dimaşk 1957; İngilizce trc. Josef W. Meri, *A Lonely wayfarer's guide to pilgrimage: 'Alî ibn Abî Bakr al-Harawî's Kitâb al-Ishârât ilâ Ma'rifat al-Ziyârât*, The Darwin Press, Princeton 2004.

- el-Herevî, *el-Vasiyyetü'l-Hereviyye*, nşr. ve Fransızca trc. Janine Sourdel-Thomine, “Le testament politique du Shaykh ‘Alî al-Haravî, *Islamic and Arabir Studies*, Leiden 1965.
- el-Herevî, *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye*, nşr. ve Fransızca trc. Sourdel-Thomine, Janine, “Les conseils du Şayh al-Harawî a un prince Ayyûbide”, *Bulletin d'Études Orientales*, XVII, (1961-1962), s. 205-266; nşr. Mutî' Murâbit, *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye*, Dimaşk 1972; *Kitâbü't-tezkireti'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye*, el-Mektebetu's-Sekâfeti'd-dîniyye, Bûr Saîd, t.y.; Türkçe trc. Türk Herevî Ebubekir oğlu Ali, “Harp Kurnazları Hakkında Herevî'nin Tezkeresi”, çev. ve der. Baki Vandemir-Fevzi Dolbun, *Askerî Mecmua*, VI/97, (1935), s. 378-407.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, III, (thk. İhsan ‘Abbâs), Beyrût 1972; İngilizce trc. İngilizce trc. Mac Guckin de Slane, *Ibn Khallikân's Biographical Dictionary*, II, Beyrût 1970.
- İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb, fî âhbâri benî Eyyûb*, III, (thk. Cemâlu'd-dîn eş-Şeyyâl), Kahire 1972-1977.
- İbn Verdî, *Tetimmetü'l-muhtasar fî âhbâri'l-beşer: Târîhu İbn Verdî*, II, (thk. Ahmed Rif at el-Bedrâvî), Beyrût 1970.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, VII, (thk. ‘Abdu'l-Kâdir Arnavût-Mahmûd Arnavût), Beyrût 1986.
- İbnü'l-Müstevfî, *Târîhü Erbil*, I, (thk. Sâmi b. Seyyid Hammas es-Sekkâr), Bağdâd 1980.
- İbrâhîm es-Sâmerrâî, “*Kitâbü't-Tezkireti'l-Hereviyye fî'l-hiyeli'l-harbiyye li-‘Alî b. Ebî Bekr el-Herevî*”, *Âlemü'l-kutub*, XV/1, (Riyad 1414/1994), s. 78-83.
- İzgi, Cevat, “Herevî, Ali b. Ebû Bekir”, *DİA*, XVII, (1998), s. 221-222.
- Kallek, Cengiz, “Hisbe”, *DİA*, XVIII, (1998), s. 133-143.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l kütüb ve'l-fünûn*, I-V, (Türkçe trc. Rüştü Balcı), İstanbul 2007.
- Kayaoğlu, İsmet, “el-Herevî'ye Göre XII. Yüzyılda Anadolu'da Ziyaret Yerleri”, *XI. Türk Tarih Kongresi. Kongreye Sunulan Bildiriler*, II, Ankara 1994, s. 733-740.
- Konuş, Fazlı, *Selçuklular Bibliyografyası*, Konya 2006.
- el-Münzirî, *et-Tekmile li-vefeyâti'n-nekale*, II, (thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma'rûf), Beyrût 1984.
- Nuruosmaniye Kütüphanesi: Arapça ve Türkçe Eserler Kataloğu*, I, İstanbul 1987.
- Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, (sousla direction de Etienne Combe - Jean Sauvaget - Gaston Wiet), X, Kahire 1939.

EBÜ'L-HASAN 'ALÎ EL-HEREVÎ VE ET-TEZKİRETÜ'L-HEREVİYYE FÎ'L-HİYELİ'L-HARBİYYE
İSİMLİ ESERİ

Süleymaniye Kütüphanesi: Arap Harfli Eserler Müellifler Kataloğu, X, İstanbul 1987.

Şeşen, Ramazan, "Eyyûbiler", *DİA*, XII, (1995), s. 20-31.

Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998.

Şeşen, Ramazan, *Salâhaddin Eyyûbi ve Devri*, İstanbul 2000.

Uslu, Recep, "Herat", *DİA*, XVII, (1998), s. 215-218.

es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XX, (nşr. Ahmed el-Arnavût), Beyrût 2000.

el-Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, IV, (thk. Halîl el-Mansûr), Beyrût 1997.

ez-Zehebî, *Siyerü â'lâmi'n-nübelâ'*, XXII, (thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf-Muhyî Hilâl Serhân), Beyrût 1985.

ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-â'lâm: sene 611-620*, (thk. Ömer 'Abdü's-selâm et-Tedmurî), Beyrût 1997.

Ahmed Cevdet Paşa ve İcâzetnâme'si

*Rashadat AHMADOV**

Ahmed Cevdet Paşa ve İcâzetnâme'si

Özet ▶ XIX. Asrın meşhur Osmanlı siyaset adamlarından birisi olan Ahmed Cevdet Paşa, devlet adamlığı yanında ilmî kişiliği ile de şöhret bulmuştur. Tarihçi yönünün ağır basmasına karşın onun aynı zamanda edebiyat, fıkıh, tefsir, mantık, sosyoloji, hatta askerlik ve tıbbâ dair çalışmalarının olduğu bilinmektedir. Bunlarla birlikte hadis ilmine ilgisiyle de bilinmektedir. Zira *Osmanlı Müellifleri*'ndeki geçen kayda göre "*et-Tergîb ve't-Terhîb'in Tercümesi*" adlı bir eseri bulunmaktadır. Maalesef bu esere şimdiye kadar ulaşılamamıştır. Kendisine verilen İmâm Buhârî İcâzetnâmesi, onun hadis alanındaki bilgisini göstermek için tek başına yeterlidir. Bu icâzetnâmenin ulaşabildiğimiz yegâne nüshası Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Ahmed Cevdet Paşa, Tarih, Hadis, İcâzetnâme

Abstract ▶ Ahmad Javdat Pasha was one of famous Ottoman politicians. At the same time he was most famous scholar. Generally for as historian. However he wrote at many areas like linguistic, poetry, fiqh, tafsir, logic, sociology, even thou at military and medicine. However its likely that he was strong at Hadith area too. Because written at "*Osmanlı Müellifleri*" that his work by name "*et-Tergîb ve't-Terhîb'in Tercümesi*", it shows his talent at Hadith area. Unfortunately this work has not reached by this time. But, given himself İjazatnama of Imam Bukhari alone would be enough for his sufficiency at Hadith area. The sole copy of this ijazatnama kept at Prime Ministry Ottoman Archives.

Key Words: Ottoman, Ahmad Javdat Pasha, Historian, Hadith, İjazatnama

Giriş

Genellikle İslâmî eğitim ve öğretimde akademik diplomaları, sanat ve meslekte yeterlilik için gerekli izin ve onayı ifade eden terim olarak

* Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, (rashadat_ahmadov@yahoo.com).

geçen “İcâzet” farklı ilim dallarında kendini göstermiştir. Sözlükte “su akıtmak; helal kılmak, izin vermek, onaylamak, geçerli kılmak” gibi anlamlara gelen “cevz” kökünden türemiş, “bir âlimin ilmini talebesine aktarması, rivayet izni verilmesi” anlamında da terimleşmiştir.¹ Değişik alanlar için “icâzetü'l-iftâ (fetvâ)”, “icâzetü'l-fıkh”, “icâzetü't-tedris”, “icâzetü't-tıb”, “icâzetü'l-ferâiz”, “icâzetü'l-hisâb”, “icâzetü'l-hat”, “icâzetü't-tarîk” gibi belirtici ifadeler kullanılmıştır.²

İlk defa kullanıldığı hadis alanında ise icâzet “hadis rivayetine sözlü veya yazılı izin vermek, rivayet hakkını devretmek” demektir.³ Osmanlılarda ve Doğu İslâm ülkelerinde, medrese ve tekke mensuplarıyla sanat erbabından eğitim ve öğrenimlerini tamamlayanlara üstatlarının verdiği yazılı belgeye icâzetnâme denilmiştir.⁴

Bilindiği kadarıyla ilk defa Rebî' b. Süleyman el-Murâdî, hocası İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden üç cüzlük bir nüshanın istinsahına 265/879 tarihinde icâzet vermiş ve bunu kendi eliyle yazmıştır “Akademik İcâzet” diyebileceğimiz ilk icâzet örneğinin, III. (IX.) yüzyıl sonlarına doğru Kadı İsmâil b. İshâk el-Cehdamî tarafından Hanefî kadılarından İbnü'l-Bühlül için yazılmış icâzetnâme olduğu kaydedilmektedir.⁵

Önceleri “öğretimsiz verilen izin ve izin belgesi” anlamında kullanılan icâzet terimi, medreselerin kuruluşundan sonra “belli bir öğretim

¹ İbnü'l-İmâdiyye Ebu'l-Muzaffer Vecihüddin Mansur b. Selim el-Hemedanî eş-Şâfiî, (ö. 677/1278), *Risâletün fi'l-İcâze*, (Tahkik: Muhammed Mahmud Dahruc), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 75; İbn Rüşeyd Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer el-Fihri es-Sebtî, (ö. 721/1321), *İstidaâtü'l-İcâze*, (Tahkik: Abdüllatif el-Ceylanî), Daru Ebi Rakrâk li't-Tıbâati ve'n-Neşr, Rabat 2007, s. 136; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 142; Muhittin Düzenli, “Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dâru'l-hadisler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Çankırı Belediyesi, 30 Nisan-1 Mayıs, Çankırı 2011, s. 77-87.

² Cemil Akpınar, “İcâzet”, İstanbul, *DİA*, 2000, XXI, 393.

³ Akpınar, “İcâzet”, 393; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 142.

⁴ Akpınar, “İcâzet”, 393.

⁵ Hatib el-Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit, (ö. 463/1071), *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, (Tahkik: Ebu Abdullah Surakî-İbrahim Hamdî el-Medenî), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine ts., s. 342; Akpınar, “İcâzet”, 394.

disiplini içinde bilgi ve rivayet nakletme yetkisi tanıyan belge” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Hadis, siyer ve megâzî kitaplarına verilen icâzet örneği, zamanla diğer ilim dallarındaki kitaplara da müellifleri veya râvileri tarafından uygulanmıştır.⁶

II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren Müslümanların ilimleri sistemeleştirme gayretleri esnasında hadis öğrenme ve nakletmede başlangıçtan beri uygulanan semâ ve kıraat usulleri yanında icâzet yolu da benimsenmiştir. İlk muhaddisler, hadis öğrenimini kolaylaştırmak ve hadis kültürünün yayılmasına hizmet etmek amacıyla icâzet verme ve alma yolunu benimseyip bilgilerini zenginleştirmeye gayret etmişlerdir. Bu gelenek asırlarca devam etmiştir. Günümüzde de yaygın olarak kullanılmaktadır.⁷

XIX. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında, Hadis alanında verilen icâzetnâme örneklerinden birisi de meşhur tarihçi ve devlet adamı Ahmed Cevdet Paşa'ya aittir. Bu icâzetnâme, Ahmed Cevdet Paşa'nın ilmî ve siyasî kişiliğinin yanında Hadis ilmindeki yerini ve bilgisini ortaya koyması açısından oldukça önemlidir.

⁶ Akpınar, “İcazet”, 394.

⁷ Akpınar, “İcazet”, 394.

A. Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı

Ahmed Cevdet⁸ Paşa,⁹ 26-27 Mart 1823 (1822)¹⁰ tarihinde Bulgaristan'ın Lofça kasabasında dünyaya gelmiştir. Babası, Lofça ileri gelenlerinden Hacı İs-

mail Ağa, annesi de Lofçalı Topuzoğlu hanedanından Ayşe Sümbül Hanım'dı.¹¹ Dedeleri 1711 senesinde Rusya'yla yapılan Prut savaşı sırasında Kırkkiliselî (Kırklareli)'den savaşa katılmış, savaştan sonra memleketine dönemeyerek Lofça'ya yerleşmişti.¹²

İlk eğitimini memleketinde alan Ahmed Cevdet Paşa, Lofça müftüsü Hafız Ömer Efendi'den Arapça ders okumuş, bundan başka kadı naibi Hacı Eşref Efendi ve müftü Hafız Mehmed Efendi'den de dersler almıştır.¹³ Eğitimine devam etmek amacıyla 1839'da İstanbul'a gelmiş, burada Hâfız Seyyid Efendi, Doyranlı Mehmed Efendi, Vidinli

⁸ Cevdet mahlasını, İstanbul'da eğitim aldığı sırada 1843 tarihinde Süleyman Fehim Efendi ona verilmişti. Bkz: Abdullah Uçman, "Ahmed Cevdet Paşa", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 1999, I, 114-115.

⁹ Yusuf Halaçoğlu-Mehmet Akif Aydın, "Cevdet Paşa", *DİA*, VII, 443-450; Ali Ölmezoğlu, "Cevdet Paşa", *İslam Ansiklopedisi*, III, 114; Uçman, *a.g.m.*, I, 114-115; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, (çev: Coşkun Üçok), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1982, s. 408; Osman Keskiöğlu, "Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1966, cilt: XIV, s. 221-234.

¹⁰ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul, Meral Yayınevi, ts.), II, 75; Ölmezoğlu, *a.g.m.*, III, 114; Abdullah Develioğlu, *Büyük İnsanlar (Üç Bin Türk ve İslam Müellifi)*, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1973, s. 121; Mehmet Yavuz, *Arap Gramerine Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Alimleri (XVI-XX. Asırlar)*, Çantay Kitabevi, İstanbul 2008, s. 386; Cevdet Akkaya, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Din ve Cemiyet Görüşü*, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Ü. SBS., Kayseri, 1992, s. 12.

¹¹ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Babinger, *a.g.e.*, s. 409; Akkaya, *a.g.tez*, s. 12; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, Dersaadet, İstanbul 1332, s. 7; Ölmezoğlu, *a.g.m.*, III, 114-123.

¹² Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Ölmezoğlu, *a.g.m.*, III, 114; Babinger, *a.g.e.*, s. 409; Keskiöğlu, *a.g.makale*, XIV, s. 221-234.

¹³ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Akkaya, *a.g.tez*, s. 12.

Mustafa Efendi, Kara Halil Efendi ve Birgivî Hoca Şâkir Efendi gibi dönemin âlimlerinden ders almıştır.¹⁴ Miralay Nuri Bey ve Müneccimbaşı Osman Sâbit Efendi'den de hesap, cebir ve hendese gibi dersler alan Ahmed Cevdet Paşa, Farsçayı da öğrenmiş, Çarşamba'daki Murad Molla Tekkesi'nin şeyhi Mehmed Murad Efendi'den Mesnevi'yi, Süleyman Fehim Efendi'den de Şevket ve Örfî divanlarını okumuş, edebî yönden kendisini yetiştirmiş, Kuşadalı İbrahim Efendi'nin sohbetlerine de katılarak tasavvufa merak salmıştır.¹⁵

Eğitimi tamamlandıktan sonra 1844 senesinin Ocak ayında Rumeli kazaskerliğine bağlı Premedi kazası kadılığına başlayan Ahmed Cevdet Paşa, 29 Haziran 1845 senesinde İstanbul müderrisliği rüûsunu almış, 1848 senesinde de sadrazam Mustafa Reşîd Paşa'nın bir talimatını bildirmek amacıyla Bükreş'te bulunan Keçecizâde Fuâd Efendi'nin yanına gönderilmişti.¹⁶

10 Nisan 1849 tarihinde hareket-i hariç payesini almış, 13 veya 14 Ağustos 1850 tarihinde ise Meclis-i Maarif-i Umumiyye âzâlığı ve dârülmualimîn müdürlüğüne tayin edilmiş, İstanbul'a dönen Fuâd Efendi ile birlikte Bursa'ya gitmiş, orada onunla *Kavâid-i Osmâniyye* eserini yazma fırsatı bulmuş ve Şirket-i Hayriyye kuruluş nizamnâmesini hazırlamıştı.¹⁷

İstanbul'a döndükten sonra 1851'de Encümen-i Dâniş üyeliğine seçilen Ahmed Cevdet Paşa, hareket-i altmışlı payesini de alarak Ekim 1853 tarihinde mazbata ile 1774-1826 devresi Osmanlı tarihini yazmakla görevlendirilmişti.¹⁸ Bir müddet sonra mûsıla-i Süleymaniye payesi almış, 1855 senesinin Şubat ayında ise vak'anüvis olarak göreve başlamış, bu görevini 1865'e kadar sürdürmüştü.¹⁹

¹⁴ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Uçman, *a.g.m.*, I, 114-115; Yavuz, *a.g.e.*, s. 386; Akkaya, *a.g.tez*, s. 13; Keskiöglü, *a.g.makale*, XIV, s. 221-234.

¹⁵ Mehmed Tahir, *a.g.e.*, II, 75; Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Yavuz, *a.g.e.*, s. 386; Akkaya, *a.g.tez*, s. 15.

¹⁶ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Ölmezoğlu, *a.g.m.*, III, 114; Uçman, *a.g.m.*, I, 114-115; Babinger, *a.g.e.*, s. 409; Keskiöglü, *a.g.makale*, XIV, s. 221-234.

¹⁷ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Akkaya, *a.g.tez*, s. 17.

¹⁸ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450.

¹⁹ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Uçman, *a.g.m.*, I, 114-115; Keskiöglü,

Vak'anüvislik görevinin yanında 9 Ocak 1856 günü Galata kadılığına da tayin edilen Ahmed Cevdet Paşa, aynı yıl içerisinde, 9 Aralık tarihinde Mekke, 21 Ocak 1861 tarihinde de İstanbul kadılığı payelerini almış, 18 Mayıs 1861'de Sadrazam Kıbrıslı Mehmed Paşa ile birlikte Rumeli teftişine çıkmış, kısa bir süre sonra ise İskodra'da çıkan isyanı bastırmak için görevlendirilmiş ve bu görevi başarıyla yerine getirmişti.²⁰

1863'te Bosna eyaletine teftiş için çıkmaya hazırlandığı sırada 24 Haziran günü Anadolu kazaskerliği payesini alan Ahmed Cevdet Paşa, Bosna'da yaptığı başarılı ıslahatlar dolayısıyla Nişan-ı Osmanî ile taltif edilmiş, Haziran 1864 tarihinde ise Kozan'a gönderilmişti.²¹

13 Ocak 1866 tarihinde kazaskerlik payesi vezarete çevrilmiş, bu olaydan sonra Halep valiliğine tayin edilmiş, 1868'de ise Divan-ı Ahkâm-ı Adliye başkanlığına getirilmiş, daha sonra ise Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Cemiyeti başkanlığına tayin edilmişti.²² Bir müddet sonra bu görevinden azledilerek Bursa valiliğine tayin edilen Ahmed Cevdet Paşa, 1870 senesinde bu görevinden de alınmış, 24 Ağustos 1871 tarihinde tekrar Mecelle-i Meclis-i Adliye Cemiyeti başkanlığı yanında Şûra-yı Devlet Tanzimat başkanlığına tayin edildi.²³ Daha sonra kısa bir süreliğine Maraş valiliğine tayin edildiyse de, 6 Ağustos 1872 tarihinde yeniden eski göreve getirilmiş, kısa bir süre sonra Şûra-yı Devlet üyesi, 1873'te de Evkaf nazırı olmuştu. Aynı sene içinde Maarif Nazırı olan Ahmed Cevdet Paşa, eğitim konusunda önemli ıslahatlara imza atmıştı.²⁴

1874 senesinde Şûra-yı Devlet başkan vekilliğine tayin edilmiş, bundan sonra 2 Kasım 1874'te Yanya valiliğine, 1875'te de önce Maarif

a.g.makale, XIV, s. 221-234.

²⁰ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Ölmezoğlu, *a.g.m.*, III, 115; Keskiöğlu, *a.g.makale*, XIV, s. 221-234.

²¹ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Ölmezoğlu, *a.g.m.*, III, 115.

²² Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Ölmezoğlu, *a.g.m.*, III, 115; Keskiöğlu, *a.g.makale*, XIV, s. 221-234.

²³ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Ölmezoğlu, *a.g.m.*, III, 115; Keskiöğlu, *a.g.makale*, XIV, s. 221-234.

²⁴ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Uçman, *a.g.m.*, I, 114-115; Keskiöğlu, *a.g.makale*, XIV, s. 221-234.

nazırlığına, kısa bir süre sonra ise Adliye nazırlığına tayin edilmişti. 1876'da Rumeli teftişine çıkmış, döndüğünde görevinden azledilmiş ve Suriye valiliğine tayin edilmişti. Bu görevine daha başlayamadan üçüncü defa Maarif nazırlığına tayin edilen Ahmed Cevdet Paşa, 16. kitabı da bastırarak Mecelle'yi tamamlamış, İbrahim Edhem Paşa sadrazam olunca da 1877 tarihinde Dâhiliye nazırlığına tayin edilmişti.²⁵ Bu görevi sırasında da önemli ıslahatlar yapmış, kısa bir süre sonra Evkaf nazırlığına tayin edilmiş, 1878'de ise Suriye valisi olarak Şam'a gönderilmişti.²⁶ Bu görevinden sonra Ticaret nazırlığına tayin edilmiş, bundan sonra bazı kısa süreli görevlerde bulunmuş, ardından da Adliye nazırlığına tayin edilmiş, bu sırada Mekteb-i Hukuk'ta da bazı dersler vermişti.²⁷

Ahmed Vefik Paşa'nın başvekil olması dolayısıyla 30 Kasım 1882 tarihinde Adliye nazırlığından ayrılan Ahmed Cevdet Paşa, yaklaşık üç buçuk sene resmî görevlerden uzak kalmış, Server Paşa'nın vefatı üzerine 11 Haziran 1886'da beşinci defa Adliye nazırlığına getirilmiş, fakat kısa bir süre sonra bu görevinden de ayrılmak zorunda kalmıştı.²⁸

10 Mayıs 1890'da Sultan II. Abdülhamid'in emriyle Meclis-i Âli'ye tayin edilen Ahmed Cevdet Paşa, 25 veya 26 Mayıs 1895 (veya 1893)²⁹ tarihinde Bebek'teki yalısında vefat etmiş, Fatih Sultan Mehmed Türbesi haziresine defnedilmişti.³⁰

²⁵ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Babinger, *a.g.e.*, s. 409.

²⁶ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Babinger, *a.g.e.*, s. 409.

²⁷ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Babinger, *a.g.e.*, s. 409.

²⁸ Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Ölmezoğlu, *a.g.m.*, III, 118; Keskiöğlu, *a.g.makale*, XIV, s. 221-234.

²⁹ Develioğlu, *a.g.e.*, s. 121.

³⁰ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1969, I, 236-239; Mehmed Tahir, *a.g.e.*, II, 75; Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin; Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1414/1993, I, 184; Serkîs, Yusuf b. İlyan b. Musa ed-Dimaşkî (ö. 1351/1932), *Mu'cemü'l-Matbûati'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, Matbaatu Serkis, Kahire 1928, I, 720-721; Halaçoğlu, *a.g.m.*, VII, 443-450; Ölmezoğlu, *a.g.m.*, III, 118; Babinger, *a.g.e.*, s. 409; Yavuz, *a.g.e.*, s. 386; Akkaya, *a.g.tez*, s. 19; Keskiöğlu, *a.g.makale*, XIV, s. 221-234.

B. Ahmed Cevdet Paşa'nın Eserleri

Ahmed Cevdet Paşa'nın değişik ilim sahalarında kaleme almış olduğu birçok eseri bulunmaktadır.

1.Hadis ve Şemâile Dair Eserleri

a. İcâzetnâme: Çalışmamızın da konusunu oluşturan bu icâzetnâme, *Sahîh-i İmâm Buhârî* icâzetnâmesi olup, Halep Benî Ümeyye Camii müderrislerinden Ahmed b. Abdurrahman tarafından Ahmed Cevdet Paşa'ya verilmiştir. Hicri 1283/1867 tarihlidir.³¹

b. et-Tergîb ve't-Terhîb'in Tercümesi: Eserde terğîb (iyiliklere teşvik) ve terhîbe (kötülüklerden sakındırma) dair değişik hadislere yer verilmektedir. Eser, İmâm Münzirî'nin *et-Tergîb ve't-Terhîb* isimli eserinin tercümesidir.³²

c. Hilye-i Saâdet: Türkçedir. Eserde, Hz. Peygamber'in hilye-yi şerîfeleri (dış görünüşü) anlatılmaktadır. Eser, peş peşe iki defa basılmıştır.³³

2.Tefsire Dair Eserleri

a. Tefsîr-i Sûre-i Hücurât: Türkçedir. Eserde Hücurât suresinin tefsiri yapılmaktadır.³⁴

b. Hülâsatü'l-Beyân fî Te'lifi'l-Kur'an: Arapçadır. Eserde Kur'an-ı Kerîm'in ilk defa tedvin edilmesi, niçin bir mushafta tedvin edilişi, suhuf ve mushaf kelimelerinin anlamları, Kur'an-ı Kerîm'in nüzul süresi ve inzalin çeşitli anlamları, vahiy kâtipleri, Kur'an-ı Kerîm'i cemenler, kıraat ihtilafları, Kur'an-ı Kerîm'in tarifî, Kur'an-ı

³¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Tarih: 06/R /1327 (Hicrî) Dosya No: 37
Gömlek No: 111 Fon Kodu: Y..EE..

³² Mehmed Tahir, *a.g.e.*, II, 77.

³³ İstanbul 1303/1886; 1304/1887.

³⁴ Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3819 (56 vr.).

Kerîm'in inzalindeki hikmet, kıraatin kaynakları, Hz. Ebû Bekir'in Kur'an-ı Kerîm'i toplaması, Kur'an-ı Kerîm'in çoğaltılması, mushafları inceleyen ve çoğaltan kurulun oluşturulması, Kur'an-ı Kerîm'i imla edenler ve yazarlar, iki cem' arasındaki farklar, mushafların isim ve özellikleri, Kur'an-ı Kerîm'in i'cazı, Kur'an'ı tevatürle nakletmenin anlamı, kıraat vecihlerinin çeşitli olmasındaki sebep, kıraatin tarifi, mütevâtir ve şaz kıraatler vs. konular ele alınmaktadır.³⁵

c. Tefsir Tarihi: Türkçedir. İstanbul Ahmed Kamil Matbaası'nda 1927 senesinde basılmıştır. Eserde Kur'an-ı Kerîm'in cemedilmesi, yedi harf üzere inzal edilmesinin anlamı, tefsir ve tevil arasındaki farklar, tefsir ilminin konusu ve mahiyeti gibi konulara yer verilmektedir.³⁶

3. Fıkha Dair Eserleri

a. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye: Türkçedir. Eser, Arapça fıkıh kitaplarının muamelât kısımlarından toplanarak kaleme alınmıştır. Ahmed Cevdet Paşa'nın komisyon başkanlığında bulunduğu bu eserde Hanefî fikhî esas alınmaktadır. Eser, bir "Mukaddime" ve 16 "Kitab" halinde düzenlenmiştir. Eserin "Mukaddime" kısmında, evlenme, boşanma, gâib, mefkûd, vakıf, vasiyet, miras vs. konulara yer verilmektedir. 16 "Kitab" da ise, bey', kefalet, havale, rehin, emanetler, hibe, gasp ve itlaf, hacr-ikrah-şuf'a, şirket, vekâlet, sulh ve ibra, dava, beyyinelere, yemin ve kaza konularındaki hükümler bulunmaktadır. Eserde, toplam 1851 madde bulunmaktadır. Eserin baş tarafında ise 99 fikhî kâideye yer verilmektedir.³⁷

b. İcâr-ı Akâr Nizamnâmesi: Türkçedir. Bu eserde, iş yerlerinin kiralanması ile ilgili konulara yer verilmektedir.³⁸

³⁵ Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3481 (26 vr.).

³⁶ Süleymaniye Ktp., İzmirli İ. Hakkı, nr. 3814 (152 vr.).

³⁷ Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 340 (633 vr.).

³⁸ İnkilap Müzesi, Cevdet Paşa el yazısı.

c. Mahkeme-i Temyîzin Vazifesine Dair: Türkçedir. Eserde, Temyiz Mahkemeleri'nin görev alanı açıklanmaktadır.³⁹

d. Şerhu Kitâbi'l-Emânât: Türkçedir. 1888 tarihinde yazılmıştır. Eser, *Mecelle*'nin emanetler hakkındaki hükümlerini açıklamak için kaleme alınmıştır.⁴⁰

e. Düstur: Türkçedir. Eserde, değişik konulara dair kanun ve nizamnamelere yer verilmektedir. Şöyle ki müellif, Meclis-i Âli-i Tanzimât üyeliği sırasında hazırlanan kanun ve nizamnameleri toplayarak 1862 senesinde neşretmiştir.⁴¹

f. Eser-i Ahd-i Hâmidî: Türkçedir. Eser ilmihal niteliği taşımaktadır. Müellif, eserini iptidâî mekteplerde okutulmak için yazmıştır. Eser, 1892 senesinde neşredilmiştir.⁴²

j. Ta'likat ala Netâici'l-Efkâr: Türkçedir. Eser, Azmîzâde Hâletî'nin *Netâicü'l-Efkâr* isimli eseri üzerine yazılan talik niteliği taşımaktadır. Eserde Fıkıh usulüne dair bilgilere yer verilmektedir.⁴³

4. Dilbilim ve Belagata Dair Eserleri

a. Belagât-ı Osmâniyye: Türkçedir. Bu eser, müellifin Mekteb-i Hukuk'ta okuttuğu belagat dersleri notlarından oluşmaktadır. Klasik İslâm belagat anlayışına göre tertip edilmiştir.⁴⁴

b. Ta'likat ale'l-Emsile: Türkçedir. Eserde Arapça gramere dair bilgilere yer verilmektedir.⁴⁵

³⁹ İnkılap Müzesi, Cevdet Paşa el yazısı.

⁴⁰ Süleymaniye Ktp., Celal Ökten, nr. 180 (94 vr.).

⁴¹ İstanbul, 1279/1863.

⁴² Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2181 (32 vr.)

⁴³ Süleymaniye Ktp., Gelibolulu Tah. nr. 95 (7 vr.).

⁴⁴ Süleymaniye Ktp., Celal Ökten, nr. 427 (205 vr.).

⁴⁵ Süleymaniye Ktp., Gelibolulu Tah. nr. 95 (49-55 vr.).

c. Ta'likat ale'l-Bina: Türkçedir. Bu eserde de Arapça gramere dair bilgilere yer verilmektedir.⁴⁶

d. Kavâid-i Türkiyye: Türkçedir. Eserde Türkçenin gramerine dair bilgilere yer verilmektedir. Eser Sıbyân mekteplerinde okutulmak için yazılmıştır.⁴⁷

e. Ta'likat ale's-Şâfiye: Eser hem de *Gâyetü'l-Beyân* diye bilinmektedir. Türkçedir. Eserde Arapça gramere dair bilgilere yer verilmektedir. Eser, müellifin talebelik yıllarında okuttuğu *Şâfiye-i İbn Hâcib* eseri üzerine kaleme alınmıştır.⁴⁸

f. Medhal-ı Kavâid: Türkçedir. Eserde Türkçenin gramerine dair bilgilere yer verilmektedir. Eser, Rüşdiye mekteplerinde okutulmak üzere *Kavâid-i Osmâniyye* eserinin basitleştirilmiş hali niteliğindedir.⁴⁹

j. Tertib-i Cedîd-i Kavâid-i Osmâniyye: Türkçedir. Bu eserde de Türkçenin gramerine dair bilgilere yer verilmektedir.⁵⁰

5. Tarihe Dair Eserleri

a. Kısas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefa: Türkçedir. 1888 tarihinde yazılmıştır. Eserde, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelip geçmiş bazı peygamberlerin kıssaları, İslâm dininin zuhuru, Hz. Muhammed'in hayatı, Emevî-Abbasî halifelerinin diğer Türk-İslâm devletlerinin ve kısmen de Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinden, yani Sultan II. Murad döneminin sonuna kadar meydana gelen olaylardan bahsedilmektedir.⁵¹

⁴⁶ Süleymaniye Ktp., Gelibolulu Tah. nr. 95 (43-48 vr.).

⁴⁷ İstanbul, 1292/1876.

⁴⁸ Süleymaniye Ktp., Celal Ökten, nr. 489 (55 vr.); Tırnovalı, nr. 1844 (49 vr.).

⁴⁹ Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6122 (55 vr.).

⁵⁰ Süleymaniye Ktp., Tahir Ağa Tekkesi, nr. 619 (160 vr.).

⁵¹ Süleymaniye Ktp., nr. Celal Ökten, 608 (2 cilt).

b. Vakâyi-i Devlet-i Âliye: Türkçedir. 12 ciltten müteşekkil olan eserde Osmanlı tarihine dair konulara yer verilmektedir. İlk ciltte Osmanlının zuhurundan 1774 senesine kadar meydana gelen olaylardan bahsedilmektedir. Eserin diğer 11 cildi ise 1774'ten 1825'e kadar Osmanlı'da meydana gelen olaylardan bahsetmektedir.⁵²

c. Tezâkir: Türkçedir. Eser, müellifin vak'anüvisliği zamanında tarihî olaylarla ilgili tuttuğu notlardan oluşmaktadır. 1855 senesinden başlayarak, vefatından iki sene önceye kadar, yani 1893 senesine kadar meydana gelen bazı olaylardan bahsedilmektedir. Eser, çeşitli tarihlerde kaleme alınmış kırk tezkireden oluşmaktadır. İlk tezkirede daha önceki vak'anüvisler anlatılmaktadır. Sonraki dört tezkirede Ahmed Lütfi Efendi'ye yolladığı bazı evraklar hakkında bilgilere yer verilmektedir. Altıncı tezkireden son tezkireye kadar Sultan Abdülaziz ve Sultan Abdülmecid dönemlerine denk gelen 1839-1872 seneleri arasında meydana gelen siyasî, ahlakî ve sosyal bazı hadisler ele alınmaktadır. Eserdeki son tezkirede ise, müellifin kendi hayatı konu edilmektedir. Eserde bunlardan başka dönemin devlet ve saray adamlarının birbirleriyle olan ilişkilerinden vs. konulardan da bahsedilmektedir.⁵³

d. Maruzât: Türkçedir. Eserde müellif, 1839-1876 seneleri arasındaki tarihî ve siyasî olaylara değinmektedir. Eser, müellifin Sultan II. Abdülhamid'e sunduğu uzun bir rapor niteliğindedir. Sultanın isteği üzerine kaleme alınmıştır. Yine eserde, sarayda meydana gelen dedikodulardan, İstanbul'un kenar semtlerinde yaşanan olaylardan ve devlet erkânının aile hayatlarından da bahsedilmektedir.⁵⁴

e. Târih-i Cevdet: Türkçedir. Eserde Osmanlı tarihinde 1774-1824 yılları arasında meydana gelen bazı olayları ele alınmaktadır. Dolayısıyla eserde, Kaynarca Antlaşmasından "Vak'a-i Hayriye"nin ilanına kadar geçen zamandaki olaylar verilmektedir.⁵⁵

⁵² Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi Eki, nr. 449 (456 vr.).

⁵³ IRCICA, nr. 4228 (4 cilt); Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (4 cilt), (yay. haz. Cavid Baysun), (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991); İsmail Doğan, "Sosyolojik Bir Malzeme Olarak Tezâkir", *Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895), (Sempozyum; 9-11 Haziran 1995)*, 1997, s. 229-245.

⁵⁴ İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Cevdet Paşa Evrakı, nr. 22-25.

⁵⁵ Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 869 (12 cilt).

f. Kırım ve Kafkas Tarihçesi: Eser *Halim Giray* diye de bilinmektedir. Türkçedir. Eserde Kırım ve Kafkasya'nın tarihi kısa şekilde verilmektedir. İki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda Kırım tarihi ve Kırım meşâyihi'nin hal tercümelerine yer verilmektedir. İkinci kısımda ise Kafkasya'nın tarihi, coğrafyası ve bölgede yaşayan kavimlerin etnografyasına ilişkin bilgilere yer verilmektedir. Eser, İngiliz Elçisi Lord Stratford Canning'in isteği üzerine müellif tarafından Halim Giray'ın *Gülbun-ı Hânân* eserinden yararlanılarak hazırlanmış ve Mustafa Reşîd Paşa'ya takdim edilmiştir. Mustafa Reşîd Paşa da, bu eseri Fransızcaya çevirerek elçiye takdim etmiştir.⁵⁶

6. Genel Konulara Dair Eserleri

a. Mecmua-i Âliye: Türkçedir. Değişik konulara dair kanun ve nizamnâmelere yer verilmektedir. Eserde müellif, kızı Fatma Aliye Hanım'a okuttuğu felsefe, hikmet, ruh ilmi, astronomi, geometri, matematik ve İslâmî bilgiler gibi değişik ilim dallarına ait konuları derlemiştir.⁵⁷

b. Talimnâme-i Harîr: 1844 tarihinde yazılmıştır. İpek doku macılığı ile ilgili bilgilere yer verilmektedir. Eser, Agop Gürçikyan Efendi'nin bu konuda Ermenice yazdığı eserinin tercümesidir.⁵⁸

c. Mecmûa-i Ahmed Cevdet: Türkçedir. Bu mecmuada müellifin genel konuları ihtiva eden eserleri yer almaktadır. Eserde, İslâm dinini kabul eden iki kişiye, bazı sorularının, Ahmed Cevdet Paşa'nın yazdığı ve Bab-ı Meşihât aracılığıyla gönderilen cevaplar ve eski Şam müftüsü Mahmut Hamza Efendi ile müellif arasında dinî konulara dair yazışmaları kapsayan konular ele alınmaktadır.⁵⁹

d. Malumât-ı Nâfia: Türkçedir. Eserde kâinatın yaratılışı, peygamberler tarihi, yeryüzündeki insanların dinlere ve kıtalara göre da-

⁵⁶ İstanbul, 1307; Türk Tarih Kurumu, nr. 1105 (72 vr.).

⁵⁷ İstanbul Belediye Ktp. Atatürk Kitaplığı.

⁵⁸ İstanbul, 1269/1853.

⁵⁹ İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Cevdet Paşa Evrakı, nr. 98.

ğılımı, dört halife, dört mezhep imamı vs. gibi genel konulara dair bilgilere yer verilmektedir. Eser, Rüşdiye mekteplerinde okutulmak için kaleme alınmıştır.⁶⁰

e. *Beyânü'l-Uvân*: Türkçedir. Medresede okunan kitapların başlık ve önsözlerine yer verilmektedir. Eserde, hutbe-i kitab, besmele-i şerife, hamdele, salvele, dibace-i kitab, ulûm ve fûnûnun taksimi gibi konulara yer verilmektedir. Eser, 1857, 1873 ve 1882 senelerinde basılmıştır.⁶¹

f. *İslâmiyet'in Maâriife Taalluku* veya *Tercüme-i Redd-i Renân*: Eser, Petersburg imam ve müderrisi Ataullah Bayezidof'a mahsustur. Ahmed Cevdet Paşa, Madam Gülнар ile birlikte bu eseri Türkçeye çevirmiştir. İstanbul'da, Dersaâdet matbaasında 1891 senesinde basılmıştır. Eserde ilk olarak mukaddime kısmına yer verilmektedir. Burada, Batı dünyasına İslam'ın medeni terakkiye ve diğer dinlere taalluku konusu ele alınmaktadır. Eserdeki konular "Bab" başlıkları altında incelenmektedir. İlk babda Kur'an ve İslâmiyet'in kabul ve tesisi ile ilgili konulara yer verilmektedir. İkinci babda terbiye ve maarife dair Hz. Peygamber'in talimatı ile ilgili konular ele alınmaktadır. Üçüncü babda ilim ve maarif hakkında Arapların çabaları, İslam ahlakı, kibir ve tevazu, gazap ve ğayz, halimlik ve mülâyemet, ticaretin fâideleri, İslâmiyet'in kadınlara ve aileye bakışı, İslâmiyet'te müsâmahakarlık ve diğer dinlerle ilişkisi vs. konulara yer verilmektedir.⁶²

7. Edebiyata Dair Eserleri

a. *Divân-ı Sâib Şerhi'nin Tetimmesi*: 1849 tarihinde yazılmıştır. Şair Süleyman Fehim Efendi'nin vefatıyla eksik kalan Sâib-i Tebrizî'nin *Divân*'ı şerhini tamamlamış olan müellif, bu tetimmeyi Farsça kaleme almıştır.⁶³

⁶⁰ Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 213 (16 vr.).

⁶¹ Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3300 (36 vr.); İstanbul Ü. Ktp., nr. 3275.

⁶² Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 946 (160 vr.).

⁶³ Veliyüddin Efendi, Cevdet Paşa Kitapları, nr. 5.

b. Divançe: Türkçedir. 1893 tarihinde yazılmıştır. Eserde müellife ait değişik şiirler yer almaktadır. Buradaki şiirlerin çoğu, müellifin kendi döneminde yaşayan ikinci dereceli şairlere yöneltilen nazîreler niteliğindedir. Geride kalanları ise kaside, gazel ve diğer edebî türlere mukabildir. Eser, Sultan II. Abdülhamid'e takdim edilmiştir.⁶⁴

c. Lermontof'un İblis'i: Eserde Lermontof'un *İblis* isimli eseri tercüme edilmektedir. 1891 senesinde İstanbul'da basılmıştır. Bu eseri Ahmed Cevdet Paşa ile birlikte Madam Gülzar tercüme etmiştir. Eserin baş tarafında tercüme ve mütercimler hakkında da kısa bilgilere yer verilmekte, Lermontof tanıtılmaktadır. Bundan sonra ise mütercimin mukaddimesi bulunmaktadır. Daha sonra ise *İblis* eserinin tercümesine geçilmektedir.⁶⁵

d. Ta'likât ale'l-Mutavvel: Türkçedir. Eserde belagata dair bilgilere yer verilmektedir. Sadüddîn et-Taftazanî'nin belagata dair yazdığı *el-Mutavvel* isimli eserin üzerine yazılmış talik niteliğindedir.⁶⁶

8. Mantıka Dair Eserleri

a. Mi'yâr-ı Sedad: Türkçedir. Eserde mantıkla ilgili bilgilere yer verilmektedir. Müellif, kendi oğlu Ali Sedad'a ithâfen bu eseri kaleme almıştır. Sıbyân mekteplerinde okutulmak için Maârif Nazırlığı döneminde kaleme alınmıştır. 1877 ve 1886 senelerinde iki defa neşredilmiştir.⁶⁷

b. Âdâb-ı Sedad: Türkçedir. 1878 tarihinde yazılmıştır. Eserde münâzara ve âdâb ile ilgili bilgilere yer verilmektedir. Eser, Sıbyân mekteplerinde okutulmak için yazılmıştır. Bir mukaddime dört bölüm ve bir hatime kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında, bahs, mu-bâhese ve cedel konuları ele alınmakta, münâzara ve âdâb ilminin gerekliliği savunulmaktadır. Yine giriş kısmında münazara ile ilgili terimler açıklanmakta, münazara sırasında tarafların takip edecekleri yollar anlatılmaktadır. İlk bölümde, sâilin bir delili men' yoluyla reddetmesi,

⁶⁴ Atatürk Kitaplığı, Cevdet Paşa Evrakı, nr. 37.

⁶⁵ Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, 946 (100 vr.).

⁶⁶ Süleymaniye Ktp., Gelibolulu Tah. nr. 88 (32 vr.).

⁶⁷ Süleymaniye Ktp., Celal Ökten, nr. 712 (128 vr.).

bunun üzerine muallilin ona nasıl cevap vermesi gerektiği anlatılmaktadır. İkinci bölümde, sâilin delili nakz etmesi ve bunun üzerine, muallilin nasıl cevap vermesi gerektiği, üçüncü bölümde ise, muaraza ve çeşitleri açıklanmaktadır. Dördüncü bölümde de, münazara sırasında tarafların kullandıkları tanım ve bölümler açıklanmakta, tanım ve bölmenin özellikleri ve münazarada bunlara nasıl cevap verileceği gibi konular ele alınmaktadır. Eserin hatime kısmında ise, münazara adabı hakkında bilgilere yer verilmektedir.⁶⁸

9. Sosyolojiye Dair Eseri

a. Mukaddime-i İbn Haldûn Tercümesi-Fasl-ı Sâlis: Eser, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin bir kısmının tercümesi niteliğindedir. İlk beş faslı Pîrîzâde Mehmed Sâib tercüme etmiş, beşinci faslı da müellif çevirmiştir.⁶⁹

10. Astronomiye Dair Eserleri

a. Takvîmü'l-Edvâr: Türkçedir. Takvimle ilgili bilgilere yer verilmektedir. Eserde hicri takvimi terk etmenin caiz olmayacağı, bununla birlikte şemsi takvimin gerekliliği konu edinilmektedir. 1871 ve 1883 senelerinde neşredilmiştir.⁷⁰

b. Ta'rifü'l-İrtifa: Türkçedir. Eserde iftar vakitlerinin tespiti konu edinilmektedir. Burada beş fasıl ve bir hatime bölümü bulunmaktadır.⁷¹

11. Tıbbı Dair Eseri

a. Çocuklara Hıfz-i Sıhhat Dersleri: Eserde, çocuklara yönelik tıbbî bilgilere yer verilmektedir. Ahmed Cevdet Paşa'nın tercüme

⁶⁸ Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5792 (54 vr.).

⁶⁹ Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 891 (316 vr.).

⁷⁰ Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3310 (53 vr.).

⁷¹ Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3308 (14 vr.).

ettiği bu eser Doktor Pekov'a aittir. Konular "Ders"ler şeklinde ele alınmaktadır. İlk derste sağlığın ne olduğu anlatılmaktadır. İkinci derste ise insanın nasıl teneffüs etmesi gerektiği anlatılmaktadır. Üçüncü ders ise teneffüs hakkındadır. Dördüncü derste niçin yemek yediğimize dair konular anlatılmaktadır. Beşinci derste yenilecek şeyler, altıncı derste gıda kuralları, yedinci derste içecek şeyler vs. şekilde devam etmektedir. Toplam on bir ders bulunmaktadır.⁷²

12. Askerliğe Dair Eseri

a. Mecmûa-i Eşkâl (Târih-i Asker-i Osmânî): Türkçedir. 1882 tarihinde yazılmıştır. Eserde, Osmanlı ordusu hakkında bilgilere yer verilmektedir. Burada, asker ve subayların, orduda değişik görevde çalışanların resimleri, kullandıkları silah ve eşyalar, ateşli silahlar, soğuk silahlar, çadırlar, davul ve zurnalar, kıyafetler, sancak ve bayraklar vs. hakkında bilgiler verilmektedir.⁷³

İcâzetnâme

(Arapçası)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذي اختص هذه الأمة المحمدية بسلسلة الإسناد وحفظ به الشريعة الأحمدية عن الاضطراب والانقطاع ومنح أهل الحديث خلاصة اسراره وجعلهم مطلع شمس أنواره وادرجهم في حزب أهل العناية والامداد. احمده سبحانه وتعالى على نعمه الباطنة والظاهرة وأشكره على آلائه الجمّة الوافرة واشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة ادخرها يوم المعاد واشهد أن

⁷² Süleymaniye Ktp., İzmirli İ. Hakkı, nr. 1906 (180 vr.). Eser, 1311/1894 senesinde İstanbul'da basılmıştır.

⁷³ Süleymaniye Ktp., Hüseyin Kazım, nr. 443 (33 vr.).

سيدنا محمدا عبده ورسوله الهادي إلى سبيل الرشاد صلى الله وسلم عليه وعلى آله واصحابه السادة الأمجاد وعلى تابعيهم بإحسان صلاة وسلاما دائمين بدوام رب العباد.

أما بعد فأن علوم السنة المحمدية من أجل المطالب الإنسانية وأشرف الرغائب الإيمانية، وهي أصل الدين المحمدي القويم وبقاء سلسلة الإسناد من خصائص هذه الأمة ببركة نبيها العظيم.

هذا وقد طلب مني أن أجزه بصحيح الإمام البخاري الذي هو أصح كتب المخلوقين. عند الجمهور والمحققين وبالحدِيث المسلسل بالأولية جناب العالم العلامة والحبر الفحامة وحيد عصره وزمانه وفريد دهره وأوانه البارِع في العلوم الشريعة والفنون العقلية حضرت الوزير الكبير والجليل الشهير السيد أحمد جودت باشا، أدام الله تعالى أجلاله واسبغ عليه من القبول ظلاله فأجبتَه لذلك مع قصر باعي وكساد متاعي، وعلم قليل وفهم قليل ونفس ليست بالعلوم شهيرة. وإني لعبد مزنب ذو ذنوب كثيرة، لكنه أحسن بي ظنّه وقلدني من حسن طويته تلك المنة. وعلم أن رواية الأكابر عن الأصاغر أمرها بين القوم مشهور. ولها في كتبهم ذكر مسطور. فأقول وبالله التوفيق قد أجزت جناب السيد أحمد جودت باشا أن يروي عني صحيح الإمام البخاري إجازة عامة بالشرط المعتبر عند أهل الحديث والأثر ولنذكر اتصال سندننا إلى الإمام محمد بن إسماعيل البخاري فأقول أروي صحيح الإمام البخاري عن سيدي وشيخي ووالدي العالم العلامة السيد الشيخ عبد الرحمن الحنبلي الحلبي حدثني به قراءة لبعضه وإجازة لجميعة، وهو يرويه كذلك عن والده وشيخه جدي السيد الشيخ عبد الله موفق

الدين الحنبلي الحلبي وهو يرويه عن والده وشيخه العلامة السيد الشيخ عبد الرحمن الحنبلي الدمشقي وهو يرويه عن شيخه العلامة الشيخ محمد العقيله وهو يرويه عن خاتمة المحدثين الشيخ حسن بن علي العجمي المكي وهو يرويه عن الشيخ أبي الوفاء أحمد بن محمد العجل وهو يرويه عن الإمام يحيى بن مكرم الطبري عن جده الإمام محب الدين محمد بن محمد الطبري قال أخبرنا البرهان إبراهيم بن محمد بن صديق الدمشقي عن الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله الأوالي الفرغاني عن محمد بن شاذبخت الفرغاني وهو يرويه على الشيخ أبي لقمان يحيى بن عمار بن مقبل بن شاهان الختلافي، وقد كان عمره مائة وثلاثة وأربعين سنة وقد سمعه جميعه من محمد بن يوسف الفربري عن جامع الإمام العلامة أمير المؤمنين في الحديث، وشيخ مشايخ الإسلام في الرواية والتحديث، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل ابن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة الجعفي البخاري. وهذا السند لا يوجد اليوم أعلى منه من طريق الفربري لأن بيبي وبين الإمام البخاري ثلاثة عشر رجلا وبالنسبة إلى ثلاثيات البخاري يكون بيبي وبين النبي صلى الله عليه وسلم سبعة عشر رجلا والله الحمد والمنة، وقد تلقى الأئمة الفحول هذا السند بالقبول وعدوه من جملة نعم الله تعالى عليهم للقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجزت حضرت السيد أحمد جودت باشا أيضا بالحديث المسلسل بالأولية الذي هو أصح المسلسلات ومشهور عند المحدثين بالحديث المسلسل بالأولية لأن كل راو من رواية لا بد أن يقول فيه عن شيخه وهو أول حديث سمعته منه أو قرأته عليه أو يقول وهو أول حديث أجازني به أو أرويه عنه أو رويته عنه لكن لا يصح تسلسله بالأولية عما فوق سفيان بن عيينة

ولنذكر سندنا في هذا الحديث فنقول حدثني به شيخي ووالدي الشيخ عبد الرحمن وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا به والدي وشيخي الشيخ عبد الله موفق الدين وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا به والدي وشيخي الشيخ عبد الرحمن الحنبلي الدمشقي وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا به شيخنا الشيخ محمد عقيلة وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا به الشيخ أحمد بن محمد الدمياطي وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا به محمد بن عبد العزيز المنوفي وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا به الشيخ المعمر أبو الخير ابن عموس الرشيدي وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا به شيخ الإسلام الزين زكريا بن محمد الأنصاري وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا به خاتمة الحفاظ الشهاب أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني وهو أول حديث سمعته منه قال أخبرنا به الحافظ زين الدين أبو الفضل عبد الرحمن الحسين العراقي وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا به الصدر أبو الفتح محمد ابن محمد الميذومي وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا به النجيب أبو الفرج عبد اللطيف بن عبد المنعم الحراني وهو أول حديث سمعته منه قال أخبرنا به الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا به أبو سعيد إسماعيل بن أبي صالح النيسابوري وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا والدي أبو صالح أحمد بن عبد الملك المؤذن وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا أبو الطاهر محمد بن محمد بن محمش الزيادي وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا أبو حامد أحمد بن محمد بن يحيى البزار وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا عبد الرحمن بن

بشر بن الحكم النيسابوري وهو أول حديث سمعته منه قال حدثنا سفيان بن عيينة وهو أول حديث سمعته منه عن عمرو بن دينار عن أبي قابوس مولى عبد الله بن عمرو بن العاص عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الراحمون يرحمهم الرحمن تبارك وتعالى ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء. هكذا الرواية برفع يرحمكم لكونها جملة دعائية وليست بالجزم على انها جواب الأمر ولا يمتنع الجزم عربية وهذا المقدار هو الذي تيسر حسبما وفق الله تعالى بمنه وكرمه ونوصي المجاز بتقوى الله تعالى وان لا ينساني من دعواته. فقال الله تعالى ان يسلك بنا وبالمجاز طريق الحقيقة لا المجاز. تحريراً في اليوم السابع عشر من شهر شوال من شهر سنة ثلاثة وثمانين ومائتين وألف من هجرة من له العز والشرف.

قاله بفمه ونمقه بقلمه فقير العفو والغفران أحمد بن عبد الرحمن المدرس والموقت بجامع بني أمية بحلب المحمية.

(Türkçe Çevirisi)

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

İsnâd silsilesini Muhammed ümmetine özel kılan, Bu isnatla İslâm şeriatını sıkıntıdan, kopukluktan koruyan, Hadis ehline isnadın sırlarının özetini veren, onları yücelten, onları imdâd ve inâyet ehlinden eden Allah'a hamdolsun! Zâhir ve bâtındaki nimetlerine hamdolsun. Allah'a bol ve çokça nimetlerinden dolayı şükrediyor, Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik ediyorum. Bu şahitliğimi kıyamet gününe kadar sürdüreceğim. Aynı şekilde, doğru yola hidayet eden Efendimiz Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik ederim. Ona, Ehl-i Beyt'ine, şerefli ashabına ve onları hayırla takip edenlere kıyamet gününe kadar selât ve selâm olsun!

Muhammedî sünnete dair ilimler, insan için gerekli ilimlerin en şerflisi ve imanî ihtiyaçların en yücesidir. Bu sünnet, gerçek Muhammedî dinin kaynağıdır. İsnâd silsilesinin bekası, yüce peygamberinin bereketi ile bu ümmetin özelliklerindedir.

Büyük ve yetenekli âlim, kendi döneminin yegânesi, şer'î ve aklî ilimlerde yetenek sahibi, vezir Ahmed Cevdet Paşa hazretleri, muhakiklerin genelinin görüşüne göre en sahih eser olan *Sahîh-i İmâm Buhârî* icâzetini benden istedi. Allah onu devamlı yüceltsin ve amellerini kabul etsin! Sınırlı yetkime, kıt kapasiteme, az ilmime, bitkin düşünceme, meşhur ilimlere aşına olmamama ve günahkârlığıma rağmen onun bu isteğine icabet ettim. Bana hüsn-i zan beslediğinden dolayı kendisine minnettarım. Zira o, toplum içinde büyüklerin küçüklerden rivayetinin meşhur olduğunu ve bununla ilgili kitaplarda bilgilerin mevcutluğunu bilir.

Başarı Allah'tandır diyerek *Sahîh-i İmâm Buhârî*'yi benden rivayet etmeyi Ehlü'l-hadis ve'l-eser nezdinde muteber bir şart olan genel icâzetle Ahmed Cevdet Paşa'ya icâzet verdim. İmâm Muhammed b. İsmail Buhârî'den gelen isnâdımı zikredeceğim. Derim ki; Ben *Sahîh-i İmâm Buhârî*'yi, efendim, şeyhim, âlim babam, allâme seyyid Şeyh Abdurrahmân el-Hanbelî'den rivayet ediyorum. O, *Sahîh*'in bir kısmını bana okuyup tamamına icâzet verdi. O da aynı şekilde babasından ve şeyhi dedem Seyyid Şeyh Abdullah Muvaffakuddîn el-Hanbelî el-Halebî'den, o da babası ve şeyhi allâme seyyid Şeyh Abdurrahmân el-Hanbelî ed-Dimaşkî'den, o da şeyhi allâme Muhammed Akîle'den, o da muhaddislerin sonuncusu olan Şeyh Hasan b. Ali el-Acmî el-Mekki'den, o da Şeyh Ebu'l-Vefa Ahmed b. Muhammed el-İcl'den, o da İmâm Yahya b. Mekram et-Taberî'den, o da dedesi İmâm Muhibbuddîn Muhammed b. Muhammed et-Taberî'den rivayet ederek şöyle demiştir: Bana, el-Burhân İbrahim b. Muhammed b. es-Sıddîk ed-Dimaşkî, Şeyh Abdürrahîm b. Abdullah el-Avalî el-Ferğani'den, o da Muhammed b. Şazebaht el-Ferğani'den, o da yaşı 143 (yüz kırk üç) olan Şeyh Ebu Lokman Yahya b. Ammâr b. Mukbil b. Şâhân el-Hatlânî'den, o da tamamını Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî'den sema yoluyla aldı. O da *Sahîh*'i toplayan İmâm'a (Buhârî'ye), allâme, hadiste Emirülmüminin, rivayet ve tahdiste şeyhlerin şeyhi olan Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîra b. Berdzebe el-Cefî el-Buhârî'den rivayet etmiştir. Firebrî tarikiyle gelen bu isnâdın günümüzde daha âlisi bulunmamaktadır. Çünkü benimle İmâm Buhârî arasında on üç kişi vardır. Sülesiyyât-ı Buhârî'ye nispetle benimle Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem arasında on yedi kişi vardır. Hamd ve minnet Allah'adır. Büyük

imamlar bu isnâdı kabul ederek onu, Rasûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem'e yaklaşmak için Allah'ın büyük bir nimeti olarak addetmişlerdir.

Aynı şekilde Seyyid Ahmed Cevdet Paşa'ya, en sahih ve muhaddisler nezdinde en meşhur müselsel evveliye hadisleri rivayet etme icâzeti verdim. Çünkü her bir râvi şeyhinden ilk aldığı hadisi rivayet ederken “رؤيته “ veya “أرويه عنه”, “وهو أول حديث أجازني به”, “قرأته عليه”, “سمعت منه” demesi gerekmektedir. Fakat, Süfyân b. Uyeyne'den sonra evveliyet ile müselsel hadis sahih değildir. Bu (müselsel) isnâdı zikredelim: Bana, şeyhim ve babam Şeyh Abdurrahmân (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana babam ve şeyhim Şeyh Abdurrahmân ed-Dimaşkî (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana şeyhimiz Şeyh Muhammed Akîle (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, Şeyh Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana Muhammed b. Abdülazâz el-Menûfî (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana Şeyh el-Muammer Ebu'l-Hayr b. Amûs er-Reşîdî (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana Şeyhülislâm ez-Zeyn Zeke-riyya b. Muhammed el-Ensarî (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana hâfızların sonuncusu eş-Şihâb Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana el-Hâfız Zeynüddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. Hüseyin el-İrâkî (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) haber verip dedi ki, bana es-Sadr Ebu'l-Feth Muhammed el-Meydûmî (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana en-Necîb Ebu'l-Ferec Abdüllatîf b. Abdülmun'im el-Harranî (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana el-Hâfız Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali el-Cevzî (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) haber verip dedi ki, bana Ebû Saîd İsmâîl b. Ebî Sâlih en-Neysâbûrî (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana babam Ebû Sâlih Ahmed b. Abdülmelik el-Müezzîn (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana Ebu't-Tâhir Muhammed b. Muhammed b. Muhammeş ez-Ziyâdî (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Yahya el-Bezzâr (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana Abdurrahmân b. Bişr b. el-Hakem en-Neysâbûrî (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana Süfyân b. Uyeyne (bu ondan sema yoluyla aldığım ilk hadistir) dedi ki, bana Ömer b. Dinâr, Abd b. Amr b. el-Âs'ın azatlı kölesi Ebu Kâbûs'tan,

o da Abdullah b. Amr b. el-Âs'tan naklederek şöyle dedi: “الراحمون
يرحمكم الرحمن تبارك وتعالى ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء”

Bu rivayette “yerhamkum” kelimesinin ref edilmesi, cümlenin, cezmle değil de dammeli oluşu, emrin cevabı olması dolayısıyladır. Burada Arapçada cezm olmasına bir engel yoktur. Ben, Allah'ın tevfiği, menni ve keremiyle sadece bu kadar rivayet edebildim. İcâzet edilen kişiye (Ahmed Cevdet Paşa'ya) Allah'ın takvasını tavsiye eder, dualarında beni unutmamasını umar, Allah'tan bizleri ve icâzet verileni mecaz yoluna değil hakikat yoluna sevk etmesini dileriz.

17 Şevval izzet ve şeref sahibi Peygamber'in hicretinin 1283. senesinde yazıldı.

Bunu, afv ve bağışlanmaya muhtaç olan Halep'teki Benî Ümeyye Camii'nde müderris ve muvakkıt olan Ahmed b. Abdurrahmân diliyle söyleyip kalemiyle yazdı.

Sonuç

Ahmed Cevdet Paşa XIX. Yüzyılın önemli şahsiyetlerinden birisidir. O, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Dâhiliye Nazırlığı, Ticaret Nazırlığı ve Adliye Nazırlığı gibi bazı önemli devlet vazifelerinde bulunmuş, çok önemli islahatlara ve başarılarla imza atmıştır. Devlet hayatında başarılı olmasının yanında ilmî hayatında da kendisinden söz ettirmiştir.

Meşhur Osmanlı tarihçisi olarak bilinen Ahmed Cevdet Paşa, aynı zamanda Fıkıh, Tefsir, Dilbilim, Edebiyat, Mantık, Sosyoloji, Tıp vs. alanlarda eserler telif ederek çok yönlü bir âlim olduğunu ispatlamıştır. Buna rağmen Hadis alanında pek fazla bir etkiye sahip olmadığı düşünülmüştür. Zira şimdiye kadar söz konusu alanla bir ilişkisinin olduğunu gösteren yeterli bilgi ve belge bulunmamıştır. Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde bulunan ve bu zâta verilmiş olan İmâm Buhârî İcâzetnâmesi onun hadisçiliğini ortaya koyma açısından çok önemlidir. Ayrıca onun, yine Hadis alanında kaleme aldığı “*et-Tergîb ve't-Terhîb'in Tercümesi*” eseri de bu alanda söz sahibi olduğunu göstermektedir. Bu eseri kendisine Bursalı Mehmed Tahir nispet etmektedir. Nitekim o, kaynak belirtmeksizin “*Osmanlı Müellifleri*” eserinde kısa bir şekilde bu esere değinmektedir. Ahmed Cevdet Paşa'nın bu eseri

AHMED CEVDET PAŞA VE İCÂZETNÂME'Sİ

gün yüzüne çıkartılarak tetkik edildiğinde onun hadisçiliyinin de kapsamı ve değeri tam olarak anlaşılmıő olacaktır.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa, **Âdâb-ı Sedad**, SüleymaniyeKtp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5792 (54 vr.).
- _____, *Belagât-ı Osmâniyye*, Süleymaniye Ktp., Celal Ökten, nr. 427 (205 vr.).
- _____, *Beyânü'l-Unvân*, Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3300 (36 vr.).
- _____, **Divançe**, Atatürk Kitaplığı, Cevdet Paşa Evrakı, nr. 37.
- _____, *Divân-ı Sâib Şerhi'nin Tetimmesi*, Veliyüddin Efendi Ktp., Cevdet Paşa Kitapları, nr. 5.
- _____, *Düstur*, İstanbul, 1279/1863.
- _____, *Eser-i Ahd-i Hâmidî*, SüleymaniyeKtp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2181 (32 vr.).
- _____, *Hilye-i Saadet*, İstanbul 1303/1886.
- _____, *Hülâsatü'l-Beyân fi Te'lîfi'l-Kur'an*, Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3481 (26 vr.).
- _____, *Îcâr-ı Akâr Nizamnâmesi*, İnkılap Müzesi, Cevdet Paşa el yazısı.
- _____, *İcâzetnâme*, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Tarih: 06/R /1327 (Hicrî) Dosya No: 37 Gömlek No: 111 Fon Kodu: Y..EE..
- _____, *İslâmiyet'in Maârife Taalluku veya Tercüme-i Redd-i Renân*, Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, nr. 946 (160 vr.).
- _____, *Kavâid-i Türkiyye*, İstanbul, 1292/1876.
- _____, *Kırım ve Kafkas Tarihçesi*, İstanbul, 1307/1890.
- _____, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefa*, Süleymaniye Ktp., Celal Ökten, nr. 608 (2 cilt).
- _____, *Lermontefun İblis'i*, Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, nr. 946 (100 vr.).
- _____, *Mahkeme-i Temyîzin Vazifesine Dair*, İnkılap Müzesi, Cevdet Paşa el yazısı.
- _____, *Malumât-ı Nâfia*, Süleymaniye Ktp., Gelibolulu Tahir Ağa, nr. 88 (32 vr.).
- _____, *Maruzât*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Cevdet Paşa Evrakı, nr. 22-25.
- _____, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, SüleymaniyeKtp., İbrahim Efendi, nr. 340 (633 vr.).
- _____, *Mecmûa-i Ahmed Cevdet*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Cevdet Paşa Evrakı, nr. 98.
- _____, *Mecmûa-i Eşkâl (Târih-i Asker-i Osmânî)*, SüleymaniyeKtp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1906 (180 vr.).

- _____, *Medhal-ı Kavâid*, SüleymaniyeKtp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6122 (55 vr.).
- _____, *Mi'yâr-ı Sedad*, Süleymaniye Ktp., Celal Ökten, nr. 712 (128 vr.).
- _____, *Mukaddime-i İbn Haldûn Tercümesi-Fasl-ı Sâlis*, SüleymaniyeKtp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 891 (316 vr.).
- _____, *Şerhu Kitâbi'l-Emânât*, Süleymaniye Ktp., Celal Ökten, nr. 180 (94 vr.).
- _____, *Ta'likat ala Netâici'l-Efkâr*, Süleymaniye Ktp., Gelibolulu Tahir Ağa, nr. 95 (7 vr.).
- _____, ***Ta'likat ale'l-Bina***, Süleymaniye Ktp., Gelibolulu Tahir Ağa, nr. 95 (43-48 vr.).
- _____, *Ta'likat ale'l-Emsile*, Süleymaniye Ktp., Gelibolulu Tahir Ağa, nr. 95 (49-55 vr.).
- _____, ***Ta'likât ale'l-Mutavvel***, Süleymaniye Ktp., Gelibolulu Tahir Ağa, nr. 88 (32 vr.).
- _____, *Ta'likat ale's-Şâfiye (/Gâyetü'l-Beyân)*, Süleymaniye Ktp., Celal Ökten, nr. 489 (55 vr.).
- _____, *Ta'rifü'l-İrtifa*, Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3308 (14 vr.).
- _____, *Takvîmü'l-Edvâr*, Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3310 (53 vr.).
- _____, *Talimnâme-i Harîr*, İstanbul 1269/1853.
- _____, *Târih-i Cevdet*, SüleymaniyeKtp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 869 (12 cilt).
- _____, *Tefsir Tarihi*, SüleymaniyeKtp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3814 (152 vr.).
- _____, *Tefsîr-i Sûre-i Hücurât*, SüleymaniyeKtp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3819 (56 vr.).
- _____, *Tertib-i Cedîd-i Kavâid-i Osmâniyye*, SüleymaniyeKtp., Tahir Ağa Tekkesi, nr. 619 (160 vr.).
- _____, *Tezâkir*, IRCICA, 4228 (4 cilt).
- _____, *Vakâyi-i Devlet-i Âliye*, Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi Eki, nr. 449 (456 vr.).
- Akkaya, Cevdet, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Din ve Cemiyet Görüşü*, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, SBE., (Kayseri, 1992).
- Akpınar, Cemil, "İcazet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, XXI, 393.
- Aliye, Fatma, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, Dersaadet, İstanbul 1332.
- Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, (çev: Coşkun Üçok), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1982.
- Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (4 cilt), (yay. haz. Cavid Baysun), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.

- Develioğlu, Abdullah, *Büyük İnsanlar (Üç Bin Türk ve İslam Müellifi)*, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1973.
- Doğan, İsmail, “Sosyolojik Bir Malzeme Olarak Tezâkir”, *Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895), (Sempozyum; 9-11 Haziran 1995)*, 1997, s. 229-245.
- Düzenli, Muhittin, “Anadolu’da Hadis Geleneği ve Dâru’l-hadisler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Çankırı: Çankırı Belediyesi, 30 Nisan-1 Mayıs 2011, s. 77-87.
- Halaçoğlu, Yusuf, Mehmet Akif Aydın, “Cevdet Paşa”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VII, 443-450.
- Hatib el-Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit, (ö. 463/1071), *el-Kifâye fi İlmî’r-Rivâye*, (Tahkik: Ebu Abdullah Surakî-İbrahim Hamdî el-Medenî), (Medine, el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.).
- İbn Rüseyd, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer el-Fihri es-Sebtî, (721/1321), *İstidaâtü’l-İcâze*, (Tahkik: Abdüllatif el-Ceylanî), Daru Ebi Rakraîk li’t-Tibâati ve’n-Neşr, Rabat 2007.
- İbnü’l-İmadiyye, Ebu’l-Muzaffer Vecihüddin Mansur b. Selim el-Hemedanî eş-Şafîî, (ö. 677/1278), *Risâletün fi’l-İcâze*, (Tahkik: Muhammed Mahmud Dahruc), Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1969.
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mu’cemü’l-Müellifin; Terâcimu Musannifi’l-Kütübî’l-Arabiyye*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1414/1993.
- Keskioğlu, Osman, Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) *Hayatı ve Eserleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1966, cilt: XIV, s. 221-234.
- Mehmet Yavuz, Arap Gramerine Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Alimleri (XVI-XX. Asırlar), Çantay Kitabevi, İstanbul 2008.
- Ölmezoglu, Ali, “Cevdet Paşa”, *İslam Ansiklopedisi*, III, 114.
- Serkîs, Yusuf b. İlyan b. Musa ed-Dimaşkî, *Mu’cemü’l-Matbûâtî’l-Arabiyye ve’l-Muarrabe*, Matbaatu Serkis, Kahire 1928.
- Tahir, Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınevi, İstanbul ts.
- Türk Tarih Kurumu*, nr. 1105 (72 vr.).
- Uçman, Abdullah, “Ahmed Cevdet Paşa”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 1999, I, 114-115.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 142.

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

عبد القادر منصور*

Özet ▶ Tefsir, Kur'an'ın beyanıyla alakalı bir olgudur. O, kur'an vahyinin metodudur. Tefsir, sonradan ortaya çıkmış beyanı bir olgu değildir. Çünkü Kur'an, Arapların kendi aralarında konuştukları beyan tiplerine uygun bir üslupla inmiştir. Araplar bazen mücmel konuşur, daha sonra yanlış anlaşılmasın için bu mücmelliği tefsir ederlerdi. Bu, hitabı çeşitlendirme hususunda Kur'an üslubunun ne kadar aktif olduğuna açık bir işaret. Böylece Kur'an'ın hitabı, onu mütala eden kimsenin nazarında donuk bir hal almaz, aksine muhatabın aklını ve kalbini cezbeden bir üsluba dönüşür. Tefsir, Arap dilinin beyan üsluplarından biri olarak, hitaba sihirli bir güzellik katar, akılları alıp bir hayat düsturu olarak kendisine iman etmeye yöneltir ve Allah'ın kulları üzerindeki nimetini izhar eder. Bundan dolayı bizim, Kur'an'ı tefsir ederken, Kur'an'ın sırlarına ve eşsiz hazinelerine ulaşmak ve hitabını doğru anlayıp kabul etmede aklımıza estiği gibi değil, nurunu takip ettiğimiz fikri bir metodumuz vardır. Benim bu çalışmam, ortaya yeni bir fikir ve üslup koyan ve benden önce hiç kimsenin değinmediği bir çalışmadır. Cenab-ı Allahtan bu çalışmamı kabul etmesini ve bana fayda vermesini dilerim. Zira o, duaları kabul edendir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Beyân, Zâhir, Vahiy, Hitâb.

ملخصُ البحث ◀ إن التفسير ظاهرة قرآنية بيانية، وهو منهج الوحي القرآني؛ ولم يكن بدعا في البيان، لأن التنزيل هبط بأسلوب ينسجم مع أنماط البيان العربية، التي كانت العرب تستعمله في محادثاتها؛ فتجمل أحياناً، ثم تفسر ما أجملت؛ حتى لا يكون ثمة لبس في الفهم؛ وهذا مؤشر واضح على حركية الأسلوب القرآني في تلوين الخطاب؛ لكيلا يبقى جامداً في نظر مطالعيه؛ وهو نوع جذب للفكر والقلب- لدى المخاطب والمستمع.

والتفسير، أسلوب بياني، من أساليب العربية، يضيف على الخطاب جمالاً ساحراً؛ فيأخذ بالألباب، ويستميل العقول للإيمان به -منهجاً للحياة- ويظهر منة الله على خلقه. ومن ثم، كان لنا -نحن البشر- منهجاً فكرياً، نسير بنوره في العملية البيانية؛ حتى لا نخبط خبط عشواء في فهم الخطاب وتقبله؛ ويفتح الباب أمام ذوي الفكر والعقل أن يتعاطوه؛ بغية الوصول إلى كنوزه وأسراره. وبحثي هذا، لهو بحث جديد، لم يسبقني إليه أحد، فهو يحمل فكرة جديدة، وأسلوباً جديداً. فالله أسأل أن ينفع به؛ ويتقبله مني؛ إنه سميع الدعاء .

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Öğr. Gör. Dr.

نشأة التفسير

وظاهرة التفسير البيانية، لم تهبط فنياً مع التنزيل؛ ولم تولد مفصلة كما هي عليه اليوم؛ وإنما كانت ذات أطوار؛ كل طور يختلف عن الآخر- شكلاً ومضموناً- وكعادة الكتابة في تاريخ كل فن، أن ينطلق الباحث من نقطة المنشأ، وبداية الظهور.

وظاهرة التفسير-واقعاً-كانت نشأتها مع التنزيل؛ و-يومئذ-كان رسول الله ﷺ في غار(حراء)؛ فهبط عليه جبريل بأولى آيات القرآن-وهي خمس- ومعها تفسير التبيين؛ فقال له جبريل-مبلغاً-عن ربه: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ} ففسرت بالتواصل، بـ {خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ}.

وخص الإنسان بالذكر من بين ما يتناوله الخلق؛ لأن التنزيل موجه إليه-منهجا لحياته؛ وهو أشرف ما على الأرض. ويجوز أن يراد: الذي خلق الإنسان-كما قال: {الرحمن عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ} ففيل: {الذي خَلَقَ} مبهماً، ثم فسره بقوله: {خَلَقَ الْإِنْسَانَ} تفخيماً لخلق الإنسان، ودلالة على عجيب فطرته²

{اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ} ففسرت بالتواصل، بـ: {الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ} * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ³. {وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ} مستأنفٌ واردٌ لإزاحة ما بينه -عليه السَّلَامُ- من العُذْر؛ بقوله- عليه السَّلَامُ: «مَا أَنَا بِقَارِيٍّ» يريدُ: أَنَّ الْقِرَاءَةَ شَأْنٌ مِنْ يَكْتُبُ وَيَقْرَأُ: وَأَنَا أُمِّيٌّ؟

¹ [الرحمن: 1- 2- 3].

² الكشاف(7/311)

³ [العلق: 1- 5]

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

فَقِيلَ لَهُ: وَرَبُّكَ الَّذِي أَمَرَكَ بِالْقِرَاءَةِ -مبتدأً باسمه- هو الأَكْرَمُ؛ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ أَي: عَلَّمَ مَا عَلَّمَ بِوَاسِطَةِ الْقَلَمِ، لَا غَيْرِهِ؛ فَمَنْ عَلَّمَ الْقَارِئَ بِوَاسِطَةِ الْكِتَابَةِ، وَالْقَلَمِ؛ يَعْلَمُكَ بِدُونِهِمَا.

وقوله تعالى: {عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ} بَدَلُ اشْتِمَالٍ مِنْ {عَلَّمَ بِالْقَلَمِ}. أَي: عَلَّمَهُ بِهِ، وَبَدُونَهُ، مِنْ الْأُمُورِ الْكَلِيَّةِ، وَالْجَزْئِيَّةِ، وَالْجَلِيَّةِ، وَالْخَفِيَّةِ، مَا لَمْ يَخْطُرُ بِبَالِهِ¹ " وكانت هذه الحال، مفاجأة له، لا سابقة لها في حياته؛ لكنها فعلت فيه جاهزية تلقي الوحي من السماء؛ ولما غادر جبريل المكان صاعداً إلى السماء؛ هبط النبي -عائداً- من حراء إلى بيته بمكة؛ حتى إذا وصل، قابلته السيدة خديجة؛ فبادرها بقوله: {زملوني... زملوني}. وفتى الوحي مدة². ففي الحديث: "بيننا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء؛ فرفعت بصري؛ فإذا الملك الذي جاءني بحراء؛ جالس على كرسي بين السماء والأرض؛ فرعبت منه؛ فرجعت؛ فقلت: "زملوني؛ زملوني".

فَأَنْزَلَ اللَّهُ {يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبِّكَ فَكْبُرْ * وَثِيَابُكَ فَطَهِّرْ * وَالرِّجْزَ فَاهْجُرْ³ { فَحَمِيَّ الْوَحْيِ وَتَتَابَعِ⁴ "

¹ تفسير أبي السعود (7/ 35)

² تضاربت الأقوال في تحديدها.

³ [المدثر: 1-5]

⁴ أخرجه البخاري(4)ومسلم(161)والترمذي (3325) وقال: حسن صحيح . والنسائي في الكبرى (11631) . وأحمد (14523) وأبو عانة(329) والحاكم (2993) وقال : صحيح على شرط الشيخين . والبيهقي (17500).

عبد القادر منصور

ثم تواصل التنزيل، دونما انقطاع، حتى تكامل؛ وختم بقوله تعالى: {وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ} ¹.

وفي تحديد المدة ما بين نزولها، وارتقاء رسول الله ﷺ إلى الملائكة؛ روايتان:

1- عن ابن عباس؛ قال: "آخر آية نزلت {واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله} نزلت

بمنى؛ وكان بين نزولها وبين موت النبي ﷺ أحد وثمانون يوماً ²."

2- وعن سعيد بن جبير؛ قال: آخر ما نزل من القرآن كله {واتقوا يوماً ترجعون

فيه إلى الله} الآية. عاش النبي ﷺ بعد نزول هذه الآية، تسع ليال؛ ثم مات يوم الاثنين؛

ليلتين خلتا، من ربيع الأول ³."

طابع التنزيل

وتوزع التنزيل في صدر الإسلام على عهدين مشهورين: (المكي والمدني)؛ ولكل منهما

طابع يميزه:

الطابع المكي:

والبيئة الحاضنة له؛ هي مكة؛ فنهج نسق المحادثة والتخاطب في ترسيخ عقيدة

التوحيد، ونبذ الشرك، والتزوير؛ لكن الآيات الأولى، كانت واضحة في تبين المراد؛ لا

¹ [البقرة: 48]

² أخرجه الفريابي وعبد بن حميد وابن المنذر والبيهقي في الدلائل عن أبي صالح الدر المنثور (251/2)

³ أخرجه ابن أبي حاتم الدر المنثور (251/2)

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

تفتقر إلى تفسير؛ والعرب يفهمون مرادات الكلام بسليقتهم اللغوية؛ إلا كلمات قليلة؛ فمنها ما قد نزل تفسيرا معها؛ لبيان وظائف بلاغية، وتاريخية، وعقدية، وأدبية؛ ومنها ما لم ينزل؛ فترك للمتفكرين والباحثين ...

الطابع المدني:

والبيئة الحاضن له؛ طيبة الطيبة؛ فحمل التنزيل مبادئ التشريع لإدارة حركة الحياة؛ حتى إذا تناول جوانب الحياة المختلفة؛ بدا فيها بعض الغموض، في وصول فهم الخطاب لدى بعضهم؛ إذ ما كانوا يجرؤون على تفسير القرآن؛ وهو ع بين أظهرهم؛ و- عندئذ-اضطر المشرع إلى تفعيل عملية التفسير-مع التنزيل، أو بعده.

التفسير: ظاهرة ممنهجة:

والتفسير؛ ظاهرة حركية في أسلوب البيان؛ درج عليها العرب في أنماط بيانهم؛ ثم غدت فناً، مستقلاً؛ رُسمت له القواعد؛ وخطت له المناهج؛ وحدت له التعاريف؛ وكان الفضل في ذلك كله يعود إلى القرآن الكريم.

تعريفه:

هو- كما قلت في كتابي علوم القرآن- كلمة أضيفت إلى علم؛ وهي إضافة محدثة؛ لم تكن من ذي قبل؛ لكنّ الضرورة الفنية، صيرتها علماً؛ وجذر هذه المفردة واشتقاقها، يشي بمهمتها. ولدى الرجوع إلى قواميس اللغة العربية؛ فإننا لنجدها قد اشتقت من الفسر؛ ومعناه: الإبانة والكشف، أو كشف المغطى. وفي بعض المعاجم

عبد القادر منصور

غايرت ما بين المشتق والمشتق منه؛ فقالت: الفسر: كشف المغطى. والتفسير: كشف المراد من اللفظ المشكل.

والخلاصة في هذا: أنّ مفردة التفسير استعملت في اللغة؛ بمعنى الكشف الحسي؛ ثم بمعنى الكشف عن المعاني الكلامية؛ وكثر في الأخير وشاع؛ وكان انتزاع كلمة التفسير، وإقحامها في (عنوانه علم) يناط بكتاب الله تعالى؛ لخطوة جريئة؛ لكنّ القصد الحسن منها، يجعلها ضرورة خدمية للقرآن الكريم؛ وتبسيطا لمعانيه السامية؛ وإبرازاً لمعجزاته الخالدة¹.

ولما تكاملت الفكرة حول هذه الظاهرة-كعلم-حُدّت له التعاريف المناطة به؛ وقد اصطلح علماء التفسير في وضعها- كعلم- على أنها ترمز على «العلم الذي يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه، واستخراج أحكامه، وحكمه". وفي كتاب الكليات: التفسير: "الاستبانة. والكشف. والعبارة عن الشيء بلفظ أسهل وأيسر من لفظ الأصل". وفي الاصطلاح: "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التركيبية. وتفسير الشيء لاحق به؛ ومتمم له؛ وجار مجرى بعض أجزائه"².

وهناك تعاريف أخرى؛ في النهاية تدور في فلك هدف واحد؛ وهو "علم يبحث عن مراد الله تعالى؛ بقدر الطّاقة البشريّة"³.

¹ موسوعة علوم القرآن (ص: 172)

² كتاب الكليات - (ج 1 / ص 260)

³ من كتابي علوم القرآن (ص: 173)

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

تأويل وتفسير:

(تأويل - وتفسير) لفظان؛ ما داما قد ذكرا على ألسنة المعنيين بهذا الشأن؛ فإنه يتطلب منا أن نتعرف على معنى كلّ منهما؛ والوقوف على الفارق بينهما؛ ونضطر في استجلاء معانيهما أن نردّهما إلى جذرهما؛ والمهمّة التي وضعا من أجلها. فالتأويل لغة: مأخوذ من الرجوع. وهو من آل إليه أولا، ومآلا. بمعنى: رجع. وعنه: ارتدّ. وأوّل الكلام وتأوّل: تدبّره وقدره، وفسّره. واصطاح علماء السلف على معنى له؛ فقول: «هو تفسير الكلام، وبيان معناه؛ سواء أكان موافقا للظاهر، أم مخالفا له». وبناء عليه: فالتأويل والتفسير متقاربان؛ واستعمل كل منهما مكان الآخر. لكنّ المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين، والمحدثين، قد صرفوا لفظ التأويل على: «أنه صرف اللفظ عن معناه الراجح. إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به». وبهذا؛ يكون اللفظان متباينين من جهة، دون جهة؛ فيكون التفسير أعمّ من التأويل.

ومنهم من علق التفسير بالرواية؛ والتأويل بالدراية؛ وعليه؛ فهما متباينان تباينا كاملاً؛ وتبقى المسألة اجتهادية الوضع، والاستعمال؛ ولنا: أن نختار الرأي الأخير، فهو أدنى لصحة التعامل مع النص القرآني المقدّس. فنقول: «إنّ التفسير: ما كان راجعا إلى الرواية. والتأويل: ما كان راجعا إلى الدراية. لأنّ التفسير معناه (كشف وبيان)؛ والكشف عن مراد الله تعالى؛ لا يكون إلا بالنقل الصحيح، عن رسول الله ﷺ أو عن بعض أصحابه، الذين شهدوا نزول الوحي؛ وأحاطوا بالحوادث والوقائع -علماً كبيراً- فإن أشكل عليهم معنى له، رجعوا إلى رسول الله ﷺ فسألوه عنه؛ فأجابهم. أما

عبد القادر منصور

التأويل: فيلحظ فيه ترجيح أحد احتمالات اللفظ؛ وفق الدليل والبرهان؛ وإعمال العقل في تجلية المغطى؛ واستخدام مدلولات اللفظ في العربية، ومراعاة السياق والسباق، وغير ذلك من لوازم المعرفة؛ ويعتمد في هذا كله على ملكة الاجتهاد¹

قيمة علم التفسير:

وعلم التفسير يعتبر أحق العلوم الإسلامية بالدراسة والتدبر، وكشف المعاني، والأسرار، كي تزيد في إيمان العبد، وتوسع له مداركه؛ وجدير بالمؤمن أن يجري وراء استجلائها، ليفقه خطاب ربه، وينهل من معين الحياة الطيبة، فهو- بحق- أب لسائر العلوم، وسائرها دونه.

ذلك؛ لأنه المصدر التشريعي الأول؛ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه الحاوي لكل وسائل السعادة، الهادي إلى سواء السبيل، المحكم في قوانينه، وتشاريعه؛ قال الله تعالى: {كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ²}.
ولم تكن الأهمية له متأخرة؛ بل وجدت مع أول تنزيلاته؛ فأعلن القرآن: أنّ

الضامن لحفظه منزله هو الله- سبحانه- وذلك؛ حين بدأ التنزيل على رسول الله ﷺ بواسطة جبريل عليه السلام، تلقاه رسول الله ﷺ بحب وتلهف؛ ومن ثم؛ صار يسابقه في قراءته- حرصاً أن ينفلت بعض منه- فهبط جبريل عليه السلام بأمر الله أن لا يعجل، فمن أنزله يحفظه إياه، ويسر أداءه؛ ويبين مجمله؛ قال الله تعالى: {لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا

¹ من كتابي علوم القرآن (ص: 175)

² هود (1).

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

بَيَانُهُ¹ {فبَيَانَهُ تَكْفَلُ اللَّهُ بِهِ؛ ثُمَّ كَلَّفَ النَّبِيَّ مُحَمَّدًا ع بَيَانَهُ - مَفْصَلًا؛ وَزِيَادَةَ - قَالَ - عَزَمَ مِنْ قَائِلٍ: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ².
هذا؛ ولم يقف الأمر ببيان معانيه عند رسول الله ع وحده؛ وإنما تعداه منذ البداية إلى صحابته (ر) فهم قد كلفوا بالتفكير؛ لاستجلاء معانيه وأسراره؛ ثم تعداه - أخيراً- إلى دعوة الأمة للتدبر في آياته؛ والتفتيش عن كنوزه؛ حتى يوم الدين؛ قال الله تعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ³. ولم يقتصر الخطاب الرباني على الدعوة للتفكير في آياته؛ بل تعداه بخطاب قرآني آخر؛ بأسلوب التبكيت، لمن أعرض، وأدبر، عن ذكره؛ فقال- عز من قائل: {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا⁴} وتجاوب الصحابة مع النداء؛ فحرصوا على معرفة معانيه؛ والوقوف على أسراره؛ فرسموا لأنفسهم نهجا ونيدا؛ ينطوي على عبقريتهم، وسداد رأيهم؛ وتبعهم في ذلك التابعون؛ فنهجوا نهجهم.

أطوار التدرج في التفسير الفني:

هذا؛ ولم يصل التفسير إلى هذه الصورة التي نجدها -الآن- من مؤلفات وتصانيف وبأساليب شتى من البيان؛ إلا بعد مروره بأطوار كثيرة؛ كل طور منها قد أخذ

¹ القيامة (16 - 19).

² النحل (44).

³ [ص: 29]

⁴ [محمد: 24]

عبد القادر منصور

طابعاً مميزاً؛ فكان رسول الله ﷺ يبلغه لصحابته -وهم عرب حُلُصٌ- فيفهمونه بسليقتهم؛ فإذا التبس عليهم فهم آية من الآيات؛ سألوا رسول الله ﷺ عنها؛ فَيُقَسِّرُهَا لهم. فكان المفسر الأول؛ والشارح لكتاب الله، لغير الألمي؛ فثم؛ كانت نشأة التفسير في عصر النبي ﷺ؛ حيث بدأ مبكراً، مترافقاً مع التنزيل؛ وكان هذا أول طور من أطوار التفسير-عند من صنفوا في تاريخ التفسير. لكنني أخالفهم الرأي في هذا.

ذلك؛ لأن الحقيقة -واقعاً-تقول-كما قدمت آنفا: "إن التفسير بدأ مع التنزيل؛ كظاهرة بيانية؛ تنسجم مع الأساليب العربية، فما من آية صاغها الله في قرآنه؛ وأراد أن يصبغها الصبغة التفسيرية؛ إلا أنزل تفسيرها مباشرة، أو متأخراً. فلم تكن بداية ظهور التفسير، منفصلة عن التنزيل؛ بل رافقته من بداياته؛ واستمرت؛ وكانت ظاهرة حركية من أساليب البيان؛ رسم خطوطها القرآن - زياد في البلاغة والإعجاز؛ ثم نهج رسول الله ﷺ ذاته؛ في البيان والتبيين؛ فكان قبسا من قبسه. لذا؛ أرى أن تفسير التنزيل هو الطور الأول في هذه العملية؛ والتفسير النبوي، هو الطور الثاني؛ وعلى ذلك سأخطو بخطواتي وفق هذا التصنيف.

الطور الأول

التفسير القرآني- أو تفسير التنزيل

ولم يكن التفسير النبوي بدءاً في البيان- كما قدمت- وإنما هو منهج الوحي القرآني؛ وظاهرة قرآنية بيانية. ذلك؛ لأن التنزيل هبط بأسلوب ينسجم مع أنماط البيان العربية، التي كانت العرب تستعمله في محادثاتها؛ فتجمل أحياناً، ثم تفسر ما

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

أجملت؛ حتى لا يكون ثمة لبس في الفهم؛ وهذا مؤشر واضح على حركية الأسلوب القرآني في تلوين الخطاب؛ لكيلا يبقى جامداً في نظر مطالعيه؛ وهو نوع جذب للفكر والقلب- لدى المخاطب والمستمع.

ويدور في ذاكرة الثاقفين-سؤال: لماذا لا ينزل النص المفسر مع النص المفسر- والله يعلم من خلق؟ هل في ذلك شبهة في تنزيل الخالق لكتابه؟ فإن كان كذلك؛ فهذا بجانب المعتقد بالذات الإلهية؛ فإذا؛ لم جاء القرآن بهذا؟. ويجاب على هذا بأمرين اثنين:

1-لأن التفسير، هو أسلوب بياني، من أساليب العربية، يضيف على الخطاب جمالاً ساحراً؛ فيأخذ بالألباب ، ويستميل العقول للإيمان به -منهجاً للحياة-ويظهر منة الله على خلقه.

2-حتى يضع لنا -نحن البشر- أسساً عقلية، نسير بنورها في العملية التفسيرية؛ فلا نخبط خبط عشواء في استعمال هذا الأسلوب البياني؛ ومن ثم؛ يكون قد علمنا القرآن: كيف نفسر؟ وفتح الباب أمام ذوي الفكر والعقل أن يتعاطوه؛ بغية الوصول إلى كنوزه وأسراره. وأمثله ماثوثة فيما بين دفتي المصحف؛ تتخلل بعض سورته؛ ويشهد على ذلك أمثلة سنستخرجها من بعض الآيات-لاحقاً.

عبد القادر منصور

التفسير البديعي

حد ه: قال أهل البيان في التفسير القرآني: "هو أن يكون في الكلام لبس وخفاء ؛ فيؤتى بما يزيله ويفسره¹. " ومن ثم: كان له قانون في القراءة؛ فقال ابن جني: " ومتى كانت الجملة تفسيراً؛ لم يحسن الوقف على ما قبلها دونها؛ لأن تفسير الشيء لا حق به؛ ومتمم له؛ وجار مجرى بعض أجزائه² "

هذا؛ وقد تميز تفسير التنزيل، عما سواه؛ بسمة خاصة؛ قد علمها أطلق أبو البقاء³ اسم (التفسير البديعي). فقال: والتفسير البديعي : " هو أن يأتي المتكلم في أول كلامه بمعنى لا يستقل الفهم بمعرفته دون أن يفسره "

الفرق بين التفسير الإيضاح:

وثمة كلمتان؛ قد يُظن أنهما يفيدان معنى واحداً؛ وهما: (التفسير الإيضاح): وكلاهما أسلوب بياني، حركي، في تناول الخطاب؛ وقد ضم القرآن الكريم شواهد عليهما؛ لكنه عند التدقيق في معرفة مهمتهما؛ يستبين لنا: أنهما مختلفات في أداء المهمة البيانية. وقد فرق أبو البقاء بينهما؛ فقال: والفرق بينه وبين الإيضاح:

¹ الإِتقان في علوم القرآن - (ج 2 / ص 193)

² الإِتقان في علوم القرآن - (ج 2 / ص 194)

³ أبو البقاء: (1094 هـ = 1683 م) أيوب بن موسى الحسيني القريبي الكفوي . أبو البقاء: صاحب (الكليات) كان من قضاة الحنفية. ولد في (كفا) بالقرم بتركيا. عاش فيها. وولي القضاء في (كفه) وبالقدس. وبيغداد. وفي وفاته روايتان: فقيل: توفي وهو قاض بالقدس. وقيل: عاد إلى استانبول فتوفي بها، ودفن في تربة خالد. وله كتب أخرى بالتركية. الأعلام للزركلي (2/ 38) معجم المؤلفين (3/ 31) عثمانلي مؤلفري 230 وعنه وفاته. وهديّة العارفين 229 وفيه وفاته قاضيا بالقدس. وإيضاح المكنون 2: 380 وفيه وفاته سنة 1093 ومعجم المطبوعات 293 وفيه وفاته سنة 1095.

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

" أن التفسير تفصيل الإجمال؛ والإيضاح رفع الإشكال¹ "

ولابن أبي الأصبع² أيضاً- تفريق بين التفسير؛ وبين الإيضاح؛ وهو متقدم على

الكفوي: بأن التفسير البديعي هو تفصيل المجمع؛ مثل:

ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها ... شمس الضحى وأبو إسحاق والقمر

أما الإيضاح: فخاص برفع ما يظهر في الكلام من لبس، وإشكال فيه-لفتاً للذهن

عند سماع الكلام."

قطف الثمرة:

وكلا النوعين، أسلوب بياني حركي؛ وله وظائف في جمالية الخطاب؛ ومن ثم؛ قال

السيوطي:" قال أهل البيان: إذا أردت أن تهيم؛ ثم توضح؛ فإنك تطنب؛ إما رؤية المعنى

في صورتين مختلفتين:(الإيهام والإيضاح)؛ أو لتمكن المعنى في النفس، تمكنا زائداً،

لوقوعه بعد الطلب؛ فإنه أعز من المنساق بلا تعب؛ أو لتكمل لذة العلم به؛ فإن

الشيء إذا علم من وجه ما؛ تشوقت النفس للعلم به-من باقي وجوهه-وتأملت؛ فإذا

¹ كتاب الكليات. لأبي البقاء الكفوي (ص: 396)

² عبد العظيم بن أبي الأصبع (589 - 654 هـ) (1193 - 1256 م) عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر بن

عبد الله بن محمد بن جعفر بن الحسن المصري. المعروف بابن أبي الإصبع(زكي الدين، أبو محمد)

أديب، شاعر. ولد بمصر، وتوفي بها في 13 شوال . من آثاره: بدائع القرآن، الكواكب الدرية في نظم

القواعد الدينية، تحرير التعبير في البديع، الخواطر السوانح في أسرار الفواتح. معجم المؤلفين(5/

265).

عبد القادر منصور

حصل العلم من بقية الوجوه؛ كانت لذته أشد من علمه، من جميع وجوهه، دفعة واحدة¹"

الإيضاح في القرآن:

والإيضاح: ورد في كتاب الله العزيز مرات؛ وكان له دلالات حكيمة؛ اقتضاها المقام.

التفسير والبيان:

فمن أمثلته {قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي²} فإن (اشرح) يفيد طلب شرح شيء ما؛ (صدرى) يفيد تفسيره وبيانه. وكذلك {وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي³}; والمقام؛ يقتضي التأكيد؛ للإرسال المؤذن بتلقي الشدائد. {وَأَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ⁴}. فإن المقام يقتضي التأكيد؛ لأنه مقام امتنان وتفخيم. وكذا: {وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هُوْلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ⁵}.

ومنه التفصيل بعد الإجمال:

1- نحو: {إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ¹}; وعكسه كقوله: {ثَلَاثَةٌ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٌ إِذَا

¹ الإتيان (2/ 192)

² [طه: 25]

³ [طه: 26]

⁴ [الشرح: 1]

⁵ [الحجر: 66]

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ². فقد أعيد ذكر {العشرة} لرفع توهم أن (الواو) في {وسبعة} بمعنى (أو)؛ فتكون الثلاثة داخله فيها كما في قوله: {خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ³}. ثم قال: {وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيًا مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ⁴...}

فإن من جملتها اليومين المذكورين-أولاً- وليست أربعة غيرهما.

3- ونظيره: {وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً⁵؛ فإنه رافع لاحتمال أن تكون تلك العشرة من غير مواعدة؛ وفائدة الوعد بثلاثين- أولاً- ثم بعشر؛ ليتجدد له قرب انقضاء المواعدة؛ ويكون فيه متأهباً مجتمعا الرأي؛ حاضر الذهن؛ لأنه لو وعد بالأربعين-أولاً- كانت متساوية؛ فلما فصلت؛ استشعرت النفس قرب التمام، وتجدد بذلك عزم لم يتقدم.

4- ومنه قوله تعالى: {كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا⁶...}؛ فهذه الآية تتحدث عن نعيم أهل الجنة وطعامهم؛ وأنهم يقولون: كلما يرزقون طعاماً {هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ}. لكن كلامهم هذا الذي حكاه الله عنهم، يثير في نفس السامع سؤالاً؛ فحواه: "هل طعام أهل الجنة نوع واحد، يتناولونه في كل وجبة لا يتغير؟ ومتعة الطعام في تنوعه لا في توحيده؟!" فلما قال عز وجل: {وَأُتُوا بِهِ

¹ [التوبة: 36]

² [البقرة: 196].

³ [فصلت: 9]

⁴ [فصلت: 10]

⁵ [الأعراف: 142]

⁶ [البقرة: 25]

عبد القادر منصور

مُتَشَابِهًا} ارتفع ذلك السؤال؛ لأن هذه العبارة أفادت أن طعام أهل الجنة، متنوع، مختلف؛ لكنه متشابه؛ فوضح الأمر؛ لذلك كان قوله- سبحانه: {وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا} إيضاحاً؛ لأنه رفع الإشكال، الذي ثار في ذهن من قولهم: {هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ} وهذا مملح دقيق لطيف- كما ترى.

5-ومنه قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا تُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} فهذا خطاب من الله لليهود، وقت كان القرآن ينزل؛ وهو وقت؛ خلا من أنبياء الله -عز وجل- إلا محمداً ع؛ كما أن اليهود الذين خاطبهم القرآن في عصر النزول لم يقتلوا نبياً؛ وإنما الذي قتل الأنبياء هم آباؤهم الأقدمون؛ لذلك كان في قوله تعالى: {فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ} إشكال؟.

وحاصله: أن اليهود في عصر الرسالة المحمدية، لم يكن منهم قتل للأنبياء؛ وإن كان منهم كفر برسالة خاتم النبيين ع. ولكن لما قال الله عقب هذا: {مِنْ قَبْلُ} زال الإشكال واستقام التاريخ على سوقه؛ وظهر: أن الذي كان يقتل الأنبياء؛ هم يهود الأمم؛ لا يهود عصر نزول القرآن؛ وإنما واجه الله بهذه الجريمة غير فاعليها المباشرين؛ وهم يهود عصر الرسالة المحمدية؛ لأنهم راضون بما فعل أسلافهم؛ فصاروا مثلهم في اقتراف هذه الجريمة النكراء.

¹ [البقرة: 91]

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

6-ومن الإيضاح في القرآن الكريم: قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} ¹ لأن في قوله تعالى {وَأُولِي الْأَمْرِ} إشكالاً. لأنه يشمل كل ولاية الأمر؛ وإن كانوا من غير المؤمنين. وهذا لم يؤذن به في الإسلام؛ فلما قال عز وجل {مِنْكُمْ} ارتفع الإشكال؛ وحصرت ولاية الأمر في المؤمنين، دون غيرهم من أولياء الأمر والسلاطين.

إذن. فمعنى قوله {مِنْكُمْ} إيضاح كاشف لحقيقة المراد ².

أمثلة التفسير:

ما تقدم من أمثلة؛ كانت عن أسلوب الإيضاح؛ أما أمثلة التفسير: فقد جاءت في مواضع عدة من القرآن الكريم؛ وكان معجزاً. فمن معجزة التفسير: قوله تعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ: فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} ³ فقوله: {فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ}؛ تفسير لقوله: {وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ}؛ و{اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ: لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ} ⁴ فقوله: {لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ} تفسير للقيوم. و{اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} ⁵. فقوله: {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} تفسير

¹ [النساء: 59]

² الموسوعة القرآنية المتخصصة (1/ 471)

³ [النور: 45]

⁴ [البقرة: 255]

⁵ [الإخلاص: 2 - 4]

عبد القادر منصور

للصمد. قال محمد بن كعب القرظي- في قوله سبحانه: "{اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ} ¹. فَلَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ: تفسير للصمد. وهو في القرآن كثير. ²"

4-و{إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ: كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} ³..

تفسير للمثل. ونحو ذلك في القرآن كثير [مما يفسره بعضه بعضاً]

وفي الشعر؛ نحو قول ابن الرومي مادحاً:

أراؤكم ووجوهكم وسيوفكم في الحادثات إذا دَجُونُ ⁴ نجومٌ

فيها معالم ⁵ للهدى ومصباح تجلوا الدجى ⁶ والأخريات رجوم ⁷

أنماط تفسير التنزيل

وأسلوب التفسير هذا؛ لهو النمط الذي تحول إلى فن واسع الأفاق؛ وتمنح منذ بداية التنزيل؛ حتى تنضبط العملية التفسيرية لاستجلاء المعاني؛ واستخراج الأسرار؛ وتموضع في غضون الآيات والصور القرآنية. وهذه المواضع التي أخذت بأطراف القرآن؛ لتمثل طبيعة هذا الطور؛ ولم يفتن لها الباحثون- قديماً، ولا حديثاً- علماً؛ بأن سلفنا من أهل هذا الشأن، قد نثروا بين أيدينا إشارات من هذا القبيل؛ وكانت بمثابة ومضات يستنير بها الباحثون.

¹ [الإخلاص/2، 3].

² الإتيان في علوم القرآن - (2 / 194)

³ [آل عمران: 59]

⁴ دَجُونُ: أظلمن.

⁵ المعالم: جمع معلم وهو ما يستدل به على الطريق.

⁶ الدجى: جمع دُجبية وهي الظلمة.

⁷ الرجوم: الشهب.

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

ولدى الكتابة عن تاريخه، لم يدرج في مصنفاتهم؛ فبقي مغيباً عن الساحة؛ غير أنني عند النظر في آيات القرآن؛ والمسح لأساليب التنزيل؛ وقفت على أنماط من تفسير التنزيل؛ ولقد خلصت إلى نمطين اثنين:

1- تفسير غيب التنزيل.

2- وتفسير مع التنزيل .

النمط الأول: تفسير غيب¹ التنزيل.

وهذا النوع؛ يكون في الموضوع الواحد، وفي السياق يحدث غموض في الفهم-عند بعض المخاطبين-فيلتبس الأمر في معنى حرف؛ لسبب من الأسباب؛ فينزل الوحي القرآني بالتفسير ليزيله. وسأختار منه -هنا-شاهدين اثنين:

الأول: تفسير القرآن لما غام فهمه عن بعض العرب .

ومثاله قوله: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ} فقد فسرت بجملة {مِنَ الْفَجْرِ}؛ ودونكم سير الحدث مع الشاهد؛ عن سهل بن سعد قال: أنزلت: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ}. ولم ينزل {مِنَ الْفَجْرِ}. فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحداهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود؛ فلا يزال يأكل ويشرب؛ حتى يتبين له رؤيتهما . فأنزل

¹ غَيْبُ الْأَمْرِ. وَمَعْنَاهُ: عَاقِبَتُهُ وَآخِرُهُ. وَغَيْبُ الْأَمْرِ: صَارَ إِلَى آخِرِهِ. وَجَنَّتْهُ غَيْبُ الْأَمْرِ. أَي: بَعْدَهُ. الْمُحْكَم

والمحيط الأعظم - (5/ 374)

² [البقرة: 187]

عبد القادر منصور

الله تعالى بعد {مَنْ الْفَجْرُ} فاعلموا: إنما يعني الليل والنهار؛ فليس فيه نص على أن الآية - قبل - محتاجة إلى البيان؛ بحيث لا يفهم منها المقصود إلا به؛ وأن تأخير البيان عن وقت الحاجة جائز؛ لجواز أن يكون الخيطان مشتهرين في المراد منهما؛ إلا أنه صرح بالبيان لما التبس على بعضهم؛ ويؤيد ذلك أنه وصف من لم يفهم المقصود من الآية - قبل التصريح - بالبلادة؛ ولو كان الأمر موقوفاً على البيان؛ لاستوى فيه الذكي، والبليد. فعن عدي بن حاتم الطائي ع قال: نزلت: { حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود } عمدت إلى عقالٍ أسود، وإلى عقالٍ أبيض؛ فجعلتهما تحت وسادتي؛ وجعلت أنظر من الليل؛ فلا يستبين لي؛ فغدوت على رسول الله ع فذكرت ذلك له؛ فقال: «إتما ذلك سواد الليل وبياض النهار». وفي رواية للبخاري قال: «إن وسادك² لعريض؛ أن كان الخيط الأبيض والخيط الأسود تحت وسادك». وفي أخرى له قال: قلت: يا رسول الله، ما الخيط الأبيض، من الخيط الأسود؟ أهما الخيطان؟ قال: «إناك لعريض³ القفا. أن أبصرت الخيطين» ثم قال: «لا. بل هما سواد الليل وبياض النهار»⁴.

¹ عقال: العقال: الجبيل الذي تُشدُّ به رُكبة البعير لئلا يهرب.

² وسادي: الوساد والوسادة: المخدَّة.

³ لعريض: والمراد بقوله: إنك لعريض الوسادة: (إن نومك لعريض). فكثرت بالوسادة عن النوم؛ لأن النائم يتوسد. كما يُكنى بالثوب عن البدن، لأن الإنسان يلبسه. وقيل: كنى بالوساد عن موضع الوساد من رأسه وعنقه. يدلُّ عليه قوله الآخر: «إنك لعريض القفا» وعرض القفا: كناية عن السِّمَنِ الذي يُذهبُ الفطنة. وقيل: أراد مَنْ أكلَ مع الصبح في صومه: أصبح عريض القفا؛ لأن الصوم لا يُضعفه ولا يؤثر فيه.

⁴ صحيح: أخرجه البخاري في الصوم (1: 16) ومسلم في الصوم (8: 1) وأبو داود فيه الصوم (17: 4) والترمذي في التفسير (3 البقرة: 220). وقال: حسن صحيح (9856/275/7) - تحفة الأشراف.

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

ونلاحظ في هذا الشاهد: أن العملية التفسيرية حدث فيها تداخل بين طورين مختلفين في الطبيعة التفسيرية: طبيعة إلهية؛ تمثلها كلمة {مَنْ الفجر}. وطبيعة بشرية؛ تمثلها كلمة « إِنَّمَا ذَلِكَ سَوَادُ اللَّيْلِ؛ وَبِضَاءُ النَّهَارِ ». وهما وحيان متميزان من التنزيل-شكلاً ومضموناً.

الثاني : تفسير القرآن باستثناء حالة طارئة عن الطبيعة .

وأمثلة هذا المنحى كثيرة في القرآن؛ وهو جزء من منهجية التفسير القرآني؛ ولسوف يأتي الحديث عنه تحت بند: (حمل العام على الخاص) من بحث منهجية القرآن في التفسير؛ وهنا؛ أقتطف منها مثلاً واحداً؛ يحتضنه قوله تعالى: {لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ) وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا}. وكان حاضراً -ساعتئذ- من هو ذو حالة استثنائية؛ فقدم سؤالاً في بيان حكم حالته؛ فنزل ما يفسر موضوع السياق في التنزيل؛ حيث أدرجت كلمة: {غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ} تفسيراً لهذا التقرير القرآني؛ حالما طُرح السؤال. فكان التفسير إدراج حكمها-لاحقاً- بأقصر وحدة زمنية؛ حيث لم تبرد حرارة الوحي-بعد- ولم يعرف الحكم -ساعتئذ- إلا بالاستثناء البياني.

ودونكم سير الحدث مع الشاهد. عن زيد بن ثابت ؓ أن رسول الله أُملى عليّ: {لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ}؛ فجاءه ابنُ أم مكتوم، وهو يُملئُ عليّ؛ فقال: "والله يا رسول الله؛ لو أستطيعُ الجهادَ لجاهدتُ، وكان أَعْيى"

¹ [النساء/95]

عبد القادر منصور

فأنزل الله عز وجل على رسول الله ﷺ وفخذه على فخذي؛ فتقلت عليّ؛ حتى خفت أن ترض¹ فخذي؛ ثم سري عنه؛ فأنزل الله عز وجل: {غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ}. وفي رواية أبي داود قال:.....فقام ابن أم مكتوم -وكان رجلاً أعمى -مأ سمع فضيلة المجاهدين؛ فقال: يا رسول الله! فكيف بمن لا يستطيع الجهاد من المؤمنين؟" فلما قضى كلامه؛ غشيت رسول الله ﷺ {السكينة²؛ فوقعته فخذه على فخذي؛ ووجدت من ثقلها في المرة الثانية -كما وجدت في المرة الأولى- ثم سري عن رسول الله ﷺ؛ فقال: "اقرأ- يا زيد."

فقرأت: {لا يستوي القاعدون من المؤمنين}؛ فقال رسول الله ﷺ: {غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ...} الآية كلها. قال زيد: أنزلها الله وخدها. فألحقها. والذي نفسي بيده؛ لكأنني أنظر إلى ملحقها عند صدع³ في كتف⁴.

وفي أخرى له وللنسائي بنحوها؛ قال زيد ت: "وقلبي رطب ما جف؛ حتى غشي النبي ﷺ الوحي؛ ووقع فخذه على فخذي؛ حتى كادت تدق من ثقل الوحي؛ ثم جلي عنه؛ فقال لي: "أكتب يا زيد {غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ}"⁴.

ففي هذا الشاهد؛ كان التفسير القرآني متفرداً؛ حيث لم تكن للنبي مشاركة عملية فيه؛ وذلك لوضوح الجملة التفسيرية التي لا تفتقر إلى تعقيب؛ وكأن هذا النوع يمكننا تصنيفه تحت بند: < تفسير المادة القانونية >

¹ يرض: الرض: شبه الدق والكسر من غير إبانة.

² السكينة: فعيلة من السكون، والمراد بها: ما كان يأخذه ﷺ عند الوحي من ذلك.

³ كتف: الكتف: عظم كتف الشاة العريض.

⁴ أخرجه أحمد (184/5). و«البخاري» (30/4). و«الترمذي» (3033). و«النسائي» (9/6)

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

النمط الثاني: تفسير مع التنزيل

وكما قلت-آنفاً: إن التفسير ظاهر بيانية حركية؛ تضفي جمالاً وروعة في البيان؛ والقرآن قد صبغ أسلوبه بهذه الظاهرة؛ فكانت آياته فيه؛ تمنح البيان حياة ما بعدها حياة. وفي القرآن: {لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا} أي: عاقلاً. وفيه استعارة مصرحة بتشبيه العقل بالحياة. أو مؤمناً: بقرينة مقابلته بالكافرين؛ وفيه استعارة مصرحة لتشبيه الإيمان بالحياة؛ ويجوز كونه مجازاً مرسلًا؛ لأنه سبب للحياة الحقيقية الأبدية² ويمكننا استخلاص إشارة قرآنية منها: بأن التفسير لم يقرر في التنزيل؛ إلا ليكون سبباً في بعث الحياة؛ في الجمل القرآني البيانية؛ وهو إحدى المحطات الحيوية في البيان؛ وموضعه في القرآن كثيرة؛ مما يؤكد على ذلك الطور في ظاهرة التفسير. وللتقرير . أنقل بعضها -مع التحليل والتوضيح.

الأول: تفسير الهلوع؟

ومن التفسير البديع المعجز؛ حرف الهلوع؛ في قوله تعالى: {إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا} فقد جاء تفسيره مع التنزيل في السياق ذاته. بقوله: {إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا}. فعن عكرمة قال:

¹ [يس/70]

² تفسير الألويسي - (ج 17 / ص 31)

³ [المعارج/19-21]

عبد القادر منصور

سئل ابن عباس: عن الهلوع؟". فقال: هو كما قال الله تعالى: {إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً}.

و عن الحسن أنه سئل عن ذلك -أيضاً؟ فقرأ الآية. وحكى نحوه عن ثعلب؛ قال. قال لي محمد بن عبد الله بن طاهر: "ما الهلع؟" فقلت: "قد فسره الله تعالى؛ ولا يكون تفسير آيين من تفسيره سبحانه." يعني: قوله تعالى: {إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً}.

فهذه الشريحة من الأئمة ليمثلون صنف الألمعي؛ وقد عرف بقول أحدهم:

الألمعي¹: الذي يظنُّ لك الظ... نَّ كَأَنَّ قَدْ رَأَى وَقَدْ سَمِعَا.²

لكن المتلقين للخطاب -كما أسلفنا- من بني البشر؛ ليسوا سواءً؛ فهم أصناف متفاوتون في فهم المراد؛ فهناك الألمعي؛ وهناك ما سواه. ومن ثم؛ يبقى تفسير القرآن، يؤدي مهمةً لغير الألمعي فيما خفي معناه-عند العامة. أضف إلى ذلك؛ أن (هلوعاً) يعني ضَجوراً- بلغة خثعم.³

وليس كل العرب - بما فهم القرشيون-يعرفون معناها -كما الخثعمي-فجاء التنزيل بصورة حركية بديعة؛ ففسرها بجملتين متناظرتين في الأسلوب؛ مع تصوير حالتين، تعتري الإنسان؛ ومن ثم؛ رفع من شأن هذا الحرف الخثعمي؛ وجعله في مصاف الأفصح في البيان. ويبقى السؤال: لماذا جيء به، ومعه تفسيره؟

¹ والألمعيُّ: الذكيُّ المتوقِّد. قال أوس بن حجر:

الألمعيُّ الذي يظنُّ لك الظ... نَّ كَأَنَّ قَدْ رَأَى وَقَدْ سَمِعَا

نصب الألمعيُّ بفعل متقدِّم . الصحاح في اللغة (2 / 149)

² تفسير الألويسي (ج 21 / ص 278)

³ اللغات في القرآن (ص: 7)

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

ذلك؛ أن التفسير يمثل حركة حياتية؛ ويوصل الفكرة إلى المخاطبين جميعاً؛ دون استثناء. لأنه نزل للناس كافة؛ وهم متفاوتون في الذكاء والاستيعاب؛ فهناك الأملعي؛ وهناك سواه. فالأملعي: يفقه التفسير القرآني؛ ويرفض أن يفسر ما فسره التنزيل - حفاظاً على جماليته وروعته-بينما سواه؛ قد يصعب إدراك المعنى عليه؛ فيضطر إلى اللجوء لتفسير المفسر-كما يفعل الباحثون بعد تفسير الفكرة؛ أحياناً؛ فيقولون: وبعبارة أوضح.

وحي البيان:

وقد لا يكون هذا التفسير واضحاً عند آخرين؛ من زاوية جبيلية أخرى؛ فتجئ السنة لتزيد في تفسيره أكثر؛ وتجلي ماهية أخرى في سير الجبلة الإنساني؛ فقال رسول الله ﷺ: "شر ما في رجل: شُحُّ هالع؛ وجبن خالع"¹.

ثم عمل المفسرون على هذا النهج؛ فزادوا-توضيحاً، وبياناً. ففي هذه الآيات قد تنوعت أساليب التوضيح. فقال ابن كثير²: "يقول تعالى- مخبراً عن الإنسان وما هو مجبول عليه من الأخلاق الدنيئة: {إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً}. ثم فسره بقوله: {إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً} أي: إذا أصابه الضر فزع، وجزع؛ وانخلع قلبه-من شدة الرعب؛ وأيس أن يحصل له بعد ذلك خير {وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً} أي: إذا حصلت له نعمة من الله بخل بها على غيره، ومنع حق الله فيها "

¹ المسند (320/2) وسنن أبي داود برقم (2511).

² تفسيره (226 / 8)

عبد القادر منصور

ويسوق الألوسي في تفسيره بيانا آخر فيقول: " الهلع : سرعة الجزع عند مس المكروه. وسرعة المنع عند مس الخير. من قولهم: ناقه هلوع: سريعة السير"¹

الثاني: تفسير (الْقِيَوْمُ): في {.....الْقِيَوْمُ: لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ²}

قال البيهقي في شرح الأسماء الحسنى: {لا تأخذه سنة ولا نوم}: تفسير للقيوم.³
و(الْقِيَوْمُ) يعني: القائم بلغة قريش. وكان عمر بن الخطاب يقرؤها: (الْحَيِّ الْقِيَامُ)⁴.

وهي من صيغ المبالغة -على وزن فيعال و فيعول- من صيغ المبالغة -وهي ليست من الأوزان المشهورة؛ وهي من القيام؛ ومن معانيها: القائم في تدبير أمر خلقه في إنشائهم وتدبيرهم؛ ومن معانيها: القائم على كل شيء؛ ومن معانيها: الذي لا ينعس ولا ينام؛ لأنه إذا نعس أو نام. لا يكون قِيَوْمًا؛ ومن معانيها: القائم بذاته؛ وهو الْقِيَوْمُ جاء بصيغة التعريف لأنه لا قِيَوْمٌ سواه على الأرض حصراً⁵.

ويبقى تفسير التنزيل؛ هو المعبر على صفة الذات الإلهية بكامل الدقة؛ وبغيره؛ لا يكون مناسباً أبداً؛ وهو تفسير سلبي؛ يختزل فيه تفسيرات؛ قد تركت لوجي التبیین؛ حتى يلعب دوره في العملية التفسيرية؛ وبذلك يتحقق التكامل في التفسير. وتأتي السنة لتزيد في التفسير أكثر؛ فشرحت عمل (القيومية)؛ وهو الناشئ عن تلك الصفة؛ وهو

¹ تفسير الألوسي (21 / 277)

² [البقرة/255].

³ الإتقان (2 / 194)

⁴ اللغات في القرآن (ص: 1)

⁵ لمسات بيانية (ص: 32)

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

تفسير إيجابي. فعن أبي موسى ع قال: قام فينا رسول الله ع بأربع كلمات؛ فقال: "إن الله لا ينام؛ ولا ينبغي له أن ينام؛ يخفض القسط، ويرفعه؛ يرفع إليه عمل النهار قبل عمل الليل؛ وعمل الليل قبل عمل النهار؛ حجاب النور- أو النار- لو كشفه لأحرقت سُبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه"¹

ويلاحظ. هنا: أن العملية التفسيرية: قد حدث فيها تداخل بين طورين مختلفين في الطبيعة التفسيرية: طبيعة إلهية؛ تمثلها كلمة {لا تأخذ سنة ولا نوم}. وطبيعة بشرية؛ تمثلها كلمة- هي أكثر بياناً: « إن الله لا ينام؛ ولا ينبغي له أن ينام؛ يخفض القسط؛ ويرفعه...». وهما وحيان متميزان-شكلاً وجوهرًا. ويبقى دور المفسرين الاجتهادي لغير الأملعي؛ إذ نختار ما قرره ابن كثير في تفسيره: "{لا تأخذ سنة ولا نوم} {أي: لا يعتره نقص ولا غفلة ولا ذهول عن خلقه؛ بل هو قائم على كل نفس بما كسبت؛ شهيد على كل شيء لا يغيب عنه شيء؛ ولا يخفى عليه خافية؛ دائم القيام بتدبير خلقه في إيصال المنافع ودفع المضار؛ وجلب الأرزاق وأنواع الارتقاء؛ ومن تمام القيومية: أنه لا يعتره سنة ولا نوم. فقلوه: {لا تأخذ سنة ولا نوم} لا تغلبه سنة. وهي: الوسن والنعاس؛ ولهذا قال: {ولا نوم} لأنه أقوى من السنة"².

هذا. وقد فسرت القيومية بحالتين مطردتين: {لا تأخذ سنة ولا نوم} {

ويظهر وجه التباين بينهما حين نقف على ماهية كل منهما. فالنوم: بديهي التصور. وهو حالة تعرض للإنسان من استرخاء أعصاب الدماغ؛ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة؛ بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الإحساس رأساً. والسنة: فتور يتقدم

¹ صحيح مسلم برقم (179).

² تفسير ابن كثير (678 / 1) (678 / 1)

عبد القادر منصور

النوم؛ وليس بنوم؛ لقول عدي بن الرقاع: وَسَنَانُ أَقْصَدَهُ النَّعَاسُ فَرَنْقَتْ ... فِي عَيْنِهِ
سِنَّةٌ وَلَيْسَ بِنَائِمٍ

الإقصاد: أن يصيبه السهم فيقتله. وهو -هنا: استعارة. أي: أقصده النعاس
فأنامه. فرنقت: دارت وماجت. والسنة: بقية آخر النعاس¹. "وعند التأمل؛ يستبين لنا:
أن التفسير ظاهرة بيانية حركية؛ وعملية تنويرية لعقل المخاطب؛ ومن ثم؛ يستبين
درب السعادة؛ فقد بدئت بتفسير التزليل؛ فوجي البيان؛ فاجتهاد الحكماء.

الثالث: {.....يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ
نِسَاءَكُمْ.....}²

ففي الآية جملتان: جملة تفسيرية؛ وجملة مفسرة فالمفسرة:(يَسُومُونَكُمْ سُوءَ
الْعَذَابِ) والمفسرة:(يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ). فالألمعي: ليست الفكرة -
عنده- غامضة الفهم؛ بينما سواه؛ يصعب عليه استيعاب معانيها؛ فيضطر أن يلجأ إلى
من يفتح له مغاليق الفهم. وفي هذه الحال يكون دور التفسير الاجتهادي. ويلاحظ -هنا-
في " يذبحون " أنها جاءت بغير (واو) فهل هي يراد بها البدل من قوله " يسومونكم " أم

¹ ويروي عن الأصمعي أنه قال: أحسن بيت قيل في فترة الجفون بيت ابن الرقاع:

وكأنتها وسط النساء أعارها ... عينيهِ أحوُرُ من جاذرِ جاسمِ

وسنانُ أقصدهُ النعاسُ فرنقتُ ... في عينه سنَّةٌ وليسَ بنائمِ

وأولها: (لولا الحياءُ وأنَّ رأسي قد عسا ... فيه المشيبُ لزلتُ أمَّ القاسمِ)

(وكأنتها وسط النساء أعارها .. . عينيهِ أحوُرُ من جاذرِ جاسمِ)

الجاذر: جمع جؤذر. وهي أولاد البقر الوحشية. وجاسم: موضع. والترنيق: الدنو من الشيء. يريد أن يفعله
يقال رنقت العقاب لصيدها إذا دنت منه. سمط اللألي(1/150) الأغاني(9/355) الأشباه والنظائر من

أشعار المتقدمين (1/39)

² [البقرة/49]

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

غير ذلك؟. قال الفراء وغيره في " يذبحون " بغير واو: أنها سيقت هكذا على سبيل التفسير لقوله "يسومونكم سوء العذاب"¹ " كما تقول: "أتاني القوم : زيد وعمرو. فلا تحتاج إلى الواو في زيد. ونظيره: " ومن يفعل ذلك يلقى أثاماً: يضاعف له العذاب"² ويختلف الأمر عند غير الألمي؛ فيضطر؛ أن يلجأ إلى التفسير الاجتهادي؛ لقلة بضاعته المعرفية؛ فيفسر النص بما يلي:(يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ) أي: يذيقونكم سوء العذاب ويجعلونه ملازماً لكم لا تفارقونه؛ ولا يفارقكم؛ ويقال: سامه خطة خسف. وأولاه خطة عسف. أي: جعل ولايته خسفاً وعسفاً. ولقد قال عمرو بن كلثوم الفارس العربي:

إذا ما الملك سَامَ النَّاسَ خَسْفًا ... أَبَيْنَا أَنْ نُقَرَّ الخَسْفَ فِيْنَا

وسوء العذاب أشد سوءاً وأثراً في النفوس؛ ويديمونه؛ لأن "سام" تدل على الدوام؛ ومن ذلك؛ السائمة التي تديم الرعي في الكلاً؛ وبين سبحانه هذا العذاب الهون؛ فقال مفسراً: (يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ) فهم يعملون على إفناء الذكور؛ وإبقاء النساء.

والتعبير بـ (يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ) كناية عن العمل على إفنائهم وتخزيدهم شوكتهم وإبعادهم عن مواطن السلطان؛ وذلك؛ بذبحهم-أحياناً-ووضعهم في مواضع النذل والمهانة؛ والغاية ألا يكون لهم وجود قائم بذاته؛ فهذا مجمل معنى السوم..

¹ [البقرة: 49]

² [الفرقان: 68 - 69]

الرابع: تفسير للمثل.

وذلك. كما في قوله تعالى: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ: خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ. ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} ¹ ف: {خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ. ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} تفسير للمثل. قال ثعلب: وهذا تفسير لأمر آدم؛ وليس بحال ² ". وفي تفسير البيضاوي ³: جملة مفسرة للتمثيل؛ مبينة لما به الشبه؛ وهو أنه خلق بلا أب؛ كما خلق آدم من التراب بلا أب وأم؛ شبه حاله بما هو أغرب منه-إفحاماً للخصم وقطعاً لمواد الشبهة- والمعنى: "خلق قالبه من التراب". وفي تفسير اللباب لابن عادل: {خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ} مفسرة للمثل؛ لوجه الشبه بين المثلين.

ونظيره -أيضاً- قوله: {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ} ⁴. ثم فسر الوعد {لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ} ⁵. وهذا الوجه هو الصائر إلى الاستئناف؛ فإن المستأنف يؤتى به -تفسيراً به -لمجرد الإخبار بما تضمنه؛ وفي الوجه الثالث نقول: "إنه متعلق بما تقدمه؛ مفسر له ⁶.

¹[آل عمران/59]

²زاد المسير (1/351)

³(1/353)

⁴[المائدة: 9]

⁵[المائدة: 9]

⁶(118/4) (90/4)

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

المراجع

- 1-الكشاف: المؤلف: محمود بن عمر الزمخشري أبو القاسم جار الله. الناشر: دار المعرفة. سنة النشر: 1430 - 2009
- 2-زاد المسير : المؤلف: ابن الجوزي. الناشر: دار ابن حزم - المكتب الإسلامي.
- 3-روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: المؤلف: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: 1270هـ) المحقق: علي عبد الباري عطية. الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة: الأولى، 1415 هـ
- 4-تفسير ابن كثير . المؤلف: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي أبو الفداء عماد الدين. المحقق: سامي بن محمد السلامة. الناشر: دار طيبة. سنة النشر: 1420 - 1999
- 5- تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. المؤلف: أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى. الناشر: دار المصحف . مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد – القاهرة. عدد المجلدات: 9
- 6-صحيح البخاري:
- 7- صحيح مسلم (ط. طيبة). المؤلف: مسلم بن حجاج المحقق: نظر بن محمد الفارابي أبو قتبية. الناشر: دار طيبة. سنة النشر: 1427 - 2006
- 8-الترمذي: (الجامع الكبير) المؤلف: الترمذي أبو عيسى. المحقق: بشار عواد معروف. الناشر: دار الغرب الإسلامي سنة النشر: 1996
- 9-النسائي في الكبرى. سنن النسائي. المؤلف: أحمد بن شعيب بن علي النسائي أبو عبد الرحمن المحقق: محمد ناصر الدين الألباني - مشهور بن حسن آل سلمان. الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
- 10- أحمد: "مسند الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله" المحقق : شعيب الأرنؤوط وآخرون. الناشر : مؤسسة الرسالة عدد الأجزاء : 50

عبد القادر منصور

- 11- (مسند أبي عوانة)، وهو المستخرج على صحيح مسلم ، للإمام الحافظ أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني (ت: 316)، حققه: أيمن بن عارف الدمشقي ، ونشرته دار المعرفة ببيروت.
- 12- الحاكم: المستدرک على الصحيحین (ط. العلمية) المؤلف: محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري أبو عبد الله المحقق: مصطفى عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية. سنة النشر: 1422 - 2002
- 13- السنن الكبرى (سنن البيهقي الكبرى) (ط. العلمية) المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي أبو بكر المحقق: محمد عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية. سنة النشر: 1424 - 2003
- 14- تفسير الدر المنثور في التفسير بالمأثور (ت: التركي) المؤلف: السيوطي. المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. الناشر: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية. سنة النشر: 1424 – 2003 عدد المجلدات: 17
- 15- كتاب الكليات. لأبي البقاء الكفومي. معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تأليف: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي. عدد الأجزاء / 1 دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - 1419هـ - 1998م. ، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري.
- 16- موسوعة علوم القرآن. المؤلف: عبد القادر محمد منصور. الناشر: دار القلم العربي - حلب الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م. عدد الأجزاء: 1
- 18- الإتيقان في علوم القرآن. المؤلف: عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي. عدد الأجزاء: 2
- 19- معجم المؤلفين. المؤلف: عمر رضا كحالة. الناشر: مؤسسة الرسالة. سنة النشر: 1414 - 1993 عدد المجلدات: 4

التفسير : ظاهرة بيانية، هبطت مع التنزيل

20-المحكم والمحيط الأعظم .المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: 458هـ] المحقق: عبد الحميد هنداوي الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 مع عدد الأجزاء: 11 .

21-الصحاح في اللغة الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (ت: عطار) المؤلف: إسماعيل بن حماد الجوهري المحقق: أحمد عبد الغفور عطار. الناشر: دار العلم للملايين .

22- كتاب اللغات في القرآن . رواية ابن حسنون المقرئ المصري بإسناده إلى ابن عباس تحقيق: د. توفيق محمد شاهين . الناشر: مكتبة وهبة - القاهرة - الطبعة الأولى – 1995.

23-لمسات بيانية (ص: 32)

24- سمط اللآلي في شرح أمالي القالي. المؤلف: أبو عبيد البكري الأونبي. المحقق: عبد العزيز الميمني. الناشر: تصوير دار الكتب العلمية. سنة النشر: 1354 - 1935 عدد المجلدات:

3

25-الأغاني. المؤلف: أبي الفرج الأصفهاني. عدد المجلدات: 25 مجلد مجموعة في كتاب واحد. الناشر: دار صادر – بيروت.

26- الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهلية والمخضرمين. تأليف: الخالديان. تحقيق وتعليق: د. السيد محمد يوسف. الناشر: لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - 1965

İslâm Hukukunda Manevî Zararların Malî Tazmini*

Yunus ARAZ* *

İslâm Hukukunda Manevî Zararların Malî Tazmini

Özet ▶ İslâm dini açısından kişinin canı, malı, ırzı, maddî ve manevî değerleri koruma altındadır. Bunlara zarar vermek yasaklandığı gibi, herhangi bir zarar durumunda ise en güzel şekilde telafisi sağlanır. Günümüz hukukunda zarar, maddî zarar ve manevî zarar şeklinde ikiye ayrılmakta ve tazmine konu olması bakımından da bu taksim gözetilmektedir. Klasik İslâm hukuku eserlerinde böyle bir isimlendirmeye rastlanmasa da, konular incelendiğinde bu türlü bir taksimin İslâm hukuku açısından da mümkün olabileceği görülmektedir. Maddî zararın tespiti ve tazmini daha rahatken manevî zararların gerek tespitinde gerekse tazmininde sorunlar yaşanmaktadır. Manevî zararın tabiatı itibariyle tespit ve tazminindeki zorluklar içtihat farklılıklarının oluşmasına sebep olmuştur. Araştırmamızda manevî zararların malî olarak tazmin edilip edilmeyeceği ile ilgili görüşlere değinerek bir sonuç elde edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Zarar, Maddî Zarar, Manevî Zarar, Tazminat, Damân.

Financial Compensation of Immaterial Damage in Islamic Law

Abstract ▶ Islam protects one's life, property, honor, material and immaterial values. Damaging those is prohibited and Islam provides compensation in case of any damage. Likewise, material and immaterial compensation is mentioned in contemporary law in the compensation of the damage which is categorized as material and immaterial damage. Although such a categorization is not seen in the works of early Islamic law, it seems possible as the topics are analyzed. Compared to material damage, identification and compensation of the immaterial damage is more difficult. The inherent difficulties in its identification and compensation led to the development of different *ijtihads*. In my paper, I am going to touch upon the views about whether the fiscal compensation of the immaterial damages is possible and lastly try to reach a conclusion.

* Bu çalışma halen devam eden '*İslâm Hukukunda Menfaat ve Menfaatin Tazmini*' adlı doktora tezimizin bir bölümünün makaleye dönüştürülmüş halidir.

** Araştırma Görevlisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

Key Words: Damage, Material Damage, Immaterial Damage, Compensation, Quaranty.

Giriş

İslam hukukunda üzerinde çokça durulan konulardan biri kul hakkının gözetilmesidir. Gerek ceza hukuku ve gerekse medeni hukuk alanında belirlenen hükümlerle başkasına verilen zararların hem giderilmesi hem de bu zararların meydana gelmeden engellenmesi hedeflenmiştir. Cana ya da mala yönelik bir zarar ortaya çıktığında kısasa, diyetle hükmedilmesi bu esası gerçekleştirilmeye yönelik hükümlerdir. Başkasına verilen bir zarar, zararın çeşidine göre farklı hükümlere tabi olmaktadır. Bazen bir zararın telafisi, ceza hukuku konusu olmakta, bazen de medeni hukuk konusu özelliği taşımaktadır. Bazen de her iki hukuk alanını birlikte ilgilendiren karma bir özellik taşımaktadır. Mala yönelik standart bir zarar yani haksız fiil, bir medeni hukuk konusu olarak tazminat gerektirir. Eğer bir zarar bir kişinin canına yönelik olan bir fiille ortaya çıkmışsa bu ceza hukukunu ilgilendiren bir suç olarak düzenlenir. Diyet söz konusu olduğunda ise bunun telafisi karma bir mahiyet kazanır.

Haksız fiilin tazmine konu olabilmesi için kusurlu bir şekilde, hukuka aykırı bir fiil işlenip bu fiil sonucunda bir zarar meydana gelmesi gerekmektedir. Tazminin gerçekleşmesi için de bu fiil ile zarar arasında illiyet bağının bulunması gerekir. Dolayısıyla bir haksız fiilin ana unsuru olarak kusur, hukuka aykırı fiil, illiyet bağı ve zarar sayılmaktadır.¹ Aslında tazminatı, her şeyden önce gerekli kılan şey, vaki olan bir zarardır.² Dolayısıyla hukuka aykırı fiil sonucu zarar meydana gelmemişse tazmin sorumluluğu da yok demektir. Örneğin başkasına ait mala zarar vermek için bir fiilde bulunulsa ve zarar verilemese, ekini yakılmak istense ama sonuçsuz kalınsa, duvar yıkılmak istense ama yıkılamasa vb. durumlarda tazminattan söz edilemez. Çünkü tazminden

¹ Köse, Saffet, İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması, İFAV, İstanbul 1997, s. 73.

² Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Umumi Bakımdan Zarar ve Tazminat", *Ebül-Ula Mardin'e Armağan*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul 1944, s. 743.

gaye meydana gelen zararı izale etmektir.³ Zarar geniş bir yelpazeye sahip olan bir kavramdır. Bundan dolayı öncelikle zarar kavramını ele alarak çeşitlerinden bahsedeceğiz ardından bu zararlarda tazminin ne şekilde gerçekleşeceğine değineceğiz.

1. Zararın Tanımı

Zarar Arapça ‘d-r-r’ kökünden türemiş olup menfaatin (nef') zıt anlamı olarak kullanılır.⁴ Sözlüklerde, kötü durum, fakirlik, zorluk ve şiddet anlamlarını içeren zarar benzer anlamlarda Kur’ân-ı Kerim⁵ ve hadislerde⁶ de sıkça geçmektedir.

Zarar, ister şahsa, ister mala isterse de bunlar üzerinden haklara yönelik mefsedet meydana getiren durumdur.⁷ Zarar kelimesinin kök ve türevleri kişinin uğradığı maddî veya mânevî kaybı, fakirlik, darlık,

³ Yıldız, Kemal, İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk, İFAV, İstanbul 2013, s.128.

⁴ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânul Arap*, Dâru Sadır, Beyrut ty., IV. s.482; Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed (817/1415), *el-Kâmûsü'l-muhît* (8. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005, s. 428; Heyet, *Mevsuati'l-Fıkhiyye I-XLV*, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1993, XXVIII. s. 179; Bu anlamda Yunus Suresi 106. Ayette hem menfaat hem de zarar birlikte zikredilmiştir. ‘وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ الظَّالِمِينَ ‘Allah'ı bırakıp da sana ne fayda ve ne de zarar verebilecek olan şeylere yalvarma. Eğer böyle yaparsan, şüphesiz ki sen zâlimlerden olursun.’ Aynı şekilde Yunus: 10/18; Enbiya: 21/66; Hac: 22/12. vb. ayetlerde geçmektedir.

⁵ Bakara: 2/102, 214, 231; Ali İmran: 3/120, 134; Maide: 5/105; Yunus: 10/12, 106; Hac: 22/12-13.

⁶ Müslim, Nikâh:24; İbn Mâce, Ahkâm:17; Muvattâ', Akdiyye:2757; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, XXXVII. s. 438.

⁷ Zuhaylî, Vehbe, Nazariyyetü'd-damân (9. Baskı), Daru'l-Fikr, Dimaşk 2012, s. 29; Hammad, Nezih, Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye fi luğâtî'l-fukahâ', Daru'l-Kalem, Dimaşk 2008, s. 287; Zerkâ, Mustafa Ahmet, el-Medhalu'l-fıkhiyyi'l-âmm (el-Fıkhu'l-İslamî fi sevbihî'l-cedîd) I-III, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1968, II. s. 977.

hastalık, tehlike, ihtiyaç gibi olumsuzlukları ifade eder.⁸ Dolayısıyla bir şahısta sonradan meydana gelen fizikî, ruhî veya malî kayıp yahut hasar, zarar olarak değerlendirilmiştir.

Modern hukukta zarar, 'bir kimsenin mal varlığında kendi rızası olmaksızın meydana gelen bir eksilme' ya da 'mağdurun mal varlığının mevcut durumu ile haksız fiil yapılmadan önceki durumu arasındaki fark'⁹ şeklinde tarif edilirken, genelde maddî zarar üzerinde durulmaktadır. 'Bir varlığın değerinde o varlığa sahip olan kimsenin isteği dışında, meydana gelen eksilme' şeklinde yapılan tarifte ise, 'varlık' tabiri maddî ve manevî varlık olarak açıklanmakta ve zararın kapsamı genişletilmiş olmaktadır. Dolayısıyla zarar, kişinin isteği dışında, gerek malvarlığında gerekse kişi (şahıs) varlığında (malvarlığı dışındaki hukuksal değerlerde) meydana getirilen bir eksilmedir. Bu bağlamda zarar şahsın isteği dışında, hukuk tarafından korunan maddî ve manevî varlıklarının, bunlara yapılan bir tecavüzün sonrasındaki ve öncesindeki durumları arasındaki fark olarak tanımlanmıştır. Böylece maddî ve manevî zararda ortak yön her ikisinin de hukuk tarafından korunan varlıklara bir tecavüzün sonucu olmasıdır.¹⁰

Modern hukukta zarar, kavramı maddî ve mânevî zarar şeklinde ikili ayrıma tabi tutulur.¹¹ Maddî zararın bulunması durumunda maddî tazminat; manevî zararın bulunması durumunda ise manevî tazminatla zarar giderilmeye çalışılır. Roma hukukundan sonra ortaya çıkan bu ayrımın¹² İslam hukuku kaynaklarında her ne kadar bu şekilde bulunmasa da, modern araştırmalarda kaynaklardaki bilgiler derlenerek

⁸ Aybakan, Bilal, "Zarar", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV. s. 131.

⁹ Ardıç, Oğuzhan-Ersol, Emel, *Borçlar Hukuku*, Seçkin Yay., Ankara 2002, s. 78; Velidedeoğlu, "Umumi Bakımdan Zarar ve Tazminat", s. 743; Reisoğlu, Sefa, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (20. Baskı), Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul 2008, s. 149.

¹⁰ Karahasan, Mustafa Reşit, *Tazminat Hukuku*, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul 1996, s. 53; Velidedeoğlu, "Umumi Bakımdan Zarar ve Tazminat", s. 743; Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, s. 90.

¹¹ Akıntürk, Turgut, Karaman, Derya Ateş, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri* (18. Baskı), Beta Yay., İstanbul 2012, s. 90; Karahasan, *Tazminat Hukuku*, s. 54.

¹² Topuz, Murat, *Maddî Zarar ve Bu Zararın Belirlenmesi*, XII Levha Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 124.

bu şekilde bir ayırımın İslam hukukunda da pratik faydaları olacağı kanaati oluşmuştur.¹³

İslam hukukunda bir suç işlendiğinde aslolan cezaî sorumluluktur. Fakat kul hakkını ihlâl etmesi ve maddî bir zarara yol açması halinde medenî sorumluluk ve damân da söz konusu olur.¹⁴ Özellikle maddî zarara yol açan hırsızlık, gasp gibi haksız fiillerde mağdurun kayıpları telafi edilmiştir. Kişinin maddî-mânevî olarak uğradığı kayıp ve bundan dolayı meydana gelen mağduriyet zararın aslını oluşturur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, zarar hukuki sorumluluğun temel şartıdır. Çünkü tazmin borcu, bir kimse gerçekten zarar gördüğü durumlarda söz konusu edilir.¹⁵ Zarar şahsın veya mal varlığının zarardan önceki hali ve zarar sonrası hali göz önüne alınarak tespit edilmesi gereken bir durumdur.¹⁶ Zarar olmasaydı o kişinin durumu ne olurdu, zarar verilince ne oldu tespiti mağduriyetin giderilmesinde önemli bir ilkedir. Fakat bunun tespiti ve hem zarar görenin hakkının tam iadesi hem de zarar verenin mağdur duruma düşürülmemesi çok zor bir durum olarak görülmektedir. Bundan dolayı gerek manevî zararların tazmininde gerekse menfaat veya elde edilmesi muhtemel kâr kayıplarında tazmin konusu İslâm hukukçuları arasında tartışma konusu olmuştur.

2. Zararın Çeşitleri

Zarar farklı açılardan taksime tabi tutulmuştur. Pozitif hukukta ve İslam hukukunda zarar genel olarak maddî zarar ve manevî zarar şeklinde iki kısımda ele alınmıştır. Klasik İslam hukuku kaynakları meseleci metotla ele alındığı için, bu şekilde bir ayırım konu başlığı itibariyle yer almasa da tek tek olaylar incelendiğinde bu ayırımın İslam hukukunda da var olduğunu görebiliriz. Bu şekilde ikili taksiminin yanı sıra zarar umumi zarar, hususi zarar; cismani zarar, eşya zararı, fiili zarar, yoksun kalınan kâr; doğrudan zarar, dolaylı zarar, yansıma zararı, te-sebbüben zarar; normatif zarar, sosyal zarar (maliyet zararı); müşah-

¹³ Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, s. 78.

¹⁴ Aktan, Hamza, "Damân", *DİA*, İstanbul 1993, VIII. s. 451.

¹⁵ Topuz, *Maddî Zarar ve Bu Zararın Belirlenmesi*, s. 120.

¹⁶ Ali Hafif, *ed-Damân fi'l-fikhi'l-İslâmî*, I. s. 46.

has zarar (somut zarar), mücerret zarar (soyut zarar) ve ekonomik zarar gibi farklı şekillerde de taksim edilmiştir.¹⁷ Bu çeşitlerin birçoğu maddî zarar kapsamında değerlendirilebilecek zararlardır. Biz burada genel olarak kabul görmüş olan maddî ve manevî zarar taksimini ele alacağız.

2.1. Maddî Zarar ve Tazmini

Maddî zarar, kişinin malvarlığı ya da bedenine yönelik meydana gelen zarardır.¹⁸ İslam hukukunda bedene yönelik yapılan zararlar genelde ceza hukuku bağlamında değerlendirilir. Tazmine konu olması bakımından maddî zararda daha çok verilen zararın malî boyutlu bir zarar olması ile ön plana çıkmaktadır.

Modern hukukta maddî zarar, “zarar verici eylemin işlenmesinden sonra bir mal varlığının durumu ile o eylem gerçekleşmeseydi, aynı mal varlığının gösterecek olduğu durumdaki fark (fark kuramı)” veya “kişinin mal varlığında isteği dışında meydana getirilen ve para ile değerlendirilen bir zarar”¹⁹ şeklinde tarif edilmekte ve bu zararın sorumlu kişi tarafından tazmini istenmektedir. Bu zarar ya bilfiil uğranılan zarar ya da kazanç kaybı (yoksun kalınan kâr) olarak ele alınmaktadır. Örneğin yaralanma sonucu ilaç ve tedavi masrafları bilfiil uğranılan zarar iken çalışma kaybından dolayı elde edilemeyen kazanç da, yoksun kalınan kâr olarak değerlendirilmektedir.²⁰

¹⁷ Kaya, *İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararların Tazmini*, s. 48; Aybakan, “Zarar”, *DİA*, XXXIV. s. 131; Velidedeoğlu, “Umumi Bakımdan Zarar ve Tazminat”, s. 744; Gürpınar, Bünyamin-Oruç, Murat “Haksız Rekabette Maddî Tazminatın Hesaplanmasında Yeni Yaklaşımlar”, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku Sempozyumu: 28-29 Mayıs 2009 Ankara*, (Edt. Mustafa Fadıl Yıldırım, Ender Ethem Atay), Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Basımevi, Ankara 2009, s. 63.; Topuz, *Maddî Zarar ve Bu Zararın Belirlenmesi*, s. 38-39.

¹⁸ Ali Haffif, *ed-Damân fi'l-fikhi'l-İslâmî*, el-Matbaatü'l-Fenniyye, Bulak 1971, I. s. 46.

¹⁹ Karahasan, *Tazminat Hukuku*, s. 66; Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, s. 90; Topuz, *Maddî Zarar ve Bu Zararın Belirlenmesi*, s. 21.

²⁰ Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, s. 90-91.

İslam dini meşru bir sebep olmadıkça başkasına zararı yasaklamıştır. Bu konu ile ilgili umum ifade eden ayetlerin sayısı çoktur.²¹ Başkasına verilen zararların, özellikle maddî zararların tazminine delil olacak şekilde birçok hadis bulunmaktadır. Örneğin;

*“El aldığımı geri verinceye kadar sorumludur.”*²²,

*“Zenginin ödemeyi geciktirmesi zulümdür....”*²³

*“Ödemeye gücü yeten borçlunun borcunu geciktirmesi onun kınanmasını ve cezalandırılmasını helâl kılar.”*²⁴

Kezâ Hz. Aişe'nin, Hz. Safiyye'nin (ra) kabını kırması olayında Hz. Peygamber'in *“Tabağa aynıyla tabak, yemeğe misliyle yemek”*²⁵ buyurması,

*“Kardeşinizin eşyasını şakayla veya ciddi almayın, kim kardeşinin bir esasını dahi alsın onu iade etsin”*²⁶

*“Kim sahte doktorluk yapar ve kendisinden tedavi olunmazsa bu kimse (sebepten dolayı neticeyi) tazmin eder.”*²⁷

*“Kim hayvanın Müslümanların yolunda veya çarşısında durdurur ve bu hayvan ayaklarıyla ve elleriyle bir şeye basıp zarar verirse hayvan sahibi dâmin olur”*²⁸ gibi hadisler maddî tazminata delil olarak gösterilebilir.

²¹ Bakara: 2/188, Nisa:4/10,29, Mü'min: 40/40 vb.

²² Ebû Dâvûd, Büyû': 90; Tirmizî, Büyû': 39; İbn Mâce, Sadakât: 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIII. s. 329; Darimî, Büyû': 56.

²³ Buhârî, Havalât: 1-2, İstikrâz: 12; Müslim, Müsâkât: 33; Ebû Dâvûd, Büyû': 10; Tirmizî, Büyû': 68; Nesâî, Büyû':100.

²⁴ Buhârî, İstikrâz: 13; Ebû Dâvûd, Akdiye: 29; Nesâî, Büyû': 100; İbn Mâce, Sadakât: 18., Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX. s.465., XXXII. s. 206., 215.

²⁵ Nesai, İşretu'n-Nisâ: 4; Ebû Dâvûd, Büyû': 91; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, XXXII. s.79.

²⁶ Ebû Dâvûd, Edep: 94; Tirmizî, Fiten: 3.

²⁷ İbn Mâce, Tıb: 16; Ebû Dâvûd, Diyât: 25; Nesâî, Kasame: 40.

²⁸ Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî I-VI*, (Tahkik: Şuayb Arnaut), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004, IV. s. 236; Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (458/1066), *es-Sünenü's-sağîr I-IV*, (thr. Abdülmu'ti Emin Kal'aci), Daru'l-Vefa, Mansure 1989, III. s. 354; a. mlf., *es-Sünenü'l-kübrâ I-XI*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye,

İslam hukukunda zarar dendiğinde aslında maddî zarar anlaşılmıştır. Daha sonra ele alacağımız gibi manevî zarar kişinin mal varlığındaki bir eksilmeden ziyade kişinin şahıs varlığını oluşturan değerlerin zedelenmesi veya eksilmesi bağlamında bir hak ihlali olarak değerlendirilmiştir. Aslî itibariyle modern hukukta da zarar tek başına kullanıldığında maddî zarar kastedilmektedir. Öyle ki zararla ilgili yapılan bazı tariflerde zararın sadece maddî yönü ön plana çıkarılmaktadır. Örneğin, “zarar, para ile ölçülebilir bir kayıp, bir malvarlığı açığıdır” ya da “zarar, malvarlığının bir azalmasıdır” gibi tarifler maddî zarar öncelenerek yapılmış tariflerdir.²⁹

İslam hukukunda tazminden bahsedebilmek için herhangi bir kişiye yönelik bir zararın meydana gelmiş olması gerekir. Dolayısıyla zarar söz konusu değilse veya meydana gelen zarardan etkilenen biri yoksa tazminden bahsedilemez.³⁰

Maddî zarar farklı açılardan taksime tabi tutulmakla beraber³¹ temelde üç maddî zarar çeşidinden bahsedebiliriz: Bedene verilen zarar, mala verilen zarar, menfaatin kaybı veya elde edilmeyen kar.

Bedenî zarar veya cismanî zarar, öldürme, yaralama, hastalanmasına sebep olma, iş gücünden yoksun bırakma vb. durumlardır. Bu zararlar kişinin ölümü, uzvunun kopması, kırılması, yaralanması şeklinde olabileceği gibi, psikolojik rahatsızlıklar doğurması, hamile kadının çocuk düşürmesi, organlarının görme, işitme, tatma, dokunma gibi

Beyrut 2003, VIII. s. 597; Şevkanî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî (1250/1834), *Neylül-evtâr şerhu münteka'l-ahbâr I-VIII*, Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1971, V. s. 364-365.

²⁹ Topuz, *Maddî Zarar ve Bu Zararın Belirlenmesi*, s. 20.

³⁰ Mahmesânî, Subhî, *En-Nazariyyetü'l-âmmeh li'l-mûcebâti ve'l-ukûd (3. Baskı)*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1983, I. s. 170; Ali Haffif, *ed-Damân fi'l-fikhi'l-İslâmî*, I. s.46; Aybakan, “Zarar”, *DİA*, XXXIV. s. 131.

³¹ Maddî zarar, fiilî zarar-kâr mahrumiyeti, doğrudan-dolaylı-yansıma zarar, olumlu-olumsuz zarar, şahsa verilen-eşyaya verilen zarar, mevcut-müstakbel-muhtemel zarar, somut-soyut (müşahhas-mücerret) zarar şeklinde ayırmalara tâbi tutulmuştur. Bkz. Topuz, *Maddî Zarar ve Bu Zararın Belirlenmesi*, s. 38; Aybakan, “Zarar”, *DİA*, XXXIV. s. 131.

fonksiyonlarını kaybetmesi şeklinde de olabilir.³² Cismanî zarar genelde yaralanma ve sakatlanma şeklinde olmakla birlikte, beraberinde tedavi masrafı, ücretten veya kazançtan mahrumiyet ve iş gücü kaybı gibi malî sonuçlara da yol açabilir.³³ Şahsa verilen zarar kişinin mal varlığında maddî bir eksilmeye sebep olmuşsa malî zarar söz konusu olur. İslam hukukunda bedene yapılan zararlarda kısas esas olmakla birlikte, diyet, erş, hükümet-i adl gibi malî müeyyideler de uygulanmaktadır.³⁴ Modern hukukta cismanî zararlarda, ölüm gerçekleşmişse, cenaze giderleri, ölüm hemen olmamışsa tedavi giderleri, çalışma gücünün kaybindan veya azalmasından doğan kayıplar ile ölenin desteğinden yoksun kalmış olan kişilerin bu yüzden uğramış olduğu kayıplar tazmin ettirilir. Ölüm gerçekleşmemişse, uğranılan maddî zararın, tedavi giderlerinin, kazanç kaybının ve iktisadî geleceğin tehlikeye girmesinden doğabilecek kayıpların tazmini ile telafisine gidilmiştir.³⁵

Mala verilen zarar menkûl ya da gayrimenkûl malların zarar görmesi, tahribi, zayi edilmesi, tüketilmesi ya da kullanılamaz hale gelmesi şeklindeki zarardır. Başka bir ifadeyle malların maddî yapısında veya yararlarında yahut ekonomik değerinde meydana gelen zararlardır.³⁶

³² Eser, Ercan, *İslam Hukukunda Haksız Fiil Ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku) Anabilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, s. 131.

³³ Kaya, *İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararların Tazmini*, s. 60; Oğuzman, M. Kemal-Öz, M. Turgut, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (8. Baskı), Vedat Kitapçılık, İstanbul 2010, s. 559; Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, s. 90; Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, S yayınları, II, Ankara, 1988, s. 323.

³⁴ Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, s. 137; Bu cezaların detayı için cismanî zararların tazmini ile ilgili Ali Kaya tarafından doktora tezi olarak hazırlanan ve *İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararların Tazmini* ismiyle yayınlanan çalışmaya bakılabilir.

³⁵ Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, s. 559-562; Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, s. 90.

³⁶ Kaya, *İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararların Tazmini*, s. 49; Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, s. 88.

Haksız fiil bağlamında zarar cana, mala, itibara (şerefe, namusa, ırza) karşı yapılabilir.³⁷ İslam hukukunda cana yapılan zararlarda genel olarak kısas, diyet, erş ve hükümet-i adl gibi cezalar ön görülmektedir. Fakat bunlar genelde zararın giderilmesinden ziyade ceza mahiyetinde olan uygulamalardır. Tazmine konu olan zararlar ise, daha çok mala verilen zararlarda söz konusudur. İslam hukuku kaynaklarında tazminat konusu, mala verilen zararlarda daha sık görülmekte, şerefe, onura, haysiyete yönelik haksız saldırılarda uygulanan manevî tazminat ise çok fazla görülmemektedir. Bu gibi durumlarda ise daha çok tazir cezası ön plana çıkmaktadır.³⁸ Zararın maddî yönü varsa maddî tazminattan, manevî yönü varsa manevî tazminattan bahsedilir.

Maddî tazminat kişinin mal varlığında, isteği dışında meydana gelen eksilmenin telafisi için, bu zarardan sorumlu olan şahsın yerine getirmesi gereken bir edim olarak tarif edilir.³⁹ Dolayısıyla sorumluluk şartları gerçekleşmişse, zarardan sorumlu olan kişi, zarara uğrayanın mal varlığında meydana gelen eksilmeyi tazminle yükümlü olur. Maddî zararın tazmininde zararın tam tespit edilmesi şarttır. Çünkü maddî tazminatta zarara uğrayan mağdurun zararının eksiksiz tam giderilmesi gerekir. Zarara uğrayan bu tazminle ne mağdur durumda kalmalı ne de fazladan kar elde etmelidir. Tazminde asıl amaç ne zarar vereni fazladan cezalandırmak, ne de zarara uğrayan şahsın sebepsiz zenginleşmesine imkân sağlamaktır.⁴⁰ Aksi takdirde zarar verenin aktifinde sebepsiz bir azalma, zarar görenin aktifinde ise sebepsiz bir artma meydana gelecektir.⁴¹ Bunun gerçekleşmemesi için zararın doğru ve tam tespiti önem arz etmektedir.

Uğradığı maddî-cismani zararlar karşılığında mağdura malî bedel ödenmesi, tedavi giderlerinin karşılanması, taşınır (menkûl) malların gasp veya itlâf edilmesinden doğan zararların tazmini, taşınmaz (gayrimenkûl) malların yıkımı, çökmesi, çorak hale gelmesi ve diğer pek

³⁷ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu I-VIII*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul t.y, VIII s. 272.

³⁸ Benli, Abdullah, *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Dotor Tezi), Kayseri 1997, s. 75-76.

³⁹ Topuz, Maddî Zarar ve Bu Zararın Belirlenmesi, s. 224.

⁴⁰ Kahveci, İslam Borçlar Hukukunda Tazminat, s. 169.

⁴¹ Kaya, Ali, *İslam Hukukunda Sebepsiz Zenginleşme*, Emin Yayınları, Bursa 2005, s. 117.

çok sebeplerden doğan zararların giderilmesi gibi konular maddî tazminat kapsamında yer almaktadır.⁴²

İslam hukukunda maddî tazminatın söz konusu olması için bazı şartlar aranır. Öncelikle zarar gören şeyin -fukahâ arasında farklı şartlar ileri sürülse de- mal olması gerekir. Meyte, kan, vb. mal sayılmayan eşyalara verilen zararlarda tazminden söz edilemez. Ayrıca bu malın mütekavvim olması gerekmektedir ki, bu bağlamda domuz, içki gibi Müslüman için mütekavvim sayılmayan malların zarar görmesinde veya itlafında tazmin söz konusu değildir.⁴³ Yine zararın devamlılık arz etmesi gerekir. Zarar verilen mal zarar görmeden önceki konumuna dönerse zarar durumu ortadan kalktığı için tazmin de söz konusu edilmez. Örneğin gasp edilen bir hayvanın dişine zarar verilmiş fakat daha sonra gâsıbın elinde iken diş tekrar çıkmışsa zarar verilen dişin tazmini söz konusu olmaz. Çünkü bu durumda zarar hiç olmamış gibidir. Ayrıca tazmin işleminin gerçekleşeceği bir durumun olması gerekir. Örneğin Müslümanla, harbî arasında meydana gelen bir zararda her iki tarafın lehine zararı giderme mümkün olmayacağı için tazminattan bahsedilemez. Savaş sırasında Müslümanın harbiye verdiği zararın veya harbînin Müslümana verdiği zararın tazmini de gerekmemektedir.⁴⁴

2.2. Manevî Zarar ve Tazmini

Maddî zarar, bir kimsenin mal varlığında meydana gelen iktisadî bir azalmadır. Sorumlu olan bunu telâfi (tazmin) etmekle, zarar görenin malvarlığını malî yönden eski hale getirmekle yükümlüdür. Fakat haksız olan bir eylemin meydana getirdiği sonuç her zaman bu anlamda bir zarar değildir. Bir insanın haysiyet ve şerefine veya vücut tamamıyetine (yaralanma ve dövülme gibi) tecavüz durumunda veya bir yakınımızın öldürülmesi halinde, malvarlığımızda (ekonomik) bir

⁴² Eser, İslam Hukukunda Haksız Fiil Ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk, s. 160.

⁴³ Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî (587/1191), *Bedâü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi' I-X (2. Baskı)*, (thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcut), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, X. s. 18.

⁴⁴ Zuhaylî, *Nazariyyetü'd-damân*, s. 57-61.

azalma söz konusu olmadan, elem ve ızdırap duyarız; duyulan bu acının mameleki bir kayıpla ilgisi yoktur; bu saldırıdan dolayı ekonomik varlığımız da olumsuz bir değişme meydana gelmemiştir.⁴⁵ Fakat ortada maddî olmasa da manevî bir zarar söz konusudur.

2.2.1. Manevî Zararın Tanımı ve Kapsamı

Zarar her zaman maddî ve özellikle de mali olmaz. Bazen öyle şeyler vardır ki bunlara mali kıymet takdiri edilemez. Böyle kıymetlere yapılan tecavüz sonucu uğranılan zarar çok büyük manevî ıstıraplar doğurur ki bunlara manevî zarar denir.⁴⁶ Maddî zararda bedene veya mala doğrudan bir zarar söz konusu iken, manevî zararda bu tür bir zarar olmayıp kişinin duygu dünyasında üzüntü, kaygı, endişe tarzı duygular oluşmaktadır. Günümüz hukukunda maddî ve manevî zarar ayrımı yapılmakta ve manevî zarar, bir kimsenin manevî değerlerine (kişilik haklarına) karşı yapılan saldırı sebebiyle meydana gelen acı, elem ve mahcupluk duygusu olarak ele alınmaktadır.⁴⁷

Senhûrî, manevî zararı kişinin bedeninde acı duymasına veya şekil bozukluğuna sebep olan zararlar ile duygu dünyasında olumsuz duyguların oluşmasına sebep olan durumlar olarak açıklar. Devamında, doktorun yanlış ilaç vermesiyle hastaya vereceği zararı, yayınevini yazarın kitabını deforme olmuş şeklinde basmasını, avukat tarafından müvekkilinin veya doktor tarafından hastasının sırrının ifşa edilmesini manevî zarar olarak sayar.⁴⁸ Fakat görüleceği gibi bütün bu örneklerde aslında kişiye verilebilecek maddî bir zarar boyutu da bulunmaktadır. Örneğin doktorun yazdığı yanlış bir ilaç kişinin hastalanarak çalışmamasına ve maddî kazanç elde edememesine sebep olabilir, yazarın kitabının kötü bir şekilde basılması sonucu satışında sıkıntı çıkarabilir.

⁴⁵ Gürsoy, Kemal Tahir, *Manevî Zarar Ve Tazmini*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt 30 Sayı 1, Ankara 1973, s. 7.

⁴⁶ Velidedeoğlu, Umumi Bakımdan Zarar ve Tazminat, s.744.

⁴⁷ Akıntürk, Karaman, *Borçlar Hukuku*, s. 91.; Atar, Fahrettin, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, MUIF Yayınları, İstanbul 1999, s. 67.

⁴⁸ Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed (1391/1971), *el-Vasit fi şerhi'l-kanuni'l-medeniyyi*, Menşetü'l-Maarif, İskenderiye, 1964, s.559

İşte burada asıl önemli olan şey manevî zararları tanımında meydana gelen karışıklıktır.

Manevî zararlarla ilgili verilen bazı tanımlar şu şekildedir:

‘Şahsın mal varlığında değil duygu dünyasında, şeref, itibar ve toplumsal konumunda meydana gelen zarardır’, ‘yaşam konforunu zedelenmesi gibi kişinin duygu ve his dünyasında meydana getirilen gayri-iktisadi zarardır’, ‘Manevî zarar, malî bir zarar olmaksızın kişinin bedeninde, şerefinde, itibarında meydana gelen insanı kederlendiren her türlü zarardır.’⁴⁹

Ali Hafif zarar çeşitlerinden bahsederken ikinci tür olarak manevî zararı (edebî zarar)⁵⁰ ele almakta ve ‘namusa iftira ve sövmek, bedenine acı vermek veya iz bırakmayacak şekilde duygularını incitecek şekilde zarar vermek veya muhatabı tahkir etmek, ilişkilerinde zora sokmak gibi insanın şeref ve namusuna sözlü veya fiilî olarak zarar vermek’ olarak tanımlamaktadır.⁵¹

Manevî zarar ile ilgili doktora tezinde Abdullah Benli şu şekilde bir tanımlama yapmaktadır: ‘Kişinin malvarlığı dışındaki, namus, şeref, şöhret, itibar, onur vb. manevî duygularına ve kişilik hak ve hürriyetlerine yönelik kişiyi toplum içinde hor ve hakir düşürücü söz veya fiille yapılan haksız bir saldırı neticesinde meydana gelen acı, üzüntü ve keder şeklindeki zarardır.’⁵²

Bu tanım manevî zararlarla ilgili karşılaştığımız güzel bir tanım olup Senhûrî’nin yukarıda ele aldığımız kişinin bedeninde acı duymasına veya şekil bozukluğuna sebep olan zararları kapsamı şekliyle de

⁴⁹ Basil, Muhammed Yusuf, *et-Ta’vîz anî’d-darari’l-edebî*, Nablus 2009, s.14.

⁵⁰ Burada manevî zarar ‘edebî zarar’ başlığıyla işlenmiş ve edebi zarar tanımlanırken modern hukuktaki manevî zarar anlatılmıştır. Manevî zarar başlığında ise daha çok mali olmayan, menfaatin kaybı gibi durumlar ele alınmıştır. Örneğin emanetçinin vedia’yı teslim etmemesi, Mustairin, ariyet malı sahibine vermemesi veya kıracının kiralanan malı sahibine vermeye yanaşmaması halleri gibi durumlar manevî zarara örnek olarak verilmiştir.

Manevî zarar bir kısım Arapça kaynaklarda ‘الضرر الأدبي’ ‘Edebî Zarar’ başlığı ile incelenirken bazı kaynaklarda ise ‘Manevî Zarar’ başlığı ile işlenmektedir.

⁵¹ Ali Hafif, *ed-Daman fi’l-Fıkhî’l-İslamî*, c.1. s.55.

⁵² Benli, *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, s. 40.

önem arz etmektedir. Fakat kişinin bedeninde acı duymasına veya şekil bozukluğuna sebep olan zararların tamamen manevî zarar bağlamında değerlendirilmesi tartışılacak bir konudur. Nitekim manevî zararlarla ilgili verdiğimiz tariflerde genel olarak iki durum söz konusu olmaktadır. Bunlarda birincisi kişinin şeref, namus, itibar vb. manevî değerlerine karşı bir suç işlenmektedir. İkincisinde ise fiili müdahale sonucu şahsın acı duyması ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi manevî bir zarar sayılmakla beraber, ikinci durum manevî zarardan ziyade maddî bir zarardır. Örneğin kişinin kafasına vurup derisinin soyulmasına sebep olma, ayağını kırma gibi durumlarda duyduğu acı maddî bir zarar sebebiyledir. Fakat kafasında meydana gelen kötü görüntü sebebiyle kişinin duygu dünyasında meydana gelen olumsuzluklar ise manevî zarar olarak ele alınmalıdır. Dolayısıyla fiilî bir zarar sonucu çekilen elemi maddî zarar olarak değerlendirmek, meydana gelen durum sonucunda toplumda küçük düşmek gibi duygu dünyasındaki zararları ise manevî zarar olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim günümüz hukukçularından bir kısmı da manevî zararı 'bir kimsenin şahsiyet haklarına haksız bir saldırı sonucu duyduğu manevî ızdırap' veya 'bir kimsenin şahıs varlığını oluşturan hukukî değerlerin ihlâl edilmesi dolayısıyla meydana gelen kayıplardır' şeklinde tarif etmişlerdir.⁵³

İslam hukukunda ilk dönemlerde her ne kadar maddî ve manevî zarar şeklinde bir ayırmadan bahsedilmemişse de⁵⁴ kişilik haklarının zedelenmesi durumunda özellikle ceza hukuku bağlamında müeyyideler uygulanmış ve bu hakların zayi olması engellenmiştir. Kur'an'da maddî-manevî zarar ayırımından ziyade zarar kavramı mutlak olarak zikredilmektedir.⁵⁵ Bir kimsenin mal varlığında bir eksilmeye sebebiyet vermek maddî bir zarar sayıldığı gibi, şeref ve haysiyetini rencide etmek, eza ve cefada bulunmakta şahsa, manen zarar verecektir.⁵⁶ Nitekim ehl- kitapla ilgili olarak **'Onlar (ehl-i kitap) size, incitmekten başka bir zarar veremezler.'** (Ali İmran 111) ve **'(Yine o müna-**

⁵³ Topuz, Maddî Zarar ve Bu Zararın Belirlenmesi, s. 121.

⁵⁴ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, c.VIII s. 273.

⁵⁵ Bakara 102, 282., Yunus 106., Şuara 73. vb. bkz. Muhammed Fuâd Abdül-baki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire 1364, 'drr' md.

⁵⁶ Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, s. 97.

fıklardan:) O (Peygamber, her söyleneni dinleyen) bir kulaktır, diyerek peygamberi incitenler de vardır. De ki: O, sizin için bir hayır kulağıdır. Çünkü o Allah'a inanır, müminlere güvenir ve o, sizden iman edenler için de bir rahmettir. Allah'ın Resûlüne eziyet edenler için mutlaka elem verici bir azap vardır' buyrulmakta ve her iki ayette de incitme ve eziyet maddî bir zarardan ziyade sözlü ve manevî bir zarar olarak değerlendirilmektedir.⁵⁷ Ayrıca '**Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu isbat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar.'** (Nur 4) buyrularak namusa yapılan bir saldırıda -ki bu da manevî zarar sayılır- cezai müeyyide uygulanmaktadır. Bu ve benzeri ayetlerden hareketle kişilerin namus, şeref ve haysiyetlerini zedelemek manevî zarar olarak değerlendirilmiştir.⁵⁸

Dolayısıyla bir şahsın iktisadî kıymet ve mahiyet arzeden her hangi bir mülküne verilen malî zarar ve bedenine verilen zarar, maddî zarar olarak ele alınırken, cismanî ve iktisadî bir varlığa müteallik olmayan, ruha eza veren, şeref ve hasiyeti ihlal eden, sıhhat ve hürriyet engelleyen her hangi bir zarar da manevî zarar olarak addedilir.⁵⁹

2.2.2. Manevî Zararın Çeşitleri

Zikredilen tanımlardan hareketle manevî zarar çeşitleri olarak, şeref, itibar ve namusa yönelik manevî zarar, kişilik haklarına verilen manevî zarar, bedene verilen zarar sonucu meydana gelen manevî zarar söylenebilir.

Namusa iftira, sövme, saygınlığa leke sürme, şeref ve haysiyetini zedeleme gibi şahsa yönelik zararlar kişinin ruhen keder ve üzüntü

⁵⁷ Benli, , *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, s. 56.

⁵⁸ Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, s. 97. Ayetlerde benzeri örnekler için bkz. Benli, *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, s. 56-58.

⁵⁹ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VIII s. 271.

duymasına ve ayrıca toplumda hor ve hakir görülmesine vesile olduğu için manevî zarar sayılır.⁶⁰

Hayat, sağlık, hürriyet, mahremiyet, isim, mülkiyet, çalışma vb. şahıs varlığı ile ilgili haklara verilen zararlar kişilik haklarına verilen manevî zarar sayılır.⁶¹ İslam'a göre insan, yaratılmışların en üstünü ve en şerefli, ⁶² Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.⁶³ Geçerli bir sebep olmadığı müddetçe kişilik hakları zedelenemez, engellenemez ve kişilik haklarına zarar verilemez.⁶⁴

Bedendeki organlardan birinin yaralanması, kesilmesi veya zarar görmesi sonucu meydana gelen acı, elem, keder ve üzüntü de manevî bir zarar sayılmıştır.⁶⁵ Kişinin vücut bütünlüğüne verilen zararlar ceza hukuku bağlamında ele alınmıştır. Fakat bu zararlar sonucu meydana gelen manevî tahribatın tazmini ise ayrıca ele alınmış ve maddî tazmin yanında manevî tazminat söz konusu edilmiştir. Burada belki de üzerinde durulması gereken en önemli bölüm bu bölümdür. Nitekim manevî zararların malî tazminine delil olarak klasik fıkıh kaynaklarından verilen örnekler genellikle bu türdendir. Oysa maddî zarar başlığında ele aldığımız gibi kişinin bedenine verilen zararlar İslâm hukukunda maddî zarar olarak değerlendirilmiş ve bunlar diyet, erş, hükümet-i adl gibi müeyyidelerle karşılık bulmuştur.⁶⁶ Bunların manevî zarar olarak değerlendirilmemesi gerekir. Fakat bedene verilen bu zararların meydana getirdiği görüntü bozukluğu gibi sebeplerle duygu dünyasında olumsuz bir durum meydana gelmişse o zaman manevî zarardan bahsetmek mümkündür.

⁶⁰ Benli, *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, s. 41.

⁶¹ Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, s. 108.

⁶² Tin: 95/4.

⁶³ Bakara: 2/30.

⁶⁴ Kişilik hakları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, *İslam Hukukunda Şahsiyet Hakları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1991, s. 69-158.

⁶⁵ Benli, *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, s. 41.

⁶⁶ Kişinin bedenine verilen zararlarda uygun görülen (cismani zararların tazmininde uygun görülen) diyet, erş, hükümet-i adl, hükümet-i elem, gurre ile ilgili bkz. Kaya, *İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararların Tazmini*, s.171-262.

2.2.3. Manevî Tazminat

Manevî tazminat, çağımızda gelişmiş kitle iletişim araçlarının hayatın her alanına nüfuz edebilmesi, sosyal hayatta giderek daha da artan karmaşık ilişkilerin yoğunluğu gibi bir takım sebeplerle kişilik değerlerinin ihlalinin eskiye oranla yaygınlaşmasının bir sonucu olarak önemini her geçen gün biraz daha artırmaktadır.⁶⁷

Modern hukukta maddî zarar devir ve temlik edilebilen, mirasçılara aktarılabilen, miktar ve değer itibarıyla tayin ve tespiti mümkün olan malvarlığında meydana gelen bir eksilmedir. Manevî zarar ise, bir kimsenin şahsî varlığına vuku bulan haksız bir tecavüz sonucu duyduğu fizikî ve normal acı, elem ve ızdırap sebebiyle yaşama zevkinde meydana gelen bir azalmadan ibarettir.⁶⁸ Bu anlamdaki bir zararın sebep olduğu ruhî bozulma ve duyulan acı ve elemi giderilmesi için, sorumlunun yükümlü olacağı edaya da manevî tazminat denmektedir. Maddî zararın tespiti ve tazmini hukuken mümkün iken, manevî zararların hem tespitinde hem de tazmininde sıkıntılar oluşmaktadır. Çünkü bir insanın haysiyet ve şerefine veya vücut bütünlüğüne (yaranma ve dövülme gibi) tecavüz veya bir yakınının öldürülmesi halinde, malvarlığında (ekonomik) bir azalma söz konusu olmadan, elem ve ızdırap duyar; duyulan bu acının mameleki bir kayıpla ilgisi yoktur. İşte, malvarlığı ile ilgisi olmayan ve sadece duygu ve his âleminde kalan bu arzu edilmeyen durumun da telâfisi gereklidir. Öncelikle, manevî zarara uğrayan şahısta öyle bir karşı duygu (sevinç) meydana getirilmelidir ki, sorumlunun sebep olduğu acıyı kısmen olsun unutturabilsin, sonra da, böyle haksız bir üzüntüye sebep olan cezasız kalmasın.⁶⁹ Fa-

⁶⁷ Kahveci, Nuri, 'Boşanma Sonucu Manevî Tazminat Olgusuna İslam Aile Hukuku Açısından Bir Yaklaşım', *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 5, s. 91.

⁶⁸ Ünal, Mehmet, "Manevî Tazminat Ve Bu Tazminat Çeşidinde Kusurun Rolü", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara 1978, c.35 sy. 1, s. 400.

⁶⁹ Gürsoy, "Manevî Zarar Ve Tazmini", s. 8.

kat maddî zararların tazmini daha rahat ve mümkün iken, manevî zararların tazmininde zararın tespit ve takdiri o kadar kolay olmadığından zorluklar çıkmaktadır.⁷⁰

Günümüz hukukunda manevî zararlarda genel ilke olarak malî tazmin kabul edilmiştir. Fakat bunun yanında hâkimin nakdî meblağ yerine diğer tazminat şekillerinden biriyle hüküm vermesi de uygun görülmüştür. Örneğin hapis cezası, sorumlunun tarziye vermesi, özür dilemesi, sözlerini geri alması, mahkeme kararının ilan ve neşri, yanlış ithamların düzeltilmesi vb. tazmin şekilleri verilebilir.⁷¹ Manevî zararların para ile tazmin ve telafisi hiç bir zaman haksız kazançlara ve sebepsiz zenginleşmelere kaynak teşkil etmemelidir. Onun içindir ki, günümüz hukukunda hâkim gerekli gördüğü takdirde manevî zararın telafisi için paradan başka bir tazmin şekline karar verebileceği gibi, ona ilâveten paraya da hükmedebilir. Kısaca manevî tazminata esas olan düşünce mümkün merteye mağdurun tazmin ve teskinidir.⁷²

İslam hukukunda Müslüman veya gayr-i müslim birine sözle, fiile, el ve göz işaretiyle haksız yere eziyet eden herkes tazir edilir.⁷³ Tazir ceza hukuku bağlamında ele alınan bir yaptırım türü olduğu için tazmin bağlamında değerlendirilemez. Bu bağlamda İslam hukukunda öncelikle belirtmemiz gereken nokta manevî zararlarda, zarar verenin kesinlikle verdiği zararın karşılığını göreceğidir. Fakat bu karşılığın ne şekilde olması gerektiği tartışma konusudur. İlk dönem uygulamalarına manevî zararların maddî olarak tazminine rastlanmamaktadır. İçerik olarak manevî zararların karşılığı farklı isim ve usullerle var ise de, manevî tazmin, kavram olarak İslam hukuk literatüründe yerini yeni almaya başlamıştır.⁷⁴ Manevî zararlara ceza yoluyla karşılık verme

⁷⁰ Ünal, 'Manevî Tazminat Ve Bu Tazminat Çeşidinde Kusurun Rolü', s. 400-401.

⁷¹ Gürsoy, "Manevî Zarar Ve Tazmini", s. 33; Benli, *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, s. 291.

⁷² Ünal, 'Manevî Tazminat Ve Bu Tazminat Çeşidinde Kusurun Rolü', s. 401.

⁷³ Ekşi, Ahmet, "İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükûmetü'l-Elem", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2013, sy. 21, s. 225.

⁷⁴ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VIII s. 273; Benli, *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, s. 75.

uygulaması daha uygun bulunmuştur.⁷⁵ Örneğin kazf suçu ve cezası⁷⁶ bu bağlamda değerlendirilmiştir. Manevî zararlar karşılığında tazir cezası uygun görülmüştür. Tazir cezasının çok farklı şekillerde olabileceği belirtilmiştir.⁷⁷

İslam hukuku açısından manevî tazminat, ‘Manevî zarara uğrayan kişinin, bu zararını kısmen de olsa ortadan kaldırmak ya da hafifletmek için, hâkim tarafından hadd miktarını aşmayacak şekilde takdir ve tayin edilen mâlî ve mâlî olmayan yönü ağır basan bir tazmin şeklidir’ diye tarif edilmiştir.⁷⁸ Fakat bu tarifte geçen malî boyut tartışma konusu olmuştur. Çünkü manevî zararda mağdur herhangi bir maddî kayıp yaşamamaktadır. Burada şunu belirtmek gerekir ki, kişinin şahsına yapılan bir hakaret sonucu toplum nezdinde küçük düşmesi ve bundan dolayı meydana gelen maddî kayıplar manevî zarardan ziyade maddî zarar olarak anlaşılmalıdır. Örneğin bir tüccara yalancı ve sahtekâr olduğu yönünde propaganda yapıp toplum nezdinde olumsuz bir imaj verilmesi sonucu tüccarın işlerinin durması, manevî zarardan ziyade maddî bir zarar sayılır, dolayısıyla bunların tazmini malî olarak yapılabilir.⁷⁹ Fakat doğrudan veya dolaylı bir şekilde malî bir kayıp meydana gelmeden sadece kişinin psikolojisinde meydana gelen sıkıntılar sebebiyle maddî tazminin olup olmayacağı hususu tartışılmıştır.

Bazı İslam hukukçuları manevî zararların malî bir bedel ile tazmin edilebileceğini savunmuşlardır. Bu görüşte olanlar manevî zararları,

⁷⁵ Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, s. 138; Ekşi, *İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükûmetü'l-Elem*, s. 227.

⁷⁶ Nur: 24/4.

⁷⁷ İslam hukukunda uygulanan tazir cezaları şu şekilde sayılmıştır: 1. Dayak 2. Hapis 3. Tevbih 4. Kulak çekme 5. Sürgün 6. Saçı traş etmek 7. Teşhir 8. Ensesine tokat atma 9. Memuriyetten azletme 10. Ölmeyecek şekilde diri olarak asma 11. Hecr 12. Bir takım haklardan mahrumiyet 13. İzâle 14. Garamaet (para cezası) 15. Siyaseten katl. Benli, *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, s. 295-296. Ayrıca bkz. Üdeh, Abdulkadir, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku (2. Baskı)* (çev. Ali Şafak), Kayıhan Yay., İstanbul 2012, II. s. 694-713.

⁷⁸ Benli, *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, s. 75.

⁷⁹ Zerkâ, Mustafa Ahmet, *el-Fi'lü'd-dârru ve'd-damânu fihî*, Dârü'l-Kalem, Beyrut 1988, s. 124.; Benzeri örnekler için bkz. Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VIII s. 273-277.

mal ve menfaatlerin ihlal edilmesi bağlamında ele almış ve bunlara kıyasla, manevî zararlardan dolayı mağdura malî bir bedelin ödenmesinin İslam hukukunun temel ilkeleri ile çelişmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre fıkhîteki “zarar, bi kaderi’l-imbân izale edilir” kaidesi bunu gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda manevî zarardan dolayı mağdura ödenen malî tazminatın, hem mağdur ile zarar veren arasında muhtemelen oluşabilecek olan husumete engel olacak, hem de toplumsal barış, güven ve istikrarı sağlayacaktır. Ayrıca zarar veren açısından ise eğitim (te’dip) ve tazir amaçlı caydırıcı bir fonksiyonu icra edeceğini belirtilmiştir.⁸⁰ Manevî zararlarla ilgili İslâm hukuku alanında günümüzde yapılan çalışmaların çoğunda malî tazmin kabul edilmekte⁸¹ ve buna delili olarak İslâm hukuku kaynaklarında genel olarak müessir bir fiil sonucu meydana gelen yaralanmalar sebebiyle duyulan acı karşılığında fukahânın verdiği tazmin kararı gösterilmektedir.

Buna karşılık manevî zararların maddî bir bedel ile tazmin edilemeyeceği savunan âlimler, İslam hukukunda, kişinin şeref ve haysiyetine yönelik bir zararda karşılık olarak malî bir bedelin ödenmesini uygun bulmamaktadırlar.⁸² İslam hukukunda cana verilen zararlarda değer ile tazmin söz konusudur. Çünkü ölen bir insana tekrar hayat vermek, kesilen bir organın yerine yenisini takmak mümkün değildir. Dolayısıyla mislî tazmin söz konusu edilemez. Mislî tazmin, zarar gören varlığın aynısını veya benzerini vermektir.⁸³ Başka bir ifadeyle zarar gören varlığın yerine cins, isim ve sıfat olarak bir benzerini vermektir. Mislî tazmin mümkün değilse değer ile tazmin yoluna gidilir ki, bu da

⁸⁰ Eser, *İslam Hukukunda Haksız Fiil Ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk*, s. 195;

⁸¹ Bkz. Benli, *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, s. 292-293; Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, s. 221-227; Faruk Abdullah Kerim, *ez-Zararü’l-ma’nevi ve ta’vizuhû fi’l-fikhi’l-İslami*, Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2012, s. 126 vd.

⁸² Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, VIII s. 275.; Zuhaylî, *Nazariyyetü’l-damân*, s. 54.; Ali Hafif, *ed-Daman fi’l-Fikhi’l-İslamî*, c.1. s.55-56; Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku I-III (7. Baskı)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, II. s. 485

⁸³ Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl (483/1090), *el-Mebsût (Mebsût) I-XXX*, Darü’l-Ma’rife, Beyrut 1979, XI s. 49-50; Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Hatib (977/1570), *Mugni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’âni elfâzi’l-Minhâc I-IV*, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut 1997, III. s. 346.; Ali Hafif, *ed-Daman fi’l-Fikhi’l-İslamî*, c.1. s.56.

para veya aynî bir mal ödemekle olur.⁸⁴ Şahsa yönelik haksız fiillerde diyet, erş veya hükümet-i adl olarak vücut bütünlüğüne verilen zararların, hastane ve tedavi masraflarının ödeneceği, fakat hâkim görüşüne göre duygu dünyasında meydana gelen olumsuzlukların malî tazmine konu olmayacağı belirtilmiştir.⁸⁵ Kazf suçu gibi cana ve bedene değil de şahsiyete yönelik zararlar, malî tazmin söz konusu olmayıp, bu durumda mağdurun içini rahatlatacak başka bir ceza (hadd-i kazf) öngörülmektedir.⁸⁶ Hatta kazf dışında meydana gelen hakaret, alay etme vb. hissiyatı rencide edecek uygulamalarda da mağdurun müracaatında hapis, darp, tekdîr ve tevbîh türünden cezalar verilmiştir.⁸⁷

Hiz. Peygamber döneminden itibaren manevî zarar sayılabilecek olayların toplumda olmadığını düşünmek mümkün değildir. Nitekim Hiz. Peygamber döneminde aktarılan bazı olaylar günümüzde manevî zarar denilen türden olmasına rağmen malî bir tazmin ile karşılık bulunmamıştır. Örneğin Abdurrahman b. Avf'ın, Bilal-i Habeşî'ye 'Siyah kadını oğlu' şeklinde hakaret etmesi sonucu Hiz. Peygamber, Abdurrahman b. Avf'ı azarlayarak '*beyaz kadının siyah kadından hakkı olması dışında bir üstünlüğü yoktur*' buyurmuştur.⁸⁸ Hiz. Ömer döneminde Mısır valisi Amr b. Âs başka bir adama hakaret etmiş ve bu durum Hiz. Ömer'e bildirilince çok kızmış ve Amr b. Âs'a sözünü ispat edememesi durumunda değnek ceza vereceğini bildirmiştir. Bunun üzerinde Amr

⁸⁴ Serahsî, *Mebisût*, XI. s. 50; Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr (593/1197), *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedi I-IV*, (i'tena bi tas-hihihi Talal Yusuf), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut t.y., IV. s.296; İmrânî, Ebü'l-Hüseyn İbn Ebî'l-Hayr Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Salim b. Es'ad el-Yemanî (558/1163), *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi' I-XI*, (i'tina bih Kâsım Muhammed en-Nuri), Dârü'l-Minhac, Beyrut 2000, VII. s. 12; Mecelle md. 891; Kaya, *İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararların Tazmini*, s.44.

⁸⁵ Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs (204/819), *el-Ümm I-XI*, (thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalip), Dâru'l-Vefa, Mansure (Mısır), 2001, VII. s. 205; Serahsî, *Mebisût*, XXVI. s. 81; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, II. s. 485; Aydın, M. Akif, "Haksız Fiil", *DİA*, İstanbul 1997., XV. s. 211; Ali Hafîf, *ed-Daman fî'l-Fıkhî'l-İslamî*, c.1. s.56; Kaya, *İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararların Tazmini*, s. 268; Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhîyye Kamusu*, VIII. s. 278-279.

⁸⁶ Zerkâ, *el-Fi'lü'd-dârru ve'd-damânu fihî*, s. 124.

⁸⁷ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhîyye Kamusu*, VIII s. 280-281.

⁸⁸ Üdeh, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, II. s. 708.

b. Âs adamdan affını talep etmiş ve başka bir rivayette Hz. Ömer'in emriyle minberde kendisinin yalan söylediğini itiraf etmiştir. Aynı şekilde Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin bu şekil davalarda suçlulara kınayıcı cezalar verdiği bildirilmiştir.⁸⁹ Ayrıca klasik fıkıh eserlerinde bir kimseye sövme, şeref ve haysiyetini küçültecek şekilde ağır sözler söyleme, iftira atma vb. manevî zarar sayılabilecek durumlarda başta dövme (değnek) cezası olmak üzere değişik türden tazir cezaları verildiği görülmektedir.⁹⁰

Malî olarak tazmini kabul etmeyen bir kısım fukahânın, sebep olarak ele aldığı manevî değerlerin malî olarak değerlendirilmesinin doğru olmayacağı fikri de⁹¹ ayrı bir önem arz etmektedir. Burada manevî değerlerin para ile karşılığı, hem bunların değerini alçaltmak sayılmış hem de aslında bunlarda meydana gelen zararın karşılığının belirlenmesinin zor ve doğru olmayacağı belirtilmiştir. Ayrıca malî tazmin mal varlığında meydana gelen bir değer kaybı sebebiyle verilen bir hükümken manevî zararlarda malî bir kayıp meydana gelmemektedir.⁹²

Hemen ifade edelim ki, manevî zararları hukuki değeri bulunan mal ve menfaatlerin ihlal edilmesi kapsamında değerlendirmek ve bunlara kıyas ederek bu tür manevî zararlardan dolayı mağdura malî bir bedelin ödenebileceği görüşü de⁹³ kanaatimizce uygun değildir.

⁸⁹ Zerkâ, Mustafa Ahmet, *el-Fi'lü'd-dârru ve'd-damânu fihî*, Dârü'l-Kalem, Beyrut 1988, s. 52.

⁹⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, IX. s.270; Merğînânî, *el-Hidâye* II. s.360; Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim (684/1285), *Zahîre I-XIV*, (tahkik Muhammed Hacci- Muhammed Bu Hubze), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, XII. s.118-119; Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (476/1083), *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî I-III*, (thk. Zekeriyâ Umeyrat), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, III. s.373; İbn Müflih, Ebû İshak Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed (844/1479), *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni' I-VIII*, (thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî'), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, VII. s.424.

⁹¹ Benli, *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, s. 164.

⁹² Ali Hafif, *ed-Daman fi'l-Fikhî'l-İslâmî*, c.1. s.55.

⁹³ Eser, *İslam Hukukunda Haksız Fiil Ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk*, s. 195.

Çünkü bu durumlarda (mal ve menfaat kaybında) doğrudan veya dolaylı malî bir zarardan bahsedilebilirken, manevî zararda mağdurun mamelekinde herhangi bir değişme olmamaktadır. Dolayısıyla malî tazmine karar verilirse ve karar verilen bu mal mağdura verilirse, mağdur bu malı ne karşılığında almış olacaktır?⁹⁴ Burada diyet erş, hükümet-i adl gibi malî cezalar örnek gösterilip İslam hukukunda malî cezanın varlığından bahsedilebilir ki zaten bu konuda yapılan çalışmalarda görüleceği gibi İslam hukukunda da malî ceza çoğunluk tarafından kabul edilmektedir.⁹⁵ Fakat zararı farklı tazmin şekillerinden biriyle tazmin etme imkânı varsa, malî tazmine başvurulmamalıdır. Daha önce bahsettiğimiz gibi cana ve bedene verilen zararlarda ön görülen malî cezalar (ölüye tekrar hayat verme veya organın yerine yenisini koyma gibi imkânlar olmadığı için) intikam duygularını, kin ve nefreti dindirebilmek için ön görülen en son seçeneklerdir. Oysa manevî zararların tazmininde eğer sorumlu hayattaysa ve diğer tazmin şekilleriyle (hapis, özür dileme, celd, sürgün, haksızlığı teşhiri vb.)⁹⁶ tazminat mümkünse malî tazmin söz konusu edilmemelidir. Diğer tazmin şekillerinin uygulanamayacağı durumlarda son çare olarak malî tazmine karar verilmişse bu durumda, sorumlu malî tazminde bulunacak ve bu mal yetkililerce bekletilecek, mücrim durumunu düzeltirse kendisine iade edilecek aksi takdirde hâkimin uygun gördüğü yerlere verilecektir.⁹⁷ Böylece hem sorumlu yaptığı suçtan dolayı cezalandırılmış hem de mağdur psikolojik olarak rahat ettirilmiş olacaktır. Ayrıca herhangi bir haksız kazanç şüphesi olmayacaktır. Aksi takdirde tazmin kararı sonrası sorumludan alınan malın mağdura verilmesi durumunda mağdurun gelir elde etmesi söz konusu olacaktır ki, bu gelirin meşruiyeti tartışma konusu olacaktır. Çünkü söz konusu kazanç hiçbir karşılığı ol-

⁹⁴ Ali Haffif, *ed-Damân fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, I. s. 56. Bu soru Hz. Peygamberin “*Bir ağacın meyvesini satan kimse, meyve henüz toplanmadan bir âfete mâruz kalırsa müşterisi olan kardeşinden parasını almasın; müslüman kardeşinizin parasını neye karşılık alacaksınız ki?*” buyurmasına benzetilmektedir. (İbn Mâce, Ticârât: 33.)

⁹⁵ İslam hukukunda malî cezalarla ilgili bkz. Esen, Hüseyin, *İslam Hukukunda Malî Cezalar*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2006.

⁹⁶ Manevî zarar durumunda verilebilecek uygun cezalar için bkz. Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VIII s. 279-284.

⁹⁷ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VIII s. 278.; Zerkâ, *el-Fi'lü'd-dârru ve'd-damânu fihî*, s. 124.

mayan bir gelirdir. Ayrıca manevî zararlarda verilecek malî tazmin, su-iistimallere de sebep olabilir. Dolayısıyla manevî zararlarda öncelikle diğer tazminat şekilleri öngörülmesi, bunların mümkün olamayacağı durumlarda malî tazmin düşünülmalıdır.⁹⁸ Ayrıca erş, hükümet-i adl gibi cezaları maddî bir zarara binanen verilen cezalar olduğu açıktır.

Bu konuda İmam Muhammed'in bir içtihadı örnek verilerek manevî tazminin malî olabileceği görüşü ileri sürülmüştür. İmam Muhammed, haksız bir fiille bedende meydana gelen yaralanma sonucu yara iyileşse de çekilen acı sebebiyle hükümet-i adl gerekeceğini belirtmiştir.⁹⁹ Burada bedende meydana gelen maddî bir zarar söz konusudur. Böyle zararlarda erş, hükümet-i adl, hükümet-i elem gibi cezalar verildiği bilinmektedir. Dolayısıyla mali tazminin, verilen maddî zarar sebebiyle olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca aynı olayda Ebû Hanîfe, mali tazmin gerekmeceğini belirtmiştir. Hatta Ebû Hanîfe salt acının mali tazmini gerekli kılmayacağı görüşündedir.¹⁰⁰ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ da bu zararların manevî zarar olmadığını, aksine buralarda ön görülen ödemenin organlara verilen maddî zarar sebebiyle olduğu kanaatinde-dir.¹⁰¹ Ayrıca manevî zararların malî olarak tazminini kabul eden bir kısım ulema da yukarıda bahsettiğimiz yaralama vb. bedene verilen zararlarda manevî tazmini kabul etmekle beraber (ki biz buna manevî değil maddî tazmin diyoruz) şeref ve itibar gibi manevî değerlere verilen zararların malî tazmine konu olmayacağını belirtmişlerdir. Bunun yanında bazı araştırmacılar manevî zararların, mali tazmininin aslında manevî değerleri küçültmek anlamında olduğu kanaatinde-dir. Kişinin şerefi, itibarı vb. manevî duygularının para ile takdir edilerek tazmin ettirmeye çalışılması, bu değerleri alçaltma sayılacağından malî tazmin hoş karşılanmamıştır.¹⁰² Roma hukukunda da benzer tartışmalar-

⁹⁸ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VIII s. 279-280.

⁹⁹ Serahsî, *Mebûsât*, XXVI. s. 81.

¹⁰⁰ Serahsî, *Mebûsât*, XXVI. s. 81. Bu örneğin benzeri sayılabilecek örneklerle ilgili bkz. Benli, *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, s. 171-172. Burada verilen örneklerin tamamında müessir bir fiille karşı tarafın bedenine zarar verilmektedir. Yani manevî zarardan ziyade bilfiil bedene verilen maddî zarar söz konusudur. (örneğin kadının meme ucunun kesilmesi, kamçı vurma, yaralama, saçın kesilmesi vb.)

¹⁰¹ Zerkâ, *el-Fi'lü'd-dârru ve'd-damânu fîhi*, s. 123.

¹⁰² İvaz Ahmed İdris, *ed-Diyetu beyne'l-ukube ve't-ta'viz fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dar ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 1986, s.495.; Ali Hafîf, *ed-Daman fi'l-*

rın meydana geldiği ve bir kısım hukukçunun manevî tazminatın para ile olması yönünde görüş belirtmesine rağmen bazı hukukçuların ise bu değerler para ile takdir edilemeyeceği için malî tazmini reddettiği görülmektedir.¹⁰³

Dolayısıyla konu iki açıdan değerlendirilmelidir. Öncelikle mağdur açısından ele alınırsa, kişinin bu zarar karşısında manevî dünyasında olumlu sayılacak bir ceza belirlenmeli ve suçluya tatbik edilmelidir. Böylelikle kendisine karşı yapılan yanlış davranış düzeltilmiş, toplum içinde aklanmış, meydana gelebilecek yanlış düşünceler giderilmiş olacaktır ki bu, mağdurun uğradığı manevî zararın telafisi sayılacaktır. Suçlu açısından bakıldığında ise yaptığı fiilin karşılığını görmeli ve cezalandırılmalıdır. Böylelikle hem yanlış yaptığı, suç işlediği, iftira attığı ortaya çıkacak ve toplum haklı ve haksızı öğrenecek hem de meydana gelecek olan toplumsal baskı sonucu bu suçların tekrarlanması engellenecektir. Fakat manevî zarar sonucunda verilecek mahkeme kararıyla ne mağdura duygu dünyasında düzelmeden sonra sebepsiz yere bir kazanç elde ettirilmeli nede suçlu gereksiz bir ödemeyle mağdur durumuna düşürülmelidir.

Sonuç

İslam hukukuna göre zararın telafisinin en güzel şekilde yapılması gerekir. Zarar giderilirken öncelikle mağdur düşünülmesi ve zarara uğramadan önce içerisinde bulunduğu duruma dönecek şekilde bir hüküm verilmelidir. Her ne kadar hiçbir tazmin şekli mağduru zarar olmadan önceki halini tam bir şekilde temin edemese de imkân dâhilinde bu sağlanmalıdır. Bunun yanında zarar izale edilirken de yeni bir zarara sebebiyet verilmemeli ve hem mağdur sebepsiz bir fazlalık elde etmemeli hem de suçlunun hak ettiği akıbetten fazla bir durum meydana getirilmemelidir.

Kanaatimizce manevî zararların malî tazmininde asıl önemli olan durum manevî zararları neler olduğu meselesidir. Kişinin bedenine ve-

Fıkhî'l-İslamî, c.1. s.56; Faruk Abdullah Kerim, *ez-Zararü'l-ma'nevi ve ta'vizuhû fi'l-fıkhî'l-İslamî*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, s. 126.

¹⁰³ Topuz, *Maddî Zarar ve Bu Zararın Belirlenmesi*, s. 130-131; Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VIII s. 279.

rilen zararlar sebebiyle acı duyması ve bunun tazmin ettirilmesi manevî bir zarar değil bedene verilen maddî bir zarardır. Manevî zarar ise tamamen manevî değerlere (namus, şeref, itibar vb.) karşı yapılan zararlardır. Dolayısıyla birinci durumda meydana gelen malî tazmini ikinci duruma uygulamanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Ayrıca helal kazancın Müslümanın hayatında önemi bağlamında da bu gelirin sıkıntılı olduğu aşikârdır. Şeref, namus, itibar vb. manevî değerlerin haksız bir saldırıya maruz kalması İslâm'ın kesinlikle hoş karşılamadığı durumlardır. Bunlar karşılıksız kalmamalı ve suçlu gerekli görülecek uygun bir ceza ile cezalandırılmalıdır. Bu ceza ile hem mağdurun, yapılan saldırı sonucu uğradığı, manevî olumsuzluklar giderilmeli hem de bu tür suçların toplumda azalması için gayret edilmelidir. Manevî zararların malî tazmini ise gerek bu değerlerin para ile ölçülmeyecek değerde olmaları gerek suç ve cezada denklik ilkesi ile uygun olmaması ve gerekse para ile cezalandırmalarda suçlunun tedibinin (uslandırma, yola getirme, terbiye etme) gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ile ilgili sebeplerden dolayı hoş karşılanmamalıdır. Başka bir çare yoksa ve suçlu açısından bu ceza uygun görülürse bu takdirde mali ceza verilse dahi bu para mağdura verilmemeli ve hâkimin uygun gördüğü şekilde değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani (241/855), *Müsnedu el-İmâm Ahmed b. Hanbel I-L*, (Hakkakahu ve har-race ehâdîse ve allaka aleyh Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995.
- Akıntürk, Turgut, Karaman, Derya Ateş, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri* (18. Baskı), Beta Yay., İstanbul 2012.
- Aktan, Hamza, "Damân", *DİA*, İstanbul 1993, VIII. s. 450-453.
- Ali Hafif, *ed-Damân fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, el-Matbaatü'l-Fenniyye, Bulak 1971.
- Ardıç, Oğuzhan-Ersol, Emel, *Borçlar Hukuku*, Seçkin Yay., Ankara 2002.
- Atar, Fahrettin, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, MUIF Yayınları, İstanbul 1999.
- Aybakan, Bilal, "Zarar", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV. s. 130-134.
- Aydın, M. Akif, "Haksız Fiil", *DİA*, İstanbul 1997, XV. s. 210-211.
- Basil, Muhammed Yusuf, *et-Ta'vîz ani'd-darari'l-edebî*, Nablus 2009.

- Benli, Abdullah, *İslam Hukukunda Manevî Tazminat*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Dotor Tezi), Kayseri 1997.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (458/1066), *es-Sünenü's-sağîr I-IV*, (thr. Abdülmu'ti Emin Kal'aci), Darü'l-Vefa, Mansure 1989.
- _____, *es-Sünenü'l-kübrâ I-XI*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu I-VIII*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul t.y.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî I-VI*, (Tahkik: Şuayb Arnaut), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl (255/868), *Sünenü'd-Dârimî I-IV*, (tahkik Hasan Süleyman Esed), Darü'l-Mugni, Riyad 2000.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani (275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*. (thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî; i'tena bih Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), el-Mektebetü'l-Maarif, er-Riyad t.y.
- Ekşi, Ahmet, "İslam Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükûmetü'l-Elem", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2013, sayı 21.
- Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, S yayınları, II, Ankara, 1988.
- Esen, Hüseyin, *İslam Hukukunda Malî Cezalar*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2006.
- Eser, Ercan, *İslam Hukukunda Haksız Fül Ve Haksız Fül Den Doğan Sorumluluk*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku) Anabilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.
- Faruk Abdullah Kerim, *ez-Zararü'l-ma'nevi ve ta'vizuhû fi'l-fkhi'l-İslami*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed (817/1415), *el-Kâmûsü'l-muhît (8. Baskı)*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, *İslam Hukukunda Şahsiyet Hakları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1991.
- Gürpınar, Bünyamin-Oruç, Murat "Haksız Rekabette Maddî Tazminatın Hesaplanmasında Yeni Yaklaşımlar", *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku Sempozyumu: 28-29 Mayıs 2009 Ankara*, (Edt. Mustafa Fadıl Yıldırım,

Ender Ethem Atay), Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Basımevi, Ankara 2009.

Gürsoy, Kemal Tahir, "Manevî Zarar Ve Tazmini", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara 1973, c. 30 sy. 1.

Hammad, Nezih, Mu'cemü'l-mustalahâti'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye fi luğâti'l-fukahâ', Daru'l-Kalem, Dımaşk 2008.

Heyet, *Mevsuati'l-Fıkhiyye I-XLV*, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1993.

Ivaz Ahmed İdris, *ed-Diyetu beyne'l-ukube ve't-ta'viz fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dar ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 1986.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânul Arap*, Dâru Sadır, Beyrut ty.

İmrânî, Ebü'l-Hüseyn İbn Ebi'l-Hayr Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Salim b. Es'ad el-Yemanî (558/1163), *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfî I-XI*, (i'tina bih Kâsım Muhammed en-Nuri), Dârü'l-Minhac, Beyrut 2000.

Kahveci, Nuri, 'Boşanma Sonucu Manevî Tazminat Olgusuna İslam Aile Hukuku Açısından Bir Yaklaşım', *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 5.

_____, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1997.

Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim (684/1285), *Zahîre I-XIV*, (tahkik Muhammed Hacci- Muhammed Bu Hubze), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.

Karahasan, Mustafa Reşit, *Tazminat Hukuku*, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul 1996.

Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku I-III (7. Baskı)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî (587/1191), *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi' I-X (2. Baskı)*, (thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcut), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Kaya, Ali, *İslam Hukukunda Bedene İlişkin Zararların Tazmini*, Emin yayınları, Bursa 2007.

_____, *İslam Hukukunda Sebepsiz Zenginleşme*, Emin Yayınları, Bursa 2005.

Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İFAV, İstanbul 1997.

- Mahmesânî, Subhî, *En-Nazariyyetü'l-âmmeh li'l-mucebâti ve'l-ukûd* (3. Baskı), Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1983.
- Mâlik b. Enes (179/795), *el-Muvatta I-VIII.*, (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Müessesetu Zâyed b. Sultan Âl-i Neheyân li'l-A'mâlî'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, Abudabi, 2004.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr (593/1197), *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedi I-IV*, (i'tena bi tashihihî Talal Yusuf), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut t.y.
- Muhammed Fuâd Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire 1364.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburî (261/875), *Sahih-i Müslim I-V*, (neşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991.
- Oğuzman, M. Kemal-Öz, M. Turgut, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (8. Baskı), Vedat Kitapçılık, İstanbul 2010.
- Reisoğlu, Sefa, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (20. Baskı), Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul 2008.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed (1391/1971), *el-Vasit fi şerhi'l-kanuni'l-medeniyyi*, Menşetü'l-Maarif, İskenderiye, 1964, s.559
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl (483/1090), *el-Mebsût (Mebsût) I-XXX*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1979.
- Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs (204/819), *el-Ümm I-XI*, (thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalip), Dâru'l-Vefa, Mansure(Mısır), 2001.
- Şevkanî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (1250/1834), *Neylü'l-evtâr şerhu münteka'l-ahbâr I-VIII*, Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1971.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (476/1083), *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî I-III*, (thk. Zekeriyâ Umeyrat), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Hatib (977/1570), *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc I-IV*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1997.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi (279/892), *el-Câmiü's-sahih = Sünenü't-Tirmizî I-V* (2. Baskı), (tahkik ve şerh Ahmed Muhammed Şakir), Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1978.
- Topuz, Murat, *Maddî Zarar ve Bu Zararın Belirlenmesi*, XII Levha Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Ûdeh, Abdulkadir, *Mukayeseli İslam Ceza Hukuku* (2. Baskı) (çev. Ali Şafak), Kayıhan Yay., İstanbul 2012, II. s. 694-713.

- Ünal, Mehmet, “Manevî Tazminat Ve Bu Tazminat Çeşidinde Kusurun Rolü”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara 1978, c.35 sy. 1.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, “Umumi Bakımdan Zarar ve Tazminat”, *Ebül-Ula Mardin’e Armağan*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul 1944.
- Yıldız, Kemal, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, İFAV, İstanbul 2013.
- Zerkâ, Mustafa Ahmet, *el-Fi'lü'd-dârru ve'd-damânu fihî*, Dârü'l-Kalem, Beyrut 1988.
- _____, *el-Medhalu'l-fikhıyyi'l-âmm (el-Fıkhü'l-İslamî fî sevbihî'l-cedîd)* I-III, Daru'l-Fıkr, Dimeşk 1968.
- Zuhaylî, Vehbe, *Nazariyyetü'd-damân (9. Baskı)*, Daru'l-Fıkr, Dimaşk 2012.

Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezheplerin Oluşumuna Etkisi*

Abdylkader DURGUTİ*

Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezheplerin Oluşumuna Etkisi

Özet ▶ Kur'an ve Sünnet'in şiddetle yasakladığı ihtilâfın, Müslümanlar arasında sonradan birtakım sebepler ve olayların etkisiyle ortaya çıktığı bir gerçektir. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanların ihtilafa düşerek fırkalara ayrıldığı, tarihte ve günümüzde birbirlerine düşman kamplarda yer aldıkları bilinen bir gerçektir. Bu ihtilaflar fıkhi/ameli ihtilaflardan ziyade daha çok itikâdî konularda olmuştur. Fıkhi ihtilâfların Müslümanların böylesine bir konuma düşmelerinde payı varsa da, bu konuda itikâdî ihtilâfların başrolü üstlendiklerinde şüphe yoktur. O halde bu çalışmanın temel ve öncelikli amacı İslam'ın ilk döneminde ihtilafların nasıl ve ne zaman başladığını ve Müslümanlar arasında ortaya çıkan *siyasi ihtilafların itikâdî mezheplere* ne gibi tesirleri olduğunu doğru bir biçimde tespit etmek olacaktır. Konuyu önemli hale getiren ise Müslümanlar arasında siyasi nedenlerden dolayı ihtilâfın ortaya çıkması ve birbirleriyle siyasi amaçlı karşı karşıya gelmeleridir.

Anahtar Kelimeler: Hilafet, Mezhep, Ehl-i Beyt, Ebû Bekir, Ali

Abstract ▶ Even though Islam and the Sunnah strictly forbids the controversy, it is a fact that with the impact of certain events and occasions, it emerged on the subsequent Muslims. Since the ancient times, Muslims fell in conflicts and factions appeared throughout history. As a result of these splittings, even today Muslims are divided into enemy's camps. These conflicts were manifested more in the sphere of religion than the sphere of worship and jurisprudence. Even though the conflict in worship and jurisprudence had a great impact, the main role for the Muslim's polarization is due to the conflicts in the sphere of faith and creed. Hence, the basic and main aim in this work will be the study of how and when the conflicts started in the first period of Islam. In addition, the purpose of this project will be the transformation of political conflicts to Islamic factions. The thing that makes the topic important is the appearance of the conflict between the Muslims and their confrontation to each other based on political reasons.

* Bu makale tarafımızdan yapılan "*Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Siyasi Olayları ve Mezheplerin Oluşumuna Etkisi*" isimli yüksek lisans tezinden istifade ederek hazırlanmıştır.

* Öğr. Gör. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı adurguti@ogu.edu.tr.

Keywords: Caliphate, Sect, Ahl al-Bayt, Abu Bakr, Ali

1. Hz. Ebû Bekir'in Halife Seçilmesi ve Hilafet Tartışması

1.1. Benî Sâide Örtmesinde Halife Seçimi

Peygamber (a.s.) vefatından kısa bir süre önce Veda haccında Müslümanlara yol gösterici olarak Allah'ın kitabını ve kendi sünnetini bıraktığını açıklamıştır.¹ Ancak İslam Devleti'ni yönetecek kimse hakkında sözlü veya yazılı bir açıklamada bulunmadan vefat etmişti. İslam'da devlet şeklinin ne olduğunu açıklamadığı gibi, hilafetin veya devlet başkanının kimden, hangi aileden, hangi milletten olacağı konusunda da herhangi bir işaretle bulunmamıştır. Kur'an-ı Kerim'de de bu konuda bilgi mevcut değildir.² Öyle ise İslam devletinin başkanını seçme işi ümmetin seçimine kalmıştır.³

Hilafet kendi sorunları olarak telakki eden ashâbın Ensâr grubu, Muhâcirlere hiç haber etmeden bir toplantı yaparak meseleyi çözmeye çalışmıştır. Ensar, Sakîfetu Benî Sâide'de toplanmıştı, ancak bu teşebbüslerinden haberdar olan Ebû Ubeyd'e Hz. Ömer'e ve Hz. Ebû Bekir'e gelip Ensâr'ın Benî Saide gölgeğinde toplandıklarını ve içlerinden birini devlet başkanı seçmek üzere olduklarını bildirdi⁴ ve işler kötü bir mecraaya girmeden geliniz dedi.⁵ Muhâcirler haberi alır almaz toplantıyı ka-

¹ Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabâkâtu'l-Kubrâ*, Dâr sâdr, Beyrut tsz, II, 184.

² Hz. Muhammed vefat etmeden kendinden sonra herhangi bir kişiyi bırakmış değildir. Müslümanlar yöneticilerini bizzat kendiler belirleyip seçebilecekleri bir yönetim şekli belirlenmiştir. Dolayısıyla İslam'da teokratik devlet bir "dini nizam" da yoktur ve kendisinde kutsal değildir. Nisa Suresi 59 ve 83. ayetleri de yönetici tayinin nassla olmadığını delil teşkil etmekle birlikte, "ulü'l-emr" kavramının ifade ettiği kişilerin de alimler, ordu komutanları, sahasında uzman, ehil ve yetkili kimseler, valiler ve halifeler olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü "ulü'l-emr" kelimesi, çokluk ya da ikiden çok kişi ifade etmektedir. Sabri Hizmetli, "Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olaylar:Sonuçları ve Etkiler, *AÜİFD*, Sy. XXXIX, s. 30.

³ Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi İlk Dönem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, s. 416.

⁴ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Dâru'l Kutub'l-İlmiyye Beyrut 1997, s. 9.

⁵ İbn Sa'd, *et-Tabâkâtu'l-Kubrâ*, II, 269.

tıldılar. Muhâcirlerin de katılımıyla bu toplantının seyri değişmiş ve artık siyasi çekişme başlayıp devlet başkanının belirleneceği bir şûrâ toplantısına dönüşmüştür.⁶ Toplantıda Ensârın adayı daha önce tespit edilen Sa'd b. Ubâde idi. Muhâcirlerin daha önce böyle bir seçim ön hazırlığı olmadığı için hemen onlar adına toplantıya iştirak edenler arasından bir adayın tespit edilmesi gerekmekte idi. Muhâcirler adına toplantıya katılan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde'den her birinin adaylığı söz konusu olmuştur.⁷ Ensâr, Sa'd b. Ubâde el-Hazrecî'ye biat etme hususunda anlaştılar. Bunu kabul etmeyen Muhâcirler halife olabilmek için bazı gerekçeler sundular. Tarafların arasını bulmak için Hazreclî Hubâb b. Münzir ayağa kalkarak "bir emir bizden, bir emir sizden" teklifinde bulundu.⁸ Nitekim bu da çözüm olmadı.⁹

Rivayetlere göre "İmamlar Kureys'tendir",¹⁰ bir rivayet nakledilmişti ve bu rivayet sebebiyle Ensâr imametten vazgeçmişti.¹¹ Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde'nin Hz. Ebû Bekirin halife seçimine katılmaları Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi Hz. Ömer'in şu sözleri de bu hususta etkili olduğunu söylenebilir. "...sen Muhâcirlerin en meziyetlisi, Mağara'da bulunan iki kişiden biri ve namazda Rasûlullah'ın halifesi-

⁶ Cem Zorlu, *İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi*, Yediveren Kitap, Konya 2002, s. 103.

⁷ Kummî/Nevbhati, *Şîr Fırkalar*, (çev. Komisyon), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 53; Zorlu, *İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi*, s. 157; Kummî/Nevbhati'ye göre bu toplantıda Muğire b. Şu'be de vardı.

⁸ Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarih'r-Rusu'l ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz. 1, 1841; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Mektebetu'l Asriyye, Beyrut 2008, I, 36; Kummî/Nevbhati, *Şîr Fırkalar*, s. 53; İbnü'l-Esir, Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahid eş-Şeybanî el-Cezerî, *el-Kamil Fi'Tarih*, Daru'l-Mektebet'ul İlmiyye, Beyrut 1987, II, 191, 193.

⁹ Taberi, 1, 1841.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnâvut), nşr. Er-Risâle, 2001, III, 129, 183. Bu konu ile ilgili diğer hadisler de vardır, mesela: bkz. M. Sait Hatipoğlu, *Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Vefatından Emeviler'in Sonuna Kadar Siyasi İçtimâî Hâdiselerde Hadis Münasebeti*, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), AÜİF, s. 18-21.

¹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 83; Ebû Mansûr Abdulkâhir Bağdadi *el-Fark Beyn'el-Fırak*, Mektebe'tü t-Tevfikîyye, Kahire tsz., s. 23.

sin...Rasûlullah seni din için imam seçmiştir. Uzat elini, sana biat edeceğiz, diyerek yürüdüler. Ensâr'dan Beşîr b. Sad onlardan önce yeti-şerek biat etti, diğerleri de sırayla biat ettiler."¹² Böylece Benî Saîde Gölgeği'nde yapılan müzakerelerden sonra Hz. Ebû Bekir'e biat edilerek "O", Rasûlullah (s.a.v.)'in ilk halifesi, ümmetin lideri, İslam devletinin başkanı seçilmişti. Sonra Hz. Ebû Bekir ve beraberindekiler, Mescid-i Nebevî'ye gittiler. Orada hazır bulunan Muhâcirlerin büyük çoğunluğu Hz. Ebû Bekir'e bey'at etti. O günkü sınırlı bey'atı, ertesi gün Mescid-i Nebevî'de yapılan umumi biat takip etmiş ve Hz. Ebû Bekir'e, Medine'deki Müslümanların çoğu biat etmişlerdir.¹³

¹² Taberi, 1, 1841; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 191, 193; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 13; Ebu'l-Muzaffer İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, (nşr. Muhammed Zâhid Kevserî), Mektebet'u-l Ezheriye li Turath, Kahire tsz., s. 18.

¹³ Şüphesiz bu rivayetler Kureyş'in üstün olduğunu göstermektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in onlardan olması da Kureyş'e üstünlük olarak yeter. Ancak bu deliller hilafetin Kureyş'e ait olacağını ve acaba başkasını geçmeyeceğine delil midir? Halife'nin Kureyş'ten olması velayetin sıhhat şartı mıdır? Şüphesiz uygulama, Halifenin Kureyş'ten olması yönünde olmuştur. Bu Hulefâ-i Râşidîn döneminde uygulanmıştır. Ancak Hz. Ebû Bekir, yaptığı konuşmada, halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini, herhangi bir hadis metnine dayandırarak ileri sürmemiştir. O, bunu iki sebebe ileri sürmüştür: 1. Muhâcirler, Ensâr'dan daha üstündürler. Muhâcirler Kur'an'da değinilmiştir. İslâm'ın ilk dönemlerinde güçlülere göğüs gerdiklerini ve büyük belalarla karşı durdukları ifade edilmiştir. 2. Kureyş'in İslâm'dan önce ve İslâm'ın doğuşu sırasında, Araplar üzerinde tabii bir otoritesi vardır. İşte burada Hz. Ebû Bekir Kureyş'in üstünlüğünü açıklamış oldu. Kureyş'in üstünlüğü hakkında rivayet edilen hadisler de, şüphesiz bu manayı ifade etmektedir. Peygamber (a.s.) tarafından Kureyş sadece bir tercih olduğunu "vucub" ifade etmediği sonuca varıyoruz. Çünkü diğer hadislerle bir bütün olarak değerlendirilecek olursak Buhârî ve Muslim'de Ebû Zer'den şöyle bir hadis rivayet etmektedir: "*Dostum (Peygamber) bana, başımıza burnu kesik bir Habeşli köle dahi geçse, onu dinleyip itaat etmemi öğütledi*" diğer bir hadis ise "*Başınıza, kafası kuru üzüm tanesi gibi (simsiyah) bir Habeşli köle dahi geçirilse, onu dinleyin ve itaat edin.* bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 84, (çev. Sıbğatullah Kaya), Anka Yayıncılık, Yeni Şafak Gazetesinin Aramağını, İstanbul ts Ayrıca Kureyş'in dünyaya baş olmak için geldiğine dair ne ayet vardır ne hadis. Hz. Peygamber'in idari vazife nesebiye gözetmesine dair bir tek örnek yoktur. Mesela sefere çıktıklarında Medine vekil bıraktıkları amiller sadece Kureyş'ten değildiler. İkinci Bedir gazvesinde amil, bir Ensârîdir, Dümetu'l-Cendel'de bir

Cereyan eden tartışmalara rağmen Hz. Ebû Bekir'e biatla kapanmış gibi görünen, hâlbuki daha sonraları Müslümanları çok meşgul eden Hilâfet olayının geçtiği "Sakîfetu Benî Sâide" toplantısı Mezhepler Tarihi açıdan çok önemlidir. Zira mezhepleri oluşmasına kadar süren tesiri vardır. Bu toplantıdan şu sonuçlar çıkarılabilir:

1. Peygamber (a.s.) hastalandıktan sonra Hz. Ebû Bekir'in namazları kıldırması onun halife seçilmesinde etkili rol oynamıştır.¹⁴
2. Hz. Ebû Bekir hicret sırasında Hz. Peygamber'in yanında bulunması mağara arkadaşı olarak anılması onun seçilmesinde etkili olan faktörlerdendir.¹⁵
3. Bu toplantıda Ensâr ve Muhâcirler arasında Hz. Peygambere halife olacak şahıs araştırılırken, Ehl-i Sünnet kaynaklarına göre, hiç kimse ne Kur'an'dan ne de Peygamber'den, belli bir şahıs üzerine, Peygamberden sonra yerini alacak diye rivayet etmiştir. Hilafet makamına kimin geçeceğine dair delil aranmış ve buna en çok ihtiyaç duyulduğu bir anda, bir nass veya

Gıfari, Hayber'de bir Leysi, Tebûkte bir Ensâr vs. İslam hiçbir kimseyi diğerinin önüne, nesebi sebebiyle koymuş değildir. İnsanlar içinde fazilet ölçüsü, ancak takva ile olur. Öyle ise Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilafeti Kureyşe has kılması sorusunun cevabı basittir: İslâm'a en fazla hizmeti geçen kimselerdi de ondan. bkz. Hatipoğlu, *Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Vefatından Emeviler'in Sonuna Kadar Siyasi İçtimâî Hâdiselerde Hadis Münasebeti*, s. 19; M. Sait Hatipoğlu, *Hilafetin Kureyşiliği İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2005; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (trc. Mehmet Dalkılıç & Ömer Aydın), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 28; İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfaası*, (trc. M. Hayri Kırbasoğlu), Kayhan Yayınları, İstanbul 1989, s. 216.

¹⁴ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed Zâhiri İbn Hazm, *el-Fasl fi'milel ve'l-ehvai ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Tevfikîyye, Kahire, 2003, III, 28; İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maarif, Beyrut 1966, V, 232.

¹⁵ Mehmet Azimli, "Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Halife Seçimleri", *DBAAD*, VII, 2007, sy.1, s. 40.

bir işaretin bulunmaması,¹⁶ bu konuda Ensâr ve Muhâcir tarafından bilinen, Hz. Peygamber'in bir hadisinin mevcut olmadığına delalet eder. Bu durumda "İmamlar Kureyş'ten olur" hadisine mezhep taraftarlığı veya kabile asabiyeti ile rivayet olunmuş bir sözdür, demek pek isabetsiz sayılmaz.¹⁷

Burada gördüğümüz kadarıyla, her ne kadar Hz. Ebû Bekir Sakîfetü Benî Saîde'de İmamların Kureyş'ten olduğunu zikretmiş olsa da, onun halife seçilmesinde herhangi bir nass veya işaret değil, doğrudan doğruya gelişmekte olan İslâm devletinin savunma ve yayılmasını gerçekleştirebilecek, birliğini ve düzenini koruyabilecek, her şeyden önce ümmete başkanlık edebilecek İslâm devletine reislik yapabilecek kabiliyette oluşu, bu iş için liyakat unsurunun göz önünde bulundurulduğu, Kureyşli olması hasebiyle neseb bakımından etrafından saygı görmesi, Müslüman olmaktadır kıdemi ve Rasûlullah (s.a.v.)'ın en yakın arkadaşı oluşu gibi vasıflar rol oynamıştır.¹⁸ Bunun için ashâb hilâfet konusunda, Kur'an'dan veya Rasûlullah (s.a.v.)'tan bir delil veya işaret arama yoluna gitmemiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu işi Müslümanların seçimine bıraktığı anlayışında ittifak etmişlerdir.¹⁹

1.2. Benî Saîde'den Sonra Çıkan Tartışmalar

Hz. Ebû Bekir'in belirtilen şekilde halife seçilmesiyle "hilafet meselesi" çözümlenmiş gibi görünse de onunla ilgili tartışmalar ve spekülasyonlar ashâb içinde devam etmekte idi. Hz. Ebû Bekir'in halifelğine ilk itiraz Haşimoğulları'ndan geldi. Hicrî I. yüzyılda oluşmaya başlayan

¹⁶ Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamberin sağlığında Müslümanların namazlarını kıldırarak üzere imam tayin edilmesine, Hz. Peygamber'in mağara arkadaşı olması, ilk Müslümanlardan olması, bu tür konular delil getirilerek Ebû Bekir'in halifelğine işaret olduğunu söyleyenler bulunmuştur. (İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 28-30.)

¹⁷ Ethem Ruhî Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜİFY, Ankara 1983, s. 31.

¹⁸ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu, Ankara 2011, 92-93; Yusuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (trc. Bünyamin Erul), Rey Yayıncılık, Kayseri 1998, s. 206.

¹⁹ Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 31; Mehmet Kubat, *İslâm'ın İlk Döneminde İtikâdi İhtilâflar ve Sebepleri*, s. 121.

“Şia”, onun halifeliğini tanımadı. Hilafetin “Nas” ve “Vasiyet’e” dayandığını ileri süren Şia, seçimle halife olunamayacağını savundu. Dolayısıyla daha sonra görüleceği gibi Benî Saîde Gölgeğelin’deki seçimi de; Hz. Ebû Bekir’in halife tayin edilmesini de geçersiz saydı. Onlara göre seçimle işbaşına gelen Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın halifelikleri de geçerli değildir. Ancak şu bir gerçektir ki Şîî inancına göre İmam kabul edilen, Kur’an’da ve Sünnette kendisine isim ve sıfatları itibarıyla işaret edilen Hz. Ali de, tıpkı selefleri gibi seçim yoluyla devlet başkanı olmuştur.²⁰ Hulefâ-i Râşidîn döneminde yaşanan önemli siyasi olaylar, belki de en fazla Şia’nın oluşmasında etkili olmuştur. Siyasi boyutlar taşıyan ilk konulardan olan İmâmet, halife seçimi ile başlıyor. İslâm Siyaset Tarihinde Sakîfe olayında ashâb arasında meydana gelen tartışmaların özel bir yeri vardır. Çünkü bu oturumdaki konuşmalar İslâm’a ait olduğu iddia edilen her türlü siyaset teorilerinin referansları olmuş ve Hz. Peygamber’in vefatından sonraki ümmetin siyaset çizgisinde belirleyici rol oynamıştır. Kaynaklarda ise Müslümanların ihtilaf ettikleri ilk hadise imamet meselesi olarak kayıtlara geçmiştir.²¹ Bu olay, Peygambersiz hayatta Müslümanların karşılaştıkları ilk önemli imtihan olup, onların, vahiyli ve Peygambersiz çözümlemek zorunda kaldıkları ilk problemdir. Bu problem de sıradan bir olay olmayıp, ümmetin bütününe ilgilendiren bir siyasi sorundur. İmamet problemi Müslümanların siyasi alanda tarih boyunca karşılaştıkları en önemli problemlerden birisidir. Bu konuda meydana gelen ihtilaflar dolayısıyla Müslümanlar Şia, Havaric, Mü’tezile, Mürcie olmak üzere pek çok mezhebe bölünmüşlerdir. Bu ihtilaf ilk dönemden başlayan bir ihtilaf ve bunu Şehristânî üzümlerle böyle dile getirir; “İslam ümmeti arasındaki en büyük anlaşmazlık bu konuda olmuştur. İslam’da dinî hususlardan hiç birinde, imamet konusunda olduğu kadar taraflar birbirine karşı silaha sarılmamışlardır.”²²

Benî Saîde hâdisesinden önce Müslümanların ihtilafa düştükleri bazı hadiseler de meydana gelmiştir. Bunlar Gadîr-i Hum²³ ve Kırtas

²⁰ Hizmetli, “Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olaylar: Sonuçları ve Etkileri”, *AÜİFD*, XXXIX, s. 32.

²¹ Yusuf Ziya Yörükân, *Ebû'l-Feth Şehristânî ve Mezheplerin Tetkikinde Usûlu*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 100.

²² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 18.

²³ Şîî anlayışa göre Hz. Peygamber’in Allah’ın emri ile Ali’nin imametini ilan ettiği en önemli hadise Gadîr-i Hum denilen yerde gerçekleştiği için bu ismi

hâdisesidir.²⁴ Bu iki hadise hilafet meselesi ile ilgilidir. Şia mezhebine her iki hadisede Hz. Ali'nin imametinin birer delil olduğunu kabul etmişlerdir. Şia'nın bu ve benzeri iddiaları, kesin hüküm belirten muhkem naslar var iken müteşabihle (delâlet ettiği şey açık olmayan lafız) amel etmek olur.²⁵

Gadîr-i Hum hadisesi, Hz. Ali'nin hakkının Hz. Peygamber tarafından ortaya konduğunun en açık ve güçlü delil kabul edilmesine rağmen, İmamiyye Şiası'nın Şerîf Razîy gibi bazı ilk dönem âlimleri bunu gizli bir nass olarak kabul etmekte ve onun halifeliğini açıkça ortaya koymadığını belirtmektedir. O, *eş-Şâfi'* adlı eserinde şöyle diyor: “*Biz bu nassın zorunlu bilgi ifade ettiği iddiasında değiliz; ne bizim için ne de muhaliflerimiz için böyle bir iddia doğru olabilir. Biz mezhebimize bağlı olan âlimler arasında bunu açıkça iddia eden kimseyi de bilmiyoruz.*”²⁶ Ayrıca Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'nin İmameti ile ilgili “Men kuntu mevlâhu fehuve Aliyyun mevlâhu/Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır” rivayetinden Hz. Ali'nin nass ve tayinle imam olduğu şeklinde bir sonuç çıkartmak mümkün gözükmemektedir. Zira Hz.

almıştır. Bkz. Hasan Onat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, (ed. Hasan Onat, Sönmez Kutlu), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 166-169.

²⁴ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 88. Bu olayla ilgili yapılan yorumlar “yazsaydı” veya “Ömer engel olmasaydı, şunları yazacaktı”, şeklinde bir varsayım ve yorumdan öte geçmemektedir. Bkz. Zorlu, *İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi*, s. 35.

²⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye ve n-Nihâye*, V, 228. Kırtas olayı ile ilgili, kâğıt kalem getirilse idi Hz. Ali'nin halife tayin edileceği iddiasında bulunmuşlardır. Fakat her iki mesele ile ilgili Hz. Peygamber'in bir beyanda bulunmak isteseydi bulunabilirdi. İster Kırtas hadisesi ile ilgili zamanı vardı, ister Gadîr-i Hum meselesi ile ilgili bütün sahabiler yanında yapabilirdi. Ayrıca eğer sahabilerin önceki teslimiyeti dikkate alındığında her konuda olduğu gibi bu konu hakkında da titizlikle davranacaklarından şüphe yoktur. Bkz. Hasan Gümüsoğlu, *İslâm Akaid Sisteminde İmamet*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), Konya 1991, s. 35.

²⁶ Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, (trc. Mehmet Yolcu) Kitabiyat Yayınevi, Ankara 2005, s. 27, Murtaza, *eş-Şâfi'*, II, 128'den naklediyor.

Peygamber İmameti bildirmek isteseydi çok daha açık ifade tarzını tercih ederdi. Böylece önemli bir konu hakkında mecazi ifadeleri kullanması Hz. Peygamber'in üslubu değildir.²⁷

Bunun içindir ki, sahabe ne Gadîr-i Hum hadisesinden ne de başka hadiselerden halifelik konusunda bir nass veya tayin manası çıkarmıştır. Bu sebeple onlar seçim yolunu seçmişler, Rasûlullah'tan sonra halife olarak Ebû Bekir'e biat etmişlerdir. Bu da, Hz. Ali hakkında varit olan nasslarda halifelik manasının açık olmadığını, ya da bu nassların o zaman mevcut olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Kırtas ve Gadîr-i Hum olayı Şîa dışında başka bir mezhep için ne ihtilâflı konular olmuş ne de siyasi konular içinde addedilmiştir. Hulefâ-i Râşidîn döneminde bu olaylarla (Gadîr-i Hum ve Kırtas) ile ilgili ister siyasi ister dinî açıdan bir eylem ya da tartışma söz konusu olmamıştır. Bundan dolayı biz bu iki olaya temas ederken bu kadarla yetineceğiz.

1.3. Hz. Ali'nin Öncelik Hakkına Sahip Olduğu Düşüncesi

Kaynaklarda Hz. Ali'nin biatının gecikmesi için farklı farklı sebepler zikredilir. Fakat biz bu sebeplere girmeden Hz. Ali'nin kendine göre oluşturduğu gerekçeyi nakledeceğiz. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e biat ederken söylediği sözler şunlardır: *“Biz sizin faziletinizi biliyoruz. Allah'ın size verdiği bir lütufta sizinle yarışmayız ve haset etmeyiz. Ancak biz Rasûlullah (s.a.v.)'in yakınları olmamız hasebiyle hilafet meselesinde bizim de bir tesirimizin olmasını isterdik. Rasûlullah'ın dinimiz için öne geçirdiğini biz de dünyamız için öne geçiririz. Siz Hz. Peygamber'in mağara arkadaşısınız. Sizin maharetinizi ve faziletinizi biliyoruz. Sadece bizimle istişâre edilmemesine üzüldük”*.²⁸

²⁷ Hz. Peygamber'in bu ifadesi “Eğer bu sözden emirlik ve sultanlık kastedilmiş olsaydı, Hz. Peygamber onu tıpkı namaz, zekat, Ramazan orucu ve Hacc konusunda olduğu gibi açıkça belirtir ve “ey insanlar! Ali benden sonra sizin emiriniz derdi”. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-Kubrâ*, V, 320.

²⁸ Taberi, 1, 1826; Buhârî, “Megazi”, 38; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 17.

Görülüyor ki Hz. Ali'nin hissî bir alâka ile ve Rasûlüllah'a yakın akrabılığı sebebiyle biattaki gecikmesi, başka art niyetlere dayanmamaktadır.²⁹ Zîra Hz. Peygamber (a.s.) vefat eder etmez Ebû Süfyân ona gelerek “*Ebû Kuhafe'nin hakkını yemesine razı olacaksınız?*” diye kışkırtmasına, “*Ben asla bunun peşinde olmadım; bu Müslümanların işidir*” şeklinde sert bir cevap vermekle kalmamış Ebû Sufyan'a “*Sen bu sözlerini ancak Müslümanlar arsında fitne yaratmak maksadıyla söylüyorsun, biz Ebû Bekir'i halifelğe layık bulduk*” diyerek azarlamıştır.³⁰ Ancak bütün bunlara rağmen Hz. Ali, Ebû Bekir'e hemen biat etmez, biat etmekten alıkoyan şey ise “*Haşimiler'in görüşünün alınmamasıdır*”³¹ Ayrıca kendisi Hz. Peygamber'le akraba olduğu için halifelğe seçilme esnasında şûraya alınmayı istemiş, kendisi olmadan şûrânın oluşturulması onun bu tavrında etkili olmuştur. Nedeni ise arkasında büyük bir kitlenin bulunması idi. Tabi ki, bu durum geniş yankı uyandırmıştır. Aslında Hz. Ali yerine, Hz. Ebû Bekir'in halifelğe tercih edilmesi ve halifelğinin onaylanması Arapların başkanlık ve reislikte soya dayanmayı kabullenmemelerinden kaynaklanıyordu. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in sülalesinden olması nedeniyle fazla bir destek görmedi. En kalabalık topluluk olan Ensâr da Hz. Ebû Bekir'i destekledi. Aslında Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinin Arapların genelinde şaşkınlık yarattığı söylenebilir. Çünkü Hz. Ebû Bekir Kureyş'in küçük kolu Teym oğullarındandır. Belki de bu nedenle Ridde olayları sırasında bir kısım kabileler, Hz. Ebû Bekir'in seçimine itiraz etmişlerdir. Ama ilk halifenin seçimi ile güçlü bir kabilenin temsilcisinin seçilmesi yerine; kabilesine, gücüne, zenginliğine bakılmaksızın bu işe en layık olan insan ilk halife olarak seçildiği görülmektedir.³²

Diğer taraftan Hz. Ali hayatı boyunca hilafetin nassla kendisinin hakkı olduğuna dair bir ifadede bulunmamıştır. Aynı şekilde vefat ederken de hilafetin kendi soyuna ait olması konusunda bir beyanda bulunmamıştır. Kendisinden sonra Hz. Hasan'a biat edip etmemeyi

²⁹ Ebu'l-Hüseyn b. Muhammed b. Abdurrahman Malatî, *et-Tenbîh ve Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a'*, (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mektebet'u-l Ezheriye li Turath, Kahire tsz. s. 10.

³⁰ Taberi, 1, 1827; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 189.

³¹ Buhari, “Ahkam”, 51.

³² Mehmet Azimli, “Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Halife Seçimleri”, *DAAD*, VII, 2007, sy.1, s. 41.

halka bırakmış ne emretmiş ne de yasaklamıştır.³³ Küleynî'nin, Muhammed Bâkır'dan naklettiği bir rivayette şöyle denilmektedir: “Hz. Ali, kendisine biat edilmesi için bir çağrı yapmamıştır; toplumun yaptığını kabul etmiş ve niyetini gizlemiştir.”³⁴

1.4. Hz. Ali'nin Şûrâ Görüşü

Şûra sistemi Ali b. Talib'in kendisinin de titizlikle uyguladığı bir ilke olup Hz. Ali'nin Ehl-i Beyt içinde soya dayalı bir krallık sistemini tanımadığını gösteren delillerden biridir. O, Halife Ömer b. Hattab'ın vefatından sonra yönetim sorununu çözmesi için belirlenen Şûrâ faaliyeti içinde bulunmuş; Şûrâ üyelerinin faziletlerini, İslam'a hizmetteki rollerini anlattığı halde, kendisi hakkında nass bulunduğu ve Rasûlullah'tan sonra halife olarak atandığından söz etmemiştir. Eğer Mevlâ hadisi bu anlamı taşımış olsaydı Hz. Ali'nin buna değinmesi gerekirdi. Kendi faziletlerinin sayılıp dökülmesinden daha güçlü olan bu delille onları ikna etmeye çalışırdı.

Hz. Ali, kesin olarak şûrâ sistemine inandığını söylenebilir. Bunun yanında, söz konusu hakkın öncelikle Muhacir ve Ensar'a mahsus olduğu kanaatini taşıyordu. Bunun içindir ki Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra kendisinin yönetime geçmesini isteyen isyancıların bu isteğini, “Bu sizin işiniz değil; bu iş Muhacirlerin ve Ensar'ın yetkisindedir; onlar kimi seçerlerse o başkan olur.” gerekçesi ile reddetmiştir.

Hz. Peygamber, kendi yokluğunda yerine vekil tayin ederken ve bu işin üzerinde önemle dururken, her nedense vefat ettiğinde yerine bir halife vasiyet etmemiş, imkân olduğu halde yerine kimseyi bırakmamıştır. Arapların da âdetine göre lider, halef bırakmazdı. Politik yaşamda böyle bir gelenek yoktu. Geri kalan kabile üyeleri liderlerini özgürce seçerlerdi.³⁵ Bu konuda Hz. Ömer ve Hz. Ali şöyle demişlerdir: “Hz. Peygamber vefatından sonrası için yerine kimseyi halife olarak vasiyet etmemiştir.”³⁶

³³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 242.

³⁴ el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 27, Küleynî, *Ravdatu'l-Kâfi*, s. 246 den naklen.

³⁵ Azimli, “Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Halife Seçimleri”, s. 45.

³⁶ Tirmizi, “Fiten”, 40.

Hz. Ali, Cemel günü yaptığı bir konuşmada bu meseleye son noktayı koymuştur: “Ey insanlar! Rasûlullah (s.a.v.), hilafet konusunda bize herhangi bir vasiyette bulunmadı. İş böyle olunca biz, Ebû Bekir’i halife olarak seçmeyi uygun gördük ve o da bunu ölünceye kadar dosdoğru yerine getirdi. Sonra Ebû Bekir, Ömer’i halife olarak tayin etmeyi uygun gördü ve o da ölünceye kadar bu görevi hakkıyla yerine getirdi”.³⁷

Bundan dolayıdır ki sahabîler, Sakîfe Toplantısı’nda Hz. Peygamber’den sonra yönetici olacak şahsın kim olacağı konusunda tartışmışlardır. Eğer Hz. Peygamber yönetici olarak yerine birini halife bıraksaydı, sahabîler Sakîfe’de tartışmaya gerek duymayacaklardı.³⁸ Eğer Hz. Peygamber, kendisinden sonra bir halife bırakmış olsaydı ve sahabeler bu şekilde bir toplantıda halifelik için seçim yapılması teşebbüs etmişler orda katılan sahabelerin gayr-i meşru olacağı gibi iktidarı elde etmek için mücadeleye giren her bir şahıs da Rasûlullah’ın emrine muhalefet etmiş olacağı için günahkâr olurdu ki, bu sahabelerin İslamî prensiplerine ve ahlakına bağlılığına terstir. Başka bir husus ise eğer Peygamber kendisinden sonraki halife tayin etmiş olsaydı, bu, her iktidar sahibine kendisinden sonraki halifeye belirleme hakkını verecektir ki, bu durumda ortaya çıkan yönetim modeli tam değilse de “yarı saltanat” sistemi diyebiliriz.³⁹

Hz. Osman’ın şehid edilmesinden sonra Muhacir ve Ensâr Hz. Ali’ye gelip: “*Elini uzat; sana biat edelim.*” dediklerinde onları geri çevirmiş; onlar tekrar geldiğinde bir daha geri çevirmiş, bir daha geldiklerinde onlara şöyle demiştir: “*Beni bırakın, başkasını arayın; iyi bilin ki, ben sizin teklifinizi kabul edecek olsam, size kendi bildiğim şeyi yaparım. Beni bırakırsanız, ben sizden biri gibi davranırım; hatta belki de yönetime getirdiğiniz kişiyi en iyi dinleyecek ve ona en güzel itaat edecek olanınız ben olurum; benim sizin için vezir olmam, sizin için emir olmamdan daha hayırlıdır.*” Sonra kalkmış Talha ve Zübeyr’e gitmiş, yönetimi üstlenmelerini teklif etmiştir. Onlara: “*İkinizden kim isterse ona biat ederim.*” demiştir. Onlar ise: “*Hayır; insanlar senden daha çok memnun olur.*” demişlerdir. Bunun üzerine “*Eğer siz kabul etmiyorsanız, bana yapılacak biat gizli olmaz; ancak Müslümanların*

³⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye ve n-Nihâye*, V, 220.

³⁸ Azimli, “Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Halife Seçimleri”, s. 45.

³⁹ Zorlu, *İslâm’da İlk İktidar Mücadelesi*, s. 35.

*rızası ile gerçekleşebilir. Ben camiye giderim; bana biat etmek isteyen biat eder*⁴⁰ demiştir.

Ayrıca Hz. Ali, Hz. Osman'ın katledilmesinden sonra yeni halife seçilme meselenin istişare ile halledilmesini ve Bedir ashâbının rıza gösterdiği kimsenin halife olması gerektiğini görüşündeydi.⁴¹ Hz. Osman'dan sonra Hz. Ömer'in kullandığı metodu kullanmasını istedi, çünkü Hz. Ömer kendisinden sonra belli bir kişi tayin etmeyip Aşere-i Mübeşşere'den bir heyet bırakmıştı. Hz. Ali de Bedir savaşında bulunan sahabenin görüşünün ve rızasının alınmasını istiyordu.⁴²

Şayet, “nassla tayin görüşü” Müslümanlar arasında sabit ve bilinen bir görüş olarak kabul edilmiş olsaydı, İmamın, isyancıları geri çevirmesi, Muhacirler ve Ensârın hangi yönden görüş belirteceklerini beklemesi caiz olmazdı. Bunun yanı sıra, “Benim sizin için vezir olmam, sizin için emir olmamdan daha hayırlıdır.” demesi de caiz olmadığı gibi, Talha ve Zübeyr'e halifelîği teklif etmesinin ve Müslümanların kendisine biat etmelerini beklemesinin de bir anlamı olmazdı.

Hz. Ali, Şûrânın Müslümanların temel ilkesi olduğu şeklindeki inancı Hz. Hasan'ın halifelik sürecinde de açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Abdurrahman b. Mülcem kendisini yaraladıktan sonra Müslümanlar Hz. Ali'nin huzuruna varıp oğlu Hasan'ı yerine halife seçmesini istediklerinde, “Hayır, biz de buna benzer bir durum için Rasûlullah'a varmış ve “Bir halife tayin et” demiştik. Kendisi: “Hayır İsrail oğullarının Hârûn hakkında ayrılığa düştükleri gibi, sizin de bu konuda ayrılığa düşmenizden korkuyorum. Yalnız, eğer Allah sizin kalplerinizde bir iyilik bulunduğunu görürse, sizin için birini seçer.” dedi.” Hz. Ali, herhangi bir kimseyi de aday göstermemiştir. “Eğer seni kaybedecek olursak, hiç olmazsa Hasan'a biat etmeyi elden kaçırmamaya çalışırız.” dediklerinde, Hz. Ali: “Size bunu ne emrederim ne de bundan sakındırırım; siz kendiniz bilirsiniz.” karşılığını vermişti.⁴³

Şeyh Hasan b. Süleyman, Süleym b. Kays el-Hilalî'den naklettiği bir rivayette şöyle söyleniyor: Ali'den işittim, iki oğlu, Abdullah b.

⁴⁰ Taberi, 1, 3072.

⁴¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 43.

⁴² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 43.

⁴³ Kummî/Nevbhati, *Şûi Fırkalar*, s. 62.

Ca'fer ve taraftarlarının en yakın adamları arasındaydı; dedi ki: “*İnsanları razı oldukları ile baş başa bırakın ve siz susmayı tercih edin.*”⁴⁴

Görüldüğü gibi Şîi ve Sünnî kaynaklarda Hz. Ali'nin temel ilkesi olarak bağlı kaldığı şûrâ sistemi açıkça ortaya çıkmaktadır. İlk halife seçimi esnasında ve vefatına kadarki dönemde şûrâ sisteminin yerine geçebilecek başka bir sistemi hiçbir şekilde kabul etmemiştir.

Ayrıca Hz. Ali, kendine sıradan bir insan gözüyle bakmış, kendini “masum“ saymamıştır. O'nun bu tavrını Küleynî, *el-Kâfi*' adlı eserinde şu şekilde kaydetmektedir: “*Yaptıklarımın hata olmadığından emin değilim; ancak Allah, benden daha fazla hâkim olduğu nefsim karşı beni koruyacak olursa o başka.*”⁴⁵

2. Şîi İmâmet Nazariyesi

Şîa, imamet ve hilafet kavramlarını birbirinden ayırır. Onlara göre “Halife veya Hilafet”; Şîi olmayan kimsenin, nass ve tayinle değil, başka yollarla Müslümanların başına geçmesiyle gerçekleşir.⁴⁶ “İmam veya İmamet” ise; nass ve tayinle belirlenen liderdir. İmamet daha çok şîilerce kullanılan bir tabirdir.⁴⁷ Ancak tarih sürecine bakıldığında gerek Hz. Peygamber'den sonraki devirde seçimle işbaşına gelen dört örnek yönetici, gerekse Emevi, Abbasi ve Osmanlı Hanedanlığı yöneticileri için tarihte genellikle “halife” unvanı kullanılmıştır.⁴⁸

Küleynî, “İmâmet, Allah ve Rasülü'nün hilafetidir; din başkanlığı, Müslümanların nizamı, dünyanın salahı ve müminlerin şerefidir; İslam'ın nemalandığı kökü ve yükselen dalıdır”⁴⁹ ifadeleriyle meselenin

⁴⁴ Küleynî, *el-Kâfi*, Dar al-Kutub el-İslamiyyah, Qom-İran 1985, I, 307.

⁴⁵ el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 27, Küleynî, *Ravdatu'l-Kâfi*, s. 246 den naklen, s. 292 ve 293.

⁴⁶ Sünniler bu tabiri kullanmayı tercih etmişlerdir.

⁴⁷ Hasan Onat, “Şîi İmamet Nazariyesi”, *AÜİFD*, Ankara 1992, XIX. s. 89.

⁴⁸ *Raşid Halifeler, Abbasi Halifeleri ve Osmanlı Halifeleri* ifadesi Ümmet arasında meşhur olmuştur. Sabri Hizmetli, “Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olaylar: Sonuçları ve Etkileri”, s. 30.

⁴⁹ Küleynî, *el-Kâfi*, I, 193.

dini ve dünyevi yönünü de çerçevelemiştir. “İmamlar yeryüzünde Allah’ın halifeleridir”⁵⁰; “Yeryüzünün hepsi imamların malıdır”⁵¹ sözleriyle imamın önemini, karakterini ve değerini kendine göre ifade etmiştir.

Şia’nın imamet konusunu usûl-ü dinden sayması bu konuya verdikleri önemi anlamamıza yeter. “İmamet din ve dünya işleri ile ilgili olarak herhangi bir şahsın Hz. Peygamber’e niyabetle umumi başkanlığıdır”. Bu manada bir başkanın bulunması aklen, Allah Teâlâ’ya gereklidir. Çünkü imamet lütuftur. Her lütuf Allah’a vacip olduğuna göre imamet de Allah’a vaciptir. Peygamberliğin vacip oluşuna delalet eden her delil imametın vacip oluşuna delalet eder. Çünkü imamet, vasıtasız olarak vahyi almanın dışında her vasfı ile peygamberlik makamına hilafet etmektedir.⁵² Peygamberlik makamının sahibinin bulunması hikmet yönünden nasıl Allah’a vacipse bu da aynen öyledir. İmamet, ancak Allah Teâlâ’nın nassı ile yahut o İmamdan önceki İmamın, onun imametini beyânıyla tahakkuk eder; insanların seçmesiyle, istemesiyle olmaz; insanlar dilediklerini, İmam olarak tayin yahut dilediklerini azl hakkına da sahip değillerdir. Allah Teâlâ Hz. Peygamber’den sonra gelecek imamları tayin etmiş ve bu hususu ümmete bildirmesi için Peygamberine emretmiştir.⁵³

Abdülbâki Gölpınarlı’ya göre Şia’nın imamet anlayışı ister dinî ve dünyevî işlerde Peygamber’in bir vazife olduğunu ve ümmetten en seçkin kişi olması gerektiğini, evvelce yaptığı sonra yapacağı işler yüzünden hiçbir suretle kınanmaması, herhangi bir surette za’fa, ihmale düşmemesi, soyunda bile kınanacak bir şeyin olmaması, hükümde taraf

⁵⁰ Küleynî, *el-Kâfî*, I, 193.

⁵¹ Küleynî, *el-Kâfî*, I, 407.

⁵² Muhammed Ebû Zehra, *İslâm’da İtikâdî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, (çev. Sıbğatullah Kaya), Anka Yayıncılık, Yeni Şafak Gazetesinin Aramağını, İstanbul ts, s. 46; Avni İlhan, “Şia’da Usulu’d-Din”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İSAV, İstanbul 1994. s. 165.

⁵³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 117; Bağdadi, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, s. 48; Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 48; Ethem Ruhî Fırlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı, İzmir 2004, s. 156; İmam Gazali, *Bâtınlığın İçyüzü*, TDV, Ankara 1993, s. 81; Malatî, *et-Tenbîh ve Red alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bida’*, s. 40; Gümüsoğlu, *İslâm Akaid Sisteminde İmamet*, s 87.

gütmemesi, bütün üstünlüklerde ümmetin en ileri kişi olması gerektiğini söylemektedir. Bu vasıflarsa, zatın masum olmasına bağlıdır ve ismet, Allah tarafından ihsan edilen bir şeydir. Bu bakımdan, peygamberlik hariç, imam, ümmetin en ileri olanıdır ve imamet Nübüvvet gibi ilahi vazifedir. Peygamberi nasıl Allah gönderdiyse, imamı da peygamberlerine Allah bildirir ve peygamberi Allah'ın emrini ümmete tebliği buyurur. Buna nazaran Allah'ın ve Peygamberin din ve dünya işlerinde veli olacak kişiyi, ümmetin seçimine bırakması, Şia'ya göre mümkün değildir.⁵⁴

İmâmet meselesi usûl-ü dindendir. İnanmak gerekir. İmama ilâhî sıfatlar yüklenmiş ve İmama itaat, zaruri hale gelmiştir; çünkü onların buyrukları, Allahü Teâlâ'nın buyruklarıdır; nehiyleri de O'nun nehiyidir; onlara itaat, Allah'a itaattır; onlara isyan, Allah'a isyandır...⁵⁵

Şia içerisinde pek çok konuda farklı görüşler vardır. En temel konu olan imamet konusunda da farklı görüşler vardır. İmâmiyye ile Zeydiyye imâmeti farklı şekilde algılamışlardır. Zeydiyye, "Hz. Peygamber isim ve şahıs belirtmek suretiyle yerine bir imam vasiyet etmiş değildir. İmam, ancak vasıfları ile tanınabilir. Taşındığı vasıflar itibariyle Hz. Ali olmalıdır; çünkü o imamet için gerekli bütün şartları taşımaktadır."⁵⁶ Onlara göre Hz. Ali, sahabenin en üstünü idi; dolayısıyla Hz. Ebû Bekir'den de üstün olduğunu iddia etmekle birlikte, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilafetini meşru kabul edip diğer sahabileri tekfir etmemişlerdir.⁵⁷

Zeydiyye'ye göre efdal, (en erdemli) yani en üstün olan varken mefdûlün (erdemli) yani daha az liyakatli ve faziletli kimsenin imameti caizdir. Daha faziletli imamın tercih edilmesine rağmen onların mefdûlün imametini meşru kabul etmelerinde imametini dini bir esas

⁵⁴ İsferyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 30-37; Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarihi Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayinevi, İstanbul 1979, s. 72.

⁵⁵ bkz. Fığlalı, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*, s. 157.

⁵⁶ Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 32; İsferyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 24; Ebû Zehra, *İslâm'da İtikâdi, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 52.

⁵⁷ Fığlalı, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri* s. 125; Ebû Zehra, *İslâm'da İtikâdi, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 52; Kummî/Nevbahtî, *Şûhûr-ı Fırkalar*, s. 183.

olarak kabulünden ziyade, sadece siyasi bir mesele olarak görülmesinin etkili olduğu söylenebilir.⁵⁸

Kendi aralarında bile derin görüş ayrılıkları olan Şîî fırkaların imamet konusundaki görüşleri birbirini nakzederken, İslam'dan meydana gelen kopmalar ve uzaklaşmalar günümüz Şîîleri'nin de dikkatini çekmiştir. Ali Şeriatî, "Ali Şiası Safevî Şiası" adlı eserinde Safevî'lerden Şîîliğe birçok şeyin geçtiğini geniş olarak açıklamıştır. Bununla birlikte kendinden önceki Şîî müelliflerin iddialarının da kabul etmeye devam etmiştir. Hz. Ali'nin nassla imam olduğunu o da kabul etmekle beraber çok sivri olan bazı görüşleri üslup farkıyla ortaya koymaktadır.⁵⁹

Şia âlimleri, imamın nassla belirleneceğini ispat ettikten sonra nassla tayin edilenin kim olduğu sorusuna cevap verirler ve bu kişinin Rasûlullah'tan sonra araya hiç fasıla girmeksizin Hz. Ali olduğunu söylerler. Bu konuya delil olarak ayet ve hadislerden çokça delil getirirler. Ayrıca bunun yanında akli delilleri de ihmal etmezler. O'nun ilk Müslüman oluşu, ilmi, cömertliği, zühdü ve sorumluluğu altındakilere karşı gösterdiği adaleti sebebiyle İmamet ve Peygamber'in makamını hak ettiğini savunurlar.⁶⁰

3. Şûrâ, Ehl-i Beyt Nazariyesi

İmâmiyye Şia'sı, Hz. Peygamber'in, Ali b. Ebi Talib'i kendisinden sonra halife olarak tayin ettiğine dair bir takım nasslar zikretmekle birlikte, kendi literatürlerinde, hem Rasûlullah'ın, hem de Ehl-i Beyt'in

⁵⁸ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 85; Malatî, *et-Tenbîh ve Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, s. 42; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 25; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhî Fırlı), Şa-to İlahiyet, İstanbul 2001, s. 155; Hizmetli, "Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olaylar: Sonuçları ve Etkileri", s. 33; Mehmet Hüseyin Demir, *Zeydiyye'ye Göre İmamet ve İmamda Bulunması Gereken Özellikleri*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2003, s. 6.

⁵⁹ Ali Şeriatî, *Ali Şiası Safevî Şiası* (trc. Hicabi Kurlangıç), Fecr Yayınları, Ankara 2009, s. 203.

⁶⁰ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, s. 89.

şûrâ ilkesine bağlılığını; ayrıca ümmetin, kendi imamlarını seçme hakkına sahip olduğunu gösteren başka nasları da zikrederler.

Şia'nın hicrî beşinci asırda yaşayan en büyük âlimlerden biri olan Şerif Murtaza'nın kaydettiği bir rivayette: Abbas b. Abdulmuttalib, Hz. Ali'ye, Hz. Peygamber'in hastalandığı sırada kendisinden sonra kimin yönetime geçmesi gerektiğini sormasını ister; *"Eğer idare bizde olacaksa onu açıklaması iyi olur; başkasında olacaksa, o zaman da, bu konuda tavsiyelerini dinlemiş oluruz."* der. Rivayete göre, Hz. Ali der ki: Biz hastalığı ağırlaştığı sırada Rasûlullah'ın huzuruna vardık ve: *"Ey Allah'ın Rasûlü bize bir halife tayin et."* dedik. *"Hayır, İsrail oğullarının Harun hakkında ayrılığa düştükleri gibi, sizin de bu konuda ayrılığa düşmenizden korkuyorum. Yalnız, eğer Allah sizin kalplerinizde bir iyilik bulunduğunu görürse, sizin için birini seçer"* duyurdu.⁶¹

Küleynî, *el-Kâfi*'de Muhammed Sadık'tan naklen der ki: Rasûlullah'ın vefatı yaklaştığında Abbas b. Abdulmuttalib'i ve Hz. Ali'yi çağırdı ve Abbas'a: *"Ey Muhammed'in amcası; Muhammed'in mirasını alır, borçlarını öder ve onun ihtiyaçlarını giderebilir misin?"* diye sordu. Abbas: *"Ya Rasûlullah, anam babam sana feda olsun; ben yaşlı bir ihtiyarım, çoluk çocuğum çoktur, malım da azdır, sen rüzgarlarla aşık atarken kim sana güç yetirebilir."* cevabını verdi. Hz. Peygamber kısa bir süre kendinden geçti, sonra: *"Ey Abbas Muhammed'in mirasını alır, borçlarını öder ve onun ihtiyaçlarını giderebilir misin?"* diye sordu, Abbas yine daha önceki sözleri tekrarladı. Hz. Peygamber: *"Ben onun hakkını verecek birine vereceğim."* buyurdu. Sonra: *"Ey Ali, ey Muhammed'in kardeşi, Muhammed'in vaatlerini yerine getirip, onun borçlarını ödeyebilir, mirasını alabilir misin?"* diye sordu. O da: *"Evet, anam babam sana feda olsun, bunlar benim görevim ve hakkımdır."* dedi.⁶²

Bu vasiyet rahatlıkla anlaşılabilceği gibi, normal, kişisel ve geçici bir vasiyettir. Siyaset, imamet ve dînî haleflikle hiçbir alakası yoktur. Rasûlullah bunu önce Abbas b. Abdulmuttalib'e teklif etmiş, o bunu kabul etmek istemeyince, Hz. Ali bu görevi gönüllü olarak üzerine almıştır.

⁶¹ el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 24, Murtaza, *eş-Şâfi*, IV. 149; III. 295 den naklediyor.

⁶² Küleynî, *el-Kâfi*, I, 236.

Şeyh Müfid'in bazı kitaplarında Hz. Ali'den naklettiği bir vasiyet daha vardır. Rivayette Hz. Ali, Rasûlullah'ın vefatından önce kendisine vasiyette bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak bu da genel nitelikli, ahlaki ve manevi bir vasiyet olup, vakıflar ve sadakaların düzenlenmesi meselesiyle ilgilidir.⁶³

İmamiyye Şîası'nın kutupları konumunda bulunan Küleynî, Müfid ve Murtazâ tarafından zikredilmekte olan bu rivayetleri incelediğimizde, Rasûlullah'ın Hz. Ali'ye halifelik, imamet ya da şûrânın terk edilmesine ilişkin bir vasiyetinin bulunmadığı görülmektedir. Bu da Hz. Ali'nin Rasûlullah'ın vefatından hemen sonra Abbas b. Abdulmuttalib tarafından ısrarla kendisine teklif edilmiş olmasına rağmen, neden kendi adına biatı kabul etmeye yanaşmadığını bir ölçüde açıklamaktadır. Abbas ona: *“Uzat elini sana biat edeyim; Kureyşin şu büyüğünü – Ebû Süfyan'ı kastediyor– de getireyim; böylece Kureyş'ten kimse sana muhalefet etmesin; zaten insanlar Kureyş'e tabidir.”* demiş olmasına rağmen, Ali bu teklifi reddetmiştir.⁶⁴

Muhammed Sâdık rivayet eder ki: Ebû Bekir, halife olduğunda Ebû Süfyan, Hz. Ali'ye gelip ona: *“Ey Abdumenafoğulları, Teym'den birinin sizi yönetmesine mi razı oldunuz; elini uzat sana biat edeyim; Allah'a yemin olsun ki Ebû Fusayl'ın makamını süvariler ve piyadelerle doldururum”* dediğinde Hz. Ali ondan uzak durmuş ve: *“Yazıklar olsun ey Ebû Süfyan! Bu da senin tuzaklarından biridir, artık insanlar Ebû Bekir konusunda ittifak ettiler; sen cahiliye döneminde olduğu gibi İslam'a girdikten sonra da hala İslam'ı saptırmayı arzu ediyorsun; Allah'a yemin olsun ki, sen fitnecilik yapmaya sürdürsen bile bu İslam'a hiçbir zarar veremez.”* karşılığını vermiştir.⁶⁵

4. İlk Halife Seçiminin Mezheplerin Oluşumuna Etkisi

⁶³ el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 24.

⁶⁴ Murtaza, *eş-Şâfi*, III, 237, 252.

⁶⁵ Murtaza, *eş-Şâfi*, III, 252; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîilik*, s. 58

Hız. Peygamber'in vefatından sonra, Müslümanların idaresini kimin üstleneceği, Hız. Peygamber'in yerine halifenin kim olacağı konusunda toplumda üç görüşün ortaya çıktığı ve bu görüşleri savunan üç grubun bulunduğu söylenebilir:

1. Birinci görüş Ali b. Ebî Talib'in taraftarlarına aittir. Bunlar Benî Haşim ailesi şûrâ sistemine inanmakla birlikte Hız. Ali'nin İslâm'a ilk giren ve Hız. Peygamber'e yakın olması sebebiyle diğerlerine göre öncelik hakkı vardı. Ayrıca Hız. Ali'nin ilim ve din sahasındaki üstün anlayış olduğu için şûrâ adaylar içerisinde yer alması gerekenlerden birdir.
2. İkinci görüş Ensâr'a aittir. Emirlik ve başkanlık iddiasında bulunmuşlardır. Kendilerinin Muhâcirleri barındırmak ve onlara yardım etmek gibi üstünlükleri bulunduğunu; ayrıca İslâm'ın hamîleri ve Rasûlüllah'ın yardımcıları oldukları için halifenin kendilerinden olmasını; böyle olmadığı takdirde de bu konuda ortaklık fikrini ileri sürmüşlerdir. Keza onlar Hız. Peygamber'in, Arap kabilelerinden ve Arap nesillerinden herhangi birine özel bir değer verdiğini görmediklerini iddia ediyorlardır. Bundan dolayı Halifeliđin Hazrec kabilesinden Sa'd b. Ubade'ye verilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.
3. Üçüncü görüş ise Hız. Ebû Bekir ve Ömer'in bulunduğu hilafetin bizzat Peygamber (a.s.) tarafından tayin edilmediğini ve kendilerinin kabul edebilecekleri bir şahsı seçmek üzere ümmetin serbest bırakıldığı söylemişlerdir. Fakta bu işin öncelikle Muhâcirlere ait olduğu fikrini benimsemişlerdir. Çünkü onlar, İslâm'a herkesten önce girmişler ve Araplar da, İslâmiyeti ancak Kureyş vasıtasıyla kabul etmişlerdir.⁶⁶

Hilafet meselesi daha sonraki dönemlerde mezheplerin oluşumunu etkilemede temel etken olarak sayılır. Bunun yanında temel maddeye yardımcı yan etkenler de mevcuttur. İslam Mezhepler Tarihi kaynaklarında Fedek arazisi üzerine çıkan tartışmaların Müslümanlar

⁶⁶ Kummî/Nevbhati, *Şii Fırkalar*, s. 52.

arasında ihtilafa yol açtığı vurgulanır.⁶⁷ Gerçekte o dönemde miras meselesi çevresinde gelişen ve netice itibariyle fıkhi olan bu ihtilafı, özellikle Şia gibi fırkalar daha sonraki dönemlerde çokça kullanmıştır. Fedek meselesi siyasi olay olmadığı için mezhebin oluşumuna doğrudan etkisi olmadığını söylemek mümkün görünmektedir.

5. İmamet Meselesi Hakkında Mezheplerin Görüşleri

Peygamber (a.s.) kendisinden sonra bir erkek evlat bırakmadığını, dolayısıyla yönetimin Ehl-i Beyt'te kalması gerektiğini düşünen Şia, diğer halifelere karşı gizli bir muhalefet oluşturmuştur. Nasıl peygamberi Allah seçiyorsa, imamı da Allah'ın seçtiğini yani onun nassla tayin edildiğini savunmuşlardır. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi, Hz. Peygamber kendisinden sonra yerine geçecek, halife olacak kimseyi tayin etmemiştir.⁶⁸ Ayrıca Hz. Abbas, Hz. Ali'ye gidip, "*Hz. Peygamber vefat etti, elini uzat, sana biat edeyim, ben biat edersem, diğerleri de gelip sana biat ederler. Eğer bunu kabul etmezsen, birkaç gün sonra başkası halife olur, sen gidip ona biat etmek zorunda kalırsın*" dediğinde

⁶⁷ Hz. Peygamber vefatında, zarûrî ihtiyacı olan eşyalarından başka bir gümüş mühür, yirmi deve, yüz koyun, altı yedi kadar keçi, silahları ve bir beyaz katır, bir miktar arazi bırakmıştı. Hz. Ebû Bekir silahları ile katırı, Hz. Ali'ye vermiş ve "bunların dışındakiler sadakadır" buyurmuştur. Bkz. Hizmetli, *İslam Tarihi İlk Dönem*, s. 414. Ancak hem hanımlar hem de kızı Fâtma'nın Halife Ebû Bekir'den Hz. Peygamberin mirasından almak isledikleri rivayet edilir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber'in vefatı üzerine Hayber ve Fedek'teki hisselerinden miraslarını almak için Hz. Osman'ı Hz. Ebû Bekir'e gönderdilerse de Hz. Âişe onlara Rasûlullah'ın "*Biz peygamberler miras bırakmayız, bizim bıraktıklarımız sadakadır.*" (Buhârî, "Meğâzî", 14, 38; "Ferâ'iz", 3, "İtisâm", 5; Müslim, "Kitabu'l-Cihad ve Siyer", 16.) dediğini söylemiş, bunun üzerine onlar da bu isteklerinden vazgeçmişlerdir. Bkz. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 23; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 18; İbn Sa'd, *et-Tabâkâtu'l-Kubrâ*, II, 315. Şia'ya göre Hz. Ebû Bekir Hz. Fatma'ya miras hakkında haksızlık etmitir. Çünkü bu haksızlığa karşı Hz. Fatma Halifeye ve yukarıdaki rivayete itiraz etmiş olacak ki, halifeye: "*Sen öldüğün zaman varisin kim olacak?*" demiş, Hz. Ebû Bekir de: "*Çocuklarım ve eşim olacak*" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Fatma: "*Nasıl oluyor, sen varis oluyorun da biz olamıyoruz?*" bkz. İbn Sa'd, *et-Tabâkâtu'l-Kubrâ*, II, 314-315.

⁶⁸ Ethem Ruhî Fığlalı, "Hârîcîliğin Doğuşuna Tesir Bazı Sebepler", *AÜİFD*, Ankara, XX, s. 226.

Hız. Ali, ikinci defa amcası Abbas'ın teklifini reddetmiş ve, "hiç kimse biz Benî Haşim'in, halife olma hususundaki hakkımızı reddetmez" cevabını vermişti.⁶⁹ Bundan da gayet açık olarak anlıyoruz ki, Peygamberimiz kimseyi halife olarak tayin etmemiştir. Eğer Ali'yi halife tayin etmiş olsaydı, "Peygamberimiz beni halife seçti, senin biatını kabul ediyorum" derdi. Fakat böyle dememiş aksine, "hiç kimse biz Benî Haşim'in, halife olma hususundaki hakkımızı reddetmez" demiştir. Muhammed Hamidullah'ın dediği gibi belki de o, hilafetin sultanlık (meliklik) gibi miras sırasına göre intikal edeceği kanaatindeydi.⁷⁰

Şia ile aynı görüşü paylaşan diğer bazı Batinî fırkalar, imameti Allah'a vacib kılmışlardır. İmamet konusunu mütevatir saymışlar ve aynen Allah'ın peygamber göndermesi, dine çağrısı, beş vakit namaz, oruç, zekât, hac gibi sübûtu katî meselelerden saymışlardır.⁷¹ İmam Gazzâlî, Batıniyye'ye veya Şia'ya mensup olup bu görüşü benimseyenlere şu şekilde itiraz eder: "Bunlar öyle işlerdir ki, eğer hakkında tevatür isbat edilirse, Peygamber'in varlığı gibi, Çin'in, Kuzey Afrika'daki Kayravan'ın varlığı gibi görmediğimiz halde varlıklarını nasıl katî olarak biliyorsak aynı şekilde kat'iyet ifade eder. Bedir ve Sıffin harpleri gibi olayların varlığı vb. insanların müşterek idrak etmedikleri halde hiç kimsenin o konuda şüphe etmeye, kendinde bir kudret bulamayacağı kadar kat'iyet ifade eder."⁷² Ayrıca bu konu ile ilgili ne ahad ne de tevatür yoluyla nakledilmediğini ve böyle bir haberin olmadığını biliyoruz. Uydurma kapısı açılınca artık işi inada ve nizaya götüren herkesin, esasen dindarların helal saymamasına rağmen, bu işe gücü yeter."⁷³

Şîllerdeki imamet fikrinin çok fazla benimsemesini birçok araştırmacı mezhebin temelinde Farsî eğilimle açıklamaktadır. Farslar krallıkla idare edilmeye ve krallığın veraset yoluyla yine kral ailesine geçmesine alışmışlardır. Bunun için halifenin seçimle devletin başına gelmesine bir anlam veremiyorlardı. Bazı batılı araştırmacılar ise Şia'nın

⁶⁹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Tarihine Giriş*, Beyan Yayınları, İstanbul 1999, s. 118; İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-Kubrâ*, II, 246.

⁷⁰ Hamidullah, *İslâm Tarihine Giriş*, s. 118

⁷¹ Ebû Zehra, *İslâm'da İtikâdî, Siyasî ve Fıkîhî Mezhepler Tarihi*, 46; Avni İlhan, "Şia'da Usulu'd-Din", s. 165.

⁷² İmam Gazali, *Bâtınlığın İçyüzü*, s. 82.

⁷³ İmam Gazali, *Bâtınlığın İçyüzü*, s. 83.

Farslardan çok Yahudilikten etkilendiğini ileri sürmüşlerdir. Buna delil olarak Hz. Ali'nin takdis edilmesine ilk davet çıkaran Abdullah b. Sebe'in Yahudi asıllı olmasını göstermişlerdir.⁷⁴ Aslında bu yeni bir görüş değildir. Çünkü daha önce bunu İbn Hazm *el-Fasl* adlı eserinde şöyle dile getirmiştir: “*Bu Şîiler, Yahudilerin yolundan gittiler. Çünkü Yahudiler İlyas (a.s.)’ın ve Fenhas b. Azar b. Harun (a.s.)’ın şu ana kadar diri olduklarını iddia ettiler. Bazı sufiler de bu yoldan giderek “Hzır” ve “İlyas” (a.s.)’ın şu ana kadar sağ kaldıklarını ileri sürdüler*⁷⁵ diyerek konuya açıklık getirmeye çalışmıştır.

Şîilerin tam aksini Harîcîler temsil eder. Hârîcîlere göre, halife toplumun tümünü temsil etmelidir. Yani halife serbest bir seçimle iş başına gelmelidir. Halife seçimine sadece bir grup değil tüm Müslümanlar katılmalıdır. Halifelik hakkı sadece Kureyş’e ait bir hak değildir. Acemlere karşı Araplara ait olan bir hak da değildir. Halife olma konusunda her Müslüman eşit oranda hakka sahiptir. Hârîcîlerin “Necedat” grubuna göre ise, insanların kendi aralarında insafli davranmaları mümkün oluyorsa, imama gerek de yoktur. Ama eğer karşılıklı insafli hayat, ancak insanları hakka sevk eden bir imam ile gerçekleşecekse, o zaman imam tayin etmek caizdir.⁷⁶

Her iki grubun arasında orta bir yol takip etmek isteyen Mürcie oldu. Mürcie, birbirlerini parçalayan bu gruplara karşı, tarafsız bir tavır takınmayı dener. Zaten “Mürcie” kelimesi, her hangi bir taraf konusunda bir karara varmaktan vazgeçme ve onların kaderini Allah’a bırakma anlamına gelir.⁷⁷

İmamet düşüncesi ile ilgili diğer bir görüş ise Kerrâmiyy mezhebinin görüşüdür. Kerrâmiyye’ye göre imamet icmaen olduğunu savunmaktadır. Yani bir cemaatin ittifakı ile ortaya çıkan imam. Bu durumda ne nass ne de tayin bulunur. İttifak üzerine anlaşılan imamdır. Yani bir toplum ittifak üzerinde bir İmamı seçebilir, diğer toplum da ittifak üzerine farklı bir imamı seçebilirler. Bu durumda aynı anda birden çok

⁷⁴ Ebû Zehra, *İslâm’da İtikâdî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 44-45.

⁷⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 115.

⁷⁶ Ebû Zehra, *İslâm’da İtikâdî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 70; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 93; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 3.

⁷⁷ en-Naşî el-Ekber, Ebû’l-Abbas Abdullah b. Muhammed, *Usûlü’n-Nihal*, (thk. Seyit Bahcivan), Konya 2007, s. 56-58; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 111; İsferyânî, *et-Tabsîr fi’l-Dîn*, s. 83.

İmam ve Halife mümkün olabilir. Kerrâmiyye'nin bu görüşü mezhepler arasındaki ihtilafları gidermek amacıyla ortaya konulan bir görüştür. Zira Şehristânî'nin naklettiğine göre bunu savunanların sebebi sahabeler arasında yaşanan ihtilafları ve bu ihtilaflar sonucunda hem Medine ehli – Haşimileri seçtikleri İmam'ı Hz. Ali'yi meşru görmek hem de Şam ehli – Emevileri benimsedikleri Hz. Muaviye'yi meşru görmektir.⁷⁸

Sonuç

Hız. Peygamber'in vefatından hemen sonra halife seçme teşebbüsünü ilk olarak Ensar yaptı. Muhacirlere danışma gereği duymadan İslam devletinin başına geçecek kişiyi seçmek için Benî Saîde Örtmesinde toplandılar. Ensar kendilerinden birisinin olması gerektiği düşüncesiyle İslam Devletinin başına yeni bir halife seçmek istediler. Ancak bu teşebbüslerinden haberdar olan Muhacirler Benî Saîde Örtmesindeki toplantıya katılırlar. Toplantının neticede Muhacirleri temsil eden Ebû Bekir halife seçilerek ona biat edildi.

Benî Saîde Olayı, Müslümanların siyasi tarihinin en önemli olaylarından biridir. Çünkü Müslümanların ilk defa bir siyasi problemi peygambersiz çözmeleri gerekmiştir. Ayrıca bu olay onlar için ilk siyasi imtihan olması bakımından da önem arz etmektedir. Çünkü bu olayın neticesine göre daha sonraki dönemler için model teşkil edecek bir siyasi yapı kurulmuştur.

Hız. Ebû Bekir'in halife olarak seçilmesinden sonra bu duruma karşı çıkan Hız. Ali, kendisinin halifeye karşı değil, adaylık hakkını kendisinde de olduğunu ifade etmiştir. Fakat Hız. Ali'nin bu itirazı sonradan çeşitli mezhepler ve fırkalar tarafından dinî bir gerekçe olarak görmüşlerdir. Ayrıca imamete Hız. Ali'yi mutlak hak sahibi olarak kabul etmişlerdir.

⁷⁸ Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, s. 117. İbn Teymiyye'ye göre bu görüş Kerrâmiyye'nin görüşü olmanın yansıması Basralı Ehl-i Hadisin görüşüdür. Zira bütün Müslümanları kuşatan bir İmam olmadığı zamanda ve fitne baş gösterirse iki İmamdan söz edilebilir. Bkz. İbn Teymiyye, Takiyyuddin, (728/1328), *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye Fî Nakzi Kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, (thk. Muhammed Reşad Sâlim), Câmîati'l-İslam Muhammed b. Suud İslamiyye, 1986, I, 537.

Hilafet meselesi, daha sonraki dönemlerde mezheplerin oluşmasına etki eden temel siyasi sebeplerden sayılmıştır. Bu mesele İslam Mezhepler Tarihinde meşhur bazı fırkaların doğmasına sebebiyet vermiştir. Hiçbir mezhep ortada yokken fakat yukarıdaki bahsettiğimiz siyasi tartışmaların sonucunda meydana gelen bazı itikâdî görüşler ve bu görüşlerin sonucunda Havâric, Mürcie, Mu'tezile gibi bazı mezheplerin oluşmasına, siyasi ve itikâdî görüşleri şekillenmesine sebebiyet vermiştir. Özellikle Şiilik gibi bir mezhebin tamamen hilafet tartışmanın sonucunda ortaya çıkan bir mezhep olması siyasi meselelerin İslam Mezheplerine ne kadar tesiri olduğunu görmek açısından önemli bir örnektir. Dolayısıyla hilafet tartışması, Şiiliğin oluşmasına ve şekillenmesine dolaylı değil, doğrudan etkisi olmuştur. Bu sebeple bu siyasi olaylar ilk halife seçilme Sakîfe'den itibaren bütün mezhepleri ve fırkaları ilgilendiren konu olmuştur. Sadece ilk dönemde çıkan mezheplerin değil günümüze kadar yaşamakta olan her mezhep veya fırkaya bu olayların büyük bir etkisi olduğu söylenebilir. Günümüzdeki mezheplerin ve fırkaların menşei ve zuhurunu tespit etmek için mutlaka onların çıkış sebeplerine bakmak gerekmektedir. Yani sebeplerin siyasi, sosyal, iktisadî ve kültürel yönlerini de tespit etmek gerekmektedir. Şüphesiz günümüzde yeni ortaya çıkan mezhepler, fırkalar, dini hareketler ya da dini akımlar eski mezheplere bir yönüyle dayanan onların bir uzantısıdır. Yusuf Ziya Yörükân bunu en güzel şekilde ifade etmektedir: *Yeni bir mezhep, eski mezheplerin yamalı bir bohçası gibidir. Her parçasının nerden ve ne suretle eklendiğini bulmadıkça hakikate nüfuz mümkün değildir.*

Kaynakça

- Azimli, Mehmet “Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri”, *DAAD*, VII, 2007, sy.1
- Bağdadi, Ebû Mansûr Abdulkâhir, *El-Fark Beyn’el-Fırak*, Mektebe’tü t-Tevfi-kiyye, Kahire tsz.
- , *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (çev. Ethem Ruhî Fığlalı) TDV, Ankara 2007.
- Bulut, Halil İbrahim, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu, Ankara 2011.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm’da İtikâdî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, (çev. Sıbğatullah Kaya), Anka Yayıncılık, Yeni Şafak Gazetesinin Aramağını, İstanbul tsz
- Eş’arî, Ebû’l-Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri* (çev. Mehmet Dalkılıç & Ömer Aydın) Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Fığlalı, Ethem Ruhî, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı, İzmir 2004.
- , İbadiye’nin Doğuşu ve Görüşleri, AÜİFY, Ankara 1983
- Gazali, İmam, *Bâtınlığın İçyüzü*, TDV, Ankara 1993.
- Gölpınarlı, Abdülbakıy, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınları, İstanbul 2003.
- Gümüšoğlu, Hasan, *İslâm Akaid Sisteminde İmamet*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), Konya 1991.
- Hamidullah, Muhammed, *İlk İslâm Devleti*, (çev. İhsan Süreyya Sırma), Beyan Yayınları, İstanbul 1992.
- Hatiboğlu, M Sait, Hilafetin Kureyşliliği İslâm’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2005.

HİLAFET TARTIŞMALARININ SİYASİ MEZHEPLERİN OLUŞUMUNA ETKİSİ

- , Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından Emeviler'in sonuna kadar siyasi içtimai hâdiselerde hadis münasebeti, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), AÜİF 1967.
- Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi İlk Dönem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- , "Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olaylar: Sonuçları ve Etkiler, *AÜİFD*, XXXIX, s. 27-54
- İbn Hazm, Zâhiri Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'milel ve'l-ehvai ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Tevfikkiye, Kahire 2003.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maarif, Beyrut 1966.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Dâru'l Kutub'l-İlmiyye Beyrut 1997, I, 47.
- , *Hadis Müdâfaası*, (trc. M. Hayri Kırbaçoğlu), Kayhan Yayınları, İstanbul 1989.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Tabâkâtü'l-Kubrâ*, Dâr sâdr, Beyrut tsz.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin, (728/1328), *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye Fî Nakzi Kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, (thk. Muhammed Reşad Sâlim), Câmîati'l-İslam Muhammed b. Suud İslamiyye, 1986.
- İbnu'l-Esir, Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahid eş-Şeybanî el-Cezerî, *el-Kamil Fi'Tarih*, Daru'l-Mektebet'ul İlmiyye, Beyrut 1987.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, (nşr. Muhammed Zâhid Kevserî), Mektebet'u-l Ezheriye Li Turath, Kahire tsz.
- Kâtib, Ahmed, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, (çev. Mehmet Yolcu) Kitabiyat Yayınevi, Ankara 2005.

- Kuleyni, Muhammed b. Yâkup b. İshak, *Al-Kâfi*, Dar al-Kutub el-İslamiyyah, Qom-İran 1985.
- Kummî/Nevbhati, *Şii Fırkalar*, (çev. Komisyon), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyn b. Muhammed b. Abdurrahman, *Et-Tenbîh ve Red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-Bidâ*, (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mektebet'u-l Ezheriye li Turath, Kahire tsz.
- Onat, Hasan, "Şii İmamet Nazariyesi", *AÜİFD*, Ankara 1992, XIX, s. 89-110.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Mektebetu'l Asriyye, Beyrut 2008.
- Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarih'r-Rusu'l ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Ma'rife.
- Wat, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhî Fıġlalı), Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *Ebû'l-Feth Şehristânî ve Mezheplerin Tetkikinde Usûlu*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- Zorlu, Cem, *İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi*, Yediveren Kitap, Konya 2002.

Pedagojik Önerilerle Birlikte İngilizce ve Arapçadaki Temel Edatların Karşıtsal Çözümlemesi*

Rami HAMDALLAH-Hanna TUSHYEH

Çev.: Figen KERVANKAYA **

Giriş

İngilizce ve Arapça iki farklı dil ailesine mensuptur. Arapça Sâmi dil grubunda, İngilizce ise Hint-Avrupa dil grubunda yer almaktadır. Dolayısıyla yabancı dil olarak İngilizce öğrenen Arap öğrencilerin bu dili öğrenirken genel bir zorluk yaşamaları kaçınılmazdır.

İngilizce yapılar içerisinde edatların ne denli bir öğrenme güçlüğü teşkil ettiğini şu ifadelerden kolaylıkla anlayabiliriz: “İngilizceyi öğrenen veya öğrenen biri çok iyi bilir ki; edatların öğrenilmesi, öğretim sırasında karşılaşılabilecek zorluklar öngörülemezse oldukça zordur.” (Pittman, 1966); “Herhangi bir İngilizce öğretmenin de bildiği gibi, edatlar anadili İngilizce olmayanlar için önemli bir sorundur.” (McCarthy, 1972). İngilizce edatların öğrenilmesi, bu tür yapıların Arapçada az bulunması ve kullanımlarında farklılıklar bulunması sebebiyle anadili Arapça olanlar için büyük bir problemdir.

Bu çalışmada İngilizce ve Arapçadaki temel edatların kısa bir açıklamasına ve tasnifine yer verilip, edatların genel özelliklerinden bahsedilmiştir. İngilizcede basit ve bileşik, Arapçada bitişik ve ayrı yazılan edatlar olmak üzere her iki dilin edat türleri hakkında bilgi verilmiştir.

Çalışmada ayrıca Arap öğrencilerin İngilizce edatları öğrenirken karşılaştığı muhtemel güçlükler; eksik, gereksiz (fazla) veya yanlış edat kullanımından kaynaklanan hatalar üzerinde durulmuştur. Yapılan tespitlerden hareketle öğretim sırasında karşılaşılabilecek muhtemel

* Bu çalışma, Rami Hamdallah ve Hanna Tushyeh (An-Najah National University) tarafından kaleme alınan “A Contrastive Analysis of Selected English and Arabic Prepositions with Pedagogical Implications” (1993) adlı makalenin çevirisidir.

** Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.

güçlüklerin en aza indirilebilmesi amacıyla birtakım önerilerde bulunulmuştur.

1. İngilizce ve Arapça Edatların Tasnifi

Edatlar; kelimeleri, kelime gruplarını ve cümlecikleri cümledeki diğer kelimelere bağlayan *işlevsel sözcüklerdir*¹. Herhangi bir ek almadan yer, yön, zaman, durum vb. bildirme özelliği gösterirler.

Aşağıdaki tabloda İngilizce ve Arapçadaki bazı edatların kullanım biçimlerine örnekler verilmiştir:

Türkçe	Arapça	İngilizce	Edat
Amman'a gittim.	ذهبت إلى عمان.	I went to Amman	إلى : to
Kızla (birlikte)	مع البنت	with the girl	مع : with
onlar için	لهم	for them	ل : for
ondan	منه	from him	من : from
Evdeyim	أنا بالبيت (in)	I am at home	at : (Ø)
kütüphane	بالمكتبة	in the library	ب : in (bitişik)
-ile çarpmak	ضرب في	to multiply by	في : in (ayrı)

¹ Çevirenin Notu: İngilizcede *işlevsel sözcükler* olarak isimlendirilen kelimelerin tek başına belirli bir anlamı yoktur, ancak bir cümle içindeki diğer kelimelerle bir araya geldiğinde anlamlı ilişkiler ifade eder (edatlar, bağlaçlar, yardımcı fiiller, belirteçler ve zamirler vb.). (bk. Crystal, David. *Dictionary of Linguistics and Phonetics* (6). Hoboken, GB: Wiley-Blackwell, 2009, s. 203. ProQuest ebrary. Web. 4 May 2016).

PEDAGOJİK ÖNERİLERLE BİRLİKTE İNGİLİZCE VE ARAPÇADAKİ TEMEL EDATLARIN
KARŞITSAL ÇÖZÜMLEMESİ

Pazartesi günü(nde) rafta	في يوم الإثنين (in) على الرف (on)	on Monday on the shelf	on :على
Pazartesi günü	الإثنين	by Monday	by : (Ø)
Onunla gu- rur duyuyo- rum	أنا فخور به (in)	I am proud of him	of : (Ø)

Zughoul (1979), sınıf ortamında kullanılan ifadelerdeki edatları üç kategoriye ayırmıştır:

Durum bildiren edatlar	Sözlük anlamlı edatlar	Öbekleşmiş edatlar
a. Go with Ali Ali ile git	a. Stand up (Ayağa) kalk	a. Turn to lesson 6 Altıncı dersi aç
b. the cover of the book kitabın kapağı	b. Sit down Otur	b. at the back of the room odanın arkasında
c. It was taken by Sa- mir. O, Samir tarafın- dan alındı.	c. Wait outside Dışarıda bekle	c. on Monday Pazartesi günü(nde)

İngilizcede hem durum bildiren edatların hem de sözlük anlamlı edatların Arapçada doğrudan karşılığı vardır:

Durum bildiren edatlar	Türkçe	İngilizce	Arapça
edilgenlik	tarafından	by	من قبل

RAMİ HAMDALLAH-HANNA TUSHYEH
ÇEV.: FİGEN KERVANKAYA

vasıta	ile	with	ب
yönelme	-e doğru	to	ل
amaç	için	for	ل/لأجل
aitlik	-ın/-in	of	الإضافة
birliktelik	ile beraber	with	مع

Sözlük anlamlı edatlar	İngilizce	Arapça
yukarı	up	أعلى
aşağı	down	أسفل
içinde	in (yer)	في
üstünde	on (yer)	على
-e doğru	to (yön)	إلى
içine	into	إلى داخل
yanında	beside	بجانب
önünde	in front of	أمام

PEDAGOJİK ÖNERİLERLE BİRLİKTE İNGİLİZCE VE ARAPÇADAKİ TEMEL EDATLARIN
KARŞITSAL ÇÖZÜMLEMESİ

-den/-dan	from	من
önce	before (zaman)	قبل
karşısında	before (yer)	مقابل
sonra	after	بعد
arkasında	behind	وراء/خلف
altında	under	تحت
üstünde	on top of	فوق

2. İngilizce ve Arapça Edatların Genel Özellikleri

A. İngilizcede Edatlar:

İngilizcede edatlar üç kritere göre olumsuz tanımlanır (Quirk vd., 1985). Edatlar;

1. “that” ile kurulan isim cümleciğini (a that clause),
2. fiili mastar şeklinde olan cümleyi (an infinitive clause),
3. özne konumundaki kişi zamirini (subject form of a personal pronoun) tamamlayıcısı olarak kullanamaz.

Ör.:
He was surprised
• at (that) she noticed him (Fark edilmesine şaşırıldı)
• at to see her (Onu gördüğüne şaşırıldı)
• at she (Ona şaşırıldı)

İngilizcede edatlar, iki gramer unsuru olan edat tamamlayıcısı ve nesne arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanılır. “*She put the swea-*

ter on her shoulder” (*Kazağı omzuna aldı*) örneğinde edatın tamamlayıcısı olan *“her shoulder”* (*omzuna*) ile nesne konumundaki *“sweater”* (*kazak*) arasında böyle bir ilişki vardır. Aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi edatlar; isim, fiil veya sıfatın peşinden de kullanılabilir (Hamdallah, 1988):

4. The teacher at school is pleasant (Okuldaki öğretmen cana yakındır).

5. He travelled to London (Londra’ya gitti).

6. The class was empty of students (Sınıfta öğrenciler yoktu).

İngilizcedeki edatların bir özelliği de, aynı kelimeyle kullanılan farklı edatların çok çeşitli anlamlar veriyor olmasıdır. Fiil+edattan oluşan *“look at”* (*bakmak, göz atmak*) ifadesindeki *“at”* edatının yerine *“for, up veya after”* edatlarından biri getirildiğinde ortaya çıkan yeni anlamlar bu duruma iyi bir örnektir. Hatta kimi zaman fiil+edat formundaki bazı fiillerin anlamları bileşenlerinin sahip olduğu anlamlardan tamamen farklı olabilmektedir. *“Do”* (*yapmak, etmek*) fiili, *“He threatened to do in all those who betrayed him”* (*Ona ihanet eden herkesi öldürmekle tehdit etti*) örneğinde olduğu gibi *“in”* edatı ile bir araya geldiğinde asıl anlamından uzaklaşarak *“öldürmek”* anlamı kazanır (Hamdallah, 1988).

İngilizcede edatlar kökü aynı olan bir kelimenin farklı türleriyle birlikte kullanılabilir. Bir edat fiil formundaki bir kelimeyle, başka bir edat sıfat veya isim formundaki bir kelimeyle kullanılabilir. Örneğin, *“We are fond of something”* (*Bazı şeyleri çok severiz*) cümlesinde *“fond”* (*çok seven*) kelimesi sıfat, *“We have fondness for it”* (*Bunu çok seviyoruz*) cümlesindeki *“fondness”* (*sevgi*) ise isim formundadır. Ayrıca edatlar yapılarına göre; bir kelimedenden oluşmaları durumunda basit edat, iki veya daha fazla kelimedenden oluşmaları durumunda birleşik edat adını alırlar.

B. Arapçada Edatlar:

Arap gramerciler kelimeleri isim, fiil ve harf olmak üzere üç gruba ayırır (İbn Hişâm, 1969:8). Gramercilerin “*harf-i cer*” olarak isimlendirdikleri edatlar harf grubunda yer alır.¹

Arapçada edatlar morfolojik açıdan iki gruba ayrılır. Birinci grupta bir ünsüz ve bir kısa ünlüden oluşan edatlar yer alır. Ön ek görevi yapan bu edatlar kendisinden sonraki kelimeye bitişik yazılır.

Kendinden sonraki kelimeye bitişik yazılan edatlar		
Türkçe	İngilizce	Arapça
içinde, tarafından, ile	at, by, in, with	ب...
-e doğru, için	to	ل...
gibi	as, like	ك...
-e yemin olsun (Vallahi)	by	ت/و...

İkinci grupta ise iki veya üç harften oluşan, kendisinden sonraki kelimeye bitişmeyen edatlar yer alır:

İki harften oluşan edatlar	Üç harften oluşan edatlar
----------------------------	---------------------------

¹ Arapçada kelimeler; isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılır. Harfler ise kendi içinde “*Hurûfu'l-Mebânî*” ve “*Hurûfu'l-Meânî*” olmak üzere iki kısma ayrılır. “*Hurûfu'l-Mebânî*”, herhangi bir manası olmayıp kelimeleri meydana getiren harflerdir. “*Hurûfu'l-Meânî*”, müstakil bir mana ifade etmeyip, ancak başka bir kelime ile bir araya geldiğinde mana ifade eden harflerdir (*cer*, *cezm*, *nasb ve atıf harfleri* gibi). Arapçada “*hurûfu'l-meânî*” şeklinde isimlendirilen harfler İngilizcede “*preposition*” (edat) kavramı ile karşılanmaktadır.

RAMİ HAMDALLAH-HANNA TUSHYEH
ÇEV.: FİGEN KERVANKAYA

Türkçe	İngilizce	Arapça	Türkçe	İngilizce	Arapça
-den uzakta	from, away from	عن	üstünde	on	على
içinde	in, at	في	hariç	except	خالا/عدا
için	in order to	كي	-e doğru	to, toward	إلى
-den/- dan	from	من	kadar	until, up to	حتى
			belki	perhaps	لعل
			-diği za- man	when	متى
			önce, - den beri	ago,for	منذ

Yukarıdaki edatlardan bazıları (منذ، ك، ت/و...) cins isimlerle kullanılırken, bazıları (على، من، في) hem cins isim hem de zamirlerle kullanılabilir.

Arapçada “على، من، عن” gibi edatlar “كي، خلا، متى” gibi edatlardan daha sık kullanılmaktadır.

Tıpkı İngilizcedeki gibi Arapçadaki (عن، من، ل، إلى، في، على، ب) edatlar – “منذ” hariç- zamansal ve mekânsal kullanıma sahiptir (Hamdallah, 1988).

3. İngilizce Edatların Öğreniminde Karşılaşılması Muhtemel Güçlükler

Khalil (1985), Khanji (1979), Schwabe (1981), Scott ve Tucker (1974), Thahir (1987) ve Zughoul (1979) gibi yazarların hepsi İngilizce'deki edatların kendine has bir zorluğunun bulunduğunu ve öngörülemez² olduğunu ifade eder.

Thahir (1987) İngilizce'deki edatların öğrenimi konusunda Arap öğrencilerin zorluk yaşadıklarını belirtmektedir. Arapçada bulunmayan yalnızca İngilizce'de bulunan “*of, by, at*” gibi edatları yeterince kavrayamamaları durumunda, öğrencilerin Arapça mantığıyla hareket ederek İngilizce'de karşılığı olduğunu düşündükleri bir edat kullanmaya yöneldiklerini ifade etmektedir.

Zughoul (1979) ise edatların öğrenimindeki zorlukların sebeplerini beş madde hâlinde sıralar. Ona göre ilk üç madde genel zorluklara işaret ederken son iki madde yalnızca İngilizce öğrenen Arap öğrenciler için geçerlidir.

1. En temel sebep her bir edatın birden fazla anlam taşımasıdır.
2. Aynı fiille kullanılan farklı edatlar çok sayıda yeni anlam oluşturur: “look at (bakmak, göz atmak), look after (korumak, gözetmek), look up (sözlükte aramak)” vb.
3. Takahashi (1969)'ye göre anadili İngilizce olanlar, bu tür edatların (*look at, look after, look up, vb.*) ortaya çıkışı veya kullanımını hakkında mantıklı bir açıklama yapamazlar.
4. Dilbilgisi-çeviri yöntemi gibi geleneksel öğretim yöntemleri öğrencileri kendi sezgileriyle çeviri yapmaya sevk eder.

² Ç. N.: Edatların öngörülemez oluşuyla kastedilen, kullanımlarıyla ilgili somut kuralların olmayışı, kimi sıfat veya fiilin birden çok edatla kullanıldığı durumlarda edatlar arasından hangisinin tercih edileceğiyle ilgili belirli bir kriterin olmayışıdır.

5. Çeviri sorunuyla ilişkili olarak anadil (Arapça) girişimi³ ortaya çıkar.

Anadil (Arapça) girişimi konusunda yaptıkları çalışmada Scott ve Tucker (1974) İngilizce ve Arapçada birebir örtüşen edat sayısının azlığına dikkat çeker. İngilizce edatların Arapçada farklı türden çevirileri olsa da, İngilizce bir edatla ifade edilebilen Arapça edat sayısı birkaç tanedir. Edatların kullanımında yapılan hataların yaklaşık üçte ikisi anadil (Arapça) girişiminden, üçte biri de dil içi (İngilizce) girişiminden kaynaklanmaktadır.

Scott ve Tucker (1974) eksik edat kullanımından kaynaklanan hataların temelinde anadil (Arapça) girişimiyle birlikte dil içi (İngilizce) girişiminin yattığını ifade etmektedir. Gereksiz edat kullanımını esas olarak Arapçaya dayandırırken yanlış edat kullanımını hem Arapçanın hem de İngilizcenin yapısına dayandırmaktadır. Öğrencilerin ilk olarak edatların kullanım kurallarını öğrenmek yerine sözlük anlamlarını ezberlediği sonucuna varmaktadır.

4. Edat Kullanımında Yapılan Hatalar

Arap öğrencilerin –özellikle konuşma sırasında- İngilizce edatların kullanımında yaptığı hatalar yanlış, gereksiz ve eksik edat kullanımı olmak üzere üçe ayrılır. Scott ve Tucker (1974) yanlış edat kullanımını bir edatın yerine yanlış anlam verecek şekilde başka bir edatın kullanılması; gereksiz edat kullanımını gerekemediği hâlde edat kullanılması ya da tek bir edat gereken yerde birden fazla edatın kullanılması; eksik edat kullanımını ise gerekli olduğu hâlde edatın cümleden çıkartılması şeklinde tanımlar. Aşağıda bu üç yanlış kullanım türüne örnekler verilmiştir:

³ Ç. N.: Dil girişimi, yabancı dil öğrenim süresince, daha önceden edinilmiş olan ön bilgilerin öğrenmeyi olumsuz yönde etkilemesi şeklinde açıklanabilir. Dil girişiminde normlardan sapmadan dolayı anlatımda ifade değişikliği, iletişim bozukluğu, anlam kayması ve öğrenim sürecinin aksaması gibi sonuçlar söz konusudur (bk. Öksüz, Gamze, “Rus Dili Öğretiminde Karşılaşılan Anadil Kaynaklı Girişim Hataları”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/6, Spring 2014, p. 843-857).

1. Yanlış edat kullanımı:

- a. in the third day. (üçüncü günde)
- b. think in. (düşünmek)
- c. Then he started to kill it by his knife. (Sonra onu bıçakla öldürmeye başladı)
- d. One of the men sit down below the car to try to repair it. (Adamlardan biri tamir etmeyi denemek için arabanın altına oturdu)
- e. The time was short to us. (Zaman bizim için kısaydı)
- f. Each month begins in Saturday.⁴ (Her ay Cumartesi günü başlar)

2. Gereksiz edat kullanımı:

- a. judge on things. (bir şeyleri değerlendirmek, yargılamak)
- b. treating with others. (başkalarına davranış)
- c. I feel with happy. (Kendimi mutlu hissediyorum)
- d. Factories make on littering. (Fabrikalar çevreyi kirletiyor)
- e. They make on illness of people.⁵ (Onlar insanlarda hastalık yapıyor)

⁴ Ç. N.: Yanlış edat kullanımından kaynaklanan hatalı cümlelerin doğrusu şu şekilde olmalıydı: a. on the third day, b. think of, c. Then he started to kill it with his knife, d. One of the men sit down under the car to try to repair it, e. The time was short for us, f. Each month begins on Saturday.

⁵ Ç. N.: Gereksiz edat kullanımından kaynaklanan hatalı cümlelerin doğrusu şu şekilde olmalıydı: a. judge things, b. treating others, c. I feel happy, d. Factories make littering, e. They make illness of people.

3. Eksik edat kullanımı:

- a. He came Monday. (O, Pazartesi günü geldi)
- b. I was born 22nd of May, 1978. (22 Mayıs 1978'de doğdum)
- c. It is bordered from the east Iran.⁶ (İran'ın doğusuyla sınırı vardır)

Zughoul (1979) İngilizce öğrenen Arap öğrencilerin edat kullanımında yaptığı hatalardan yola çıkarak şu sonuçlara ulaşmıştır:

- a. Bazı durumlarda İngilizcedeki bir edatın Arapçada birebir karşılığı vardır.
- b. Bazen Arapçada bir düşünce ifade edilirken, İngilizcede bir edata karşılık gelmesi için başka bir edat (ya da herhangi bir kelime) kullanmak gerekmez.
- c. Genellikle öğrenciler İngilizcedeki her edatın birebir karşılığını ezberlemeye çalışır. Böyle birebir yapılan çeviriler kimi zaman tam İngilizce karşılığı verse de bu yöntemin sonuç vermediği birçok örnek vardır.
- d. İngilizce bir edatın karşılığı Arapçada her zaman bir edat olmak zorunda değildir, onun karşılığı farklı bir sözcük türü de olabilir.

5. Çözüm Önerileri

Scott ve Tucker (1974) edat kullanımı konusunda kazanılacak yetkinliğin, anadil edinimi gibi geç bir kazanım olduğuna işaret etmektedir. Her ne kadar edatlar hatalara zemin hazırlasa da yanlış kullanımları sebebiyle iletişimi engellemesi gibi bir durum söz konusu değildir.

⁶ Ç. N.: Eksik edat kullanımından kaynaklanan hatalı cümlelerin doğrusu şu şekilde olmalıydı: a. He came on Monday, b. I was born on 22nd of May, 1978, c. It is bordered from the east of Iran.

PEDAGOJİK ÖNERİLERLE BİRLİKTE İNGİLİZCE VE ARAPÇADAKİ TEMEL EDATLARIN
KARŞITSAL ÇÖZÜMLEMESİ

Arap öğrencilerin İngilizcedeki edatları iyi bir şekilde öğrenmelerini sağlamak amacıyla İngilizce ve Arapçadaki bağlaçlar arasındaki farklılıkları ortaya koymak gerekir:

1. İngilizcede edatlar her zaman kendilerinden sonraki kelimelerden ayrı yazılırken Arapçada hem ayrı hem de bitişik yazılabilir.
2. İngilizcede edatlar bir veya daha fazla kelimedenden oluşurken Arapçada –ikili edatlar hariç- çoğunlukla tek kelimedenden oluşur.
3. Arapça edatların yapısında İngilizcede olmayan bir özellik vardır. Kelimenin sonundaki ünlüyü, ister kısa ister uzun olsun, “kesra” adı verilen kısa ünlüye çevirerek “i” sesiyle okutur.
4. İngilizcede edatlar Arapçaya nazaran daha çeşitlidir.
5. İngilizcede edatlar farklı anlamlar içeren birimler oluşturmak üzere fiillere veya isimlere eklenebilir.
6. Özellikle “at, in, on” gibi edatların bazı kullanımları Arapçada bunların yerine geçen edatlarla karşılaştırıldığında belirsiz ve zordur.

Zughoul (1979) İngilizce öğretmenine verdiği tavsiyede, derse gerçek ve mümkün olduğunca öğrenciye uygun konularla giriş yapılması gerektiğini ifade eder. Böylece öğrencinin etkili bir iletişim kurabilmesi yani kendini doğru ifade edebilmesi için hangi edat ve zarflara ihtiyaç duyduğunun görülebilmesini ister.

Öğretimin başlangıç noktası sınıf ortamıdır. Yetişkinler için değilse de gününün büyük bir kısmını sınıfta geçiren öğrenci için burası gerçek bir öğrenme ortamıdır. Öğretmenin dersi yönetebilmesi için “stand up (kalk), sit down (otur), wait outside (dışarıda bekle), go to the blackboard (tahtaya çık), sit in front of Samir (Samir’in önüne otur), write in ink (mürekkepli kalemle yaz), take off your coats (paltolarınızı çıkarın)” gibi konuyla örtüşen komutlar vermesi gerekir.

Zaten sıradan bir iletişim esnasında kendiliğinden ortaya çıkan, hiçbiri öğretmenin keşfi olmayan çok sayıda edat ve zarf vardır: “The spoon is in the cup (Kaşık fincanın içindedir), John is going out of the shop (John dükkânın dışına çıkıyor), John is at the barber shop (John berberdedir).” Kurgusal örneklerin derste yeri olmasına karşın mümkün olduğunca hayatın içinden örnekler vermeye özen gösterilmelidir.

Zughoul (1979)'un edatların öğretimi ile ilgili dikkat çektiği birkaç husus daha vardır:

1. Dilciler tarafından yapılan betimleyici nitelikteki kesin ayrımların pedagojik gramerde yeri yoktur. Dolayısıyla zarf ve edat, “*Sit down*” ve “*He ran down the stairs*” (*merdivenlerden aşağı koştu*) cümlelerinde olduğu gibi türlerine bakılmaksızın bir arada öğretilir.
2. Öğrencinin edatların kullanımında hata yapması olağandır. Ancak dil öğretiminin esas amacı iletişim olduğuna göre, anlaşılama problemine yol açmadığı müddetçe hatalara tolerans gösterilebilir. Öğretmenin yapması gereken şey, öğrencinin bütün hatalarını düzelterek onu savunmaya itmek ve konuşma cesaretini kırmak yerine doğru yönlendirmelerle iletişimi devam ettirmek olmalıdır.
3. Anadilin etkisi her zaman olumsuz yönde olmayabilir. Öğretmen gerekli gördüğü yerlerde ve aşırı genellemeye sebep olmayacak şekilde iki dil arasındaki benzerlikten ve birebir çeviriden faydalanabilir.

McCarthy (1972) edatların öğretimi sırasında karşılaşılmaması muhtemel güçlüklerin en aza indirilebilmesi amacıyla birtakım önerilerde bulunmaktadır:

1. Edatların öğretiminde başvurulan yöntemlerden birisi de öğrencilerin sınavlarda yaptığı ortak hataların ele alınmasıdır. Üçlü veya dörtlü bir grup edatın tek bir seferde öğretilmesi hatta öğrencilerin kendi dillerinde paralellik gösteren ifadelerle öğretime başlanması en iyisidir. Bir grup edat “*share with* (*paylaşmak*), *cope with* (*başla çıkmak*), *confer with* (*danışmak*)”; başka bir grup “*call up* (*aramak*), *get up* (*yataktan kalkmak*), *look up* (*sözlükte aramak*), *take up* (*yapmaya başlamak*)”; diğer bir grup da “*cross out* (*listeden silmek*), *figure out* (*çözmek*), *pick out* (*seçmek*), *point out* (*göstermek*)” veya “*ask for* (*istemek*), *call for* (*istemek*), *look for* (*aramak*), *vote for* (*oy vermek*)” şeklinde düzenlenebilir. Her gün sadece bir grup edatın öğretilmesi uygun olur. Öğrenciden gruptaki her bir edatı kullanılarak cümle kurması, daha sonra bu cümleleri de tek bir yargı bildirecek şekilde birbirine bağlaması istenebilir: “*I called up*

John, after I got up from my nap and looked up his phone number” (Uyanıp telefon numarasına baktıktan sonra John’u aradım).

2. Yapı ve anlam bakımından birbirine benzeyen ifadelerden bahsedilebilir. Her biri örneklendirilerek aralarındaki farklar ortaya koyulabilir. Örneğin öğrencilerden, “*on time, in time, at 8 o’clock*” ifadelerinin içinde geçtiği bir cümle kurmaları istenebilir: “*If you come to class on time, at 8 o’clock, you will in time develop a good habit*” (Eğer sınıfa zamanında, saat 8’de gelersen, zamanla iyi bir alışkanlık kazanmış olacaksın).
3. Öğrencilerin öğrendiği her bir fiil tahtaya yazılıp, yanlarına bu fiillere uyum sağlayan edatların yazılması ve içinde bu ifadelerin geçtiği cümleler kurulması veya paragrafta boş bırakılan yerlerin uygun edatlarla doldurulması istenebilir:

a. get _____, look _____, take _____ veya

b. When I arrived _____ school _____ 8 o’clock, I went _____ the library, looked _____ some books, picked _____ two books, and read them _____ one hour.

Bazı fiillerin birden fazla edat alması durumunda ortaya çıkan anlam farklılıklarının öğrencilere açıklanması gerekir: “looked at some books (birkaç kitaba göz attı), looked for some books (birkaç kitap aradı), looked in some books (bazı kitaplarda aradı).”

4. Uygulamaları zenginleştirmek ve eğlenirken öğrenmeyi sağlamak amacıyla bulmaca gibi çeşitli etkinliklerden yararlanılabilir.

Sonuç olarak edatların, söz varlığının müstakil bir ögesi olduğu ve bu şekilde öğretilmesi gerektiği anlaşıldığında öğrencilerin bu konuyu daha iyi anlayabilmesi sağlanacaktır.

Kaynakça

Hamdallah, R. W. 1988. *Syntactic errors in written English: A study of errors made by Arab students of English*. Unpublished doctoral dissertation. University of Lancaster, England.

RAMİ HAMDALLAH-HANNA TUSHYEH
ÇEV.: FİGEN KERVANKAYA

- Ibn Hisham, A. Y. 1969. *Sharh qatr el-nada wa bell es-sada*. Edited by M. M. Abdul-Hamid. Cairo: Al-Maktabah Al-Tujariyyah Al-Kubra.
- Khalil, A. 1985. "Interlingual and intralingual errors in Arab freshman English". *Bethlehem Unicversity Journal* 4. 8-13.
- Khanji, R. 1979. "Error analysis of Arab students". Unpublished paper, State University of New York, College at Fredonia, N. Y.
- McCarthy, K. 1972. "Teaching English prepositions". *TEFL* 6. 2-3.
- Pittman, G. A. 1966. *Activating the use of English prepositions*. London: Longmans.
- Schwabe, G. T. 1981. "Oral differences in English and Arabic: A view from the ESL teacher's perspective". *ERIC Document* ED 210 918.
- Scott, M. and Tucker, G. R. 1974. "Error analysis and English-language strategies of Arab students". *Language Learning* 24. 69-97.
- Takahashi, G. 1969. "Perception of space and function of certain English prepositions". *Language Learning* 19. 3-4.
- Thahir, M. 1987. *A contrastive analysis of some syntactic features in English and Arabic*. Unpublished doctoral dissertation, University of Indiana at Bloomington, Indiana.
- Zughoul, M. R. 1979. "Teaching English prepositions". *English Teaching Forum* 17. 24-29.
- Quirk, R., Greenbaum, S., Leech, G., and Svartvik, J. 1985. *A grammar of contemporary English*. Cambridge: Cambridge University Press.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Yayın İlkeleri

1. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir yayındır.
2. Derginin yayın dili, Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca'dır. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergi yayını Dekan'ın görevlendirdiği öğretim üyelerinden oluşur.
4. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin almak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
7. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
9. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemden biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkındaki karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmeden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse makale, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınması editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
11. Bir sayıda bir yazarın çeviri ve telif olmak üzere en fazla iki yazısı yayımlanır.
12. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
13. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlkeleri

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 200 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında 34 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
4. **Yazı biçimi:** Metin Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
5. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

6. Kitap: Yazar adı soyadı, eser, adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (ed.: veya haz.:) yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2010), cildi (örnek; c.IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphane, numarası (no), varak numarası (örnek, vr.10b).
7. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.) yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek; sayı:3), sayfası (s.).
8. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
9. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
10. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
11. Ayetler sure adı, sure no/ayet no sırasına göre verilmeli (Örnek; Fatıha, 1/2)
12. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakımız (bk.), karşılaştırmamız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.).
13. İnternet kaynaklarında adres verildikten sonra yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: (erişim tarihi: 11.12.2012)