



**MESNED**

**İlahiyat Araştırmaları Dergisi**

**Cilt: 10, Sayı: 1, Bahar 2019**

---

**Journal of MESNED Divinity Researches**

**Volume: 10, Issue: 1, Spring 2019**

**ISSN 2667-7075**

**<http://dergipark.gov.tr/mesned>**



**MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
Journal of MESNED Divinity Researches

Cilt 10, Sayı 1, Bahar 2019  
(Volume 10, Issue 1, Spring 2019)

**İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner**

Prof. Dr. Fikret KARAMAN, Dekan / Dean  
fikret.karaman@inonu.edu.tr

**Editör/Editor**

Doç. Dr. Mehmet Birsin mehmet.birsin@inonu.edu.tr

**Alan Editörleri / Section Editors**

Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN korkut.cecen@inonu.edu.tr  
Dr. Fethullah ZENGİN fethullah.zengin@inonu.edu.tr  
Dr. Harun BEKİROĞLU harun.bekiroglu@inonu.edu.tr

Dr. Serkan DEMİR serkan.demir@inonu.edu.tr  
Arş. Gör. Gülşen SAYIN gulsen.sayin@inonu.edu.tr  
Arş. Gör. Soner ERASLAN soner.eraslan@inonu.edu.tr

**Yayın Kurulu/Board of Publication**

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK	Türkiye	Hitit Üniversitesi	abdullahcolak@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Abdulrahman A. S. ALJARMAN	Kuveyt	College of Basic Education	a.aljarman@hotmail.com
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	Türkiye	İnönü Üniversitesi	a.kasapoglu@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER	Türkiye	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	ahmetcahid@hotmail.com
Prof. Dr. Ahmet Faruk SİNANOĞLU	Türkiye	İnönü Üniversitesi	afaruk.sinanoglu@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Adem APAK	Türkiye	Uludağ Üniversitesi	ademapak@uludag.edu.tr
Prof. Dr. Ali AYTEN	Türkiye	Marmara Üniversitesi	aliayten@marmara.edu.tr
Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU	Türkiye	İstanbul Üniversitesi	aydin.t@istanbul.edu.tr
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ	Türkiye	İstanbul Üniversitesi	bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr
Prof. Dr. Cemal TOSUN	Türkiye	Ankara Üniversitesi	cemaltosun71@hotmail.com
Prof. Dr. Fikret KARAMAN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	fikret.karaman@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Hamza Hassan SULIEMAN SALIH	Birleşik Arap Emirlikleri	İslamic and Arabic Studies College	abohosam699@googlemail.com
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	hulusi.arslan@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Mehmet KUBAT	Türkiye	İnönü Üniversitesi	memet.kubat@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Mohammed Abdelrazzaq EID ALROUD	Ürdün	Al-Balqa Üniversitesi	tafilah2003@yahoo.com
Prof. Dr. Rachid Kohouss	Fas	Abdul-Malik Al-Saadi Üniversitesi	dr.rachidko@gmail.com
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Türkiye	İnönü Üniversitesi	saffet.sancakli@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	sabri.turkmen@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ	Türkiye	Katip Çelebi Üniversitesi	skorkmaztr@gmail.com
Prof. Dr. Souhaila MEZA	Cezayir	Emir Abdelkader University Of Islamic Sciences	souheila.meza@gmail.com
Prof. Dr. Zülfiyar DURMUŞ	Türkiye	Nevşehir Üniversitesi	zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr
Doç. Dr. Bilal GÖK	Türkiye	İnönü Üniversitesi	bilal.gok@inonu.edu.tr
Doç. Dr. Cemil ORUÇ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	cemil.oruc@inonu.edu.tr
Doç. Dr. Hamdi ONAY	Türkiye	İnönü Üniversitesi	hamdi.onay@inonu.edu.tr
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR	Türkiye	Gaziantep Üniversitesi	cinarmahmut@gmail.com
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	mehmet.birsin@inonu.edu.tr
Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	korkut.cecen@inonu.edu.tr

### Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Marmara Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Habib EL-MALLAOUKI, Universität Osnabrück (Almanya)	Prof. Dr. İmtiyaz YUSUF, Mahidol University (Thailand)
Prof. Dr. Gali GARBİ, Dr. Yahya Fares University (Cezayir)	Prof. Dr. Tarek BADAWIA, Universität Erlangen (Almanya)
Prof. Dr. Ralf ELGER, Martin-Luther Universität (Almanya)	Dr. Beder AL-JABER, King Saud University (Suudi Arabistan)
Prof. Dr. Bülent UÇAR, Universität Osnabrück (Almanya)	Prof. Dr. Muhammet BASCELİC
Doç. Dr. Muratbek MYRZABEKOV, Uluslararası Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)	Prof. Dr. Dosay KENJETAY, Eurasian National Univ. (Kazakistan)
Dr. Khanom ALYAZIGI, Université de Montpellier (Fransa)	Dr. Muhamed Bascelic, Eberhard Karls Universität Tübingen (Almanya)

*Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan uluslararası bir dergidir. 2019 yılında yayın hayatına başlayan *Mesned Dergisi*, 2010 yılı itibariyle yayınlanmakta olan *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin devamıdır.

The journal of Mesned Divinity Researches is an international issue published semiannually by the Faculty of The Divinity of İnönü University on June 30 and December 31. *Journal of Mesned* started to be published in 2019, is the continuation of Journal of The Faculty of The Divinity of İnönü University which has been published since 2010.

### Kapak Tasarım/Cover Design

Dr. Fethullah ZENGİN fethullah.zengin@inonu.edu.tr

### Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Dr. Serkan DEMİR serkan.demir@inonu.edu.tr  
Dr. Harun BEKİROĞLU harun.bekiroglu@inonu.edu.tr

### Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası Malatya 2019

**MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi** hakemli bilimsel bir dergidir ve Haziran-Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve *MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas atf şeklinde kullanılabilir. © İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2019

**Journal of MESNED Divinity Researches** is a biannual peer-reviewed academic journal published in June and December. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty and *Journal of MESNED Divinity Researches*. Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media. Copyright©: İnönü University Faculty of Divinity 2019

**Dergimizin Yayın ve Yazım ilkeleri, sayının son kısmındadır.**



**MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
Journal of MESNED Divinity Researches

Cilt 10, Sayı 1, Bahar 2019  
(Volume 10, Issue 1, Spring 2019)

### **BAHAR 2019 SAYISI HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD OF THIS ISSUE**

- Prof. Dr. Fikret KARAMAN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Hacı Mehmet SOYSALDI (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Ömer AYTAÇ (Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi)  
Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Atik AYDIN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Cemil ORUÇ (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Savaş KOCABAŞ (Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Yusuf BATAR (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Adnan GÜRSOY (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Emrullah ÜLGEN (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Enes YARIZ (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Polat (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Kerim Özmen (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Öztürk (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa BOZKURT (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KELEBEK (Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Naim DÖNER (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Yüksel MACİT (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

#### **Yazışma Adresi/Correspondence**

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Kampus - MALATYA  
Tel/Belgeç: 0422 377 49 97- 0422 341 00 61

**ISSN 2667-7075**

**<http://dergipark.gov.tr/mesned>**

## İÇİNDEKİLER

<b>Organ Nakli ve Dini Boyutu Üzerine Bir Değerlendirme</b>	
Fikret KARAMAN.....	9-33
<b>Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi</b>	
Ebubekir Yalçın - Hulusi Arslan.....	35-55
أهمية التفسير النفسي (السيكولوجي) وأهدافه وفوائده - من حيث فهم القرآن =	
Abdurrahman Kasapoğlu .....	57-83
<b>Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve Fıkhî Meşruiyeti Üzerinde Yapılan Değerlendirmeler</b>	
Mehmet Birsin - Hatice Ötegeçeli .....	85-114
<b>Kur'an'da Bir Anlatım Sanatı Olarak Muhakkaku'l-Vukû' Ke'l-Vukû' Prensibi</b>	
Harun Bekiroğlu .....	115-131
حمل الصفة المفردة على معنى الجمع في القرآن الكريم دراسة وصفية	
Muhammed Nur Ramazan Yusuf .....	133-154
<b>Arap Dili ve Belâgatı'nda Cinâs Sanatı</b>	
Ayşe Meydanoğlu .....	155-167
<b>İmam Şâfiî'nin Kavlı-i Kadîm ve Kavlı-i Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler</b>	
Abdurrahman Güneş .....	169-194
<b>İ'tizâr ve İsti'tâf Şiiri - Cahiliye ve İslamî Dönem-</b>	
Ramazan Meşe .....	195-215
<b>Kur'an Kursu Öğreticilerinin Mesleki Etik İlkelere Uyuma Düzeylerinin İncelenmesi</b>	
Şefika Mutlu .....	217-241
<b>Kur'ân-ı Kerîm'de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezheplerin İmâmet Anlayışları</b>	
Mehmet Hanifi Yoldaş .....	243-278
<b>Kitap Kritiği: -Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci -</b>	
Soner Eraslan .....	279-284

## CONTENTS

<b>An Evaluation On Organ Transplantation And Religious Dimension</b> Fikret KARAMAN.....	9-33
<b>The Concept of Wisdom in Abu'l-Muîn en-Neseî and Evil Problem</b> Ebubekir Yalçın - Hulusi Arslan.....	35-55
<b>Psikolojik Tefsirin Önemi, Amaçları, Faydaları</b> Abdurrahman Kasapoğlu .....	57-83
<b>The Saving-Based Interest-Free Financing System and Evaluations on its Legitimacy in Islamic Fiqh</b> Mehmet Birsin – Hatice Ötegeçeli .....	85-114
<b>An Explanation Art in The Qur'an: The Rule "The Events Which Will Certainly Happen Is Alike The One Which Has Happened."</b> Harun Bekiroğlu .....	115-131
<b>Kur'an-ı Kerim'de Müfred Sıfatın Cem' Anlamında Kullanılması Betimleyici Bir Nahiv İncelemesi</b> Muhammed Nur Yusuf .....	133-153
<b>The Art of Paronomasia in Arabic Language and Rhetoric</b> Ayşe Meydanoğlu .....	155-167
<b>The Social Factors Which Affect on The Formation of al-Shāfi'î The Imām's Kawl al-Kadīm and Kawl al-Djadīd</b> Abdurrahman Güneş .....	169-194
<b>An Oerview Of İ'tızār And İsti'tāf Poems –Pre-Islamic And Islamicate Periods</b> Ramazan Meşe .....	195-215
<b>The Examination the Degree of Compliance with the Professional Ethics Principles of Qur'anic Course Instructors</b> Şefika Mutlu .....	217-241
<b>The Concept Of Imam in The Qur'an And Islamic Sects' Conceptualization Of Calphate</b> Mehmet Hanifi Yoldaş .....	243-278
<b>Reviwe: Shariah And Haqiqa: - Formation of Sufism -</b> Soner Eraslan .....	279-284

## Editörden

2010 yılından beri yayın hayatını sürdüren MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nin 10. cildinin ilk sayısını yayınlamanın mutluluğunu sürdürüyoruz.

*Mesned Dergisi'*nin onuncu yılına yeni bir isimle girmiş bulunuyoruz. Zira dergimiz, 2010 yılından beri yayın hayatını sürdüren *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nin devamıdır. İsim değişikliğiyle birlikte makale kabul ve yayım sürecinden dergimizin web ve sayfa düzenine kadar pek çok yeniliğin gerçekleştirildiğini de söylemeliyiz. Dergimiz, İsnad Atıf Sistemi'ni kullanmaya devam etmektedir. Ayrıca dergimiz, bir sonraki sayıda yayımlanacak makaleleri, intihal programlarında taratmayı ve böylece yazarlarımızın emeğini korumayı hedeflemektedir.

Dergimizin ULAKBİM, EBSCO, ATLA başta olmak üzere hem ulusal hem de uluslararası indekslerde izlenmeye alınması ve güncellenen yayın esasları gibi birçok alanda gerçekleştirmiş olduğu yeniliklerin artarak sürdüğünü söylemeliyiz. Uluslararası hakemli bir dergi olarak bilim üreten kalemlere ev sahipliği yapmakta olan dergimizin niteliklerinin artması için çalışmalar devam etmektedir.

Bu sayıda Fikret Karaman, *Organ Nakli ve Dini Boyutu Üzerine Bir Değerlendirme* başlıklı makalesinde hem bilim insanlarının hem de hastaların yakından ilgilendiği organ nakli meselesini çeşitli boyutlarıyla ele almıştır.

Ebubekir Yalçın ve Hulusi Arslan tarafından müşterek hazırlanan *Ebu'l-Muîn en-Neseî' de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi* makale de bu sayımızda yer almaktadır.

Mehmet Birsin ve Hatice Ötegeçeli, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve Fikhî Meşruiyeti Üzerinde Yapılan Değerlendirmeler* başlıklı makalede, günümüz Fıkıh çevrelerinin sıklıkla karşılaştıkları Faizsiz Finans Sistemi'nin imkânını sorgulamışlardır.

Harun Bekiroğlu *Kur'an'da Bir Anlatım Sanatı Olarak Muhakkaku'l-Vukû' Ke'l-Vukû' Prensibi'* ni ele alırken Muhammed Nur Ramazan Yusuf, *Kur'an-ı Kerim'de Müfred Sıfatın Cem' Anlamında Kullanılması: Betimleyici Bir Nahiv İncelemesi* başlıklı makalesinde Kur'an-ı Kerim ve Arap Dili bağlamında Nahiv çerçevesi bir çalışma kaleme almıştır. Aynı şekilde Ayşe Meydanoğlu, *Arap Dili ve Belâgatı'nda Cinâs Sanatı'* ni ele almıştır.

Abdurrahman Güneş, *İmam Şâfi'nin Kavî-i Kadîm ve Kavî-i Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler'i* tahlil etmiştir. Ramazan Meşe *İ'tizâr ve İsti'tâf Şiiri –Cahiliye ve İslâmî Dönem-* başlıklı makalesiyle alanına katkı sağlamaya çalışmıştır.

Şefika Mutlu *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Mesleki Etik İlkelere Uyuma Düzeylerinin İncelenmesi* başlıklı çalışmasıyla bilim dünyasına katılırken Mehmet Hanifi Yoldaş, *Kur'ân-ı Kerîm'de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezheplerin İmâmet Anlayışları'* ni tahlil etmiştir.

Soner Eraslan, *-Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci –* isimli kitabın kritik ve değerlendirmesiyle bu sayımızda yer almıştır.

Son olarak makaleleriyle dergimizin yayımlanmasına katkı sağlayan akademisyenlerimize, özveri göstererek makaleleri inceleyen ve değerlendiren hâkem hocalarımıza teşekkür ediyoruz.

***Editörler***

Malatya 2019





## Organ Nakli ve Dini Boyutu Üzerine Bir Değerlendirme

- An Evaluation on Organ Transplantation and Religious Dimension -

Fikret Karaman\*

**Atıf/Citation:** Karaman, Fikret. "Organ Nakli ve Dini Boyutu Üzerine Bir Değerlendirme / An Evaluation On Organ Transplantation And Religious Dimension". *Mesned: Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of MESNED Divinity Researches*, (Bahar 2019-1): 9-33.

### Öz:

Sağlık konusu, tarih boyunca toplumların gündemdeki yerini korumuştur. İnsanlar hastalıklardan korunmak ve daha kaliteli bir hayat yaşamak için her türlü özveride bulunmuşlardır. Elbette ölümsüz bir dünya mümkün değildir. Fakat daha sağlıklı, temiz ve insan yaratılışına uygun bir hayat tarzına talip olmak herkesin hakkıdır. Bu nedenle milletlerin, savunma sistemleriyle birlikte en çok yatırım yaptıkları alanlardan biri sağlıktır. Bu doğru bir karardır. İstenen de bunun artarak devam etmesidir. Tarihte çocuklar başta olmak üzere bulaşıcı hastalıklardan ölenleri unutmak mümkün değildir. Bunlara açlık ve savaşların kayıplarını da ilave etmek gerekir. Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde insanoğlu var oldukça sağlık konusuna olan ihtiyaç da devam edecektir. Bugün gelen noktada ölüm çeşitleri daha da artmıştır. Trafik kazaları, iş kazaları, doğal gıda maddelerinin eksikliği, çevre kirliliği ve kimyevi maddeler hastalık çeşitlerini daha da arttırmıştır. Doğal olarak hastalık çeşitlerin artmasıyla orantılı olarak tedavi yöntemlerinin de değişmesi ve gelişmesi gerekir. Bu bağlamda ihtiyaç duyulan tedavi yöntemlerinden biri de organ naklidir. 20. Asrın sonlarına doğru, modern tıp ile birlikte gündeme gelen organ nakli, insanlar için bir umut kapısı olmuştur. Kanaatimce bu umut kapısının şüpheli ve tartışmalardan uzak dini, tıbbi ve ahlaki prensipler çerçevesinde özenle açık tutulmaya devam edilmesi gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Tıp, Din, Ahlak, Organ, Hastalık, Ölüm

### Abstract:

#### AN EVALUATION ON ORGAN TRANSPLANTATION AND RELIGIOUS DIMENSION

The issue of health has remained on the agenda throughout history. People have made every kind of self-data to protect themselves from diseases and live a better quality life. Of course, an immortal world is not possible. But it is the right of the herex to aspire to a healthier, cleaner and more appropriate life style. Therefore, health is one of the areas where nations invest most after the defense system. This is the right decision. What is desired is that it will continue to increase. It is not possible to forget the deaths of infectious diseases, especially children. It is necessary to add hunger and the losses of wars. When all these are evaluated together, the health field will be needed as long as people exist. Today, the number of deaths has increased even more. Traffic accidents, occupational

\* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam, fkaraman23@yahoo.com, ORCID 0000-0002-5640-2901

accidents, damage to natural foodstuffs, environmental pollution and chemicals increased the types of diseases. Naturally, treatment methods should change and develop in proportion to the increase in the variety of diseases. One of the treatment methods needed in this context is organ transplantation. Organ transplantation, which came to the fore with modern medicine in the late 20th century, has been a gateway to hope for people. In my opinion, this gate of hope should continue to be diligently kept open within the framework of religious, medical and moral principles, free from doubt and debate.

**Keywords:** Medicine, Religion, Morality, Organ, Disease, Death

## 1. GİRİŞ

İnönü Üniversitesi Turgut Özal Tıp Merkezi, Türkiye’de ve dünyada emsaline göre, önde gelen bir sağlık kurumudur. Çünkü bu sağlık merkezinde; dünyadaki gelişmelere paralel olarak organ nakli dâhil birçok alanda başarılı tedaviler yapılmaktadır. Bu çalışmalarla alınan olumlu sonuçlar, insanların kuruma olan güvenini ve umudunu arttırmıştır. Karaciğer nakli başta olmak üzere diğer kliniklerde elde edilen ortak başarılar bu sağlık kurumunun, Türkiye’de ve dünyada tanınarak ilk sıralara yerleşmesine hak kazanmıştır. Doğu Anadolu Bölgemizin bu güzel kentinde sağlık elemanlarının gayretleriyle elde edilen başarı, memnuniyet vericidir. Bu vesile ile yeri gelmişken söz konusu tıp merkezinin, Malatya’ya kurulmasına öncülük eden ileri görüşlü devlet adamı ve 8. Cumhurbaşkanı Turgut ÖZAL’ı rahmetle anarken, bu emanete sahip çıkarak, bugüne kadar katkıda bulunan maddi ve manevi emeği geçen herkese, teşekkür etmek gerekir.

25 Şubat 2019 günü, İnönü Üniversitesi Tıp Fakültesi Bilimsel Araştırma Öğrenci Topluluğundan (İNUBAT) bir grup, Fakültemizi ziyaret ederek, 06-07 Nisan 2019 tarihlerinde Malatya Turgut Özal Kongre ve Kültür Merkez’inde, *Organ Nakli ve Xenotransplantasyon* konulu bir ulusal tıp öğrenci sempozyumu düzenlediklerini bildirmişlerdir. Benim de bu programa katılmamı ve “Organ Nakline Dini Bakış” temalı bir sunum yapmamı istemişlerdi. Aynı üniversitenin çatısı altında bulunan ilgili bir eğitim kurumu olarak bu davetlerini kabul ettim. Kendilerine ihtiyaç olması durumunda fakültemizin öğretim elemanı ve öğrencilerinin de, bu tür hizmetlere yardımcı olabileceklerini söyledim. Belirtilen tarihte düzenlenen programa katıldım. Öncelikle bu güzel çalışmayı başarılı bir şekilde yürütülmesini sağlayan Sempozyum Başkanı Prof. Dr. Sezai YILMAZ’a, Topluluk Danışmanı Prof. Dr. Sedat YILDIZ’a ve Topluluk başkanı İlksen CANPOLAT’a emeklerinden dolayı teşekkür etmek isterim. Sunulan tebliğlerle insan hayatını, hastalıklardan korumak adına modern tıbbın ulaştığı seviyeyi görmek gerçekten insanı mutlu etmektedir. Elbette ölümsüz bir dünya mümkün değildir. Fakat sağlıklı ve hayat kalitesi yüksek bir ömür yaşamak, her insanın ortak arzusudur.

Program esnasında yapılan sunum ve sorulan sorulardan anlaşıldığı üzere organ nakli bekleyen hasta sayısında bir artışın olduğu ifade edilmiştir. İhtiyaç duyulan organlar zamanında temin edilemediği takdirde, hastaların ve yakınlarının psikolojisini tahmin etmek zor değildir. Bir taraftan bu çaresizlik yaşanırken diğer taraftan da organ bağışında bulunmak isteyen insanların dini gerekçe, bilgi eksikliği, örf, adet, sosyal, kültürel psikolojik endişe ve problemlerle karşılaştıkları görülmektedir. Zira organ naklinin tıp literatürüne girmesi ve sosyal hayatımıza yansması bir bakıma yeni sayılır. Bu nedenle henüz toplum katmanlarının yeterince bilgilendirildikleri söylenemez. Zira organ nakli modern tıp konusu ise de, temini noktasında fıkıh, kelam, ahlak ve hukuk gibi alanları da ilgilendirmektedir. Konuya tıp, ilahiyat ve okur-yazar penceresinden baktığımızda, daha yoğun ve kolektif çalışmalara ihtiyaç olduğu müşahede edilmektedir. Bu yanlış bilgilerin yaygın hale gelmesiyle olumsuz algıların oluşması kaçınılmazdır.

Örneğin farklı inanç kimliğine veya değişik sosyal yaşantıya sahip kişiler arasında organ nakli yapıldığı takdirde vericinin inanç, zekâ, bilgi, duygu gibi manevi ve ruhani özelliklerinin organla birlikte alıcıya intikal edeceği düşüncesi bulunmaktadır. Buna ilave olarak alıcının, ölümünden sonra, nakli yapılan organının hangi cesette diriltileceği, işlediği sevap ve günahın kimin hanesine yazılacağı birer soru işareti olarak zihinlere takılmaktadır.<sup>1</sup> Kıyamet günü haşır ve bedenlerin yeniden oluşmasında nakledilen organ hangi bedenle birlikte olacaktır? Bu ve benzeri sorular geçmişte de vardı bugün de yerini korumaktadır. Bu tür sorulara, diğer semavi dinlerde de rastlamak mümkündür. Çünkü semavi ve diğer birçok dinlerin ahiret hayatıyla ilgili inançlarında benzerlikler vardır.

Bu araştırmada, modern tıbbın insan sağlığı ve organ nakline dair ortak çalışmalarına, dini bir bakışla yaklaşılmaya çalışılacaktır. İnsan hayatını merkeze alan İslam dininin hükümlerine, insan hayatına ve sağlığa verdiği öneme dikkat çekilecektir. Ayrıca bugüne kadar konu ile ilgili yapılan resmi ve özel açıklamalara yer verilecektir. Asıl amacımız, organ naklini bekleyenlere ve organ bağışında bulunmak isteyenlere yardımcı olmak, varsa şüphe ve endişelerini gidermektir. Diğer bir ifade ile Yunus Emre'nin dediği gibi işi biraz daha kolay kılmaktır.

---

<sup>1</sup> Abdulaziz Beki, *İslam Hukuku Prensipleri Işığında Organ Nakli*, ( Kayseri Bekke Yayınları, 1991), s. 53.

## 2. İSLAM VE SAĞLIK

İslam dininin sağlığa verdiği önemi belirtmeden konunun özüne yaklaşmak doğru olmaz. Gerçekten İslam, her fırsatta iman, ibadet, ahlak, beslenme, temizlik, perhiz ve sağlığa ilişkin kuralların önemine dikkat çekmiştir. İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Kur'an ve Sünnet ışığında "*Tıbb-ı Nebevî* veya *et-Tıbbu'n-Nebevî*" "*et-Tıbbu ve'l Emraz*" gibi isimlerle birçok eser hazırlanmıştır. Bu eserlerin müellifleri arasında Ebu Nuaym el İsfahanî, Ebu Bekr ibn Ebi Âsım ve İbnu'l Kayyim gibi müellifleri örnek olarak hatırlatmak mümkündür.<sup>2</sup> Ayrıca İslam Şehirlerinde ciheti halk sağlığı ile ilgili olmak üzere sayısız sağlık vakıfları kurulmuştur.<sup>3</sup> Örnek: bk. Bu çalışmanın hacmi sınırlı olduğundan eser ve müellif isimleri hakkında detaya girilememiştir. Kur'an'ı Kerim de, bazı bedensel hastalıklara ve özelliklerine işaret etmiştir: "Gözleri görmeyen için bir sakınca yoktur. Topal için bir sakınca yoktur. Hasta için de bir sakınca yoktur." (en- Nur, 24/61) Bu ayette anlaşıldığı üzere, aile içi ve dışında, sosyal hayattaki davranışlarda hasta, sakat ve diğer engellilere yönelik bir muafiyet hatırlatılmakta ve onların hayatlarının kolaylaştırılmasına dikkat çekilmektedir.<sup>4</sup> Yine İmam Buhari eserinin "Hastalık Bölümünde yer verdiği Hz. İbrahim (as)'ın duasını<sup>5</sup> içeren şu ayetle hastalığa ve tedaviye vurgu yapılmaktadır: "Hastalandığım zaman bana şifa veren O'dur" (eş-Şuara, 26/80)

Hz. Peygamber (sav) de, iki önemli nimetin altını çizerken bunlardan birinin boş vakit, diğerinin de sağlık olduğunu açıklamışlardır:<sup>6</sup> Bu nedenle Buhari başta olmak üzere, hadis kaynaklarının birçoğunda hasta ve tıp ilmi bağimsız bölümler halinde ele alınmıştır. Konuya ışık tutması açısından Sahih Buhari'nin "*Kitabu'l-Merda*" bölümünde 38, "*Kitabu't-Tıbb*" kısmında ise, 92 hadisin nakledildiği görülmektedir. Bu hadislerin işaret ettiği sağlık konuları kendi alanlarında kapsamlı bir şekilde yorumlanmışlardır.<sup>7</sup>

Aynı bölümün girişinde hastalık; "vücudun mecrasından çıkarak, maddesi ve manasıyla düzgün işlememe keyfiyeti" şeklinde tanımlanmıştır. Tıbbın tanımı ise, "İnsan vücudunun sıhhatini korumak için bedeninin sıhhi ve marazî

<sup>2</sup> Buhari, "Marda ve Tıbb", 1.

<sup>3</sup> Mustafa Kelebek, İslam Vakıf Hukuku ve Sivas Darüşşifa Vakfiyesi, (İstanbul Ravza Yayınları, 2015) s 23.

<sup>4</sup> Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 4/118.

<sup>5</sup> Sahih-i Buhari, trc. Mehmed Sofuoğlu, (İstanbul Ötüken Yayınevi, 1988), 12/5685.

<sup>6</sup> Buhari, "Rikak", 1.

<sup>7</sup> Sahih-i Buhari, trc. Sofuoğlu, 12/ 5685.

hallerinden bahseden bir ilim” olarak açıklanmıştır. Tıp ilminin teorik (nazari) ve pratik (ameli) olmak üzere iki kısma ayrıldığına dikkat çekilmiştir. Amelî tıp insanı, gerek cismen gerek ruhen tedavi etmekten ibarettir.<sup>8</sup>

Yine Buhari'nin hastalık Kitabının girişinde nakledilen bir hadiste hastalığa karşı sabır ve tahammül gösterilmesini, hastalığın bir ceza değil insanlar için bir bağışlanma nedeni olabileceği belirtilmiştir. “Müslümana; vücuduna batacak bir dikene varıncaya kadar yorgunluk, hastalık, gelecekte kederlenme, geçmişten hüzünlenme, başkalarından gelen eza ve iç sıkıntısı isabet ederse, Allah muhakkak bu musibetleri sebebiyle o Müslümanın günahlarından bir kısmına kefaret olup örteceği”<sup>9</sup> ifade edilmiştir. Keza aynı eserin “*Tıp Kitabı*” bölümünün başında yer alan şu hadis meali de ilginçtir. Bir bakıma insanı, hayat boyunca zorluklara ve hastalıklara karşı motive ederek, ümit ve güç vermektedir: “Allah indirdiği her derde, muhakkak şifasını da indirmiştir.”<sup>10</sup> Bu hadisin dip not açıklamasında şu bilgiye yer verilmiştir: “İhtiyarlık gibi tedavisi mümkün olmayan haller hariç, bütün hastalıkların ilacı ve şifası vardır.” İfade-sine yer verilerek tıbbın ve tedavinin gerekliliği vurgulanmıştır.

Bazı hastaların tedaviye tabi tutuldukları halde iyileşmemelerinin sebepleri arasında, hastalığın hakiki tedavisinin bilinmemesi veya hastalığı iyi teşhis edilememesi gibi durumlar olabilir. Hz. Peygamber (sav) benzer bir hadiste ise şöyle buyurmuşlardır: “Her derdin bir devası vardır. Binaenaleyh derdin devasına denk gelindiği zaman Allah'ın izniyle o dert iyi olur.”<sup>11</sup> Allah'ın kutlu savaş esansında bile sağlık hizmetlerinin yürütülmesi için tedbirler almıştır. Konu ile ilgili Muavviz kızı Rubeyy; “Biz kadınlar harpte, peygamberin maiyetinde bulunurduk. Gazilere su verir, yaralıları tedavi eder, ölüleri de Medine'ye taşırdık<sup>12</sup>” demiştir. Yine kaynaklardan anlaşıldığına göre, Resulullah bir konuşmasında ashabına hitap ederken kan aldırmanın yararlarından bahsetmiş, kendisinin de kan aldırıldığını ve bu işlemi yapanlara ücret ödediğini bildirmişlerdir.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Sahîh-i Buhârî, trc. Sofuoğlu, 12/ 5685-5720.

<sup>9</sup> Buhari, Merda ve Tıbb, 1.

<sup>10</sup> Buhari, Tıbb, 1/1.

<sup>11</sup> Müslim, Tıbb, 5/4.

<sup>12</sup> Buhari, tıbb, 3/2.

<sup>13</sup> Sahîh-i Buhârî, trc. Sofuoğlu, 12/ 5685-5720.

### 3. İNSANIN HAYATI VE ÖNEMİ

İnsan hayatı, bütün ilâhî dinlerde korunaklı, saygın, dokunulmaz kabul edilmiştir. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim bir canı kurtarmayı bütün insanlığı kurtarmış gibi üstün bir fazilet saymıştır. Bir cana kıymayı da bütün insanları öldürmek kadar, bir hata ve cinayet olarak değerlendirmiştir.(el-Maide, 5/32) Çünkü her insan, kendi türünü temsil eder ve birbirine eşittir. Buna karşılık hukuki bir gerekçe olmadan bir başkasının canına kıyan kimse de, yalnız ona haksızlık etmiş olmaz aynı zamanda insan hayatının kutsallığına zarar vermiş sayılır.<sup>14</sup>

Hal böyle olunca hastalık, kaza, maddi geçimsizlik gibi hangi mazeretle olursa olsun, birine yardımcı olup onun hayatını kurtarmak, yaşam kalitesine katkıda bulunmak toplumun can güvenliğini ve huzurunu olumlu anlamda etkiler ve gönül huzuru ile yaşamasını sağlar. Bu nedenle Allah bireyin hayatını bütün toplumun hayatı kadar değerli görmüştür.<sup>15</sup> Onun hayatına saygı göstermeyi; halkın varlığına, güvenlik ve mutluluğuna eş değer kabul etmiştir.<sup>16</sup> Bu durumda kim bir canın hayatta kalmasına sebep olur ve onu yok olmaktan kurtarırsa, bütün insanları kurtarmış gibi olur.<sup>17</sup>

### 4. ORGAN NAKLİNİN İNSAN HAYATINA GİRMESİ VE MODERN TIP DÖNEMİ

Organ nakliyle ilgili ilk çalışmalar, eski Mısır ve Hint uygarlıklarında bilinen, daha sonra Yunan ve Romalılar tarafından öğrenilen oto-organ nakli (kişiye kendi vücudundan organ nakli) diş ve deri gibi bölümlerle başlamıştır. İslâm dünyasında da bilinen oto-organ nakli işlemi ile hayvan kemiklerinin insan vücuduna naklinin gerçekleştirilmesiyle ilgili hükümlerin oldukça erken bir dönemden itibaren İslam fıkıh kaynaklarında ele alındığı bilinmektedir. Batı'da XVIII. yüzyıldan itibaren geliştirilen oto-organ nakli yanında XIX. yüzyılda insandan insana doku ve organ nakline başlanmıştır.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Karaman, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/206.

<sup>15</sup> Vehbe Züheylî, trc. Hamdi Arslan vd. *Tefsiru'l Münir*, (İstanbul, Risale Yayınevi, 2017) 3/426.

<sup>16</sup> Karaman, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/206.

<sup>17</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988) 2/312.

<sup>18</sup> Muhammed Ali Es-Sabuni, trc. Sadarettin Gümüş vd. *Safoetü't-Tefasir*, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 1990), 2/94.

<sup>19</sup> İrfan İnce, *Organ Nakli Maddesi, İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2007) 33/375. 375.

Önceleri deri, damar, kas nakli şeklinde görülen bu tedavi yönteminde ilerleme sağlanmış, kalp, karaciğer, böbrek, kemik iliği, kornea gibi önemli organların nakli aşamasına gelinmiştir. Artık XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başarılı sonuçlar alınmaya başlanmıştır. Şu var ki, canlı kişilerden organ alınması, organ veren kişinin yaşamını tehlikeye atmamalıdır. Bu uygulamaya, öncelikle böbrek gibi çift organlardan birini almakla yaklaşılmıştır. Ölüden organ nakli ise, yürürlükteki mevzuata göre, (bu hususta birçok ülkede mevzuat düzenlenmiştir.) vericinin beyin ölümünün gerçekleşmiş ve gerekli yasal iznin alınmış olması şarttır. Bununla birlikte vericinin ölüm ânının tespitiyle organlarının nakli tıp uzmanlarını, tarafların yakınlarını ve kamuoyunu yakından ilgilendirmektedir.<sup>19</sup> Bu noktadan itibaren kişi ve kurumlar arası bilgi paylaşımına da ihtiyaç duyulmaktadır.

Tıp ilminin gelişmesiyle 19. asrın başından itibaren yeni keşif ve tedavi yöntemleri, insanlığın gündemine girmiştir. Bu alanda uygulamaya yönelik ilk çalışma Dr. Alexi Carrel tarafından damarların dikilmesi suretiyle başlamıştır. Bugünkü anlamda ilk böbrek nakli bir Rus Cerrah olan Dr. Voronoy tarafından 1933 yılında denenmiştir. Böbrek naklinin klinik uygulaması ise; biri 1954 yılında Boston'da, biri Fransa'da olmak üzere tek yumurta ikizleri arasındaki uygulama ile gündeme gelmiştir. Karaciğer nakli ile ilgili çalışma, 1963 yılında başlatılmış ancak dört yıl sonra, 1967 yılında başarılı olmuştur.<sup>20</sup> Tıp alanındaki bu gelişmeler, dini yönden de bazı konuların açıklığa kavuşturulmasını gerekli kılmıştır. Çünkü organ nakli birden fazla insan bedenini ilgilendirmektedir. Bu nedenle tıbbi gelişmelerle eş zamanlı olarak etik değerlere riayet edilmesi açısından dini konularda da gerekli araştırmalara başlanmıştır. Unutmayalım ki tıp tarihinde, hasta tedavisi ve gözetilmesi gereken mahremiyet ilkesinin de önemli bir yeri vardır.

Modern tıp ile birlikte toplum hayatına giren organ nakli hakkında; hem sağlık çalışanlarının hem sade vatandaşların bilgilendirilmeleri gerekmektedir. Çünkü organ naklinin verici, alıcı ve diğer insanlar açısından kabul görmesi hayati önem arz etmektedir. Bu itibarla insanların dini inanç, ahlak, hukuk, aile yapısı, örf ve adet gibi anlayışları devreye girmektedir. Nitekim ülkemizde bu tür tıbbi gelişmelerle birlikte dini hassasiyetler de gündeme gelmiştir. Bu amaçla konuya ilişkin ortaya çıkan soru ve tereddütlere çözüm üretmek amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından konu ile ilgili araştırmalar yapılmış ve organ nakli hakkında kamu vicdanını rahatlatacak açıklamalar yapılmıştır. Şüp-

<sup>19</sup> İnce, Organ Nakli, 33/ 375. 375.

<sup>20</sup> Mehmet Haberal, *Dini Açından Problem Oluşturan Tıbbî Meseleler, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-II*, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), s.119.

hesiz ki bu çalışmalar yapılırken bir taraftan tıp uzmanlarıyla istişareler yapılmış diğer taraftan da İslami kaynaklardan istifade edilerek yeni hükümler ortaya konulmuştur. Çünkü insan hayatının devamı söz konusu olduğu olağanüstü hallerde, normal şartlarda caiz olmayan bazı hususlar, şiddetli zaruret sebebiyle mubah hale gelebilmektedir. Buna aşırı zaruret hali de denebilir. Kamuoyunda da yankı bulan bu konular, bilimsel zeminde değerlendirilmek üzere Din İşleri Yüksek Kurulunun gündemine girmiştir. Bu bağlamda ülkemizde alanında yetkin olan, Din İşleri Yüksek Kurulu ilk olarak 1952 yılında otopsinin, 1953 yılında kan naklinin, 1960 yılında ölen kişiden kornea alınması ve kalp naklinin caiz olduğuna, 1980 yılında da organ ve doku naklinin bazı şartlara bağlı olarak caiz olduğuna dair uygun görüş bildirmiştir.<sup>21</sup> Özellikle 1978 yılında dönemin Diyanet İşleri Başkanı Dr. Tayyar Altıkulaç bir televizyon programında “Ölen insanların organlarının hastaların tedavisinde kullanılmasında dinen bir sakınca yoktur” şeklinde kamuoyunu rahatlatan bir açıklama yapmıştır. Bu açıklama aynı zamanda konu ile ilgili çalışmalara bir hız ve cesaret kazandırmıştır.<sup>22</sup>

## 5. ORGAN NAKLİ VE ZARURET HALİ

İslâm dininin amacı, insanları, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmaktır. Bu nedenle; birey ile toplum yararının gözetilmesi ve zararların önlenmesi şarttır. Dinin özündeki bu hedefi, “hayatı kolaylaştırmak ve yaşanabilir düzeyde tutmak” şeklinde açıklamak mümkündür. Kur’an’da işaret edildiği üzere; Allah insanlara zorluğu değil, kolaylığı dilemiştir. (el-Bakara, 2/ 185) Zaruret ve özür halinin dikkate alınması, İslam hukukunun temelini oluşturan adalet ilkesinin gereğidir. Çünkü zaruret hali, dinlerde ve hukuki düzenlemelerde istisnâî uygulamalara imkân sağlayan bir gerekçe sayılmıştır.<sup>23</sup> Buradan hareketle organ nakli ile zaruret hali arasında güçlü bir ilişkinin olduğunu hatırlatmak gerekir. Şimdi zaruret hali ile neyin ifade edilmek istendiğini biraz daha açalım:

Zaruret bir fıkıh terimi olarak kişi; dinî yasakları ihlâl etmekle karşı karşıya kaldığında söz konusu tehlikeyi aşabilmek için başvurulması gereken ve hayati önem arz eden bir mazeret halidir. İslâm hukukçuları dinî, hukukî hükümlerin evrenselliği, sürekliliği, özel ve geçici durumlara mahsus Kur’an ve

<sup>21</sup> Şükrü Özbuğday, *Güncel Dini meseleler İstişare Toplantısı II*, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), s. 119.

<sup>22</sup> Haberal, *Dini Açıdan Problem Oluşturan Tıbbî Meseleler, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-II*, s. 119.

<sup>23</sup> Halit Çalış, “Zaruret”, *Maddesi, İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2013) 44/141-144.



Sünnetin referansıyla birtakım kolaylıkların sağlanmasını caiz görmüşlerdir. Bu konu mecelle hukukunun maddeleriyle şöyle özetlenmiştir: “Zaruretler, memnu olan şeyleri mubah kılar.” “ Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunurlar.”<sup>24</sup>

Şüphesiz ki organ nakli gibi hayati önem arz eden ve tarafların rızasına bağlı olarak yapılacak işlemde de, zaruretin bulunması şarttır. Kur’an’ı Kerimin birkaç sure ve ayetinde; gıda temini hususunda, hayati tehlike söz konusu olduğu hallerde hukukun çizdiği sınırlar içerisinde kalmak şartıyla haram gıdanın tüketilmesinde bir sakınca olmadığı açıklanmıştır: “Allah size ancak ölüyü (leşi), kanı, domuz etini ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına saldırmadan ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur. Şüphe yok ki Allah çokça bağışlayıcıdır.” (el-Bakara, 2/173; el-Mâide 5/3; el- En’âm 6/119, 145; en-Nahl, 16/115)

Görüldüğü üzere bir kimse elinde olmayan sebeplerle haram olan bir şeyi yemek ya da bir işi işlemek zorunda kalırsa, haddi aşmamak ve o şeyi devamlı helal saymamak şartıyla zaruret miktarınca kuralı ihlal edebilir. Bu durumda dinen günah işlemiş sayılmaz<sup>25</sup> Doğal olarak insan bedeni üzerinde yapılacak her tasarrufun da bir mazereti olmalıdır. Bu durumda sağlık kurallarının ön gördüğü hükümler ışığında İslâm’ın kabul ettiği zaruret hali önemli bir gerektir. Hayatın devamı söz konusu olduğu hallerde haramların makul bir ihtiyaç ve süre için mubah kabul edilmesine imkân sağlanmıştır.

Zaruret haliyle ilgili çağdaş tartışmalarda organ nakli hakkında fikhî değerlendirmelere önemli ölçüde yer verilmiştir. İslâm zaruret hali sebebiyle haramların mubaha dönüştürülmesini bir ilke olarak kabul etmekle birlikte, ölünün beden bütünlüğüne de saygı gösterilmesini istemiştir. Bu husus bir hadiste şöyle açıklanmıştır: “Ölünün kemiğini kırmak diri iken kemiğini kırmak gibidir.”<sup>26</sup> Buna göre; insan bedeninin hukuken saygın kabul edilmesine dair hükmün, ölümden sonrası için de geçerli olduğunu düşünerek (nassların lafzını esas alanlar), zaruret halinde hayatta kalmak için de olsa ölü insan etinin yemeyeceğini ifade etmişlerdir. Diğer bir grup İslam bilgini ise, hayatta kalma mücadelesi veren bir insanın zaruret halinin giderilmesinin, ölü insan bedenine

<sup>24</sup> M. Akif Aydın, “Mecelle, Madde 22-23”, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003) 28/238.

<sup>25</sup> Ali Özek v.dğr. *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), s. 27.

<sup>26</sup> El- Muvatta, Cenaiz, 45; Ebu Davud, Cenaiz, 60.

gösterilmesi gereken saygı emrinden daha öncelikli olduğunu, kabul etmiştir. Dolayısıyla belirli şartlar çerçevesinde ölünün bedeninden istifade edilebileceği anlaşılmaktadır.

Hanefî mezhebi mensupları, dokunulmazlığı sebebiyle insan kemiğini ve necis olması nedeniyle de domuz kemiğini tedavide değerlendirilmesini uygun görmemişlerdir. Fakat diğer canlıların kemiklerinin tedavi amacıyla kullanılmasını caiz kabul etmişlerdir. Şâfiîler ise, zaruret durumunda, necis hayvan kemiklerinin de insan vücuduna nakledilmesinde sakınca olmadığını belirtmişlerdir. Günümüzde organ naklini câiz gören fıkıhçılar; ayetlerde ön görülen zaruret halini, haram sayılan tasarrufları câiz kılan bir durum şeklinde genişleterek, tıbbî gelişmelerin mümkün kıldığı yüksek başarı sayesinde, haramla tedavinin de bu hükmün kapsamında mütalaa edilebileceğini değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda Din İşleri Yüksek Kurulu da, “kalp kapakçığının değiştirilmesi zorunlu bir hastanın tedavisinde, helal yollarla bir alternatif bulunmaması ya da bulunan çözümlerin verimli ve sağlıklı olmaması halinde domuzdan elde edilen kalp kapakçığının kullanılması da caiz olur”<sup>27</sup> şeklinde bir karar alınmıştır. Öte yandan vericinin hayatta olması durumunda kendisinin onayı, insan bedeninin sahip olduğu dokunulmazlık sakıncasını ortadan kaldıran bir unsur şeklinde görülmüştür.<sup>28</sup> İslam bilginlerinden büyük bir kısmı, alıcının içinde bulunduğu zaruret durumunu, canlı verici açısından belirli seviyede bir zararı kabullenmeyi meşru kılan bir gerekçe olarak görmüş, bu bakımdan insan bedeninde yedeği bulunan böbrek ile vericinin yaşamını kabul edilebilir sınırlar ötesinde bir riske sokmayacak organların verilmesini câiz kabul etmişlerdir.

Hadislerde ise zaruret hali, ölümle tehdit edilenlerin, kalben tasdikte bir tereddüt olmamak şartıyla bu tehdidi ortadan kaldırmak için dinden çıkmayı gerektiren söz ve ifadeleri söylemelerine izin verilmiştir. Hatta bu tür bir tehdide maruz kalanların, hayatta kalma hakkını tercih etmeleri ve dil ile küfür sayılan kelimeleri kullanmaları tavsiyesinde bulunulmuştur. Yine bazı sağlık sorunları sebebiyle kimi yasakların (erkekler için altın ve ipekli kumaş/elbise kullanımı gibi) işlenmesine izin verilmiştir. Boy abdesti alması gereken kişinin de, su mevcut olsa bile hasta olmaktan, ölmekten ya da susuz kalmaktan korkması durumunda teyemmüm yapmasına ruhsat tanınmıştır.<sup>29</sup>

Aynı konu ile ilgili merhum Elmalılı Hamdi Yazır; “Kim, gönülden günaha yönelmiş olmamak üzere açlık halinde dara düşerse,(haram etlerden yi-

<sup>27</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), s. 525.

<sup>28</sup> İnce, *Organ Nakli*, 33/ 375. 375.

<sup>29</sup> Buhârî, “Cihâd”, 170; “Libâs”, 29; “Meğâzî”, 28; “Teyemmüm”, 6.

yebilir) Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir”<sup>30</sup> mealindeki ayetin yorumunu yaparken darda kalanlara yardımcı olunabileceğini ifade etmiştir. Zira zor durumda kalıp ölüm tehlikesiyle karşı kaşıya gelen bir kimse bulduğu haramlardan biri ile zaruret miktarı, yani ölmeyecek kadar yiyebilir. Buna ruhsat vardır. Hatta kişi bu durumda ruhsatı kullanmazsa günahkâr olur. Nitekim az önce mecelle maddelerinde ifade edildiği gibi fıkıh ilmindeki, zaruretlere haram olan şeyleri mubah kılar kuralı da bu ve benzeri ayetlerden çıkarılmıştır.<sup>31</sup> Buna göre, bir kimse, hayatına zarar vermesinden korkulan herhangi bir zaruri durum karşısında, aşırılığa düşmeden, zor ve tehlikeli hali atlatacak miktarda haram kılınmış bir maddeden yararlanmasında (yemesinde ve içmesinde) sakınca görülmemiştir.<sup>32</sup>

Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde zaruret halinin, bizzat Kur’an’ın kendisine dayandığı anlaşılmaktadır. Zorunlu olan tıbbi operasyonlarda verici ve alıcı arasında, organ nakli, anestezi uygulamalarında kullanılan her türlü uyuşturucu (muhaddirat) maddeler de mubah kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>33</sup> Şu var ki, istifade etme hali ancak hayatta kalmayı mümkün kılacak ölçüde mubah kabul edilmiştir. Keza muayene esnasında vücudun mahrem bölgelerinden sadece tedavinin zorunlu kıldığı kısımların doktora gösterilmesi, doktorun da ancak bu yerlere bakabilmesi örnek gösterilebilir. Çünkü hayat hakkı, bütün hakların başında gelmektedir. Diğer bütün hakların varlığı ve devamı hayatta kalmaya bağlıdır.<sup>34</sup>

## 6. AHİRET İNANCI, HAŞİR VE ORGANLARIN SORUMLULUĞU

Haşır sözlükte; toplanma (*cem'*) anlamına gelmektedir. Dini istilahta ise, ölünün dağılmış parçalarının bir araya getirilerek hayatını iade etmek ve yeniden diriltmek demektir.<sup>35</sup> Organ naklinde insanların zihnini kurcalayan konulardan biri de, nakledilen organın ilk sahibinin bedeniyle mi? yoksa ikinci sahibinin bedeniyle birlikte mi? haşır olunacağı meselesidir. Bu husus, ahiret inancı-

<sup>30</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, (Ankara, Akçağ yayınları, 2010), 1/573.

<sup>31</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, 1/573.

<sup>32</sup> Seyyid Kutup, *Fi Zılâli'l -Kur'an, Hikmet Yayınevi*, trc. Yakup Çiçek v.dğr. (İstanbul, Hikmet Yayınevi, 1991), 1/256.

<sup>33</sup> Çalış, *Zaruret, İslam Ansiklopedisi*, 44/141-144

<sup>34</sup> Çalış, *Zaruret, İslam Ansiklopedisi*, 44/141-144

<sup>35</sup> Abdullatif Harputî, trc. Fikret Karaman, *Tenkîhu'l Kelâm Fî Akâdi Ehli'l-İslam, Kalam İlmine Giriş*, (İstanbul, Çelik Yayınevi, 2016) s. 246.

nı ilgilendirdiği için, kelim ilminin konusudur. Bu itibarla İslam dini ve diğer ilahi dinlere göre, cismani haşir hakkında "icma" (görüş birliği), hâsıl olmuştur. Kelam âlimi S. Şerif Cürçani, parçalanıp dağılan bir bedenın tekrar bir araya getirilerek yeniden oluşturulmasının mümkün olduğunu açıklamıştır: "Bir bedenın dağılıp başka parçalarla karışması, gerektiğinde yeniden dirilmesi ve aslı şekline dönüştürülmesi her zaman mümkündür. Söz konusu parçaların yok olduğu farz edilse bile tekrar var edilerek bir araya getirilmelerine ve aynı bedenın oluşmasında yer almalarına mani bir hal yoktur. Her şeyden münezzeh olan Allah, o parçaların hangi bedene ait olduğunu en iyi bilendir. Onları bir araya getirip birleştirmeye de kadirdir. O'nun bilgisi ve kudreti her şeyi kuşatmıştır."<sup>36</sup>

Kelamcılar ve diğer İslam bilginleri; Kur'an'daki ayetleri delil göstererek, insanın ruh ve bedeniyle birlikte diriltileceğini, (Taha, 20/55; Hac, 22/5-7; Nur, 24/20; Yasin, 36/ 78-79; Kıyame, 75/3-4) haşrin cismanî olacağını, hesaba çekilip ceza veya mükâfat göreceğini söylemişlerdir. Konuya bu pencereden bakanlar, organ naklini tereddütle karşılamışlardır. Oysaki nakledilen organın haşir sırasında asıl sahibine döneceği dikkate alındığında, organ naklinin cismanî haşre bir zararının olmadığı görülmektedir. Ahirette insanın bütün organlarının en ince ayrıntısına kadar toplanacağını açıklayan ayetleri (el-Kıyâme 75/3-4) delil gösteren kelamcılar organların toprakta çözülüp dağılması, yanıp kül olması, hayvanlar tarafından parçalanıp yenmesi gibi hallerde bile aslı parçaların sahiplerine döneceğini belirtmişlerdir.

Kaldı ki haşir ve yeniden dirilme olayı, başlangıçta yok olanı yaratmak ve var etmek gibidir. Kelamcılardan birçoğunun<sup>37</sup> ifade ettiği gibi bu dirilme, ister dağılan beden parçalarının bir araya getirilmesiyle olsun, ister bazılarının dediği gibi bedenın yok olan parçalarının yeniden yaratılıp bir araya getirilmesiyle olsun, sonuç değişmez. Kur'an-ı Kerim, ilk olarak yoktan var etme aşamasında olduğu gibi yeniden yaratmada da bu hususların gerçekleşebileceğini haber vermiştir: "Biz ilkin yaratmaya nasıl başladıysak, diriltmeyi de öyle gerçekleştirebiliriz." (Enbiya, 21/104), "O halde diyecekler, 'kimdir bizi diriltecek olan?' De ki: "Sizi ilk defa yoktan yaratan." (İsrâ,17/51) "De ki onları ilk defa inşa eden diriltir." (Yâsîn, 36/79) "İnsan şunu hiç görüp düşünmedi mi: Biz kendisini bir nut-feden yaratmışken, yaman bir hasım kesildi bize." (Yâsîn, 36/77) Bu ayetlerden anlaşıldığı üzere, kıyamet günü yeniden diriltme hali, ilk yaratılışın bütün özelliklerini taşımaktadır.

<sup>36</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, trc. Ömer Türker, (İstanbul, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Yayınları, 2015) 3/558.

<sup>37</sup> Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm Fi Akâdi Ehli'l-İslam, Kelam İlmine Giriş*, s.246.

Ne var ki insanlar bir şeyin var veya yok olmadaki zorluğu kendisinin, gücü ve aklına göre değerlendirmektedir. Oysaki Yüce Allah ilk ve ikinci yaratmadaki kudretini müşahede etmesi için insanı düşünmeye davet ederek, çürümüş ve dağılmış olan kemiklerin, diriltemeyeceğini iddia edenleri uyarmıştır. Aksine hassas ve biri diğerine benzemeyen parmak uçlarını bile yeniden düzeltip var edeceğini ve bütün canlıları dirilteceğini açıklamıştır:

“Ey İnsanlar, sizin hepinizi yaratmak veya hepinizi öldükten sonra diriltmek, bir tek kişiyi diriltmek gibidir.” (Lokman, 31/28) “İnsan zanneder mi ki ölümden sonra biz kemiklerini toplayıp onu diriltmeyeceğiz. Evet, toplarız hem de parmak uçlarına varıncaya kadar eski halinde düzenleriz.” (Kıyamet, 75/3.4) “Allah –ki O’ndan başka hiçbir tanrı yoktur- elbette kıyamet günü hepinizi bir araya toplayacaktır. Bunda hiçbir şüphe yoktur.” (Nisâ, 4/87) “Sonra hepiniz bizim huzurumuza sevk edilip toplanacaksınız” (Ankebut, 29/57)

Görüldüğü üzere haşri olayı, bütün ilâhî kitaplarda yer almış ve konu hakkında peygamberlerin “icma’ı” bile hâsıl olmuştur. Bundan dolayıdır ki din mensupları, bu gerçeği inkâr edenlerin küfre girdiklerini söylemişlerdir.<sup>38</sup> Fahreddin Razi, hem Kur’an’a iman etmek, hem cismani haşri inkâr etmek gibi iki zıt inancın bir kalpte birleştirilemeyeceğini açıklamıştır. İmam Gazali de felsefecileri; âlemin kadim olduğunu, Allah’ın ilminin cüz’iyatı kuşatmadığını, cismanî haşrin olmadığını iddia etmeleri nedeniyle küfre düştüklerini söylemiştir.

Filozoflar ise, cismani haşri kabul etmemişleridir. Onlara göre; ölümle birlikte bedenlerdeki hareket ve duyusal izler son bulmaktadır. Artık cisim dağılıp son bulduğu için, bedeni meydana getiren parça ve temel organların birbirleriyle olan bağlantıları da yok olmuştur. Böylece filozoflar ve materyalistler, her şey tabiatın eseridir şeklindeki görüşlerinde ısrar ederek hem ruhanî hem cismanî haşri inkâr etmişlerdir. Öyle ki insanın ölümüyle, bedenindeki organları çözümlenip dağılmakta ve genel maddelere karışmaktadır. Artık diğer karışık cisimlerden tekrar seçilip ayrılmaları mümkün değildir. Bunun için, ikinci defa parçaları ve organları birleştirilen insan, önceki insandan başkadır denilmiştir. Hal böyle olunca filozoflar ölen insanın haşri ve iadesinin mümkün olmadığını iddia ederek onun, bütün varlıkların parçaları ve unsurlarının birleştirilmesiyle var olmalarını, tesadüfe dayandırmışlardır. Bunlar varlıkların ilk yaratılışını kabul ettikleri halde onların, iadesinin imkânsız olduğuna inanmışlardır. Onlar daha da ileri giderek, “yiyen ve yenilen insan organlarının farklı

<sup>38</sup> Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm Fi Akâdi Ehli'l-İslam, Kelâm İlmine Giriş*, s. 246.

yerlerde olduklarını ileri sürerek, cismanî haşrin mümkün olmadığını<sup>39</sup> söylemişlerdir.

Bu açıklamalardan anlaşılması gereken şudur: Yüce Allah yenilen kişinin parçalarını, yiyen kişinin parçası olmaktan koruyabilir. Yine kelamcıların vurguladıkları gibi, yeniden dirilme, aslî parçaların bir araya getirilmesi ile olur.<sup>40</sup> Bedenlerin, farklı parçalardan oluşması veya çözülüp dağılmış olması, durumu değiştirmez. Çünkü iade edilen aynı insandır. Ruh aynı ruhtur. Maddenin ise önemi yoktur. İnsan madde ile değil, ruh ile insandır. Onun bedenini oluşturan parçalar, küçüklüğünden itibaren zayıflamak, kilo almak, hastalanmak, ihtiyarlanmak gibi sebeplerle sürekli değişmektedir. Bu değişikliklerle beraber o yine aynı insandır. Bu durumda organı bağışlayan ile bağışı kabul eden, organlara göre değil manevi kişiliklerine ve iradelerine göre sorumlu olacaklardır. Dolayısıyla organların nakli biyolojiktir. Kişilik transferi anlamına gelmez. Çünkü duygu, düşünce, akıl, inanç gibi manevi ve ruhî özellikler fitridir. Diğer bir ifade ile insanın yaratılış ile ilgilidir. Bu durumda ahiret inancının ve haşir olayının organ nakline bir engel teşkil etmediği açıktır.

Nakledilen organın yeni sahibinde sevap veya günah işlemesi ise tamamen bu fiili işleyenle ilgili bir meseledir. Çünkü sorumlulukta etkili olan iradedir. Fiilin sorumlusu o organları yönlendiren iradenin sahibi ve kullanan kişidir. Kıyamet gününde organların şahitliği meselesine gelince, bu husustaki deliller organların, Allah'ın huzurunda insanın mazeret ileri sürme ve yalan beyanda bulunamayacağı, her şeyin apaçık ortaya çıkacağı manasında yorumlanmıştır. (en-Nûr 24/24; Fussilet 41/19, 21, 22) Şüphesiz o gün her şey Allah'ın bilgisi dâhilinde şekillenecektir.

Diğer taraftan İslâm; cinsi, milliyeti, rengi, dini, konumu ne olursa olsun her insana eşit bir yaşama hakkı tanımıştır. Bu husus, dikkate alındığında organ veren kimsenin veya organı kabul eden şahsın günahkâr veya gayri Müslim olması da sonucu değiştirmez. Zira İslâm insanı merkeze alarak hem tedaviye önem vermiş, hem de tedavide eşit haklar tanımıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim bir insana hayat hakkı vermeyi, bütün insanlığa hayat hakkı vermeğe eş değer görmüştür (el-Mâide 5/32). Buna göre organ nakli açısından Müslüman ile gayri Müslim, dindar ile günahkâr ayırımı yapılması doğru değildir. Sorumlulukta herkesin kendi hür iradesi esastır. Bu sebeple Müslüman veya dindar olmayana

<sup>39</sup> Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm Fi Akâdi Ehli'l-İslam, Kelam İlmine Giriş*, s. 247.

<sup>40</sup> Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm Fi Akâdi Ehli'l-İslam, Kelam İlmine Giriş*, s. 247.

organ vermenin onun günah işlemesine yardımcı olmak veya ömrünü uzatmak şeklindeki bir değerlendirme yapmak doğru değildir.<sup>41</sup>

## 7. ORGAN BAĞIŞINI TEŞVİK VE ÖZVERİ

İslam dini, Mekke’de doğmakla beraber kısa bir süre sonra Medine’de oluşan kardeşlik duygusu sayesinde müminler arasında samimi bir bağ tesis edilmiş ve geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu manevi bağın etkisiyle İslam toplumunda sosyal yardımlaşma, paylaşma, merhamet karşılıklı bir özveriye dönüşmüştür. Kur’an’ı Kerim bu kardeşlik bağını şöyle açıklamıştır: “Daha önceden Medine’yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimse-ler, kendilerine göç edip gelenleri severler. Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.” (el-Haşr, 59/9) Görüldüğü üzere müminler kendileri ihtiyaç içinde bulunsalar bile başkalarının yararlarını ve ihtiyaçlarını nefislerine tercih ederler.<sup>42</sup>

Hz. Muhammed (sav) de, parmaklarını birbirine kenetleyerek, müminleri bir vücudun farklı organları kadar kendi kendilerine yakın olduklarını vurgulamışlardır. Mümin mümine karşı, parçaları birbirine bağlayıp tahkim eden bina gibidir, <sup>43</sup> “Müminler birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta ve birbirlerini korumakta bir vücut gibidir. Vücudun herhangi bir uzvu rahatsız olursa, sair azaları da bu hususta humma ve uykusuzluğa tutulurlar.”<sup>44</sup> “Müslüman Müslümanın din kardeşidir. Kardeşine zulmetmez, düşman eline vermez aksine himaye eder. Her kim Müslüman kardeşinin yardımında bulunur ve onun ihtiyacını temin ederse, Allah da ona yardım eder. Her kim, bir Müslümanın sıkıntılarından birini giderirse, Cenab-ı Hak buna mukabil kıyamet sıkıntılarından birini def eder.”<sup>45</sup>

Evet, Kur’an ve Sünnetin müminler için ön gördüğü kardeşlik ruhu, mal ile yapılan özveriden daha faziletlidir. Sahabenin Hz. Peygamber (sav)’e olan bağlılıklarını ifade ederken, “*nefsim, annem ve babam sana feda olsun*” şeklindeki beyanları tam da bunu ifade etmektedir. Keza bugün birbirlerini içten gelerek

<sup>41</sup> İnce, Organ Nakli, 33/ 375. 375.

<sup>42</sup> Mustafa Çağrı, “*İsar, Maddesi, İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/490-491.

<sup>43</sup> Buhari; Mezalim ve’1 –Gasb, 5.

<sup>44</sup> Buhari, Edeb, 27.

<sup>45</sup> Buhari, Mezalim ve’1 –Gasb, 3.

sevenler, canları derman olacaksa birbirlerine verebileceklerini ifade etmeleri yine bu olayla örtüşmektedir. Uhud Savaşında İslâm ordusunun geçici olarak bozguna uğradığı bir sırada, bazı müminlerin Hz. Peygamber'in hayatını korumak için kendi hayatlarını ortaya koymaları, canlarıyla Resulullah' a siper olmaları bugün, birine organ bağışında bulunmak isteyen fedakârlığından daha az değildir.

Müminler birbirlerine, bir beden organları kadar yakın ve bağlı olduklarına göre, ihtiyaç halinde, organ bağışını da samimiyetle desteklemeleri gerekir. Kanaatimce tıbbi şartlar, zaruretler ve dini gerekçelere uygun olduğu müddetçe organ bağışı, yapılacak hayır ve iyiliklerin başında gelir. Çünkü bu hayati bir meseledir. Hayatta kalma ihtimali ile ölüme rıza gösterme arasında çok ince bir çizgidir. Tam da bu noktada cesaret ve fedakârlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Hiç olmazsa sağlık kurumları, dini çevreler ve medya başta olmak üzere bütün özel ve resmi kurumlar, organ bağışını teşvik etmeleri ve destek vermeleri gerekir. Böylece organ naklini bekleyen hastaların ve yakınlarının ıstıraplarını dindirmekte ve umutlarını canlı tutmakta bir katkı sağlanmalıdır. Böylece insan hayatının devamı için daima umut kapısı açık tutulmalıdır. Unutmayalım ki sağlık, hayat ve yaşama duygusu güzeldir ancak organ bağışı gibi bir özveride bulunarak, cana can katmak çok daha ulvi bir değerdir.

## 8. ÖLÜM ANININ TESPİTİ VE ORGAN NAKLİ

Ölüm İslâmî kaynaklarda, kısaca ruhun bedenden ayrılması şeklinde tanımlanmıştır. Bununla birlikte İslam fıkıhçıları, ölüm ânının tespiti için birtakım özellikleri esas kabul etmişlerdir. Bunlar; bilincin ve duyuların kaybolması, kalp atışı, solunum ve nabzın durması, kolların yana düşmesi, mafsalların gevşemesi, gözlerin donuklaşması, şakakların çökmesi ve yüz derisinin sarkması gibi belirtilerdir. Vücudun soğuması, morlukların oluşması, çürüme ve bozulmanın görülmesi gibi haller ise, ölümün gerçekleştiğini gösteren geç işaretlerdir. Bugün tıbbın ilerlemesiyle klasik ölçütler ciddi bir değişime uğramış ve konu üzerinde yapılan tartışmalar sonucunda kalp dâhil diğer organlar çalışmaya devam etse de beyin ölümünün, kesin ölümü belirleyen bir ölçüt olduğu tıp çevrelerinde büyük oranda kabul edilmiştir. Şüphesiz ki bu hususta da konu ile ilgili uzman hekimlerin görüş ve kararları belirleyici olacaktır. Biyolojik açıdan bakıldığında insan bedenindeki hayatî fonksiyonların beyin tarafından yönetildiği görülmektedir.

Beynin bütün fonksiyonlarının kaybedilmesiyle beyin ölümü gerçekleşir. Ancak bundan sonra vücudun alt sistemleri, bir süre daha beyinden bağımsız



biçimde ve yaşam destek ünitesinin yardımıyla bazı işlevlerini devam ettirir. Beyin ölümü kriterine göre hasta beyin ölümünün gerçekleştiği anda ölmüş olduğundan hastanın daha önce organ bağışında bulunmuş olması veya akrabalarının organ alımı için onay vermeleri durumunda organların bozulmasını önlemek amacıyla ölü bir süre daha yaşam destek ünitesine bağlanarak kan dolaşımının devamı sağlanır. Ardından kalp sona bırakılmak suretiyle uygun görülen organlar alınır. Bu uygulama hem Batı'da hem İslâm ülkelerinde ölüm anının tespiti üzerine oldukça ciddi bir tartışma başlatmıştır.

İslâm Konferansı Teşkilatı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi, 3 Temmuz 1986 tarihli kararında; 1-Kalbin ve solunumun tamamen durması ve konunun uzmanı olan doktorların bu durumdan geriye dönüşün imkânsız olduğuna karar vermesi. 2- Beynin bütün fonksiyonlarının tamamen durması ve doktorların bu durumdan geriye dönüşün imkânsız olduğuna karar vermesi,<sup>46</sup> gibi iki husustan birinin gerçekleşmesiyle kişinin öldüğüne kesin biçimde hükmedileceğini açıklamışlardır. Organ nakline olumsuz bakan fakihlere göre, beyin ölümü kriterinin ortaya atılması ve kabul edilmesinin ardında organ naklini kolaylaştırma ve özellikle kalp naklini mümkün kılma maksadı yatmakta, dolayısıyla bu uygulamaya karşı duyulan güvensizlik organ naklinin kabulünü ahlâken imkânsız kılmaktadır. Bu durumda prensip olarak canlı ve ölüden organ naklini câiz gören bazı fakihlerin de katıldığı muhalif görüşe göre kalp gibi önemli hayatî organların nakli mevcut imkânlar ölçüsünde tamamen imkânsız hale gelmektedir.

Beyin ölümünü bir ölçüt kabul eden ve organ nakline olumlu bakan fakihlere göre ise, organ bağışında bulunmak, İslâm ahlâkı açısından bir fazilet olarak kabul edilen fedakârlık (îsâr) prensibine uyan ve teşvik edilmesi gereken bir davranıştır. Benzer ahlâkî temellendirmeler Batı'da gerek dindar gerek seküler çevrelerde dile getirilmekte, ancak bu görüş ötanazi tartışmalarıyla birlikte ele alındığında tutarsızlık eleştirisiyle karşı karşıya kalmaktadır. İslâm dini insanın hangi sebeple olursa olsun kendi hayatını sonlandırmasını veya bir başkasından bunu talep etmesini en büyük günahlardan biri olarak kabul etmiştir.<sup>47</sup> Her ne kadar iki durum arasında farklılık bulunsa da organ nakline olumlu bakan fakihler bu görüşlerini, İslâm bilginlerinin kaçınılmaz bir ölüm tehdidiyle karşı karşıya kalan bir kişinin yine aynı durumda bulunan bir başka-

<sup>46</sup> Hüseyin Esen, *Ölüm, Maddesi, İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye diyanet Vakfı Yayınları) 34/38-40.

<sup>47</sup> Fikret Karaman, *İslami İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar*, (İstanbul, Çelik Yayınevi, 2015 ), s. 224.

sının hayatını kurtarma amacıyla kendi hayatını tehlikeye atmasını fedakârlığın en üstün örneklerinden biri kabul ederek desteklemişlerdir.<sup>48</sup>

## 9. ORGAN BAĞIŞI VE NAKLİNE DAİR GÖRÜŞLER

Çağdaş İslâm âlimlerinin bir bölümü ile dini görüş bildirmeye yetkili kurumlar, ölüden organ nakline dair çalışmalarını yürütmektedirler. Ülkemizde dini görüş bildirmekte yetkili olan kurum, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'dur. Bu kurul, yaptığı araştırma ve çalışma sonucunda 3 Mart 1980 tarih ve 396/13 sayılı kararı ile organ naklinin caiz olduğunu kabul etmiştir. Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı Fetva Kurulu da 24 Aralık 1979 tarih ve 132/79 sayılı karar ile organ naklini uygun görmüştür.

Aynı konu, 14 Eylül 1981 tarih ve 87/81 sayılı kararları, Dünya İslâm Birliği Fıkıh Akademisi'nin 19-28 Ocak 1985 tarihinde Mekke'de düzenlenen sekizinci dönem toplantısında da benimsenmiştir. Bir süre sonra İslâm Konferansı Teşkilâtı İslâm Fıkıh Akademisi'nin aldığı, 11 Şubat 1988 tarih ve 4/1 sayılı kararı da, bu yöndeki fetvaları destekler mahiyettedir. Böylece organ nakli, ölü veya dirilerle ilgili yapılması gereken işlemler bazı kurallara bağlanmıştır. Bu kuralları oluşturan İslâm âlimleri, ölü veya diriden alınacak organları aşağıdaki şartlar muvacehesinde câiz olduğu kanaatine varmışlardır. Bu şartlardan biri veya bir kaçının olmadığı hallerde organ naklinin uygun olmadığı anlaşılmaktadır.

## 10. ORGANLARIN ÖLÜDEN NAKLEDİLMESİNİN USUL VE ŞARTLARI

Ölüden organ nakline esas olmak üzere iki ayrı yaklaşım bulunmaktadır. Birinci yaklaşıma göre kişinin hayatında bağışlayabileceği bir şeyi, vasiyet yoluyla da başkasına devretmesini câiz görenlerdir. İkinci yaklaşıma göre ise, kişinin organları üzerindeki intifâ hakkı ölümle sona ermekte, organ alımı için ölünün bedenine yapılan müdahale kul hakkını değil Allah hakkını ihlâl etmektedir. Dolayısıyla bu konuda vasiyet geçerli değildir. Fakat bu gruptaki fakihlerin bir kısmı, canlı bir insanın içinde bulunduğu zaruret halinin bu yasağı ortadan kaldıracağı kanaatindedir. Organ naklinin vericinin ölümünden sonra yapılacağı durumlarda fakihlerin çoğunluğuna göre prensip olarak canlının organ naklinden elde edeceği yarar karşısında ölünün cesedine müdahalenin sakınca-

<sup>48</sup> İnce, Organ Nakli İslâm Ansiklopedisi 33/ 375.

ları daha alt düzeyde değerlendirilmekte ve sınırlar daha geniş tutulmaktaysa da vericinin ölümünün tespiti bu konuyla ilgili en önemli sorunlardan birini teşkil eder.

1. Yukarıda açıklandığı üzere, organ naklinde zaruretin bulunması;
2. Konunun uzmanlarından oluşan bir heyetin, hastanın bu tedaviyle iyileşeceğine dair güçlü bir kanaate ulaşması,
3. Organ sahibinin ölümünden önce kendisinin veya ölümünden sonra mirasçılarının onaylarının alınmış olması;
4. Tıbbî ve hukukî ölümün kesinleşmiş olması;
5. Organın bir ücret ve menfaat karşılığında verilmemiş olması;
6. Alıcının da buna razı olması.<sup>49</sup>

## 11. ORGANLARIN DİRİDEN NAKLEDİLMESİNİN USULÜ

Diriden diriye organ naklinin hükmüne gelince İslâm âlimleri ve yetkili fetva kurulları aşağıdaki prensiplere riayet edilmesi şartıyla organların diriden, alıcıya nakledilmesini de belli şartlara bağlı olarak cevaz vermişlerdir. Bu hususta ileri sürülen şartlar şunlardır:

1. Zaruretin bulunması;
2. Vericinin izin ve rızasının bulunması;
3. Organın alınması durumunda, vericinin hayatını riske sokmayacak ve sağlığını bozmayacak olması ve bu durumun tıbbî raporla belgelendirilmesi;
4. Konunun uzmanlarında operasyon ve tedavinin başarılı olacağına dair güçlü bir kanaat oluşması;
5. Yeterli tıbbî ve teknik şartların bulunması;
6. Organ vermenin ücret veya belli bir menfaat karşılığı olmaması gere-

<sup>50</sup> kir. Nitekim İslam Konferansı Teşkilâtı İslâm Fıkıh Akademisi 11 Şubat 1988

---

<sup>49</sup> İnce, Organ nakli İslam Ansiklopedisi, 33/ 375.

tarih ve 4/1 sayılı kararı ile bu prensiplere ilave olarak şu hususların önemine de dikkat çekmiştir:

- a) Organ naklinin sağladığı yararın, getireceği zarardan fazla olması,
- b) Biyolojik veya psikolojik açıdan kişinin ruh halini olumsuz etkilememesi,
- c) Vücudu üzerinde işleme tabi tutulan organ veya doku nakli meselesinin tereddütlere yol açmamış olması,
- d) Düzenlenen işlemin sıkıntıya sebep olan bir kusur veya rahatsızlığı giderme amacına yönelik bulunması şartıyla bu tür tıbbî operasyonların câiz olduğu belirtilmiştir. Buna karşılık aynı kararda, kişinin hayatına son veren veya vücudun temel fonksiyonlarından birini tamamen sona erdiren organ yahut organların alınması yoluyla diriden diriye organ naklinin câiz olmadığı vurgulanmıştır.

## 12. ORGAN NAKLİNİ UYGUN GÖRMİYENLERİN GEREKÇESİ

Organ nakline olumsuz bakanlar bunu verici açısından insanın kendi bedeni üzerinde zararlı veya haksız bir tasarrufta bulunmak, alıcı açısından da başkasının hayat hakkına tecavüz, haram maddeyle tedavi ve yaratılışı bozmak (müsl) olarak değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşımı benimseyenler ileride insanın her organından yararlanmanın bir şekilde meşrû gösterilebileceği, dolayısıyla insan bedeninin defnedilmeden parçalara ayrılarak her bir parçasından faydalanma yoluna gidileceği, böylece insanın saygınlığının ihlâl edileceği endişelerini dile getirmişlerdir. Âlimlerin çoğunluğu ise organ naklini bir tür meşru tedavi şeklinde değerlendirme eğiliminde olmakla birlikte daha çok vericiyle ilgili ortaya çıkan sakıncalar sebebiyle bu tedavi yönteminin sınırları konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>51</sup>

Daha öne açıklandığı üzere organ bağışını uygun görmeyen görüşün arka planında İslam hukukunda özenle üzerinde durulan insan bedeninin kutsallığı (hürmeti) meselesidir. Bu temel prensipten dolayı bedene en küçük müdahale –hatta özel olsa bile yasaklanmıştır. Bu görüşe göre; insana verilen önem (hürmet) den dolayı, Kur'an'ın organ nakli konusundaki emrini aşmak, özel

<sup>50</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), s. 524.

<sup>51</sup> İnce, Organ Nakli İslam Ansiklopedisi 33/ 375.

durumlarda (zaruret halinde) alkol kullanmaya ruhsat vermekten daha zordur. Bu safta yer alan bazı âlimler hürmet prensibine öyle büyük önem vermişlerdir ki kornea bile olsa, organ nakline tamamen karşı çıkmışlardır.<sup>52</sup>

### 13. ORGAN NAKLİ VE DİNİ BOYUTU

Modern tıbbın gelişmesine, tedavi yöntemlerinin çeşitlenmesine paralel olarak hasta ve yakınlarının beklentileri de artmıştır. Bu bağlamda tıp biliminin ön gördüğü etik kurallar yanında bazı dini inanç ve görüşlerin de dikkate alınması gündeme gelmiştir. Özellikle insan bedeni üzerinde yapılacak tıbbi işlemler, helal ve haram (caiz veya yasak) gibi kavramların da göz önünde bulundurulması zorunlu hale gelmiştir. Bu nedenle tıbbi gelişmelere yardımcı olmak amacıyla ülkemizde ve İslam dünyasında önemli araştırmalar yapılmış ve dini görüş haline getirilerek üzerinde ittifak sağlanmıştır. Az önce işaret edildiği üzere, konu ile ilgili, dini görüş bildirmekte yetkili olan Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulunun resmi açıklamasının da buraya alınmasını uygun gördük. Bu açıklama organ nakli ile ilgili şüphe ve endişeleri önemli ölçüde gidermiştir. Bununla birlikte olayın tabiatında var olan psikolojik ve duygusal hallerin tamamı ortadan kalkmış değildir. Kurulun değerlendirmesi gönüllere bir ferahlık getirmiş ve tartışmaları asgari düzeye indirmiştir. Şimdi bu açıklamaya birlikte göz atalım:

“Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde, organ ve doku nakli konusunda sarıh bir hüküm bulunmamaktadır. İlk müçtehit ve fakihler de kendi devirlerinde böyle bir mesele söz konusu olmadığı için, bu bağışın hükmüne temas etmemişlerdir. Ancak dinimizde, Kitap ve Sünnet 'in delaletlerinden çıkarılmış genel hükümler ve kaideler de vardır. Kitap ve Sünnette açık hükmü bulunmayan ve her devirde karşılaşılan yeni meselelerin hükümleri, fakihler tarafından bu genel kaideler ile hükmü bilinen benzer meselelere kıyas edilerek kaynaklardan çıkarılmıştır. Organ ve doku nakli konusundaki hükmün tayininde de aynı yola başvurulması uygun olacaktır.” Nitekim bugün de çalışmalar sürdürülmüş ve İslam'ın temel kaynaklarından çıkarılan hükümlerle sağlık alanına büyük katkılar sağlanmıştır. Buna göre;

“İnsan mükerrem bir varlıktır. Yaratıklar içinde Allah onu üstün (mümtaz) kılmıştır. Bu itibarla, normal durumlarda ölü ve diri kimselerden alınan parça ve organlardan faydalanılması, insanın saygınlık ve kerametine aykırı

<sup>52</sup> Mohammed Hashim Kamali, *Organ Nakli Bağlamında Modern İslam Hukukunda Zaruret*, trc. Ercan Eser, (Bozok, Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014) cilt: 5, Yozgat, s. 5.

olduğu için, caiz görülmemiştir.<sup>53</sup> Ancak zaruret durumunda, zaruretin mahiyet ve miktarına göre bu hüküm değişmektedir.

İslam âlimleri, karnında canlı halde bulunan çocuğun kurtarılması için ölü annenin karnının yarılmasını caiz görmüşlerdir. Başka yoldan tedavileri mümkün olmayan kimselerin kırılmış kemiklerinin yerine başka kemiklerin nakline, bilinmeyen hastalıkların teşhis ve tedavilerinin sağlanabilmesi için, yakınlarının rızası alınmak suretiyle, ölüler üzerinde otopsi yapılmasının caiz olduğuna dair fetva vermişlerdir. Ayrıca canlı bir kimseyi kurtarmak için, ölü- nün vücut bütünlüğüne müdahale etmeyi caiz görmüşlerdir. Aynı şekilde açlık ve susuzluk gibi hastalığı da, haramı mubah kılan bir zaruret saymışlar, başka yoldan tedavileri mümkün olmayan hastaların haram ilaç ve maddelerle tedavilerini caiz görmüşlerdir.

Günümüzde kan, doku ve organ nakli, tedavi yolları arasına girmiş bulunmaktadır. O halde, bazı şartlara uyulmak kaydıyla, hayati veya hayati bir uzvu kurtarmak için başka çare olmadığında, bazı şartlara uyularak kan, doku ve organ nakli yolu ile de tedavinin caiz olması gerekir. "Her kim bir hayati kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur." (el-Maide, 5/32) ayeti de buna ışık tutmaktadır. Bu bağlamda, aşağıdaki hususlara dikkat edilmek kaydıyla, organ nakli caiz olur. Nitekim İslam konferansına bağlı, uluslararası bir fetva kuruluşu olan *Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslami* de bu istikamette karar almıştır Şöyle ki;

a) Zaruret halinin bulunması, yani hastanın hayatını veya hayati bir uzvunu kurtarmak için, bundan başka çaresi olmadığı, mesleki ehliyet ve dürüstlüğüne güvenilen uzman doktorlar tarafından tespit edilmesi,

b) Hastalığın bu yoldan tedavi edilebileceğine zann-ı galibinin bulunması,

c) Organ veya dokusu alınan kişinin, bu işlemin yapıldığı esnada ölmüş olması; eğer organ canlı bir insandan alınacaksa, bu organın, alınan kişide (donör) temel bir hayati fonksiyonu devre dışı bırakmaması,

d) Toplumun huzur ve düzeninin bozulmaması bakımından, organ veya dokusu alınacak kişinin sağlığında (ölmeden önce) buna izin vermiş olması veya hayatta iken aksine bir beyanı olmamak şartıyla, yakınlarının rızasının sağlanması,

e) Alınacak organ veya doku karşılığında hiçbir şekilde ücret alınmaması,

---

<sup>53</sup> Buhari, Libas, 83-87; Müslim, Libas, 33.

f) Tedavisi yapılacak hastanın da kendisine yapılacak bu nakle razı olması gerekir.

g) Devlet kontrolü altında yapılmalıdır.

Görüldüğü üzere İslâm'a göre, insanın hem ruhu hem bedeni saygındır ve dokunulmazdır. Hayatta iken "organlarını bağışlamak istiyorum" diye bir beyanda bulunmayan bir kişinin organlarının rızası dışında zorla alınması uygun değildir. Ayrıca, insanın ölümünden sonra bir bütün halinde defnedilmesi asıl, organlarının alınması ise istisnai durumdur. Hal böyle olunca meşru ve şeffaf hallerin dışında izinsiz veya menfaat karşılığı insanlara ait beden bütünlüğünün veya organların menfaat karşılığı işleme tabi tutulması doğru ve caiz değildir. Ancak yukarıda açıklanan şartlara riayet edilmesi halinde organ naklinin yapılmasında bir engel bulunmamaktadır.

## 14. SONUÇ

Bu araştırmanın hedefi, son yıllarda hastalara bir umut kapısı haline gelen organ nakline küçük de olsa bir katkı sağlamaktır. Çalışma esnasında organ nakliyle ilgili üç temel unsurun belirleyici bir rol oynadığı görülmüştür. Bunlar organ nakliyle ilgili dini, tıbbi ve ahlaki kurallarla ilgili tartışmalardır. Söz konusu olan, insan hayatının kurtarılması veya idamesi olunca bu temel unsurların genel olarak ortak bir paydada buluşmaları gerekmektedir. Nitekim mevcut uygulama da bu doğrultuda devam etmektedir. Buna göre:

1-İslam kaynaklarına göre insanın hayatı kutsaldır. Bir kişinin hayatı bütün insanların hayatı kadar değerli kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu hayatın idamesi gerekiyorsa tedavi edilerek kurtarılması önem arz etmektedir. Bu yönüyle İslam dini organ naklinin önünü kapatmıyor. Aksine tedaviye ve iyileştirmeye katkı sağlamak için bir takım prensipler önermiştir. Buna göre normal hallerde caiz olmayan konular zaruret halinde, hayatın devamı için belirlenmiş oranlarda ve sürelerde ruhsat tanınmıştır. Kur'an-ı Kerimin ifadesiyle Allah kulları için zorluğu değil kolaylığı dilemiştir. Buna göre dini, organ nakli için bir engel olarak göstermek yerine, onun önerdiği kurallara riayet ederek tıp bilim ve uzmanlarıyla ortak hareket etmek daha isabetlidir.

2- Araştırmanın ana ekseninden biri de tıp bilimi ve uzmanlarıdır. Aslında tıp bilimi tarih boyunca etik değerlerle kurumsal hale gelmiştir. Bununla birlikte son elli yıldan bu yana gündeme gelen organ nakli işin mahiyeti itibarıyla beraberinde bir takım sorumluluklar da getirmiştir. Bu nedenle organ nakli gibi bir imkânın çok boyutlu değerlendirilmesi gerekir. Tedavi biçimini

yürütmekte olan tıp uzmanlarının özellikle organ nakil işleminde verici konumunda olan insanların ve yakınlarının iradelerini dikkate almaları gerekir. Keza alıcı konumunda olan hastaların da özellikleri tedaviye cevap veremeyeceği gibi endişeleri olabildiğince dikkate alınmalıdır. Bütün bunlar yürütülürken hasta hakları, mahremiyet prensibi ve rıza gösterme gibi hususlara da saygı gösterilmelidir.

3-Organ naklinde göz önünde bulundurulması gereken üçüncü ilke ise ahlak kurallarıdır. Nitekim az önce ifade edildiği üzere tarih boyunca tıp ve etik kurallar birbirlerine eşlik ederek günümüze ulaşmıştır. Araştırmamızın omurgasını oluşturan organ nakli de birden fazla canlıyı ilgilendirmektedir. Olayın bir tarafında hasta ve yakınları varken bir tarafında da organını bağışlayan ile akrabaları bulunmaktadır. Bazen canlılar arasında hayvan türlerinin de olması mümkündür.

Bütün bu değerlendirmelerle birlikte konuyu toparlamak gerekirse organ naklinde birden fazla paydaş bulunmaktadır. Karşılıklı araştırma ve istişareler sonucunda her türlü engelleri aşmak mümkündür. Böylece ortak çalışmalarla güven ve umut kapıları açık tutularak organ bağışına güçlü destek vermeye devam edilmelidir.

## 15. KAYNAKÇA

- Aydın Mehmet Akif, *Mecelle (Madde:22-23), İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2003.
- Ateş Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul,1988.
- Beki Abdulaziz, *İslam Hukuku Prensipleri Işığında Organ Nakli*, Kayseri, Bekke Yayınları, 1991.
- Buhari Ebu Abdullah Muhammed bin İsmail el- Buhari, *Sahih-i Buhari*, Darü İhyaü't-Türasî'l Arabî, 1955.
- Buhari, *Sahih-i Buhari*, trc. Mehmed Sofuoğlu, Ötüken Yayınevi, İstanbul,1988.
- Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevakif*, trc. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Yayınları, İstanbul, 2015.
- Çalış Halit, *"Zaruret "*, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2013.
- Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2018.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, Akçağ Yayınları, Ankara,2001
- Esen Hüseyin, *"Ölüm"*, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Haberal Mehmet, *Dini Açıdan Problem Oluşturan Tıbbî Meseleler, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-II*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2009.



- Harputî Abdullatif, trc. Fikret Karaman, *Tenkîhu'l Kelâm Fî Akâdi Ehli'l-İslam Kelam İlmine Giriş*, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016
- İbn-i Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l Mead*, Mektebetü'l Menari'l İslamiyye, Kuveyt, 1987.
- İmam ebi'l- Hüseyin Müslim İbnü'l Hüccac el- Kuşeyri en- Nisaburî, *Sahih-i Müslim*, Darü'l İhya'i-Türas Arabî, Beyrut, 1955.
- İnce İrfan, "*Organ Nakli*", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2007.
- Karaman, Fikret, *İslami İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar*, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2015.
- Karaman Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.
- Kelebek, Mustafa, *İslam Vakıf Hukuku ve Sivas Darüşşifa Vakfiyesi*, Ravza Yayınları, İstanbul 2015.
- Kutup Seyyid, *Fi Zılâli'l -Kur'an*, *Hikmet Yayınevi*, trc. Yakup Çiçek vd. İstanbul, Hikmet Yayınevi, 1991.
- Mohammed Hashim Kamali, trc. Ercan Eser, *Organ Nakli Bağlamında Modern İslam Hukukunda Zaruret*, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yozgat, 2014.
- Muhammed Ali Es-Sabuni, trc. Sadarettin Gümüş vd. *Safvetü't-Tefasir*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1990.
- Özek Ali, vd. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara, 1990.
- Özbuğday Şükrü, *Güncel Dini meseleler İstişare Toplantısı II*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2009.
- Vehbe Züheyli, trc. Hamdi Arslan vd. *Tefsiru'l Münir*, Risale Yayınevi, İstanbul, 2017.





## Ebu'l-Muîn en-Neseîi'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi

- The Concept of Wisdom in Abu'l-Muîn en-Neseîi and Evil Problem-

Ebubekir Yalçın\* - Hulusi Arslan\*\*

**Atıf/Citation:** Arslan, Hulusi. "Ebu'l-Muîn en-Neseîi'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi/The Concept of Wisdom in Abu'l-Muîn en-Neseîi and Evil Problem". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2019-1): 35-55.

### Öz:

İçinde yaşadığımız dünyada iyilik ve güzellikler kadar kötülük ve çirkinliklerin de mevcut olduğu genel olarak kabul edilen bir husustur. Her şeyi bilen, her şeye güç yetiren ve aynı zamanda merhamet sahibi bir yaratıcı ile evrendeki kötülüklerin nasıl bağdaşabileceği meselesi özellikle dini düşüncenin bir sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam Kelâmcıları bu sorunu değişik boyutlarda incelemiş ve bazı çözüm önerileri getirmişlerdir. Kelâm ekollerinden bazıları tanrıdan kaynaklanan bir kötülüğün bulunmadığını savunurken, diğer bazıları, problemi evrene hâkim olan mutlak irade ve kudretle çözmeye çalışmışlardır. Buna göre kötülük, emir ve yasakların ihlal edilmesiyle ortaya çıkar. Tanrının mutlak otoritesi, ona yönelecek herhangi bir emir ve yasağı ihtimal dışı bırakır. O sebeple tanrı için iyi ve kötü diye bir şey söz konusu olamaz. Mâturîdîlik ekolü ise bu sorunu büyük oranda hikmet kavramıyla çözümlenmeye çalışmıştır. Mâturîdî ekolünün güçlü temsilcilerinden birisi olan Ebu'l-Muîn en-Neseîi, âlemde iyiliğın yanı sıra kötülüğün de var olduğunu ve her ikisinin de Allah tarafından yaratıldığını savunmuştur. Ona göre her şey Allah tarafından yaratıldığına göre her şeyde bir hikmet vardır. Evrende kötülüğün varlığı iyiliğın bilinmesi ve gerçekleşmesi amacına matuftur. Bu hikmetlerin bir kısmını anlayabiliriz, ancak aklımızın gücü sınırlı olduğu için bazı hikmetleri anlayamayabiliriz. Fakat hiçbir durum için Allah'ın hikmetsiz davrandığı iddia edilemez. Bu düşünce, akıl ve vahiy açısından yanlıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Hikmet, Kötülük, Teklif, Yaratma, Mâturîdî, Neseîi

### Abstract:

In the world we live in as well as the good and beauty of evil and ugliness is also a matter of general accepted. The question of how the evil in the universe can be reconciled with a creator who knows everything, who has power over everything, and who has compassion, is especially a problem of religious thought. Islamic scholars examined this problem in different dimensions and brought some suggestions for a solution. While some of the Kalam schools argued that there was no evil caused by God, others tried to solve the problem with absolute will and power that dominates the universe.

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, eyalcin1967@hotmail.com.

\*\* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hulusi.arslan@inonu.edu.tr, ORCID 0000-0003-3578-0775.

According to this, evil arises in violation of the prohibitions. The absolute authority of God makes it impossible for any commandment or prohibition to be directed to him. So there is no such thing as good and bad for God. Maturidism school tried to solve this problem largely with the concept of wisdom. One of the strongest representatives of the maturidi school, Ebu'l-Muin-en-nesefî argued that there exists good in the world as well as evil and that both were created by Allah. For him, since everything is created by Allah, there is wisdom in all things. The existence of evil in the universe is intended for the purpose of knowing and realization of goodness. We can understand some of these wisdom, but we may not understand some wisdom because our minds are limited. But in any case, it cannot be claimed that Allah has acted unintended. This idea is wrong in terms of reason and revelation

**Keywords:** Kalâm, Wisdom, Evil, Proposal, Creating, Al-Maturidi, Nasafi

## 1. GİRİŞ

Kelâmda en çok tartışılan ve yorumlanan konulardan biri de, içinde yaşadığımız dünyada kötülüğün varlığı meselesidir. İnsanlar hayatları boyunca iyi, güzel ve mutlu olaylar yaşadıkları gibi, kötü, çirkin ve hoşlanmayan durumlarla da karşılaşmaktadırlar; çoğu zaman kendi iradelerinin dışında hastalıklara yakalanmakta, yangın, sel, deprem ve savaş gibi felaketlerle karşı karşıya kalabilmektedirler. İnsanlar arasında iyi ve faydalı şeyler yapanların yanı sıra, kötülük peşinde koşan ve haksızlık yapan birçok kimse de bulunmaktadır.

Genel olarak canlılara acı ve ıstırap veren olgu ve olaylar kötülük olarak düşünülmüş ve felsefede metafizik, doğal ve ahlaki kötülükler şeklinde sınıflandırılmıştır. Varlıklardaki aslî eksiklik ve yetersizlikler metafizik kötülükler, kasırgalar, doğal afetler ile çaresi olmayan hastalıklar vb. durumlar da doğal kötülükler arasında sayılmıştır. Ahlaki kötülük ise, insanın kendi irade ve seçimi ile gerçekleştirdiği kötülükler olarak açıklanmıştır.<sup>1</sup> İslam düşüncesinde kötülük, hayrın zıddı olan şer<sup>2</sup> kelimesiyle de ifade edilmiş ve “bir şeyin aslî tabiatına uygun olmaması”<sup>3</sup>, ya da “herkesin kendisinden kaçındığı şey”<sup>4</sup> olarak tanımlanmıştır.

Kelâm ekollerinden Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye kendi ulûhiyet tasavvurlarına uygun olarak evrendeki kötülükleri izah etmişlerdir. Bu izahlar, evrende var olan kötülüğün kaynağı, Allah'ın kötülüğü murat edip etmediği,

<sup>1</sup> Burton Russell Jeffrey, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, trc. Nuri Plümer (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999), 11,20; Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-hâirin* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 494.

<sup>2</sup> Ebu'l-Fadl İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 1. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), şer md.

<sup>3</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Mu'cemu't-tarifât* (Kahire: Dâru'l-Fazile, 2004), 109.

<sup>4</sup> Râgıb İsfehânî Ebu'l-Kasım el-Hüseyn İbn Muhammed, *el-Müfredât fi garîbi'l-kur'ân* (Beyrut, 2002), şer md.

yaratıp yaratmadığı, yaratmasının bir zulüm olup olmadığı, kötülüğün Allah ile olan ilişkisinin O'nun irade ve kudretine sınırlama getirip getirmediği ekseninde yapılan anlama ve çözümleme çalışmaları olarak görülebilir. Bu izahlarda Allah'ı kötülükten tenzih etme prensibinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Kötülüğün varlığını ilahi adalet ve hikmet açısından temellendirebilmek için öncelikle kötülüğün nasıl tanımlandığına bakmak gerekir.

Mu'tezile'ye göre şer, "kötü olan zarardır; acılar salt zararı içerdiği ve zulüm şekline dönüştüğünde kötü olur."<sup>5</sup> Eş'arîlere göre ise, bir şeyin iyilik veya kötülük niteliği ancak dini bildirimle sabit olur. Buna göre iyi, dinin övdüğü, sevap vaat ettiği; kabih ise kötilediği şeydir.<sup>6</sup> Cürcânî şerri, bir şeyin asıl yapısına uygun olmaması<sup>7</sup>, onun eş anlamlısı sayılan kabihî ise, bu dünyada yerilmeye, ahrette ise ceza görmeye sebep olan şey<sup>8</sup> olarak tanımlar. Taftazânî, "şer/kötülük, dünyada yergiye, ahrette ise cezaya konu olan şeydir, yasaklandığı halde kulun bir işi kesp etmesi çirkin ve sefehtir"<sup>9</sup> demektedir.

Görüldüğü üzere mezheplerin şerri veya kötülüğü tanımlarken kendi inanç sistemleri içinde yaratıcıya yönelik kutsiyet ve tenzih düşüncesi etkili olmuştur. Düşünce ekolleri, Allah'ın zâtı ve sıfatları noktasındaki yaklaşımlarını temellendirme sürecinin bir parçası olarak kötülük gerçeğini açıklamaya çalışmışlardır.

İslam düşünce tarihinde hayr ve şerrin Allah'tan mı yoksa kuldan mı olduğu konusunu ilk olarak tartışan ekol Mu'tezile'dir. Mu'tezile kelamcıları, kötülük problemini ilahi adalet ve insanın sorumluluğu esasına göre çözümlemeye çalışmışlardır. Buna göre Allah Teâlâ âdildir; yaptığı her şey iyi ve güzeldir; asla zulüm ve kötülük yapmaz. O halde iyi ve güzel olmayan ve şer sayılan hususlar, Allah'a nispet edilemez.<sup>10</sup> Şayet Allah, kulların şer olan fiillerini yara-

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1962), 13: 387; İbn Ahmed el-Esedâbadî Kadî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri, (el-Muhtasar Fi Usulî'd-Din)*, trc. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017), 89.

<sup>6</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, 1. Bs (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 1:370.

<sup>7</sup> Cürcânî, *Mu'cemu't-tarifât*, 109.

<sup>8</sup> Cürcânî, *Mu'cemu't-tarifât*, 144.

<sup>9</sup> Sâduddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-akâid, (Kelâm İlmi ve İslam Akâidi)*, 2. Bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 214.

<sup>10</sup> İbn Ahmed el-Esedâbadî Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962), 6/1: 177; İbn Ahmed el-Esedâbadî Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965), 11: 254; Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük*

tıp, sonra da onları bunu yaptıkları için cezalandırsaydı zulüm yapmış olurdu. Hâlbuki Allah, âdildir, O'ndan zulüm sâdır olmaz.<sup>11</sup> Mu'tezile bu tezi esas alarak insanın iradesi dışında meydana gelen zorluk, sıkıntı, bela ve musibetlerin kötülük olmadığını ileri sürmüştür.

Mu'tezile'ye göre insanın iradesi dışında kendisine isabet eden elem ve sıkıntıların çoğu Allah'tandır. Ancak Allah'ın yapmış olduğu elemeler kötülük olarak değerlendirilemez. Çünkü Allah, bunları insanların ibret almaları için yapmaktadır. Ayrıca bunların karşılığını verecektir. Elemeleri hak edenlere vermesi durumunda Allah'ın yaptığı elemeler kötü değil, iyidir. Bununla beraber Allah insanları imtihan etmek için onlara mihnet verir. Bela, hastalık, ölüm, yangın, sel ve deprem gibi musibetler birer mihnettir. Mu'tezile, tabîi iyilik (nimetler) ve kötülüklerin (musibetler, hastalıklar, zararlar, bela ve afetler) Allah'tan geldiğini kabul etmekte, ancak tabîi kötülüğü gerçek kötülük değil, "mecâzî" kötülük olarak değerlendirmektedir. Çünkü Mu'tezilî kelâmcılar, ilke olarak Allah'ın eylemlerini kötülük vasfından uzak olduğunu benimsediklerinden, O'nun tüm eylemlerini iyi (hasen) olarak kabul etmişlerdir.<sup>12</sup>

Eş'ari, Allah'ın fillerinde hikmet bulunduğundan bahsedip, hikmetli fiil işlemeyi ancak irade, kudret ve ilim sıfatlarına sahip olmaya bağlar. Bu vasıfları da kemal ve olgunluk durumu olarak değerlendirir. Bunların zıttı olan vasıfları eksiklik ve yetersizlik olarak kabul eder.<sup>13</sup> Eş'arîlere göre Allah her şeyin yaratıcısıdır; evrende zulüm dâhil her şey Allah tarafından yaratılmıştır. Acılar ve hazlar, Allah'ın fiili olduğuna göre ister başlangıçtan isterse sonradan var olsun iyidir. Bir şeyin iyi olarak değerlendirilmesi için, daha önceden onun hak edilmiş olmasına veya bir yükümlülüğe karşılık olarak verilmesine ya da bir faydanın elde edilmesi veya bir zararın def'i olarak düşünülmesine ihtiyaç yoktur.<sup>14</sup> Her şeye rağmen Allah, zulmü yaratmakla zalim olmaz. Allah'ın bütün fiilleri ve hükümleri, maksatlarla ve kulların menfaatleriyle (maslahat) ilişkilendirilemez. Çünkü böyle bir durum eksiklik olacağından Tanrılık vasıflarına

(*Husn ve Kubh*) Problemi (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 78; Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, 78.

<sup>11</sup> Ebu'l-Muîn Meymun b.Muhammed en-Neseffî, *Mâturîdî Akaidi (Bahrul Kelâm Tercümesi)*, trc. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 111.

<sup>12</sup> Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, 1962, VI/I: 3; Kadı Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri, (el-Muhtasar Fi Usuli'd-Din)*, 110; Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, 111.

<sup>13</sup> Ebu'l-Hüseyn Ali b.İsmail Eş'arî, *El-İbâne an usûli'd-diyâne*, 1. (Beyrut: Daru İbn Zeydun, ts.), 19.

<sup>14</sup> İmâmu'l-Harameyn Ebi'l-Meâlî Abdilmelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1992), 237.

aykırıdır.<sup>15</sup> Onlara göre evrende salgın hastalıklar ve zararlı hayvanlar gibi bir hikmet ve fayda düşünilemeyen varlıklar bulunmaktadır. O sebeple ilahi irade ve fillerde hikmet aranmaz; O, istediğini mutlak iradesiyle gerçekleştirir.<sup>16</sup> Kısaca Eş'arîler, evrendeki nesnelere ve ilahi fiillerde hikmet olduğunu kabul etmekle beraber, bunun bir zorunluluk olarak görülemeyeceğini, hikmetsiz iş ve fiillerin de bulunabileceğini ileri sürer. Çünkü onlara göre Allah'ın iradesini bir sebeple sınırlandırmak caiz değildir.

Mâturîdîler ise hayatın gerçeklerine daha uygun bir teori ortaya atarak şer ve kötülüğün yaşam tecrübesi içerisindeki varlığını kabul etmişlerdir. Mâturîdî'ye göre, gerçekte şer olan şeyler vardır. Mesela zulüm, hikmetsizlik ve yalan, yaratılıştan bizatihi çirkindir. Bunların çirkinlikleri ve şer oluşları akilla bilinir ve değişmez. Ancak insanların yaptıkları fiillere hüsün ve kubuh niteliği veren, yani onları buldukları mahiyet üzere yaratan Allah'tır. Zira insanlar söz konusu fiillerin gerçek mahiyetini bilmeden işlerler. Eğer gerçek mahiyetle-riyle fiiller kulların eseri olsaydı, o zaman çirkin şeyler yapmazlardı. İyilik ve kötülük hakiki ve aklî olmasaydı insanları bazı şeyleri yapmak, bazılarını ise yapmamak üzere mükellef kılmak, beşeri zevkleri gereksiz yere kısıtlamak olur ve bu çeşit fiillerden dolayı insanları ahrette cezalandırmak veya mükâfatlandırmak anlamsız olurdu. Hâlbuki durum böyle değildir. Dini esaslar büyük ve derin hikmetler üzerine bina edilmişlerdir. Fiillerdeki husün ve kubuh da bu hikmetlerdendir.<sup>17</sup>

Bununla beraber varlıkların doğal halleri açısından bakıldığında, Mâturîdî'ye göre kâinattaki hiçbir şey mücerret kötü veya mücerret iyi değildir. Kötü görülen nesnelere iyilik, iyi görülen nesnelere bir zarar olabilir.<sup>18</sup>

Gözlenebilen bütün varlıklarda insanların anlayabileceği, güzellik ve çirkinlik olabileceği gibi, anlayamadığı iyi ve kötü yönler de bulunabilir. Örneğin ateş bir yönüyle yakmak suretiyle zararlı iken, diğer yönüyle yiyecekleri pişirme işlevi olduğu için iyi ve faydalıdır. Su, canlıların hayat kaynağı olmak

<sup>15</sup> Fahreddîn Râzî, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 148; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, trc. Ömer Türker, 1. (İstanbul: Türkiye Yazama Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2:538; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 2:127-128; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, 370.

<sup>16</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Âmidî, *Çâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelem* (Kahire: Meclisu'l-a'lâ li şûûni'l-İslâmî, ts.), 227; Râzî, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, 201.

<sup>17</sup> Ebu Mansûr Muhammed b. Muhamed b. Mahmud Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, 6. Bs (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 351.

<sup>18</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 49,139.

bakımından vazgeçilmez bir iyilik iken, canlıların ölümüne de sebebiyet vermesi bakımından kötü ve zararlı olabilmektedir.<sup>19</sup>

Mâtürîdîlere göre her şeyi Allah yaratmıştır; ister kabih/çirkin, ister hasen/güzel olsun O, yarattığı her şeyi hikmetle yaratmıştır. İyi ve faydalı nesnelere hikmetler olduğu gibi kötü ve zararlı fiillerde de hikmetler vardır. Her şeyi en iyi yapan Allah, “hakîm” sıfatı ile muttasıftır. Bu sebeple O, evreni ve içindekileri olması gerektiği gibi yaratmış, isabetle her şeyi yerli yerine koymuştur. Şu kadar var ki Allah'ın hikmetlerinin bir kısmını anlayabiliriz, ancak bazısını aklımızın sınırlı olması sebebiyle anlayamayız.<sup>20</sup>

Mâtürîdîliğin en önemli isimlerinden biri olan Ebu'l-Muîn en-Neseff'nin kötülük problemine getirdiği çözüm de aynı şekilde hikmet kavramı üzerine bina edilmekte ve aşağı yukarı aynı argümanları taşımaktadır. Görüşlerine geçmeden önce hikmet kavramını ne şekilde tanımladığını tespit etmemiz yararlı olur.

## 2. HİKMET KAVRAMI

Arapça “h-k-m” kökünden mastar ve isim olarak kabul edilen “hikmet”, hüküm vermek, sağlamlaştırmak, engellemek, alıkoymak, gem vurmak, fesadı önlemek; adalet, hüküm, ilim, nübüvvet gibi anlamlara gelmekte ayrıca Kur'an ve İncil manasında da kullanılmaktadır.<sup>21</sup>

Hikmet, anlayış, gerçeği bilme, sezgi gücü, iş ve sözlerde isabetli olma, düşünce planında kalmayıp, eyleme dönüşen yararlı ve derin bilgi ilim ve akıl ile doğruyu bulma gibi değişik şekillerde tarif edilmiştir.<sup>22</sup> Hikmet, gizli sır, ne olduğu anlaşılmayan sebep ve hakikat; hakikat ve ahlaka dair kısa söz ve mesel şeklinde tanımlandığı<sup>23</sup> gibi, eşyayı layığı ne ise o surette bilmek, işleri nasılsa öyle yapmak<sup>24</sup> şeklinde de tanımlanmıştır.

Hikmet lafzı aslında fesadı önleme, bir şeyi iyileştirme maksadıyla önleme manasına gelen “hakem”den alınmıştır. Hayvanın ağzına takılan gem,

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 138; İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün ve Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (17 Ocak 2014): 70.

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 331.

<sup>21</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, hkm md.; İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-kur'ân*, hikmet md.

<sup>22</sup> İsmail Karagöz, “Hikmet”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 258.

<sup>23</sup> Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İdeal Yayınları, 2012), 436.

<sup>24</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesi Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 346.



hayvanı sağa sola gidip taşkınlık yapmaktan alıkoyduğu için ona Arapça'da "hikmet" denilmiştir.<sup>25</sup>

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, hikmetin lügat manası hakkında çeşitli görüşleri aktararak, İbn Arabî'nin "Hikmet, ilim manasına, hikmet sahibi de âlim anlamına gelir" şeklindeki görüşünü aktarır. Bir kimse ilmi ve aklıyla zirveye ulaştığında onun hakkında "hikmetli davrandı" denilir. Kâdiya da ilmi ve ferasetinden dolayı "hâkim ve hakem" denilmiştir.<sup>26</sup>

Ebu'l-Muîn, hikmetle ilgili olarak yapılan tanımlardan bahseder. Bazılarına göre hikmet, eşyanın hakikatleriyle ve vaz olundukları şey üzerine bilinmesidir ki bu hem ilim, hem de aklî melekeye şamildir. Hikmeti ilim olarak kabul edenler, onun zıddını "cehalet" olarak nitelendirmişlerdir. Hikmeti "akıl" ile tanımlayanlar ise zıddını "sefeh" olarak nitelemişlerdir.<sup>27</sup> Hikmet sahibi olan "hakîmin", heva-u hevesine uymayarak kötü şeyler yapmaktan kendini tutan kimse olarak tanımlandığını, bunun da "ata gem vurmak" anlamına gelen "hakem"den alındığını ifade eden Nesefî, "hikmetin, işi sağlam yapmak manasına geldiğini" nakleder.<sup>28</sup>

Nesefî, "sefeh" in lügat manasının aslında "bir şeyi yapmakta aşırı davranmak ve sıkıntı oluşturmak" olduğunu söyleyerek, sevinçten veya öfkeden dolayı kendini kaybedip, sonunu düşünmeden ve sağlam yapma amacı gütmekten hareket eden kimseye "sefih" (akılsız) denildiğini belirtmektedir.<sup>29</sup> Bundan da anlaşıldığı gibi, bilgisizce, sonucunda takdir edilip övgüye layık olma durumunu düşünmeden yapılan her iş ve davranış sefeh olarak değerlendirilmektedir.<sup>30</sup>

Nesefî, hikmeti "bir şeyi olması gerektiği gibi yapmak"<sup>31</sup> olarak da tanımlamıştır. Bu tanıma göre huzur, maymun, İblis ve diğer çirkin varlıklar ile pis şeylerin yaratılmasının hikmetini, "söz konusu varlıkların olması gereken biçim ve hal üzere yaratılması" şeklinde izah eder. Duyulur alemde bu tanımlamaya örnek olarak, bir kimse herhangi bir işi yapmak istese ve onu nasıl yapılacağını çok iyi bilse de ona göre yapsa, o kimse için; "falanca kimse, bu işi

<sup>25</sup> İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-kur'ân*, hikmet md.

<sup>26</sup> Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2. Bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1:504.

<sup>27</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1:504.

<sup>28</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1:504.

<sup>29</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1:504.

<sup>30</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1:504-505.

<sup>31</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1:505; 2:353.

ne güzel yaptı” derler. Mesela, filan kişi yazma işini güzel yapar, filan kişi marangozluğu güzel yapar, hatta, falanca kimse, kesmeyi güzel yaptı.” derler. İşte Allah’ın çirkin/kabih şeyleri yaratmasındaki hikmetin manası budur.” Nesefî, bu görüşünü “O ki yarattığı her şeyi güzel yarattı...”<sup>32</sup> ayeti ile desteklemektedir.<sup>33</sup>

Nesefî, *Kitâbu't-Temhîd*'de hikmetin “bilmek” anlamına geldiğini, dolayısıyla “hakîm” sıfatı ile muttasıf olan Allah’ın ezelde “alîm” olduğunu vurgular. O, Allah Teâlâ’nın ister ilim cihetinden, ister fiil cihetinden olsun bütün mahlukatın “muhkim”i yani en sağlam, en isabetli bir şekilde yaratıcısı olduğunu tekrarlar.<sup>34</sup>

Nesefî, hikmet sözcüğünün lügat anlamlarına değindikten sonra onun kavramsal anlamını, “fiildeki hikmet, sonucunda övgüye layık bir durum olan şey, sefeh ise, sonucunda övgüye layık bir durum olmayan şeydir” şeklinde açıklar.<sup>35</sup> Hikmeti, “âkibeti hamide” kavramıyla özdeşleştiren Nesefî, hikmet ile sefeh arasındaki farkı “işin nihai sonucunda ortaya çıkacak durumla ilişkilendirmektedir. Ona göre son tahlilde bir iş ve fiil övgüye layık ise hikmet, övgüye layık değilse sefehtir. Bir işin sonu ister zem/kötü sıfat ile nitelensin isterse övülmekten uzak olsun, o sefehtir, anlamsız ve boştur. Burada iki durum söz konusudur. Bir fiil, ya da varlığın mevcudiyeti, ne övgüye layık ne de yergiye (zem etme/kınama) layık olmayabilir. Yani anlamsız, amaçsız ve etkisiz bir pozisyonda olur ki bu da hikmet sayılmaz. Veya bir fiil ya da varlık sonuç itibariyle zem edilmeyi yani kötü vasıfla nitelenmeyi hak eder ki bu zaten hikmet olmaz. Açıklanan her iki durum da, Nesefî’ye göre hikmetin zıddı olan “sefeh” kavramının karşılığı olmaktadır.

Nesefî bu ince ve hassas tanımlamayı yaparken elbette mensup olduğu düşünce sisteminin kurucusu olan İmam Mâturîdî’den etkilenmiştir. Bununla beraber diğer mezheplerin tanımında öne çıkardıkları menfaat ve zarar ile failin maksadına uygun gerçekleştirme kriterlerini, Allah Teâlâ’nın Kur’an ve sünnette nitelenen bazı sıfatlarına halel getireceği endişesiyle tenkid etmiştir.

<sup>32</sup> Secde,32/7

<sup>33</sup> Nesefî, *Tabsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1:505; 2:353.

<sup>34</sup> Ebu'l-Muîn Meymun b.Muhammed en-Nesefî, *Kitâbu't-temhîd li kavâidi't-tevhîd* (Kahire: Dâru't-Tibâeti'l-Muhammediyye, 1986), 226.

<sup>35</sup> Nesefî, *Tabsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1:388; 2:307.

Nesefî, Ehl-i Hadis<sup>36</sup> alimlerinin, hikmetin zıddı olan kabih ve sefehî, “hakkında yasak bulunan şey”, diye tanımladıklarını belirterek, bu tanımdan hareketle Allah’ın kötülüğü yaratmasında sefihliğin sözkonusu olmayacağına vurgu yapar. Çünkü Allah Teâlâ için yasaklanan bir şeyi yapma durumu söz konusu değildir; zira hiçkimse Allah’a bir şeyi yasaklayamaz. Dolayısıyla şahit âlemde yasaklanan bir şeyin Allah Teâlâ için düşünülmesi ve şahit âlem ile gâib âlemin birbiriyle eşit tutulması doğru değildir.<sup>37</sup> Nesefî, Mu’tezile’nin bazı kelâmî problemlerin çözümünde başvurduğu “istidlâl bi’ş-şahid ale’l-gâib” metodunun bu konuda uygulanmasının yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu noktada söz konusu yöntem ile probleme bakıldığı zaman, yaşadığımız âlemde birisinin yasaklanan bir şeyi yapması kötü, çirkin ve sefehliktir. Örneğin zina etmek, hırsızlık yapmak yasaktır. Bu yasağı koyan bir merci vardır. Dolayısıyla yasağı çiğnemek çirkin ve hikmetsizliktir. Ancak zina fiilini işleyen kimseye bu fiilini gerçekleştirecek imkanın verilmesi ve fiilin kulun elinde yaratılması Allah için yasak bir durum değildir. Çünkü Allah’a yasak koyacak bir merci söz konusu değildir. O halde Nesefî, Ehl-i Hadis kelâmcılarının “yasak olan şeyi yapmak sefihliktir” şeklindeki tanımından yararlanarak, Allah’ın kötü şeyi veya fiili yaratmasında bir çelişki olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak böyle bir yaklaşım daha baştan Allah’ın fiilleri hakkında konuşulamayacağını ima eder. Çünkü eğer Allah’ın fiilleri değerlendirme dışı ise, o zaman O’nu adaletli, cömert, merhametli, bağışlayıcı gibi olumlu sıfatlarla nitelendirmek mümkün olmayacaktır. Bu ise Allah ile insan arasındaki iletişiminin bitmesi demektir.

Nesefî’ye göre hikmet ve sefehî tanımlamada dünya ölçüleriyle hareket etmek yanlıştır ve bu durum bir takım problemlere yol açar. Bununla ilişkili olarak, Mu’tezile’nin hikmeti, fayda esasına dayandırarak tanımlamasını<sup>38</sup> eleştirerek, görünür alemde faydası olmayan bir şeyin gâib alemde de faydasının olmayacağını söylemenin yanlış olduğunu belirtir. Görünürde faydası olmayan birçok şeyin hakikatte faydalı olabileğini belirten Nesefî,

<sup>36</sup> Ehl-i Hadis, ilk dönemden itibaren hadis ilmiyle uğraşan, hadislerin ezberlenip öğretilmesiyle uğraşan Müslümanlara verilen bir addır. Daha sonra düşünce tarihinde gerek inanç gerekse fikhî konularda ilgili hadisleri te’vil etmeden olduğu gibi kabul eden ve yorumlamayı uygun görmeyenlere de bu isim verilmiştir. Kısaca hadislerle amel etmeye çalışıp, dini tartışmalara katılmaktan kaçınanların genel adıdır. Bkz. Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadîs” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10: 507; Mansur Koçinkağ, “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re’y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (t.y.): 53-78.

<sup>37</sup> Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usûli’-d-dîn*, 2:249-250.

<sup>38</sup> Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-kelâm*, 401; Kadı Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri, (el-Muhtasar Fi Usuli’-d-Din)*, 89; Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usûli’-d-dîn*, 2:250.

hikmet yarar üzerine bina edildiğinde faydasız şeyleri yaratmanın “sefeh” olarak niteleneceğini ve bunun da hikmet sahibi Allah Teâlâ için kabul edilemez olduğunu ileri sürer.<sup>39</sup> Ancak Mu'tezile'nin böyle bir neticeyi kastettiğini söylemek güçtür. Çünkü Mutezilî teolojide yaratılan her şey hikmet dahilindedir. Cansız varlıkların yaratılması da aynı şekilde bu hikmetin içerisindedir. Cansızların varlığı, canlıların yaşaması için gereken şartların oluşması açısından gerekli ve yararlıdır.<sup>40</sup>

Neseffî, Allah Teâlâ'nın, buluş çağına vardığı takdirde küfrü tercih edeceğini bildiği kimselere ömür verdiğini, böylelikle ahirette ceza almaları hususunda imkân tanıdığını ve bu durumun ne Allah Teâlâ ne de söz konusu kişi için bir fayda temin etmediğini belirtir. Söz konusu durumun, Allah'ın, mahlûkatı olması gerektiği gibi yaratması açısından hikmet olduğunu belirten Neseffî, buradan hareketle hikmetin Mu'tezile'nin söylediği gibi sadece fayda-zarar kıstasıyla ölçülemeyeceğini söyler.

Neseffî, hikmeti fayda zarar ikilemine bağlayanları eleştirmekle beraber, satır aralarında hikmeti fayda ile açıklamanın haklılık payının olduğu düşüncesini de yansıtır. Yani eleştirdiği noktada bazen kendisiyle çelişmektedir. Bu noktada sarfettiği cümlelerden birisi şöyledir: “Aslında duyulur âlemde, sadece başkasının menfaati için iş yapmak diye bir şey yoktur, zira görünürde başkasına yediren ve içiren bir kimsenin bizatihi kendisinin o işten fayda temin ettiği muhakkaktır. Çünkü başkasına iyilik yapan kimse dünyada övgüye, ahirette ise sevaba/mükâfata nail olmaktadır.”<sup>41</sup> Bu cümle, özellikle görünür dünyada bir şeyin hikmetli olarak değerlendirilme kriterinin o şeyde yakın veya uzak, gizli ya da açık bir maslahat ve iyiliğin bulunması olarak kabul edildiğine işaret etmektedir. Haddizatında insanlar arasında kullanılan “her şeyde bir hikmet vardır” sözüyle böyle bir anlamın kastedildiği söylenebilir.

### 3. KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN HİKMET KAVRAMIYLA ÇÖZÜMLENİŞİ

Kötülük sözcüğü Arapça'da şer, kubuh, sû', fahşâ, münker gibi değişik kavramlarla ifade edilmektedir. Kelâm literatüründe ise daha çok şer ve kubuh

<sup>39</sup> Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2:250.

<sup>40</sup> Hulusi Arslan, “Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi” 14/2 (2016): 343-360.

<sup>41</sup> Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2: 9.

kavramlarıyla karşılanır. Şer, sözlükte “kötü olmak, kötülüğe meyletmek, kötülük yapmak” ve “kötü, en kötü, çirkin, zararlı” gibi anlamlara gelir.<sup>42</sup> Kavram olarak, “kimsenin hoşlanmayıp yüz çevirdiği zararlı ve kötü şey; zararlı şeylerin yayılması; bir şeyin kendi tabiatıyla örtüşmemesi” gibi tanımlarla ifade edilmiştir. Dinî literatürde ise şer, Allah tarafından yasaklanıp karşılığında ceza tertip edilen inanç ve davranışlardır.<sup>43</sup> Kubuh da yine kötülük manasına gelen bir sözcük olup tanımı mezheplere göre değişmektedir. Mu‘tezile’ye göre kabih, yapıldığında yergiyi (zem) gerektiren fiildir.<sup>44</sup> Eşarîlere göre kabih, yapıldığında dünyada övgü ahirette cezayı gerektiren fiildir. Mâturîdilere göre övgü gerektiren neticeleri doğuran fiiller hasen (iyi); bundan mahrum olan fiiller de kabihdir (kötü). Ebu’l-Muîn en-Nesefî buna uygun olarak sonucu övgüye layık olan fiilleri hasen (iyi); sonucu övgüye layık olmayan fiilleri de kabih ve sefeh kötü ve hikmetsiz) olarak tanımlar.<sup>45</sup>

Hangi kavramla ifade edilirse edilsin malumdur ki kötü nesne ve fiiller genel itibariyle aklın hoşlanmadığı şeyler olduğu gibi, insanların hayatını zorlaştıran unsurlardır. İlk bakışta bunların yaratılmış olması duyulur âlemdaki ölçülere göre güzel görülmez. Bunlardan bir kısmının fonksiyonu evrendeki düzenin incelenmesi sonucunda anlaşılabilirken, bir kısmı da insanlığın şu anki bilgi seviyesi açısından anlaşılacak bir seviyede olabilir. İşte bu sebeplerle kötü ve zararlı şeylerin yaratılmasında hikmet olup olmadığı, varsa nasıl anlaşılması gerektiği, mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Ayrıca kadir-i mutlak olan Allah Teâlâ’nın mevcudiyeti karşısında kötü nesne ve fiillerin varlığı, çözülmesi zor bir mesele olarak görülmüştür. Bu kötülüklerin var olmasını Allah mı istemektedir? O istese bu kötülükler tamamen yok olmaz mı? Allah’ın doğal ve ahlaki kötülüklerle izin vermesindeki sebep ve hikmetler neler olabilir? Gibi sorular öteden beri tartışılmıştır.

Nesefî evrendeki kötülüğün reel varlığını reddetmez. O, Allah Teâlâ’nın iyi ve güzel şeyler yarattığı gibi, kötü ve şerri de yarattığını, bunları yaratmasında birçok hikmet ve manalar olduğunu belirtir. Nesefî’ye göre, eğer kötülük ve şer diye bir şey yoksa o zaman birisinin “inkârı/küfrü” iyi görmesi-

<sup>42</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, şer md.

<sup>43</sup> İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-kur’ân*, “Şer” md.; Yusuf Şevki Yavuz, “Şer” (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38: “Şer” md.

<sup>44</sup> Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, 1962, 6/1: 8.

<sup>45</sup> Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usûli’l-dîn*, 2:252.

nin haklı yönü olur. Nitekim o, küfrün çirkin, batıl, şer ve bozuk bir itikat olarak yaratıldığını ifade etmektedir.<sup>46</sup>

Bunun yanında belirtilmesi gereken diğer bir husus, Neseffî'nin Allah'ın yarattığı her şeyde bir hikmetin bulunduğunu ısrarla vurgulamasıdır. Onun açısından her nesne ve fiil, Allah'ın yaratıkları arasında bulunduğuna göre, hikmetsiz bir şey yoktur. Dolayısıyla kötülüğün yaratılmasında da bir hikmetin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Yukarıda bahsedilen kötülüğün üç türü, bazen ikiye indirgenerek doğal ve ahlaki kötülükler adı altında incelenebilmektedir. Neseffî'nin konu hakkındaki yaklaşımı incelenirken de bu ayırım esas alınacaktır.

### 3.1. Ahlâkî Kötülük - Hikmet İlişkisi

Ahlaki kötülükler, insanların özgür iradeleriyle yapmış oldukları cina-yet, tecavüz, gasp, hırsızlık, zulüm ve haksızlık gibi eylemlerdir. Ahlaki kötülüklerin teolojik bir problem olma boyutu tanrının insanların yaptıkları bu tür kötülükler için izin vermesi, onlara verdiği imkânların kötülüğe elverişli olması ve özellikle insani dramalara dönüşen bu tür problemlere engel olmamasıdır. Kelâmî anlamda Allah'ın her şeyin yaratıcısı olarak görülmesi, O'nun kötülüklerin de yaratıcısı olmasını gerektirmekte, bu da ilahî adalet açısından bir sorun olarak görülmektedir.

Neseffî'nin bu konudaki temel tezi, insanlardan meydana gelen kötülüklerin Allah tarafından yaratılmasının kötülük sayılamayacağı yönündedir. Bu tezini öncelikle Allah'ın bunlara razı olmamasına dayandırır. Ona göre insanın fiilleri, Allah'ın fiili ve icadı değil, mefûlüdür. Allah razı olmadığı halde o fiili kulun tercihine göre yaratmıştır. Dolayısıyla bu durum, Allah için sefihlik olarak değerlendirilemez.<sup>47</sup> Bir diğer husus, olay ve nesnelere çirkin olarak değerlendirilmesi izafidir, çirkin görünen bazı şeylerden iyi sonuçlar doğabilir; hatta kişiden kişiye de değişiklik gösterebilir. Örneğin öldürmek fiili, bizzat çirkin olmadığı için insanlara zarar veren hayvanları öldürmek ya da yol kesicileri, hırsızları vs. insanların emniyeti için cezalandırmak çirkin değildir. Bu fiilin sonunda övülecek bir durum vardır ki hikmet budur.<sup>48</sup>

Neseffî kulun işlediği çirkin ve yanlış şeyleri kesb teorisiyle kulun kendisine izafe ederek, Allah'ı bu kötülüklerden tenzih eder. Ona göre Allah'ın bu konudaki rolü, kulun kesb ve isteğini yaratmaktır; zira Allah'tan başka

<sup>46</sup> Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2:255.

<sup>47</sup> Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1:128.

<sup>48</sup> Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1:142.

yaratıcı yoktur. Burada çirkin olan, Allah'ın yaratması değil, kulun onu tercih ederek yapmasıdır.<sup>49</sup> Nesefi'nin kelami düşünce dizgesinde küfür, masiyet, kabîh gibi dinî-ahlâkî kötülükler; kişinin kendi kesbi, azmi, kararı, yönelimi, teşebbüsü, tercihi ve cüzî iradesiyle meydana gelir. Dolayısıyla insan, bunlardan sorumlu olarak kabul edilir.<sup>50</sup>

Nesefi, küfrün yaratılmasının mutlak olarak hikmet olmadığını belirtmeden geçemez. Ona göre kulun ahlaki kötülüklerini yaratmasındaki hikmet, onları kötülük vasfıyla yaratmasıdır. Onun deyimi ile buradaki hikmet, sözgelimi küfrün kabîh, şer ve yanlış bir inanç olarak yaratılmasıdır. Eğer inkâr fiilinde güzellik ve doğruluk amaçlanarak yapılmış veya yaratılmış olsaydı o zaman bu işte hikmet değil, sefihlik durumu söz konusu olurdu. Nitekim kâfir, şer ve çirkin olan bu fiilde güzellik ve doğruluk aradığı için sefih ve akılsız olarak değerlendirilir.

Nesefi'nin ahlaki kötülük problemine getirdiği diğer bir çözümleme de özgür irade savunusudur. Nesefi, kötü fiilleri yaptıklarında Allah'ın insanları buna mecbur tutmadığını, onların tamamen kendi hür irade ve tercihleriyle bu tür fiilleri işlediklerini hatırlatarak, teklif-özgürlük ölçüsüne dikkat çeker. Zira özgür olmayanın kendi fiillerinden sorumlu tutulmasının mantıklı bir yönü yoktur. Nesefi'ye göre Allah'ın, kulların kötü fiillerini yaratması, zamanı ve mekanı yaratması gibi bir şeydir. Nasıl ki zaman ve mekânın yaratılması insanları kötü şeyler yapmaya mecbur bırakmıyorsa, Allah'ın, insanların ne tür ameller işleyeceklerini bilmesi ve bu şekilde onların fiillerini yaratması da (tahlik) onları kötülük yapmaya zorlamaz. O halde insanların kötü fiilleri gerçekleştirmelerinde başkalarını suçlamalarının yeri yoktur. Onları bu konuda zorlayan herhangi bir şey olmadığı için yaptıklarından dolayı onları belli kurallara uyma konusunda mükellef kılan Allah Teâlâ'ya hesap vereceklerdir.<sup>51</sup>

Nesefi, insanların nefislerine hoş gelen şeyleri yapıp, Allah'ın emirlerine itaat etmektan kaçınmalarının altında yanlış düşüncelerin olduğuna işaret eder. Ona göre insanların bu şekilde davranmaları, kötü olarak bildirilen ve yapılması yasaklanan şeyleri yapmakta herhangi bir zarar, iyi şeylerin yapılmasında da kendileri için bir fayda olmadığı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Veya insanların böyle davranması onların Allah'ın çokça

<sup>49</sup> Nesefi, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2:254.

<sup>50</sup> Fethi Kerim Kazanç, "Ebü'l-Mu'în en-Nesefi'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açıdan Bir Tahlili" (IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017, Kastamonu, 2017), 56.

<sup>51</sup> Nesefi, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2:313.

merhametli olduğu ve kendilerini cezalandırmayacağı beklentilerinden ileri gelmektedir. Ancak her halükarda insanların kötü fiiller gerçekleştirmelerinde sorumluluktan kurtulmaları ve bunda mecbur oldukları sonucunu doğurmaz.<sup>52</sup>

Öte yandan Neseffî insanlardan meydana gelen iyilikler kadar kötülüklerin de Allah tarafından yaratılmasında sayılamayacak kadar hikmetlerin bulunabileceğini ifade eder ve dört tanesinden bahseder:

Birinci olarak, Allah'ın, kulların hem güzel hem de çirkin fiillerini yaratması O'nun kudretinin kemalini gösterir. Zira bu şekilde Allah, birbirine zıt ve uyumsuz şeyleri yaratmakla kudretinin tek taraflı değil, her iki yöne kadir olmakla daha büyük olduğunu göstermiş olur. Çünkü sadece birine güç yetirmek ona mecbur olmayı gerektirir. Ayrıca Allah, böyle yapmakla, başkasının elinden de bir şeyleri yaratma gücüne sahip olduğunu, böylece yaratılmışların hadis kudreti, yani yaratılmış sınırlı gücüyle, kadim kudretin yani kendisinin sınırsız gücünün farkını göstermiş olmaktadır. Allah, burada kullara bir şey öğretmiş olmaktadır; Allah isterse isteğini zorla da olsa sizin üstünüzde gerçekleştirebilir, siz insanlar O'nun yardımına muhtaçsınız, O ise, size muhtaç olmaktan beridir.<sup>53</sup>

İkinci olarak, Allah'ın insanların hayır ve şer, iyi ve kötü fiillerini yaratmasındaki hikmetlerden biri de, bunlara ihtiyacı olmadığını yahut kendisine menfaat sağlamak veya zarardan korunmak için yaratmadığını göstermek olabilir.<sup>54</sup> Çünkü O'nun kötülüğü yaratmasından bir menfaat elde etmesi düşünülemez.<sup>55</sup>

Üçüncü olarak, Allah'ın hem iyilik hem de kötülükleri yaratmasıyla, O'nun yaratıklara muhtaç olmadığını, zati itibarıyla yüce bir varlık olduğunun dost ve yardımcılarının çokluğu ile yücelmeyeceği, O'na düşmanlık besleyen gurupların çok olmasıyla zafiyete düşmediğini göstergesidir. Dolayısıyla, isyan edenlerinin sayısının çok olmasıyla Allah'ın zarar görmeyeceğinin, bilakis O'nun zati itibarıyla zengin, yüce, egemen ve güçlü olduğunun ortaya çıkması amaçlanmış olabilir.<sup>56</sup>

Dördüncü olarak, Allah'ın kullarına ait kötülükleri yaratmasındaki hikmetlerden biri de ilim ve adaletin ortaya çıkmasıdır. Çünkü Allah bazı

<sup>52</sup> Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2:313.

<sup>53</sup> Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2:254.

<sup>54</sup> Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2:254.

<sup>55</sup> Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2:254.

<sup>56</sup> Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2:254.



kullarının emirlerine isyan edeceğini ve nimetlerine nankörlük edeceğini bilmektedir ve bundan dolayı onlara cehennemde azap edecektir. İşte kendi nefisleri için kötülükleri tercih ettikleri anda Allah'ın bu kötülükleri insanlarda yaratması, onlara azap ettikleri sırada ilim ve adaletini göstermek içindir. Bu da sonucu övgüye değer bir fiildir.<sup>57</sup>

Mu'tezile'nin kabihin yaratılmasının kabih olduğu yönündeki görüşünde Seneviyye ile aynı çizgide olduğunu belirten Neseî, her ikisinin de faydası olmayan şeylerin sefeh olduğu konusunda hemfikir olduğunu kaydetmektedir. Ancak Mu'tezile, pis ve zararlı varlıkların yaratılması konusunda Seneviyye'den ayrılmıştır. Seneviyye bu varlıkların hem kendilerini hem de yaratılmalarını çirkin görürken; Mu'tezile bu varlıkları çirkin ve kötü olarak değerlendirmez. Bu görüşleriyle Mu'tezile'nin hınzır, İblis ve diğer şeytani varlıkları güzel saydığını ileri süren Neseî, onların kabih olma durumunun ancak insanın fiilleri için söz konusu olacağını; bunların da Allah tarafından yaratılmadığını iddia ettiklerini belirtir. Neseî, Mu'tezile'nin nesnelere kabihliği kabul etmeme sebebi olarak, Allah'ın kötü/çirkin şeyleri yaratmasını O'nun hikmet sıfatıyla izah edilemeyeceği endişesi olduğunu tespit eder.<sup>58</sup> Neseî'ye göre Mu'tezile'nin bu görüşü, "*Habis (kötü, çirkin) sözün durumu, yerin üstünden kökü koparılmış, kararsız habis (kötü) ağaç gibidir.*"<sup>59</sup>

âyetinin muhtevasına terstir. Zira bu ayette açıkça yeryüzünde kötü ve çirkin şeylerin varlığı ifade edilmektedir.

Neseî, tenzih düşüncesiyle hareket ederek şer olan şeyleri Allah'a isnat etmemek için, onların şer olmadığını söylemenin, aslında (li-zatihi) kabih/çirkin olan "küfrü inkâr etmekte haklı duruma getireceğini savunur. Ona göre, bu bakış açısıyla biz-zarura (zorunlu olarak) doğru olarak bilinen şeylerin inkârının caiz olabileceği sonucu ortaya çıkar.<sup>60</sup> Kapalı görünen bu istidlâli şu şekilde açabiliriz: Neseî'ye göre, kötülüklerin olmadığını savunmak, kötülüğün ne olduğu konusunda izafî ve göreceli bir durum ortaya çıkarır. Birisi gerçekte kötü, şer ve çirkin olan bazı şeylerin aslında böyle olmadığını iddia ederse, inkar eden kimsenin de kendi fiilini çirkin görmemesinde haklı duruma getirir. Bu temel değerleri belirsiz hale getirerek bütünüyle sübjektifleştirir.

<sup>57</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2:254.

<sup>58</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2:250.

<sup>59</sup> İbrahim, 14/26.

<sup>60</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2:250.

Kötülüğün Allah tarafından yaratılmadığını iddia edenler, “O (Allah) ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır”<sup>61</sup> âyetini delil getirmek istemişlerdir. Onlar bununla şer ve kabih olan şeylerin âyette ifade edilen “güzel” tabirinin dışında kaldığını söylemişlerdir. Neseffî ise hikmetin “bir şeyi, olması gerektiği gibi yapma” şeklindeki tanımına dikkat çeker. Bu yönden bakıldığında, Allah’ın, yapmak istediği şeyi, ilmine uygun olarak en güzel şekilde yaptığına işaret eden Neseffî, kabih şeylerin de O’nun ilmi ve hikmetine uygun olarak en güzel yaratılma vasfına sahip olduğunu tespit eder.<sup>62</sup> Dolayısıyla Neseffî âyette belirtilen iyilik ve güzellik niteliğinin eylemin kendisinde değil, yaratılma boyutunda olduğuna dikkat çekmek istemiştir.

### 3.2. Doğal Kötülük - Hikmet İlişkisi

Neseffî kötülük ve şerri yaratmanın aklen çirkin olmasından yola çıkarak evrendeki zararlı ve çirkin varlıkların Allah tarafından yaratılmasına karşı çıkan ve bundan dolayı düalizme düşen Seneviyye’ye cevap verirken, bu tür fiilleri yaratmanın Allah açısından kötülük olmadığını izah etmeye çalışır. Neseffî kötü olan nesnelere yaratılmasındaki hikmeti birkaç madde halinde ele alarak, bunların yaratılmasında insanların Allah Teâlâ’yı hatalı ve kusurlu davranmakla suçlayamayacaklarına işaret eder. Ona göre bu konudaki problem, aklın eksik ve nihai sonucu kavramaktan âciz olmasından kaynaklanmaktadır.

Neseffî’ye göre iyi ve faydalı şeylerin yanında kötü ve zararlı nesnelere yaratılmasındaki hikmetlerden birisi, bu dünyanın sonunda gerçekleşecek olan ödül ve cezaya ilişkin sözleri/haberleri doğrulamaktır. Zira Allah, insanoğlunu yaratıp onlara emir ve yasaklar koymuştur. Bazı şeyleri vaat etmiş, bazı şeylerden dolayı da cezalandırılacaklarını haber vermiştir. Lezzeti bilinmeyen bir şeye teşvik etmek veya acısı bilinmeyen bir şeyden korkutup sakındırmak anlamsız olurdu. Allah Teâlâ, faydalı olanla zararlı olanı, acıyla lezzeti yaratmıştır ki teşvik ve sakındırması anlamlı olsun. Bazı kullarının kendisine âsi olacağını, emir ve yasaklarına uymayacağını bildiği için, bu tür kimselere cehennemde azap edeceğini bildirmiştir. Ancak acı ve ıstırapın ne olduğu bilinmediği takdirde bu hatırlatmanın pek anlamı olmazdı. Dolayısıyla O, insanlar için ahirette hazırlanan ödül ve cezanın benzerlerini dünyada göstermek suretiyle onların emir ve yasaklara uyma konusunda daha duyarlı olmalarını dikkat çekmek istemiştir. Bu ise bir rahmet ve hikmettir.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Secde, 32/7.

<sup>62</sup> Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2:250.

<sup>63</sup> Neseffî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1:129.

İkinci bir husus, faydalının yanında zararlıyı, güzelin yanında çirkini, sıcakın yanında soğuşu, sert ve katı olanın yanında yumuşak olanı yaratması, eşyayı bu biçimde farklı sonuçlar doğuracak şekilde farklı boyutlarda yaratması, bütün bunların Allah'ın kudretinin kemaline, irade ve otoritesinin geçerliliğine delalet etmesi içindir. Ateşin ısıtması, karın soğutması gibi tabi olarak gerçekleşen tek yönlü fiilleri olmasına rağmen, yaratıklarında bu tür çeşitliliğin bulunması Allah'ın gücünün kemaline ve iradesinin her şeye egemen oluşuna delalet eder ki bu da sonucu övgüye layık bir durumdur ve bundan dolayı bütün bunların yaratılması hikmettir. Zira bu farklı cisimlerin hepsi onları yaratan hikmet ve ilim sahibi bir yaratıcının varlığına delalet etme noktasında birleşmektedir.<sup>64</sup>

Allah'ın zararlı cisimleri, acı ve elem verici nesnelere yaratmasındaki hikmetlerden biri de zorbalık gösteren zalim insanları ve iktidar sahiplerini kendisine boyun eğdirmesidir. Dolayısıyla, zalimlerin, hastalık ve sıkıntılarla karşı karşıya bırakılması, zayıf ve aciz olduklarını hatırlamaları ve icabında kendilerine bu gücü veren asker, ordu ve destekleyicilerin yeri geldiğinde bir şeye yaramayacağını idrak etmeleri ve böylelikle isyanlarından vazgeçip itaat etmeye yönelmeleri ve emirleri altındakilere adaletle davranmaları içindir. O halde bu şekilde insanların ilk bakışta vakıf olamadıkları birçok hikmetler olabilir. Bundan dolayı zararlı ve çirkin varlıklar da boşuna yaratılmamıştır.<sup>65</sup>

Nesefî'ye göre zararlı ve çirkin varlıkların yaratılmasının hikmetlerinden biri de bunları görenlerin, âlemi yaratan Allah Teâlâ'nın herhangi bir şeyden faydalanmaktan veya herhangi bir şeye muhtaç olmaktan beri olduğunu anlamalarıdır. O halde bu tür şeylerin yaratılmasında, Allah'ın zengin ve ihtiyaçtan beri olduğunu göstermek hedefi de bulunmuş olabilir.<sup>66</sup>

Yapılan açıklamalardan ve verilen örneklerden anlaşıldığı gibi Ebu'l-Muîn, iyi, kötü, faydalı ve zararlı olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığı prensibini merkeze alarak hikmeti ona göre açıklamaktadır. Hikmet sıfatına ezelden sahip olan yüce Allah'ın, yarattığı şeylerde yanılmış, yanlış hüküm vermiş ya da anlamsız işler yapmış olması düşünülemez. O halde, yaratılan her şeyde ister zahirde isterse batında mutlaka sonu övgü ile biten bir durum vardır. Bu hikmetlerin temeli, teklif esasına dayanmakta, sonu ise ceza ve mükâfat gerçeğine göre şekillenmektedir.

<sup>64</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1:129.

<sup>65</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1:130.

<sup>66</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1:130.

Bakıldığında yeryüzünde meydana gelen, zulüm, gasp, cinayet ve her türlü ahlaki çirkinliklere yönelen ve kendisine mal eden bizzat insanın kendisidir; o sebeple bu tür kötülüklerden sorumlu olan da odur. İnsan iradesi karışmayan deprem, sel, hastalık ve diğer doğal acı ve ıstıraplar ise kötülük olarak değerlendirilmemesi gereken olgu ve olaylardır.<sup>67</sup> Bunlardan her birinde gerek insan hayatının olgunlaşması, gerek doğal dengenin sağlanması ve gerekse ahiret hayatı için lazım olan nice fayda ve hikmetler bulunmaktadır.

#### 4. SONUÇ

Günümüzde ateizmin en ciddi kanıtı olarak ileri sürülen kötülük problemi, düşünce tarihinin de önemli sorunlarından biridir. Bilgisi, gücü ve merhameti sınırsız olan bir tanrı tasavvuruyla evrende bulunan kötülükleri bağdaştırmanın mümkün olmadığını ileri süren bazı felsefi görüşler, evrende bir yaratıcı ve bir kontrol edicinin bulunmadığını iddia etmiştir.

Ebu'l-Muîn en-Neseffî, evrende kötülüğün gerek nesnelere gerekse insan fiillerinde gerçek anlamda var olduğunu, bütün bunların Allah'ın hikmet sıfatı kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Neseffî, hikmeti ilim ve sağlam yapma sıfatları üzerine bina ederek, bütün mahlûkatın Allah tarafından yaratıldığı ilkesi çerçevesinde doğal ve iradi kötülüklerin yaratılmasında ulûhiyet açısından bir çelişki bulunmadığını izah etmeye çalışmıştır. Kötülük problemini hikmet kavramıyla çözümlenmeye çalışan Neseffî, ilahi hikmetin fayda-zarar ve emir-nehî ilişkisiyle açıklanmasını doğru bulmamıştır. Neseffî, hikmetin ölçüsünü, olgu ve olaylarda ortaya çıkan "övgüye değer sonuçlar" olarak tespit etmiştir. Böyle bakıldığında Allah'ın yarattığı tabiatta, zararlı gibi görünen olgu ve olaylarda, daha yakından incelendiğinde sonucu itibarıyla insanın maslahatına yönelik birçok hikmetin bulunması muhtemeldir. Bazılarını tam olarak kavramasak da, bunların kötülük olarak algılanması doğru değildir. Dünyada acı, ıstırap ve kötülüğün varlığı, lezzet ve iyiliğin; gelecekteki ceza ve mükâfatın ve ayrıca Allah'ın mutlak bilgi ve gücünün bilinmesine hizmet etmektedir. Ahlaki kötülükleri ise, özgür irade savunusuyla çözümlenmeye çalışan Neseffî, insanların kendi eylemleri olarak meydana gelen kötülüklerin Allah'a izafe edilemeyeceğini, çünkü insanın seçme ve yapmada zorunlu olmadığını ileri sürmüştür. Neseffî, bu tür kötülüklerin Allah tarafından yaratılsa bile

---

<sup>67</sup> Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistematiik Kelâm*, 3. Bs (Malatya: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi, 2018), 279.

gerçek sorumlusunun insan olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü ahlaki kötülüğün Allah tarafından yaratılması, insanın kazanımına bağlıdır.

Nesefî, Mu'tezile'ye cevap vermek için zaman zaman Ehl-i Hadis kelimcilerinin fikirlerinden destek alarak, Allah için emreden veya yasaklayan biri olmadığından, ilahi fiillerin emir ve yasak kıstasıyla açıklanamayacağını ve insanlar arasında geçerli olan kötülük ölçütünün Allah için geçerli olmadığını ileri sürerek eleştirilerden korunmaya çalışmıştır.

Nesefî'nin, hikmet teorisiyle sunduğu çözüm önerisi ise, daha tutarlı ve daha ikna edicidir. Mâtürîdî geleneğe sıkça başvurulmuş bu kavrama Nesefî önemli açıklamalar getirmiştir. Allah Teâlâ bu evrenin nizamını insanın imtihan sürecine uygun bir şekilde düzenlemiştir. Bu açıdan bakıldığında, evrende insanoğluna sunulan fayda ve lezzetlerin sayısız olduğu görülür. Ayrıca iyi, kötü, doğru ve yanlış yapabilme gücü verilen insanın bir takım kurallara uymakla sorumlu tutulması, sonunda ulaşacağı büyük mükâfat düşünülürse bir zulüm olarak değerlendirilemez. Şayet evrende kötülük olmasaydı, iyiliğin bir değeri olmazdı. Aynı şekilde emirler ve yasaklar olmasaydı, imtihan için yaratılan insan cinsi, ölçsüz davranma ihtimali nedeniyle bir müddet sonra tamamen yok olmakla karşı karşıya kalabilirdi. Dolayısıyla Allah'ın hayır nizamı olarak yarattığı bu evrende sunulan imkânların, insanoğlu tarafından kötüye kullanılmasıyla doğan kötülüklerden Allah'ın sorumlu tutulması mümkün değildir. Çünkü bu sınırsız imkânlar iyiliğin gerçekleştirilmesi amacıyla bahşedilmiştir. Allah'ın yarattığı tabiatla elbette fayda ve zarar birlikte bulunmaktadır. Bu da bu hayır nizamının gereğidir. Bunları insanlık adına fayda ve lezzete çevirecek bizzat insanın kendi çaba ve gayretidir. Ayrıca yakından bakıldığında evrende şer ve kötülükten daha çok hayır ve iyilik bulunduğu görülür. Başta insan cinsi olmak üzere bütün canlıların, her an binlerce fayda ve lezzetle karşı karşıya olması, bu evrenin hayır nizamı üzerine kurulduğunu gösterir. Öyle ise, kötülük Allah'ın yaratma eyleminden değil, insanın, diğer insanlar ve tabiatla kurduğu olumsuz ilişkiden doğmaktadır.

## 5. KAYNAKÇA

Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdulcebbâr el-Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdulcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1962.

Âmidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Ğâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*. Kahire: Meclisu'l-a'lâ li şuûni'l-İslâmî, ts.

Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

- Arslan, Hulusi. "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi" 14/2 (2016): 343-360.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistemantik Kelâm*. 3. Bs. Malatya: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi, 2018.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs". 10: 507-508. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-tarifât*. Kahire: Dâru'l-Fazile, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. 1., 1-3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazama Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebî'l-Meâlî Abdilmelik. *Kitâbu'l-irşâd*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1992.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün ve Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16-17 (17 Ocak 2014).
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslam Felsefesi Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Eş'arî, Ebu'l-Hüseyin Ali b.İsmail. *El-İbâne an usûli'd-diyâne*. 1. Beyrut: Daru İbn Zeydun, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl. *Lisânu'l-arab*. 1. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İsfehânî, Râgıb, Ebu'l-Kasım el-Hüseyin İbn Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-kur'ân*. Beyrut, 2002.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Jeffrey, Burton Russell. *Şeytan: Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük*. Trc. Nuri Plümer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.
- Kadı Abdulcebbâr, İbn Ahmed el-Esedâbadî. *Dinin Temel İlkeleri, (el-Muhtasar Fi Usulî'd-Din)*. Trc. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kadı Abdulcebbâr, İbn Ahmed el-Esedâbadî. *el-Muğnî*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962.
- Kadı Abdulcebbâr, İbn Ahmed el-Esedâbadî. *el-Muğnî*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965.
- Karagöz, İsmail. "Hikmet". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Ebü'l-Mu'in en-Neseffî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerin Kelâmî Açıdan Bir Tahlili". program adı: IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017, Kastamonu, 2017.
- Koçinkağ, Mansur. "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10 (t.y.): 53-78.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhamed b. Mahmud. *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*. Trc. Bekir Topaloğlu. 6. Bs. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Mûsâ b. Meymûn. *Delâletü'l-hâirin*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b.Muhammed. *Kitâbu't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Kahire: Dâru't-Tibâeti'l-Muhammediyye, 1986.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b.Muhammed. *Mâturîdî Akaidi (Bahrul Kelâm Tercümesi)*. Trc. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b.Muhammed. *Tabsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. 2. Bs, 1-2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*. 1. Bs, I-II Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İdeal Yayınları, 2012.
- Taftazânî, Sâduddîn. *Şerhu'l-akâid, (Kelâm İlmi ve İslam Akâidi)*. 2. Bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şer". 38: 539-542. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.







## أهمية التفسير النفسي (السيكولوجي) وأهدافه وفوائده - من حيث فهم القرآن الكريم -

- Psikolojik Tefsirin Önemi Amaçları Faydaları -

**Abdurrahman KASAPOĞLU\***

Atıf/Citation: Kasapoğlu, Abdurrahman, "أهمية التفسير النفسي (السيكولوجي) وأهدافه وفوائده - من حيث فهم القرآن الكريم -", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar2019-1): 57-83.

### ملخص:

قد حاولنا في هذه الدراسة العمل على تعيين أهداف التفسير النفسي، وقد سعينا إلى بيان تلك الأهداف اعتمادا على ما قدمه الباحثون في مجال علم التفسير النفسي وتطبيقاتهم، ومن أهداف التفسير النفسي في هذا السياق دراسة الأهداف المتعلقة بفهم القرآن وتأويله. ومدار بحثنا سيكون "أهمية التفسير النفسي وأهدافه وفوائده لفهم الرسالة الإلهية".

الكلمات المفتاحية: القرآن، التفسير، فهم، أهداف

### Özet:

Bu araştırmada psikolojik tefsirin amaçlarını belirleme çabası içerisinde olduk. Söz konusu amaçları, psikolojik tefsir alanına ilgi duyan araştırmacıların görüş ve uygulamalarından hareketle ortaya koymaya çalıştık. Burada psikolojik tefsirin amaçlarından, anlamaya ve yorumlamaya ilişkin amaçlar konu edilecektir. Araştırmanın kapsamını "ilâhi mesajın anlaşılması açısından psikolojik tefsirin önemi ve amaçları" oluşturacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, tefsir, anlamak, amaçlar.

\* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, a.kasapoglu@inonu.edu.tr, ORCID 0000-0001-6815-832X

## ١. مدخل

كما أن لكل الدراسات الموجهة لفهم القرآن الكريم أهدافا وفوائد خاصة، فإن للدراسات النفسية للقرآن أهدافها الخاصة. ويمكننا أن ندرس هذه الأهداف تحت عنوانين رئيسين، هما: أهداف متعلقة بفهم الكلام الإلهي وتأويله، وأهداف التفسير النفسي للقرآن بالنظر إلى مصلحة الفرد والمجتمع. ومن أهداف التفسير النفسي في هذا السياق دراسة الأهداف المتعلقة بفهم القرآن وتأويله. ومدار بحثنا سيكون "أهمية التفسير النفسي وأهدافه وفوائده لفهم الرسالة الإلهية".

ستأتي دراسة أهداف منهج التفسير النفسي المتعلقة بفهم القرآن على النحو التالي:

١. توضيح المقصود من فهم القرآن.
٢. بيان الآيات المتعلقة - مباشرة أو غير مباشرة- بالمحتوى النفسي في القرآن.
٣. إمكانية الوقوف على مدى التراث النفسي في الميراث القرآني الموجود بين أيدينا
٤. توجيه النظر إلى نفسية الفرد والمجتمع في تفسير القرآن.
٥. إمكانية إثبات نظرة القرآن للإنسان.
٦. إثبات أن الإعجاز النفسي للقرآن أحد أوجه إعجازه.
٧. التأكيد على كونه القرآن.
٨. تحديث التجارب الحياتية التي انتقلت إلينا من عصر النزول.
٩. الحاجة إلى استحضار نفسية الإنسان في المسائل غير المتعلقة مباشرة بعلم النفس.
١٠. إضافة منهج جديد في الدراسات الأكاديمية للتفسير
١١. إثبات فائدة التفسير النفسي للعلوم الإسلامية القديمة.
١٢. التخفيف من حدة اختلاف آراء المفسرين
١٣. إثبات إمكانية العمل بالآيات المدعى بأنها "منسوخة".
١٤. الاستفادة من واقعية النفسية في إثبات بطلان الإسرائيليات.

## ٢. توضيح المقصود من فهم القرآن

عندما ننظر إلى القرآن لتوضيحه خلال المنهج النفسي، فإن المعلومات التي يقدمها علم النفس تكون هي القول الفصل في التفسير. فيمكننا وضع مفهوم أصلي لنفسية القرآن الكريم بالتخصص في مجالي علم النفس وعلم التفسير علاوة على إمكانية الوصول إلى عمق نفسية الرسالة الإلهية وشموليتها.

إن مساهمة تقدم العلوم الحديثة في فهم بعض آيات القرآن الكريم في أيامنا هذه، حقيقة لا يمكن غض الطرف عنها، وكذلك سيساعدنا التقدم في علم النفس في تفسير الآيات القرآنية. وعند محاولة فهم القرآن وتفسيره، فإنه ليس هناك شيء أكثر بدها من الاستفادة من العلوم التي تستهدف تعريف الإنسان بخصائصه المادية والمعنوية والداخلية والخارجية مثل علم النفس وعلم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع؛ فمعطيات تلك العلوم تُثري تفسير القرآن<sup>١</sup>. وإذا اعتمد المفسر على الوسائل القديمة واقتصر على منهج واحد أو بعض المناهج دون غيرها من مناهج تفسير القرآن، فإنه سيفوته استنباط المعاني واكتشاف الحكم والتأويلات التي يقدمها علم النفس وعلم الاجتماع والمجالات الأخرى، وبذلك تقل احتمالية فهم رسالة القرآن باعتبار عموميتها، وهكذا تظهر الحاجة إلى دراسة علم النفس وفهمه<sup>٢</sup>.

تقدم بعض مصادر أصول التفسير ترتيب موضوعات العلوم التي لا بد منها للمفسرين في تأويل القرآن. ويرتبون تحت هذه الموضوعات العلوم القرآنية القديمة اللازمة للمفسرين. ولا يمكن أن نفهم القرآن فهما تاما بالعلوم القرآنية القديمة فقط؛ ولذلك فإن بعض الأصوليين عند تفسيرهم القرآن، وبمعنى آخر عندما يحاولون فهمه، يُعُدُّون ضمن مراجعهم العلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع وعلم النفس. ويؤكدون على أهمية إلمام من يتصدى لتفسير القرآن بتلك العلوم المذكورة، لا سيما المفسرون الذين يبذلون جهودا لفهم وتأويل القرآن في يومنا هذا، يجب عليهم أن يحيطوا بعلم النفس وعلم الاجتماع. ومع ذلك فإن العاملين في مجال التفسير قد لا يتمكنون من التخصص في كل تلك العلوم مثل

١ محمد المبارك، "نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع"، (Yeni Devir Gazetesi, Temmuz, 1982)؛ Lütfullah Cebeci, "Sosyolojik Tefsirin İmkân ve Sorunları", Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru -Tefsir ve Toplum-, 03-04 Aralık 2010, (İstanbul: Ensar Neşriyat), 367; İsmail Mutlu, Kur'an'da Her Şey Var mı?, (İstanbul: Mutlu Yayıncılık, 2014), 1/357.

٢ Gıyasettin Arslan, "İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü", Usûl İslâm Araştırmaları 8 (2007): 107-108.

٣ تعد سنة النبي صلى الله عليه وسلم وأحاديثه الشريفة ومرويات الصحابة واللغة العربية، من بين المصادر الأساسية للتفسير، ويجب على من يتصدى لتفسير القرآن أن يتقن علوم اللغة العربية من الصرف والنحو والاشتقاق، وعلوم البلاغة والأدب مثل علم المعاني والبيان والبديع، وعلوم القراءات وأسباب النزول وقصص القرآن وتبيين المجمل وتوضيح المبهم والناسخ والمنسوخ وعلم الكلام والفقه وأصوله، والمعلومات الخاصة (علم الموهبة) الذي اختص به الله عز وجل من يتمثلون الأخلاق في حياتهم، وهذه العلوم المذكورة تساعدنا في فهم القرآن وبيانه، (عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ترجمة خليل كندر، بني شفق، إسطنبول، ٢٠٠٤، II/610؛ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٤، II / 292 - 302؛ جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ترجمة: ثاقب يلدز، حسين عوني شليك، دار الحكمة، إسطنبول، ١٩٨٧، II / 457-463؛ راغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفسير: Tefsire Giriş, Çev. Celalettin Divlekci, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 105-107; M. Tayyib Okiç, Tefsir Ders Notları, (Konya: 1967), 85; Kazım Dönmez, Kur'an'ı Yeniden Düşünmek, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006), 89-90;

علم النفس وعلم الأحياء اللذين يتطوران كثيرا في عصرنا الحديث تخصصا تاما. وفي مثل لك الحالات هناك حاجة إلى الاستفادة من مؤلفات المتخصصين في هذه العلوم<sup>5</sup>.

إن الاستفادة من علم النفس عند تفسير القرآن بوجه عام ضروري "للتفسير"، وعلى سبيل المثال فإن النظرة السطحية للدراسات القائمة على أساس أسباب النزول تزعم أنه لا حاجة للتخصص في مجال علم النفس، لكن من يتناول دراسة هذا النوع من التفسير يحتاج إلى العلوم الاجتماعية كعلم النفس وعلم الاجتماع<sup>6</sup>. وعندما نتحدث عن التفسير النفسي فإن هناك حاجة أكثر للاستفادة من علم النفس.

عندما نعمن النظر في القرآن نرى أنه يحتوي موضوعات متنوعة كثيرة، وتلك الموضوعات تحتاج إلى التخصص في مجالاتها لفهمه فهما تاما. ومن بين الموضوعات التي يحتويها القرآن نجد موضوعات نفسية، وآيات تشير إلى مجال علم النفس، ويمكننا أن نستفيد من النتائج العلمية الحديثة لفهم الآيات القرآنية التي المتعلقة بمجال علم النفس، ولكننا لا نستطيع أن نقول أن الباحثين في تفسير القرآن لديهم دراية كافية بالعلوم التي تساعد في فهم القرآن الكريم مثل علم النفس وعلم الاجتماع<sup>7</sup>. ولكي نسد هذا الاحتياج يمكننا أن نعد العلوم البشرية مثل علم النفس من العلوم المساعدة لفهم القرآن. وهناك حاجة ماسة إلى من لديه علم كاف في هذه المجالات واستيعاب يمكنه من النفوذ إلى فهم نفسية القرآن وتحليل الآيات القرآنية بعمق.

إن غاية علم التفسير القصوى هي الفهم الصحيح للقرآن وتأويله، لا تفسير الآيات المتعلقة بالفقه والعقائد فقط. وهو مرتبط بكل أنواع العلوم المتعلقة بمحتوى الآيات إلى جانب ارتباطه بالعلوم الدينية. ويستفيد علم التفسير من العلوم مثل علم النفس وعلم الاجتماع في إطار الموضوعات العلمية التي ورد ذكرها في الآيات القرآنية، وغايته في ذلك فهم المخاطب بموضوعية. والقرآن الكريم كتاب يعرض الحياة

---

Salih Akdemir, Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümelere (Eleştirel Bir Yaklaşım), (Ankara: Akid Yayıncılık, 1989), 134; Abdurrahman Çetin, Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 321; Ali Eroğlu, Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları, (Erzurum: EKEV Yayınevi, 2002), 14; Muhammed Aydın, Genel Tefsir Kuralları, (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2009), 43; Veli Kayhan, Kur'an'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler, (Bursa: Kurav Yayınları, 2007), 118-119; İbrahim Görener, "Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağırıştırması Sorunu", Bilimname 16 (2009): 16-17; Osman Kara, "Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 11/3 (2011): 77; Ömer Çelik, Tefsir Usûlü ve Tarihi, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 187.

5 Hikmet Koçyiğit, "Kur'an'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/23 (2013): 198.

6 M. Zeki Duman, Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 210; Abdurrahman Çetin, "Kur'an-ı Kerim ve Müsbet İlimler", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/2, (1987): 192; Süleyman Koçak, "Açık ve Anlaşılır Bir Kur'an Çevirisinin Temel İlkeleri", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XII/1 (2008): 310.

بواقعية، فهو ليس مصدرا للعلوم الدينية مثل الفقه والعقائد فقط بل إنه يشمل كل مظاهر الحياة، ولذلك فإن علم التفسير يوضح كلمات القرآن وآياته التي موضوعها التعليم وعلم الاجتماع وعلم النفس توضيحا عند الحاجة إليها. والمفسر مسئول عن الوقوف على الدلالات الصحيحة في كل المجالات التي ذكرها القرآن الكريم.<sup>7</sup>

يتحدث كلٌّ من القرآن الكريم الذي يخاطب الإنسان، والعلوم البشرية التي تُعرّف الإنسان عن طريق خصائصه المادية والروحية مثل علم النفس وعلم النفس الاجتماعي وعلم التربية، عن الحقيقة نفسها (الإنسان) من زوايا أخرى. وإنه لكي نفهم القرآن أكثر فهما يجب الوصول إلى مستوى مناسب في دراسة تلك العلوم البشرية. وإن النظرة الشاملة لمعطيات علم النفس والآيات القرآنية عند محاولة التفسير، والاستفادة من نتائج العلوم، كل ذلك سيساعدنا لفهم أكثر للمقصود من الرسالة الإلهية وحقائقها.<sup>8</sup>

لا شك أن هناك فائدة من بناء العلاقة بين القرآن وبعض مجالات العلوم التي ظهرت في التراث العلمي عبر التاريخ لتصحيح مسار الدراسات القرآنية ورفع مستواها وجودتها. وأحد هذه العلوم هو علم النفس، وإن القرآن الكريم بمحتواه الغني وتنوع أساليبه يلتقي مع العلوم البشرية مثل علم النفس، ولا سيما الآيات القرآنية التي تتعلق بتلك العلوم، مما يوجب الاستفادة منها في فهم القرآن الكريم. وإن التفسير النفسي للآيات القرآنية المتعلقة بالإنسان له أهمية كبيرة لفهم الكلام الإلهي أكثر فهما.<sup>9</sup>

هناك حاجة إلى علم النفس لفهم الآيات القرآنية المتعلقة بالإنسان أكثر فهما؛ لأن علم النفس ذلك العلم الذي يحاول أن يفهم بناء روح الإنسان الذي خلقه الله وشخصيته ويعمل على تفسير أحاسيسه وأفكاره، ويزيل اضطراباته النفسية، ويسعى لتقويم سلوكياته على أحسن حال، فيمكننا أن نقول أنه سيلعب دورا كبيرا في فهم الإنسان أولا وكتاب الله عز وجل الأساسي القرآن الكريم.

في حال ما إذا كانت الآيات القرآنية تتحدث عن فرع ما من فروع العلم، فإن هناك حاجة لدراسة أصول هذا العلم قبل محاولة تفسير تلك الآيات وتاويلها، ولن تتمكن من المساهمة في فهم القرآن بقدر كاف عندما ننقل بعض التأويلات القديمة ونعتمد على اللغة العربية فقط دون أن ندرس تلك العلوم. وبناء على ذلك يمكننا أن نفسر الآيات القرآنية المتعلقة بنفسية الإنسان تفسيراً صحيحاً بدراسة أصول علم

7 Murat Sülün, Kur'an Kılavuzu: Mutlak Gerçeğin Sesi, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 163, 188.

8 Şaban Karasakal, "Kur'an ve Psikoloji İlişkisi Üzerine", Turkish Studies 8/12 (2013): 682; Ahmet Açıslı, Abdullah Ünalın'ın Resûlullah'ın Davetinde Psikolojik Boyut İsimli Kitabına "Takdim" Yazısı, (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2009), 9.

9 Hüseyin Certel, Kur'an'da İnsan, (İspara: Tuğra Matbaası, 2000), 146; Gıyasettin Arslan, "Tefsir Çalışmalarında "Konulu Tefsir" in Önemi", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (1997): 193; Ali Rıza Gül, "Geleneksel Kur'an Tasavvurunun Tefsir İlminin Oluşumuna ve Gelişimine Etkisi", A. Ü. İ. F. Dergisi, sayı: 47/1 (2006): 53.

النفس، وهكذا نصل إلى فهم القرآن انطلاقاً من معطيات علم النفس؛ ولذلك يجب على من يحاول تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بنفسية الإنسان، دراسة علم النفس وعلم النفس الاجتماعي وعلم التربية، وأن يكون خبيراً في تلك العلوم، الأمر الذي سيساعد في فهم القرآن أكثر عمقاً وشمولية، ويسهم في وضع مؤلفات أكثر فائدة في هذا المجال<sup>10</sup>.

إن غض النظر عن تأويل (أنفسي) المدى النفسي في القرآن سيوقع في مناقص بالغة في تفسير القرآن وفهم مقاصد الرسالة الإلهية<sup>11</sup>. وبالمقابل فإنه في الدراسة النفسية لأنسجة الآيات القرآنية وبنائها سيتضح معنى الآيات القرآنية أكثر وضوحاً إذا وضعنا في حساباتنا طبيعة العصر الذي نزلت فيه تلك الآيات وأسباب نزولها، وإذا لم نقم بذلك الأمر فإن الفهم سيكون سطحيًا وقاصراً عن بيان دلالة المفردات، وهكذا لن نصل إلى أهداف الرسالة الإلهية بشكل صحيح ولن نطمئن النفس إلى مثل هذا الفهم القاصر<sup>12</sup>.

إذا نظرنا إلى القرآن الكريم من زاوية علم النفس فسندرك أن القرآن قد اهتم بمعنويات الإنسان وحياته الروحية وأن آيات كثيرة منه قد أشارت إلى الحالات النفسية له؛ ولذلك فإن إعطاء الأولوية في الأبحاث القرآنية ودراسات التفسير لتقديم المعلومات المتعلقة بطبيعة الإنسان سيساهم بشكل فعال في فهم القرآن الكريم. وإننا باستطاعتنا دراسة الآيات القرآنية المتعلقة بسلوكيات الإنسان خلال الاستفادة في عصرنا الحديث مما وصل إليه علم النفس الذي يدرس سلوكيات ذلك الإنسان، وستفيدنا تلك الدراسات كثيراً في فهم ما وراء الرسالات القرآنية<sup>13</sup>.

لا بد من الاهتمام بالتركيز على مفردات علم النفس في الدراسة عند التفسير المسابير لأهداف القرآن. من البديهي أنه لو فسرنا الآيات ذات المحتوى النفسي بمفاهيم منهج علم النفس، بدلاً من التفسير المعتاد عليه بين المفسرين، فستتجلى معاني الآيات للفهم أكثر تجلياً، وهكذا سيكون من الممكن للمفسر المتخصص في علم نفس الإنسان أن يقدم تفسيراً ذا تعبير دقيق للآيات ذات المحتوى النفسي وأكثر تفهماً لها بشكل ما.

10 Bayraktar Bayraklı, "Kur'an ve Eğitim", Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: Kur'an ve Tefsir Araştırmaları – I, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 65-67.

11 Mustafa Merter, "İlahi Rabıta Koptu Hastalıklar Arttı", (Mustafa Akar'ın röportajı), Lacivert Dergi, 20, (2016).

12 Emîn Hûlî, Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod, Çev. Mevlüt Güngör, (İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995), 21; Burhan Atsız, Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebi Tefsir Metodu ve Emin El-Huli, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2008), 133.

13 Recep Ardoğan, Kur'an ve İnsan Psikolojisi, (Ankara: İlkadım Kitapları, 1998), 9; Hayati Aydın, Kur'an'da Psikolojik İkna, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2001), 20, 22.

تفسير القرآن بالمنهج النفسي سيتيح لنا تغيير وجهات نظرنا إلى الصواب، و سيمكننا من الاستفادة من الكتاب الإلهي علميا. وكما سبق أن ذكر أن في القرآن الكريم آيات توجهنا إلى أهمية استخدام المنهج النفسي في دراستها. ويجب أن نطرق كل المناهج للاستفادة من القرآن الكريم بأقصى درجة ممكنة، ومن هذه المناهج أن نتجه إلى القرآن بالمنهج النفسي. وسيزيد استخدام المنهج النفسي لدراسة القرآن معلوماتنا عنه كما سيغير وجهات نظرنا في تلك الدراسات، وهكذا سيتمكن الباحث بهذه الطريقة من استيعاب المقصود من المتن القرآني وتصوره بكل تفاصيله.

### ٣. إظهار الآيات المتعلقة مباشرة أو غير مباشرة بالمحتوى النفسي في القرآن الكريم

إن إحدى المسائل المتعلقة بالمحتوى القرآني التي يلزم أن نقف عليها هي دراسة القرآن الكريم تفصيلا من وجهة نظر كل العلوم وتكوين أطلس لمحتوى القرآن، وما دام في بنية القرآن الكريم موضوعات متعلقة بالعلوم بقدر ما، فإن هناك حاجة إلى تثبيت وتدقيق تفصيلي لكل مجالات تلك العلوم، وهكذا يمكن أن نستخرج ما ورد في القرآن وما أشارت إليه الآيات القرآنية من أي فرع من فروع العلوم وموضوعاتها، وكذلك يمكننا تحديد الآيات المتعلقة بكل علم من العلوم ومن بينها علم النفس<sup>١٤</sup>. إن الدراسات التي اختارت تفسير نفسية القرآن والعلاقة بين علم النفس والقرآن، مجالا لبحثها، يمكنها أن توضح المحتوى النفسي للقرآن بالتفصيل.

### ٤. إمكانية الوقوف على مدى التراث النفسي في الميراث القرآني الموجود بين أيدينا

إن إحدى فوائد الاتجاه إلى القرآن نفسيا هي إظهار المباحث النفسية وتحديدتها في الميراث القرآني. إن دراسة الميراث القرآني ومدوناته من وجهة نظر علم النفس من فجر الإسلام حتى يومنا هذا، يتيح لنا قبل كل شيء فرصة فهم الموضوعات النفسية في الموروث القرآني وتمييزها وتحليلها<sup>١٥</sup>.

رغم أن التفسير النفسي من اتجاهات العلم الجديدة، فإنه في الحقيقة له دوره الكبير في تراث الدراسات القرآنية التي حُققت مفصلة وشاملة عبر التاريخ، وسوف يكون التفسير النفسي مرجعا لهذه الحقيقة.

14 Celal Kırca, "İlmî Tefsir Ekolünün Problemler", Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, 27-30 Haziran 1989, (Samsun), 195-196.

15 Mehmet Atalay, Kur'an'a Psikoloji ile Bakmak, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 297.

لا شك أنه علينا عندما نتجه إلى القرآن الكريم نفسياً أن ندرس موروثنا من التفاسير ثم نبني التفسير النفسي بناء على ذلك الموروث، كما أن التراث النفسي الإسلامي قد تطور عامة معتمداً على علم التصوف الذي يتخذ القرآن مركزاً له. وأبحاث التفسير النفسي ستقدم لنا فرصة جديدة لإظهار مناهج جديدة في ذلك الميراث.

#### 5. أهمية مبدأ أضافه "التفسير النفسي" لعلم التفسير: لفت الانتباه إلى نفسية المجتمع والفرد في تفسير القرآن

إن التفسير النفسي يضع أساساً مهماً في مسألة وجوب أن يكون علم التفسير علماً، وبناء على ذلك فإنه يجب أن تراعى القوانين الإلهية المتعلقة بالمجتمع والفرد عند تعريف الإنسان وتحليل القيم والتوجهات الإلهية، فلا تتناقض التأويلات مع نفسية الإنسان والمجتمع، ولا تسبب حرجاً للإنسان مع غرائزه وأحاسيسه، ولا تُفسد دنياه الروحية، ولا تُدخله في طريق مغلق، ولا تجعل تصرفاته تعارض مع نفسه والمجتمع، ولا تكون بطريقة ضارة بنفسية الإنسان والمجتمع.

#### 6. إمكانية إثبات نظرة القرآن للإنسان

إن أهم الخصائص التي تُوجِب علينا دراسة "القرآن" و"علم النفس" معاً، هي أن محورهما "الإنسان" وتصرفاته". وإن موضوعَ نظرة القرآن إلى نفسية الإنسان بوجه عام، أو بعبارة أكثر دقة وجهة نظر القرآن في هذه المسألة، لموضوعٍ مثير للاهتمام لا سيما في يومنا هذا، ولذلك فإن هناك حاجة ماسة أكثر من أي وقت آخر إلى معرفة ما قاله القرآن أو ما أراد أن يقوله، وهكذا أُخذ في إثراء الثقافة الإسلامية بالمؤلفات التي صدرت نتيجة للدراسات التي أُقيمت على أساس منهج التفسير الموضوعي، والتي تقدم لنا وجهة نظر مجال نفسية الإنسان في القرآن وما على شاكلته من المجالات المتنوعة<sup>16</sup>.

يُعرّف القرآن، بوصفه كتاباً إلهياً منزلاً من عند الله، أعماقَ دنيانا الإنسانية الداخلية، ويقدم كل معايير الإنسان وحقائقه الأساسية، كما يقدم القرآن الكريم منهجاً واقعياً عند تعريفه الإنسان، وكذلك يصفه بمناقبه الحسنة ويضع بين أيدينا بعض مناقصه. ولكي نفهم نظرة القرآن للإنسان، لا بد من تدقيق الآيات التي تتحدث عن كيفية خلقه وتشير إلى الغاية من ذلك الخلق، وتُحلّل نفسيته؛ لأن في القرآن الكريم آيات كثيرة تعرض لمقاطع عديدة عن مراحل خلق الإنسان والسّمات المتنوعة لفطرته، وحالاته النفسية، ومدى قابلية

16 Celâl Kurca, Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1989), 255; Muhsin Demirci, Konulu Tefsir'e Giriş, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 94; Şahin Güven, Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu, (İstanbul: Şûrâ Yayınları, 2001), 105.



طبيعته وعدم قابليتها للتغير، ولذلك يجب على المؤمنين "المختصين في القرآن ونفسيته" والخبراء فيه، أن يهتموا بوضع المؤلفات في نفسية الإنسان في ضوء القرآن الكريم، ويُنتظر من العلماء المؤمنين أن يضعوا أبحاثاً قيمة ومؤلفات شاملة وجادة في أقصر وقت ممكن لسد النقص الحالي في مجال التفسير النفسي. ولو درسنا الآيات القرآنية المتعلقة بمجال علم النفس من وجهة نظر إسلامية وبمناهج علمية منظمة، فستمكن من إصدار مؤلفات إسلامية في مجال نفسية القرآن، كما يمكننا أن نُنتج دراسات شاملة في مجال نفسية الإنسان بناء على المعلومات المتفرقة بين صفحات المصحف<sup>17</sup>.

إنه من الضروري أن ندقق البيانات المتعلقة بالإنسان في القرآن الكريم من جديد لكي نُبلِّغ رسالات القرآن للناس. وعندما نتجه بأنظارنا إلى عصرنا الذي نعيش فيه لا يمكننا أن نقول أن هذا النوع من العلم يُدرَس بالمستوى المطلوب، بل إنه لم يخطر ببال أي أحد قط أن يفسر القرآن متخذاً من نفسية القرآن محوراً له مباشرة ومستقلاً، بيد أن الأبحاث والدراسات في هذا المجال متعلقة بالإنسان تعلقاً وطيداً، وكما هو معلوم أن علم النفس هو علم يهتم بدراسة حقيقة الإنسان المادية والمعنوية معاً، فتبدو الحاجة ماسة إلى تفسير شامل لتلك الموضوعات في عصرنا الحديث.

لم تُقدِّم حتى الآن دراسات وأبحاث بالقدر اللازم كماً وكيفاً، في الآيات المتعلقة بعلم النفس، ويأتي عدم كفاية العلماء المختصين بهذا المجال عدداً ومستوى على رأس الأسباب المؤدية لذلك، كما أننا إذا نظرنا إلى عدد رجال العلم المسلمين والمفسرين المهتمين بالتفسير النفسي ومن يدرسون القرآن من وجهة النظر التفسيرية، مقارنة بالمؤلفات الموضوعية في نفسية القرآن، نجد أنها قليلة جداً. إن دراسة الآيات المتعلقة بنفسية الإنسان من وجهة نظر علم النفس تعني أن يتجه المفسرون المختصون إلى القرآن وأن يفسروا الآيات من خلال وجهة النظر تلك؛ فيدرس مفسرٌ ما أو باحثٌ في القرآن المعلومات المتعلقة بمجال علم النفس ثم يعمل على تأويل الآيات، وتلك الحالة لم تتحقق في مجال التفسير النفسي على القدر المطلوب بعد. وسوف يضع المفكرون والمنتورون المسلمون مؤلفات نموذجية جادة للتفسير النفسي للقرآن، حال إعطائهم تلك المسألة الأولوية والأهمية في عصرنا الحديث الذي نتجه فيه نحو مجتمع معلوماتي بشكل مكثف وسريع<sup>18</sup>.

17 S. Ahmed Arvasi, *Diyalektimiz ve Estetiğimiz*, (İstanbul: Burak Yayınevi, tsz.), 51-52; Mehmet Şanver, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 44; Yurdağül Mehmetoğlu, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 126; Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1999), 23; Halil Çiçek, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1996), 53.

18 Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993), 266-267.

## ٧. إظهار أحد أوجه إعجاز القرآن

"إعجاز القرآن" هو أن يعجز الناس أن يضعوا تأليفاً مثله. وهنا يعني الإعجاز أن يُعجزَ القرآنُ الناسَ أن يأتوا بمثله، أو أن لا يكون لديهم القدرة على معارضته. وإن نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم قائمة على إعجاز القرآن؛ فإعجاز القرآن هو معجزة النبي صلى الله عليه وسلم العامة و الشاملة. وعلى هذا الأساس "إعجاز القرآن" هو إثبات صدق دعوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم بخرقه العادة "قوانين الطبيعة التي خلقها الله"<sup>١٩</sup>.

إن العلاقة بين القرآن وعلم النفس أصبحت مجالاً للدراسات القرآنية تحت عنوان إعجاز القرآن، فَيُعَدُّ "الإعجازُ النفسي" أحدَ أنواع إعجاز القرآن.

إن العلماء قد قَسَموا نفسية القرآن وما يتعلق بها من إعجاز إلى قسمين مختلفين، أحدهما: اتخاذ القرآن نفسية الإنسان موضوعاً له، وتقديمه معلومات عن نفسية الإنسان، وعرضه لبعض الأسرار المتعلقة بالذات الداخلية للإنسان. وثاني وجهتي النظر للإعجاز النفسي: تأثير القرآن على بناء نفسية الإنسان. وبناء على تلك النظرة الثانية فإن القرآن يؤثر على من يقرأه تأثيراً فعالاً، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم<sup>٢٠</sup>. وفي الحقيقة فإن مسألة الإعجاز النفسي الذي يعني تأثير القرآن على نفسية من يقرأه أو يستمع إليه، قد درسها العلماء المسلمون مثل القاضي عياض (ö. 544/1149) ومن على شاكلته من العلماء منذ زمن بعيد<sup>٢١</sup>.

وبوجه عام لو عرفنا الإعجاز النفسي، سواء أكان من خلال أسلوب القرآن أم محتواه - المعلومات التي قدمها عن نفسية الإنسان- فسيكون هذا ما نقصد به الإعجاز النفسي<sup>٢٢</sup>.

قد بُيِّنَ الإعجازُ النفسي في القرآن بطريقتين، أحدهما: هو تأثير القرآن بخصوصية طلاقته وأسلوبه الموسيقي على روح الإنسان ونفسيته تأثيراً عميقاً، فكلمات القرآن وجملة تؤثر على روح الإنسان بنظمها

---

١٩ غانم قدوري الحمد، محاضرات في علوم القرآن، دار عمان، ٢٠٠٣، ص: ٢٣٨. عبد القدوس أنحاس، التفسير في مفاتيح التفسير، مطبعة دار المناهل، الرباط، ٢٠١٠، ص: ٣٤٦. أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي، إعجاز القرآن، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، دون تاريخ، ص: ٣١. منيب الطحان، الإعجاز في القرآن، دار سعد الدين، دمشق، ١٩٩٩، ص: ١٨. عبد الله بن عبد العزيز المصلح - عبد الجواد الصاوي، الإعجاز العلمي في القرآن والسنة: منهج التدريس الجامعي، دار جياذ للنشر والتوزيع، جدة، ٢٠٠٨، ص: ٢٣.

٢٠ قويدر قيطون، الإعجاز النفسي في الخطاب القرآني: دراسة استقرائية تحليلية، رسالة دكتوراه، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، وزارة التعليم العالي، جامعة قسطنطين - ١- ٢٠١٥، ص: ١٤٢.

٢١ محمد بن السيد راضي جبريل، عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤٢١هـ، ص: ٢٩٧-٢٩٨.

٢٢ قيطون، ص: ١٤٢.

المتميز، وجماله الموسيقي يؤثر بتلاوته على نفسية المستمع ويهيمن عليه، وهكذا فإن تأثير القرآن على المستمع - سواء أكان مسلماً أم غير مسلم - هو أحد أنواع الإعجاز القرآني. وثاني أوجه إعجاز القرآن متعلق بمحتوى الرسالة الإلهية، ووجه ذلك الإعجاز يعتمد على الحقائق الموجودة داخل المحتوى القرآني المتعلق بنفسية الإنسان، ففي القرآن الكريم آيات تتناول نفسية الإنسان بأعماقها، وتلك الآيات من حيث موضوعها ذات خصائص إعجازية<sup>٢٣</sup>.

#### أ. تأثير الإعجاز النفسي للقرآن

تعد خصوصية القرآن في تناوله لنفسية الإنسان أحد الصور التي تحدتّى بها الجن والإنس<sup>٢٤</sup>.

قد احتل تأثير القرآن النفسي مكانة في إطار تشكل أوجه الإعجاز القرآني، وقد غدّ تأثير القرآن النفسي على من يستمع إليه أبرز خصوصياته<sup>٢٥</sup>. كما قد قُدِّمت تحت مظلة الإعجاز النفسي للقرآن دراسات في تأثير القرآن على روح الإنسان وأثره العميق على نفسيته.

منذ العصور القديمة غدّ العلماء أمثال الخطابي (ت: ٣٨٨ / ٩٩٨) والقاضي عياض (ت: ٥٤٤ / ١١٤٩) تأثير القرآن على الإنسان نفسياً أحد وجوه إعجاز القرآن، وذكروا أن الإعجاز النفسي للقرآن له أثر دائم في الأنفس والأرواح، وذلك التأثير يتجلى على الناس خشوعاً ووقاراً. وفي العصر الحديث ذكر المؤلفون أمثال فريد وجدي (ت: ١٩٥٤) ومحمد الغزالي (ت: ١٩٩٦) الإعجاز النفسي الذي يَظْهَرُ في تأثير القرآن على الأرواح، وقالوا أن ذوي الفطرة السليمة قد تأثروا بقراءة القرآن الكريم. وقد استدل علماء المسلمين بالآيات المتعلقة بتلك الموضوعات عندما يتحدثون عن تأثير القرآن على نفسية الإنسان<sup>٢٦</sup>.

23 Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzu'l-Kur'an", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21: 405; İbrahim Halil Erdoğan, "Nübüvvetin İspatı Bağlamında Kur'an'ın Psikolojik İ'câzı", Kader Kelam Araştırmaları Dergisi 15/2 (2017): 415; نعيمة عبد الله البرش، آفات النفس كما يصورها القرآن الكريم، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، عمادة الدراسات العليا، كلية أصول الدين، قسم التفسير وعلوم القرآن، غزة، ٢٠٠٨، ص: ٦٠.

24 Abdullah Temizkan, "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlül Neccâr Örneği", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 10/19 (2018): 47.

25 Abdulmuttalip Arpa, "Fahreddin er-Râzi'nin İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışı", The Journal of Academic Social Science Studies, 6/8, (2013): 785-786; 293 جبريل،

٢٦ أبو سليمان بن إبراهيم الخطابي، بيان إعجاز القرآن، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦، ص: ٧٠؛ القاضي أبو الفضل عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، ٣٧٩/١؛ محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة ودار الفكر، بيروت، ١٩٧١، VII / ٦٧٧؛ محمد الغزالي، نظرات في القرآن، دار النهضة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص: ١٠٥-١٠٦، 407-، Erdoğan, "Nübüvvetin İspatı Bağlamında Kur'an'ın Psikolojik İ'câzı", s.

## ب. إعجاز المحتوى النفسي للقرآن

مهما بلغت كثرة الدراسات حول موضوع "تأثير الإعجاز النفسي للقرآن" من قبل، فإن المقصود في دراستنا هذه من "الإعجاز النفسي" هو إعجاز المحتوى النفسي للقرآن.

إن أحد أوجه الإعجاز النفسي للقرآن هو الإعجاز المتعلق بمحتواه، فالقرآن معجزة بما يحتويه من موضوعات. وإن تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بنفسية الإنسان تفسيراً صحيحاً سيمكننا من أن نضع أيدينا على أحد أوجه إعجاز القرآن وأن نكشف مدى انسجام فطرة الإنسان والقرآن، كما سيساعد فهم دقة البناء الأدبي للآيات القرآنية على أن نظهر الحقائق النفسية في القرآن وأحد خصوصيات إعجاز المحتوى النفسي لكلام الله.

إن القرآن الكريم معجزة بأسلوبه ومعانيه ومقاصده، كما أنه معجزة بمحتواه وموضوعاته التي لا حدود لها، فالمحتوى القرآني يتضمن موضوعات كثيرة مثل الموضوعات الفلسفية والأخلاقية والثقافية والنفسية والاجتماعية والتاريخية والدينية، ويمكن دراسة الآيات المتعلقة بالمحتوى النفسي للقرآن من خلال الإعجاز النفسي، فالإعجاز النفسي أحد أهم أوجه إعجاز القرآن ذي الانجاهات الإعجازية المتنوعة، والمحتوى النفسي للقرآن يُظهر إعجازه النفسي، وكذلك التصويرات المتعلقة بالدنيا الداخلية للإنسان ونفسيته في القرآن هي أحد الأوجه الإعجازية للقرآن؛ لأن القرآن يرسم الحالات النفسية للإنسان بتقديمه برنامج حياة الإنسان بكل وضوح، كما أن المعلومات والمبادئ النفسية في محتوى القرآن وموافقها لحقائق علم النفس وتأثيرها فيه، هي أحد أوجه الإعجاز النفسي. وموافقة محتوى الوحي لاحتياجات الإنسان هو دليل مهم على صدق الوحي. وانطلاقاً من تلك الحقيقة يمكن إظهار أسرار الإعجاز النفسي للقرآن بدراسة آياته بدقة<sup>٢٧</sup>.

إن قصر إعجاز القرآن في جوانب معينة مثل لغته وأسلوبه وفصاحته وجهة نظر غير صائبة؛ لأن الإعجاز يتجلى في المجالات العلمية والنفسية والاجتماعية كذلك، ومن تلك الناحية فإن إعجاز القرآن يتميز بقابليته للتغير وإعادة بنائه تبعاً للزمن؛ ولذلك فإن دراسات إعجاز القرآن في العصر الحديث قد

---

٢٧ عبد الوهاب حمادة، القرآن وعلم النفس، المكتبة الثقافية، القاهرة، ١٩٦٢، ص: ٧٧، ٨٤؛ عبد الله شحاته، علوم التفسير، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠١، ص: ٦٣، ٩٦؛ رانيا محمد عزيز نظمي، النفس وحققتها في القرآن الكريم، مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية، أبريل ٢٠٠٦، ص: ٨؛ Suat Yıldırım, "Kur'an-ı Kerim'in Muhtevası", Yeni Ümit Dini İlimler ve Kültür Dergisi 26 (2003); Ahmet Akbaş, Prof. Dr. Zağlül en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine, (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017), 52; Ömer Faruk Karataş, Kur'anîyat Serisi: Ulum ve Usul Terminolojisi Yazıları / Tefsir Yazıları, (Ankara Gece Kitaplığı, 2015), 56; Recep Kılıç, "Vahiy ve Mucize", Din Felsefesi El Kitabı, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 241-242; Fatma Temir, Güçlü Hitabette On Esas, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014), 161.

أعطت أهمية كبيرة لأوجه معاني القرآن وما أخبر به من الغيب وحكمه التشريعية وخصائص إعجازه المتعلقة بالإنسان والمجتمع وإصلاح الفرد والجماعة ومدى تعليمه وإعجازه العلمي، علاوة على لغته وفصاحته وبلاغته العالية وخصائص نظمه وبناء أسلوبه. كما أن أحد أوجه إعجازه العلمي هي المعلومات التي قدمها القرآن عن الإنسان باعتباره فردا ومجتمعاً وما يحتاج إليه، وما قدمه من معلومات في كل موضوع داخل المجال المتعلق به. وفي هذا الإطار فإن الإعجاز النفسي هو أحد أوجه الإعجاز التي تظهر أمامنا<sup>28</sup>.

إن أحد أنواع الإعجاز القرآني هو الآيات المتعلقة بتعليم الغرائز النفسية للإنسان في القرآن وكذلك الآيات التي تكون شخصية الإنسان وذاتية الإيجابية من وجهة نظر إصلاحية<sup>29</sup>.

وكما يرى السامرائي فإن لإعجاز القرآن وجوهاً متعددة واتجاهات مختلفة، فيمكننا أن نرى في التعبير القرآني جمالاً الإعجاز اللغوي والإعجاز النفسي والتربوي والتشريعي وأوجه الإعجاز الأخرى<sup>30</sup>. وقد أشار بديع الزمان سعيد النورسي في كتابه الموسوم بـ"إشارات الإعجاز" إلى اتجاهات التفسير النفسي والاجتماعي للقرآن علاوة على أوجه الإعجاز التي تكمن في الأسلوب والنظم<sup>31</sup>. وبالإضافة إلى ذلك فقد تكلم أمين الخولي عن الإعجاز النفسي وأكد على وجوده في القرآن الكريم<sup>32</sup>. وعمل على بيان الإعجاز النفسي للقرآن بالإشارة إلى العلاقة بينه وبين البلاغة النفسية<sup>33</sup>.

28 Cüneyt Eren, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantıları, 1-15: İslami İlimlerde Metodoloji / Usül Mes'alesi - I, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 562; Hasan Yılmaz, Şeyhmus Demir, "Kur'an'ın İ'caz Yönleriyle İlgili Geleneksel ve Çağdaş Görüşlere Genel Bir Bakış", EKEV Akademi Dergisi 8/18 (2004): 60; Mustafa Ünver, "Kur'an'ın Manalarına Dair İlimler", Tefsir Tarih ve Usulü, ed. Bahattin Dartma, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2010), 201.

29 محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٨٠، II/363.

30 فاضل صالح السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، دار عمار، عمان، ٢٠٠٣، ص: ٨.

31 Suat Yıldırım, "Said Nursi'nin İşârâtü'l-İ'câz Tefsiri", Yeni Ümit Dinî İlimler ve Kültür Dergisi, sayı: 89, 2010; Said Nursi'nin eserleri arasında psikolojik analizler yönünden dikkat çekenlerden bir diğeri "Muhâkemât"tır. (Yunus Emre Gördük, "Tefsir Usûlü Açısından Bedüzzaman'ın Muhâkemât'ı", Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları - II, Editörler: Necmettin Gökür ve diğeri, (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013), 575.) Bu eserde tefsir problemleri, kendi döneminin izlerini taşıyan insan psikolojisi çerçevesinde değerlendirilmiştir. (Niyazi Beki, "Yeni Bir Tefsir Metodolojisi: Muhakemat Örneği", Avrupa İslam Üniversitesi İslâm Araştırmaları 1, (2010): 178)

32 إن القرآن الكريم باعتباره فناً أدبياً رائعاً ومصدراً للهداية ومدونة دينية، يقوم على أساس إدارة الإنسان وتربية دنياه الداخلية، وفي حين أن الفن همسة للإحساس فإن الدين متعلق بالقلوب والاعتقاد. إن علاقة الدين بالنفس الإنسانية وروحة علاقة بديهية لدرجة أنه لا حاجة للعمل على إثباتها، وإن تأثير الدين على نفس الإنسان الداخلية والآراء الجديدة والقديمة المتعلقة بمكانة هذه الدنيا الداخلية، أقرب شاهد على ذلك. إن أفضل وأهم نظرة للقرآن الكريم وأصح فهم له، وبعبارة أوضح، تفسير

يوضح حديث النبي " ... كتاب الله فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم وهو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله وهو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم هو الذي لا تزيف به الأهواء ولا تلتبس به الألسنة ولا يشع منه العلماء ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه... " ٣٤. أن القرآن يخبرنا عن وقوع حقائق في المستقبل تدهش الإنسان، كما يشير إلى الكشف عن بعض الحقائق المتعلقة بعلم النفس وعلم التربية التي أشار إليها القرآن ٣٥.

للقرآن، لا يمكن الوصول إليه إلا بوعي مُتحدٍ، وقائم على أساس تجارب معنوية وحقائق نفسية، وموضح لتلك الحقائق على هذا الأساس ومدافع عنها ويدفعها للانطلاق. وإن مبادئ علم النفس هي أصح أساس يعتمد عليه للربط بين المعلومات القديمة والحديثة لمثل هذا التفسير. وإذن فإن أي تعبير في الأسلوب القرآني مثل الإعجاز والإطناب والتوكيد والإشارة والإجمال والتكرار والإطالة والتقسيم والتفصيل والترتيب والمناسبة، يمكن أن يُفهم بمنهج علم النفس القائم على الدراسات العميقة. وتلك نظرة منظمة وحساسة ودقيقة، في حين لا تتعدى غيرها من المناهج كونها مدعية وغوغائية. ولا شك أن ذلك طرق بيان إعجازه. تبين الدراسات في مجال علم النفس أن القرآن الكريم قد تناول بعض الأبعاد النفسية بدقة مثل موضوعات العقيدة والتفاعل والطمأنينة، وفي حين استثنينا المؤمنين الأيمن الذين لا يقرأون ولا يكتبون، وما لم يصل إليه العلم حتى الآن، من الفرضية التالية، وهي بالنظر إلى ما قدّمه القرآن الكريم من الموضوعات المتعلقة بمعلومات نفسية الإنسان تدعم رسائله وأدلته والتفتنا إلى ما نراه من بعض إشارات في أيامنا هذا، فسنتكشف أن القرآن الكريم منهج نفسي مترابط، وشبكة منسوجة بدقة وقوة، ويمكننا بذلك القول بأنه كلام موحى من عند الله. ولكن حين نزل القرآن في ذلك المجتمع ما كان هناك أناس متخصصون في موضوع علم النفس ولم يكن أي شخص يتكهن في مثل تلك الموضوعات، ولم تكن هناك إمكانية للفت النظر إليها. إذن فذلك عمل فوق طاقة البشر ( Atsız, Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar ,Bağlamında Edebi Tefsir Metodu ve Emin El-Huli, ص: ١٢٦-١٢٧). وقد تناول القرآن الكريم باعتناء شديد موضوعات مظاهر الاعتقاد المتنوعة، وطرق ردود الأفعال تجاهها، وبعض الموضوعات النفسية المتعلقة بأساليب القبول والرد، كما بين أنه قد دعم تعاليمه بتلك الموضوعات النفسية. ولم يصل العلم حتى الآن إلى معرفة مستوى ما تعلق بنفسية الإنسان من التجارب التي عايشها الإنسان الأمي الذي كان يعيش في الصحراء حينذاك. وإن ذلك الاهتمام بالخصائص النفسية الذي اتجه إليه القرآن بدقة بالغة، والارتباط العميق والوثيق في عصر النزول بهذه الخصائص أمر لم يستطع أن يصل إليه أي داهية. ومهما استفادت القدرات البشرية من تلك الخصائص التي تؤثر في الدنيا الداخلية للإنسان، ووصلت إلى مستوى فني متقدم، فلن تكون بمستوى المحتوى النفسي الذي تناوله القرآن؛ لأنه إنتاج فوق طاقة البشر، بالإضافة إلى أن قدرات البشر لن تصل إلى الأهداف البعيدة المدى لتعليم الإنسان وأسرار دنياه الداخلية، وليست قادرة على الاستقرار ولا الاستمرار ( Atsız, Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebi Tefsir Metodu ve Emin El-Huli, ص: ١٣٩-١٤٠).

33 Akif Topuz, Sorunsallığı Açısından Kur'an Tasavvurları, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2013), 135.

٣٤ فضائل القرآن، الترمذي، ١٤.

35 Ergün Çapan, "Şatibî'nin İlmî Tefsir Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38 (2012): 283; Ayşe Uzun, Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsiri ve Yorum Yöntemi, (Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2013), 184.

إن تفسير القرآن مسألة مهمة تعتبر معجزة القرآن من ناحية أخرى، وبالنظر إلى ما في القرآن من معجزات نفسية كثيرة تظهر الحاجة إلى تفسيره نفسياً؛ ففي القرآن بعض المسائل يتكرر ورودها في أماكن مختلفة وتفيد إفادات متعددة، وفي النظرة الأولى يبدو أن هذا التكرار تكراراً سطحياً، لكن عندما نمنع النظر فيه نرى أن لكل تكرار سياقه ومقامه، وبناء على ذلك يحوي رسالات مختلفة؛ فكأن القرآن يعكس خصائص المجتمعات وسلوكياتها المختلفة ومعاناتها واحتياجاتها وسبل معيشتها في شتى العصور<sup>٣٦</sup>.

القرآن يعبر عن الإنسان بكل أعماقه، ويسرده بكل خفاياه وعلانيته بكل دقة، فالقرآن مراقب للإنسان وكاشف عن لطائف روحه وناظر إليه بكل تفاصيله؛ فهذه الخصائص القرآنية دليل على معجزته البانية.

حقيقة أن بين علم النفس وعلم البلاغة علاقة، تساعدنا في قولنا بالإعجاز النفسي للقرآن، وكذلك تدفعنا هذه الحقيقة إلى الاتجاه إلى التفسير النفسي للقرآن بأوسع ما يمكن<sup>٣٧</sup>.

وتبعاً لما يراه أمين الخولي فإن "المدى النفسي" للقرآن الكريم أحد أوجه إعجازه. ولا شك أنه لا يمكن الفصل بين البلاغة أي فن الكلام وروح الإنسان أي نفسيته فهناك رابطة قوية بينهما. والفن الأدبي مثله مثل الفنون الأخرى ترجمة الأشياء التي تبعث الراحة في نفس الإنسان، ويمكن بناء التفسير النفسي على هذا الأساس، وانطلاقاً من وجهة النظر تلك، رُوِعت الأحوال النفسية في نزول القرآن. والتصوير الأدبي من أهم الأساليب الفنية للقرآن. فالقرآن يقدم الحوادث ومجريات الأمور في صورة لوحة فنية كي نفهمها فهما أكثر. كما أن الأسلوب القرآني يعبر بالصورة الحية بشكل محسوس عن صور الناس وحالاتهم النفسية وعن الصور التي تظهر في دنيا الإنسان الداخلية الناتجة عن الحالة النفسية له؛ لفهمها أكثر، ثم يسمو أسلوب القرآن بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة والحركة المتجددة، وكذلك يحيل الأفكار غير المحسوسة والتعبيرات الذهنية والظواهر إلى الأشكال والحركات. ويحيل المواقف النفسية إلى اللوحات المحسوسة، ويحيل طبيعة الإنسان وأشكاله إلى صور حية مشخصة مرئية للعين<sup>٣٨</sup>.

٣٦ أحمد الشرباصي، قصة التفسير، المكتبة الثقافية، القاهرة، ١٩٦٢، ص: ١٦٩.

٣٧ el-Hûlî, s. 91; Hayati Aydın, Kur'an'da İnsan Psikolojisi, 21. ٣٧

٣٨ ؛ صبحي الصالح، 57، (İstanbul: Çizgi Yayınları, 1991), Çev. Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çizgi Yayınları, 1991), 57، سيد قطب، التصوير الفني للقرآن، 38، Çev. M. Said Şimşek, (İstanbul: Esra Yayınları, 1994), 335; Issa J. Boullata, "Kur'an'ın Belağat Açısından Tefsiri: İ'câz ve İlgili Konular", Çev. İbrahim H. Karlı, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 5/4 (2005): 267; Eşref Hacı Abdurrahman, Wan İbrahim Wan Ahmed, Nurayhan Ali, "Fî Zılâli'l-Kur'an: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'an Tefsiri", Çev. İsmail Çalışkan, Eskiye 22 (2011): 85; Şaban Karataş, "İlâhî ile Beşerinin Buluştuğu Zemin Olarak Arap Dili: Emîn el-Hûlî ve Edebî Tefsir Ekolünün Yorumu", İslâmiyât 7/1 (2004): 85; Mehmet Paçacı, Kur'an'a Giriş, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 111; İbrahim H. Karlı, Kur'an'ı Anlamaya Giriş, (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2014), 60-61; Behlül Tokur, "Kur'an'da Temsil Sistemleri", Ekev Akademi Dergisi 15/48 (2011) 137-138; el-Hûlî, s. 91; Hayati Aydın, Kur'an'da İnsan Psikolojisi, 21.

إن العلماء الذين يهتمون بنفسية الإنسان والمناهج التي تسعى لمعرفة ما بداخله ومبادئها عندما يدرسون القرآن فسيجدون أن هناك علاقة وتناسق تام لافت للنظر بين القرآن وعلم النفس؛ لأن القرآن ليس معجزاً بأسلوبه الأدبي فقط بل إنه معجز بما احتوى عليه من موضوعات علم النفس وما يشابهه من علوم تسعى لاستيعاب ذكاء الإنسان. وفي حين أن الأدباء والخبراء في المجال الأدبي هم الذين يدركون القيمة الفنية لأسلوب القرآن ويقدرونها، نجد أن الخبراء في مجال علم النفس ونحوه يقدرون قيمة الإعجاز النفسي للقرآن. والذين يعترفون بالإعجاز العلمي للقرآن هم الذين يدركون المعلومات الإعجازية التي تشير إلى المبادئ النفسية فيه. وبعض هذه المعلومات كانت غير معروفة عند العرب وقت نزول القرآن، ولم يعرفها أهل الكتاب آنذاك<sup>39</sup>.

إن تطور العلوم في عصرنا الحديث ذلك التطور الكبير، وتنوع العلوم الاجتماعية وتكاملها، وازدياد التجارب البشرية في الوقائع والموجودات، قد منحنا فرصة أكبر لفهم الرسائل التي جاءت في القرآن عن المجتمع والفرد فهما أكثر من ذي قبل، وإذا استوعبنا ما قدمت لنا تلك العلوم واجتدنا في فهمه فسيمكننا أن نكشف أحد أهم الأوجه الإعجازية للقرآن<sup>40</sup>. يجب على العلماء الذين تخصصوا في العلوم البشرية أن يسعوا لفهم الآيات القرآنية المتعلقة بالإنسان وأن يتفكروا فيها ويفسروها، وبعد تلك إنجازات تلك الدراسات والحقائق والمعطيات التي كشفتها لنا مجالات العلوم المتعلقة بالإنسان، ستزداد حيرة هؤلاء العلماء عند رؤيتهم ما جاء في القرآن الذي نزل على النبي صلى الله عليه وسلم قبل ألف وأربعمئة سنة<sup>41</sup>.

إن في القرآن آيات متعلقة بـ"أنفس" لم يستوعبها الناس بكل تفاصيلها وقت نزوله، واكتشاف خبايا الآيات المتعلقة بالأنفس بعد عصور طويلة يعد أحد أوجه الإعجاز القرآني. وإن حرمان عصر نزول القرآن من الإمكانات المتطورة للعلوم الموجودة في عصرنا الحالي وتقيدته بالعقل فقط وتفكره الضيق والاكتفاء بهذا الوضع الذي كان عليه في ذلك العصر لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم بقدراته وإمكاناته الذاتية أن يأتي بنفسه بكل تلك المبادئ الأزلية والكلية لنفسية الإنسان والحيوان ولمجالات العلوم الأخرى. إن

39 Ibrahim Halil Karslı, "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar", Diyanet İlmî Dergi 46/3 (2010): 91; Zübeyir Karataş, Seyyid Kutub'un Fi Zilâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metod, (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2016), 61-62.

40 Hayati Aydın, "Kur'an Yorumunun Problemleri", Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu, 11-12 Haziran 2005, Van (Bursa: Kurav Yayınları, 2007), 120-121.

41 Fethullah Han, Kur'an ve Kâinat Âyetleri: Allah Kâinat İnsan, Çev. Safiye Gülen, Oya Morçay, (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1998), 397.



العلاقة والتناسق المحير بين ما جاء به النبي من الرسالات وبين النتائج العلمية الحاسمة في يومنا هذا لحقيقة. وهذا الوضع أحد الدلائل على أن منشأ القرآن من الله عز وجل<sup>٤٢</sup>.

إن هناك بعض الآيات القرآنية قد تناولت تصرفات الإنسان وسلوكياته تجاه الأحداث من وجهة نظر علم النفس. وإدراك أن القرآن مرشد في مجال علم النفس يزيد حماسة المؤمن ودهشته وتقديره للقرآن. إن الوعي باحتواء القرآن الكريم قبل عدة عصور على المعلومات التي يقدمها علم النفس في عصرنا الحديث، لمسألة ذات أهمية كبيرة.

#### ٨. التأكيد على كونية القرآن

إن احتواء القرآن لكل نواحي حياة الإنسان هو دليل على كونيته، وإن الحقيقة النفسية هي أحد أهم خصائص حياة الإنسان، وإن دراسات نفسية القرآن ستكشف أحد أهم خصائص كونية القرآن كما هو الحال في مجالات أخرى<sup>٤٣</sup>.

#### ٩. تحديث تجارب الحياة المنقولة من عصر النزول

إن من الحقيقة القول بتأثير المجتمع العربي النفسي والنفس الاجتماعي على كلمات القرآن وأسلوبه؛ فلغة القرآن تعبر عن فطرة المجتمع العربي الذي هو المخاطب الأول للقرآن شخصيته الاجتماعية ونفسيته وثقافته<sup>٤٤</sup>. وهناك حاجة إلى تحديث الحقيقة النفسية والنفس تربوية والنفس اجتماعية والتجارب الحياتية التي كانت تجري وقت نزول القرآن، وتجديدها وتوسيع معانيها وتعميمها بما يتناسب مع كل المخاطبين بالقرآن في كل العصور، وفي هذه اللحظة يأتي دور التفسير، ولا سيما التفسير النفسي فهو المرشح لأداء هذا

٤٢ عبد الله بن يوسف الجديع، المقدمات الأساسية في علوم القرآن، مؤسسة الريحان، بيروت، ٢٠٠١، ص: ٢٩؛ عبد الله دراز، مدخل للقرآن، (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 128. Çev. Salih Akdemir,

43 Slamet Ng, "Al Qur'an dan Ilmu Komunikasi; Studi Terhadap Model-Model Komunikasi Dalam Al Qur'an", (https://www.academia.edu/5526679/Al\_Qur\_an\_dan\_Ilmu\_Komunikasi\_Studi\_Terhadap\_Model-Model\_Komunikasi\_dalam\_Al\_Qur\_an) Erişim tarihi: 14. 02. 2018.

؛ İlhami Güler, İsimless İlhamlar, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 41, 100.

الدور؛ لإظهار الحقائق النفسية والنفوس الاجتماعية في التجارب الحياتية، وتجديد تجارب الناس وسلوكياتهم وأحاسيسهم وأفكارهم وعقائدهم المنقولة من بيئة عصر نزول القرآن والمتعلقة بنفسية المجتمع.

#### ١٠. الحاجة إلى استحضار نفسية الإنسان في المسائل غير المتعلقة مباشرة بعلم النفس

إن القرآن في كل رسالات التي وجهها إلى الإنسان وكل ما وضع من مبادئ، قد وضع في حساباته نفسية الإنسان دائماً.

إن القرآن الكريم عندما يضع قواعد الموضوعات المتعلقة بالتوحيد والنبوة والآخرة مرشداً إلهي مراعي للحالات النفسية والاجتماعية للناس، وهو في الوقت نفسه يراعي المبادئ النفسية في الموضوعات المرتبطة بعقيدة الإنسان وسلوكياته وتعامله مع الآخرين، وأغلب موضوعات القرآن متعلقة بالإنسان وماهيته؛ ولذلك يجب استحضار الإنسان في كل الموضوعات ولو لم تكن متعلقة بماهية مباشرة، وعلى سبيل المثال: عند تناول القرآن موضوع "الآخرة" فإنه يراعي نفسية الإنسان ومراحل تعلمه وحبه للاستطلاع وغريزة البقاء الأبدي والأحداث الطبيعية التي تجري أمامه إحساس العدالة بداخله<sup>٤٥</sup>.

إن القرآن الكريم حينما عمد إلى تعليم الإنسان ووظائف العبودية والأوامر والنواهي لم يذكرها بلفظ "حلال" أو "حرام" فقط بل إنه يقدمها بتعبيرات وتصويرات غير مباشرة تراعي الخصائص النفسية والنفوس الاجتماعية للإنسان، وفي الوقت نفسه لا يهمل علاقة الإنسان الحسية والفكرية ومستويات سلوكياته مع نفسه ومع الآخرين ومع الله عز وجل. وإن القارئ القرآن بتدبر لا يقرأ أوامر القرآن على أنها مجرد قواعد منظمة فقط بل إن بإمكانه أن يستخرج مقاصد الآيات وأسسها النفسية وعلاقة تلك الأوامر بطبيعة الإنسان.

إن القرآن الكريم حينما يقدم أوامره ونواهيته قد أشار إلى الحقائق النفسية والنفوس الاجتماعية لتلك الأوامر، كما راعى نفسية الإنسان عند وضعه القواعد لتنظيم المجتمع، ومثال ذلك: عند تدقيقنا الرسالات المتعلقة بالأخلاق الجنسية والتجارة والأسرة وكذلك مسألة سد احتياجات الإنسان من حيث أسبابها ونتائجها، التي قدمها القرآن، من زاوية نتائج علم النفس وعلم الاجتماع، نرى أن القرآن فيما جاء به متناسق مع الحقائق النفسية<sup>٤٦</sup>.

45 Hâlis Albayrak, Tefsir Usûlü: Yöntem Ana Konular İlkeler Teklifler, (İstanbul: Şûle Yayınları, 1998), 72; Emine Sekme, Klasik ve Modern Kur'an Yorumlarında Ashâb-ı Kehf Kıssasının Tahlili, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014), V; 77 حمودة.

46 Abdurrahman Kasapoğlu, Kur'an'da Ahlâk Psikolojisi, (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997), 8, 136; Şanver, "Dini Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri", 140.

## ١١. إضافة منهج جديد في الدراسات الأكاديمية للتفسير

إن إلحاق التفسير النفسي للقرآن بالدراسات الأكاديمية في التفسير وعلى رأسها دراسات الماجستير والدكتوراه سيفتح الباب لأفكار عديدة مبتكرة في تعيين الموضوعات على مستوى كل الأبحاث<sup>٤٧</sup>.

إن اكتشاف أي منهج جديد للتفسير في عصرنا الحديث سيفتح أمامنا رؤى جديدة لمجالات الأبحاث الجديدة للقرآن، وبالطبع فإن القرآن لم يُنزل لإجراء الدراسات البحثية عليه فقط. وإن الأبحاث التي ستقام بناء على الأساليب الحديثة ستنتجح في تقديم رسالات متسقة مع روح المجتمع المستهدف واحتياجاته المعاصرة.

## ١٢. فائدة التفسير النفسي للعلوم الإسلامية القديمة

إن فكرة التوجه إلى الدراسات النفسية لتفسير القرآن، ولا سيما في العلوم الإسلامية القديمة، نتوقع أنها ستكون فكرة مميزة. ومن المتوقع كذلك التأكيد على الخصائص النفسية والنفوس الاجتماعية في مجالات العقيدة والكلام والفقه المستمدة من القرآن الكريم، ويمكننا أن نقول أننا بدأنا شيئاً فشيئاً في جني ثمار تلك الدراسات على صورة مؤلفات.

## ١٣. التخفيف من حدة اختلاف آراء المفسرين

من المعلوم أن المفسرين قد اختلفوا في تفسير القرآن الكريم تبعاً للأدلة النظرية التي اعتمدوا عليها، والقياسات المنطقية، والاختلافات الإعرابية، والقواعد النحوية، وسعيهم للاستنباط دون تأسيس لذلك، حتى أن منهم من اعتمد على آراء صوفية لا قيمة علمية لها. إن إظهار الإشارات النفسية في المعاني القرآنية قد يزيل الاختلافات العميقة والمتنوعة بين المفسرين وسيكون حلاً لتلك الاختلافات، كما أن الاعتماد على وجهة النظر النفسية في فهم القرآن سيساعد في رفع الإشكالات المتجذرة والمناقشات الحادة بين المفسرين بصورة طبيعية وبسهولة<sup>٤٨</sup>.

47 İlhami Günay, "Akademik Tefsir Araştırmalarında Konu ve Kaynak Bulma Sorunlarına Çözüm Önerileri", Marife Dinî Araştırmalar Dergisi 10/1 (2018): 129.

٤٨ عفت الشرفاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر: دراسة تحليلية لإتجاهات التفسير في العصر الحديث، Çev. Orhan Atalay, Veysel Güllüce, (Erzurum: Ekev Kültür Eğitim Vakfı Yayınları, 2001), 252; el-Hûlî, s. 92;

إن الآيات المحتوية على الحقائق النفسية، وتفسيرها نفسياً أولاً وبدقة، سيتيح لنا فرصة لفهم الرسالات الإلهية فهماً صحيحاً، ولذلك فإن المفسرين الذين يركزون على الوصول للمعنى الأصلي للآية لا ينشغلون حين تعرضهم لها بأي جوانب أخرى، ولو لم يعمل ذلك في تلك الحالة على إزالة الخلاف تماماً فإنه سيخفف من حدته، بل إنه سيبيّن لنا أن التأويلات الشخصية الناتجة عن التعصب المذهبي لا أساس لها.

إن المفسر إذا فسر الآيات القرآنية بقناعاته وآرائه الشخصية؛ ليقدم للناس أفكار مذهبه الذي ينتسب إليه فقط، فمعنى ذلك أنه لم يستوعب الحقائق النفسية والاجتماعية ولم يهتم بها، فلا فرق بينه وبين أي شخص آخر ممن اتبعوا الدين<sup>49</sup>؛ لأن الحقائق النفسية والاجتماعية تفرض على المفسر تفسير الآيات القرآنية دون تحيز.

#### ١٤. إثبات إمكانية العمل بالآيات المدعى بأنها "منسوخة"

إن بعض أحكام الآيات القرآنية المتعلقة بسلوكيات الإنسان التي دُرست دون استحضار للحقائق النفسية والنفوس الاجتماعية، قد ادّعي بأنها رُفعت بآيات أخرى تناولت نفس الموضوع أي أنها منسوخة، وإن أحد أسباب هذا الوضع هو عدم القدرة على إيجاد العلاقة بين الآيات التي قدمت أحكاماً مختلفة في نفس الموضوع، فيلجأ المفسر إلى القول بأن إحداها "ناسخة" والأخرى "منسوخة" حلاً للمشكلة، لكنّ المناهج التي تستحضر الحقائق النفسية والنفوس الاجتماعية، عندما تتناول بعض تلك الآيات التي قيل بأن فيها "نسخ" ترى أنها مراحل اجتماعية أو تعليمية.

بناءً على معطيات المنهج النفسي التربوي، فإن بعض الآيات التي ادّعي بأن فيها نسخ، تدل على الصور المختلفة لبناء النفسي لسلوكيات الفرد والمجتمع<sup>50</sup>.

#### ١٥. الاستفادة من واقعية النفسية في إثبات بطلان الإسرائيليات

لقد دخلت الإسرائيليات في تفسير القرآن والحديث النبوي، ويقصد بها الأساطير وبقايا الثقافات الموروثة عن القدماء من اليهود والنصارى والأديان الأخرى، وكلّ المعلومات التي لا أصل لها سواء أ

---

Atsız, Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebi Tefsir Metodu ve Emin El-Huli, 133.

49 Mustafa Cora, Kur'an'a Göre "Hevâ", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007), 268.

50 Bayraktar Bayraklı, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri Adlı Eserden Seçmeler, (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 19-20.

كانت لمصلحة الإسلام أو ضده، المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وما ورد عن الأجيال الأولى في الإسلام. وفي هذا المجال لأن أغلب المعلومات مصادرها يهودية، فإن العلماء المسلمين قد رجحوا استخدام مصطلح "إسرائيليات" اعتماداً على مبدأ التغليب<sup>١</sup> تحتوي بعض تفاسير القرآن الكريم على معلومات عديدة مخالفة للقوانين الإلهية الكونية والحقائق العلمية، ويمكن الاستفادة من الحقائق النفسية والمعلومات المتوارثة المعترف بها بين المشتغلين بهذا المجال؛ لتخلية التفاسير من هذه المعلومات المسماة بالإسرائيليات التي لا تتناسق مع كلية القرآن، فتفسير الآيات ذات المحتوى النفسي انطلاقاً من تلك الحقائق العلمية يجعل تلك الآيات حجر الزاوية للكشف عن الإسرائيليات والخرافات التي دخلت إلى التفاسير. وبنفس المنهجية فإنه يمكن الاستفادة منها لتخلية التفاسير من الإسرائيليات.

قد أقر أبو شهبة ببطلان الإسرائيليات ودعا إلى إخراجها من التفاسير على يد لجنة من الخبراء المختصين في العلوم مثل علم الإنسان وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الفلك وعلم الطب، اعتماداً على النقل والعقل والعلم معاً<sup>٥</sup>.

## ١٦. النتائج

قد حاولنا في هذه الدراسة العمل على تعيين أهداف التفسير النفسي، وقد سعينا إلى بيان تلك الأهداف اعتماداً على ما قدمه الباحثون في مجال علم التفسير النفسي وتطبيقاتهم، والنتائج التي وصلنا إليها ليست نهاية المطاف في ذلك المجال، ونحن نأمل إلى تحديد أهداف التفسير النفسي بشكل تام وبقائه منهجاً منتظماً عن طريق استكمال هذه الدراسات وسد النقص فيها.

وبناء على ما جاء في القرآن الكريم فإن هناك ارتباط بين الله عز وجل وكل الكائنات -الإنسان والحيوان والنباتات والجمادات، ويأتي الإنسان على رأس هذه الموجودات بما ميزه الله بخلقه في أحسن صورة وجاهزته للوصول إلى معرفة الله والتعرف عليه، وعلى هذا فمعرفة الإنسان ربه والتواصل معه، وتفكيره فيما وراء العالم الظاهري، وتطويره تصورات المتصلة بالغيبيات، كل ذلك بما يتميز به الإنسان من خصائص النفسية، فكل علاقات الإنسان بالعالم الغيبي ترجع إلى ميزاته النفسية، وإن أحد أهم موضوعات القرآن بل أولها، هو علاقة الإنسان بربه عز وجل، ولا يمكن ارتباط الإنسان بالله وما وراء الطبيعة وعالم الغيبيات دون أن يتعرف على بنائه النفسي؛ ولذلك فقد أعطى القرآن لنفسية الإنسان أهمية أكثر من الموضوعات الأخرى الواردة فيه. إن الآيات ذات المحتوى النفسي

٥١ محمد السيد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، لجنة النشر في دار الإيمان، دمشق، ١٩٨٥، ص: ١٩-٢١؛ Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyat, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 6-7.

٥٢ محمد أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤٠٨هـ، ص: ٥.

والتي لا بد منها لفهم الرسالة الإلهية وشرحها، والتيتحتل مكانا واسعا في القرآن الكريم، قد أصبحت محور اهتمام لباحثي القرآن.

إذا تمكنا من رسم خريطة التعبيرات: نفسية القرآن وعلم النفس والنفس اجتماعي والنفس تربوي، فيمكن للمسلمين أن يتمكنوا من تشكيل آرائهم الدينيوية في ذلك المناخ الثقافي المتكون من تلك المصطلحات؛ لأن بعض التعبيرات القرآنية المتعلقة بحقائق النفسية معروفة جزئيا لدى المسلمين أو حتى أنها غير معروفة بالكلية، فأكثر التعبيرات النفسية للقرآن في يومنا هذا لا تُعرف فيما بين المسلمين كما تُعرف المفردات والتعبيرات النفسية المنقولة عن الغرب. ويدخل فيها التعبيرات والتصويرات القرآنية ذات المحتوى النفسي، فالتعبيرات والمفردات القرآنية ذات الدلالات النفسية مثل المودة والخشوع والإنابة والاطمئنان والسكينة والبخل والحلم والكفر والشكر والهلع والشاكلة والاستكبار والاستغناء والخوف والرجاء والغضب والهوى والسرور والنسيان والشك / الريب والظن والنفاق والفسق والندامة والشح والنشوز واليقين، يعرفها المسلمون المخاطبون بالقرآن وتلك التعبيرات معرفة جزئية أو حتى لا يعرفونها قط.

## ١٧. المصادر

- أبو شهبة، محمد، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، القاهرة: مكتبة السنة، ١٤٠٨هـ،  
الأصفهاني، راغب، مقدمة جامع التفسير Rağbet، İstanbul: Çev. Celalettin Divlekci, *Tefsire Giriş*,  
Yayınları, 2011,  
أنحاس، عبد القدوس، التفسير في مفاتيح التفسير، الرباط: مطبعة دار المناهل، ٢٠١٠،  
الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، دون تاريخ،  
البرش، نعيمة عبد الله، آفات النفس كما يصورها القرآن الكريم، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، عمادة الدراسات العليا،  
كلية أصول الدين، قسم التفسير وعلوم القرآن، غزة، ٢٠٠٨  
بن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، ترجمة خليل كندر، إسطنبول: بني شفق، ٢٠٠٤  
جيريل، محمد بن السيد راضي، عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد  
لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢١هـ،  
الجديع، عبد الله بن يوسف، المقدمات الأساسية في علوم القرآن، بيروت: مؤسسة الريحان، ٢٠٠١  
الحمد، غانم قدوري، محاضرات في علوم القرآن، دار عمان، ٢٠٠٣  
حمودة، عبد الوهاب، القرآن وعلم النفس، القاهرة: المكتبة الثقافية، ١٩٦٢

- الخطابي، أبو سليمان بن إبراهيم، بيان إعجاز القرآن، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦،
- Çev. Salih Akdemir, Ankara: Kitâbiyât, 2000.، عبد الله، مدخل للقرآن،
- الذهبي، محمد السيد حسين، الإسرائيليات في التفسير والحديث، دمشق: لجنة النشر في دار الإيمان، ١٩٨٥،
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٩٨٠
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٤،
- السامرائي، فاضل صالح، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، عمان: دار عمار، ٢٠٠٣
- السيوطي، جلال الدين، الإتيان في علوم القرآن، ترجمة: ثاقب يلدز، حسين عوني شليك، إسطنبول: دار الحكمة، ١٩٨٧،
- شحاته، عبد الله، علوم التفسير، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١
- الشرباصي، أحمد، قصة التفسير، القاهرة: المكتبة الثقافية، ١٩٦٢
- Çev. Orhan Atalay, Veysel Güllüce, Erzurum: Ekev Kültür Eğitim Vakfı Yayınları, 2001.، الشرقاوي، عفت، الفكر الديني في مواجهة العصر: دراسة تحليلية لإتجاهات التفسير في العصر الحديث،
- الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، 1994، İstanbul: Esra Yayınları، Çev. M. Said Şimşek،
- الطحان، منيب، الإعجاز في القرآن، دمشق: دار سعد الدين، ١٩٩٩
- عباس، القاضي أبو الفضل، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ،
- الغزالي، محمد، نظرات في القرآن، القاهرة: دار النهضة، ٢٠٠٥
- Çev. Mehmet Yolcu, İstanbul: Çizgi Yayınları, 1991، قطب، سيد، التصوير الفني للقرآن،
- قطب، سيد، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧،
- قطب، محمد، دراسات في النفس الإنسانية، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧
- قيطون، قويدر، الإعجاز النفسي في الخطاب القرآني: دراسة استقرائية تحليلية، رسالة دكتوراه، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، وزارة التعليم العالي، جامعة قسطنطين - ١-٢٠١٥
- المبارك، محمد، "نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع"، *Yeni Devir Gazetesi*, Temmuz, 1982،
- المصلح عبد الله بن عبد العزيز، - الصاوي، عبد الجواد، الإعجاز العلمي في القرآن والسنة: منهج التدريس الجامعي، دار جواد للنشر والتوزيع، جدة، ٢٠٠٨
- نظمي، رانيا محمد عزيز، "النفس وحقيقتها في القرآن الكريم"، مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية، أبريل ٢٠٠٦
- وجدي، محمد فريد، دارثة معارف القرن العشرين، بيروت: دار المعرفة ودار الفكر، ١٩٧١،
- Abdurrahman, Eşref Hacı, Wan Ahmed, Wan İbrahim, Ali, Nurayhan, "Fî Zılâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'an Tefsiri", Çev. İsmail Çalıışkan, *Eskiye*ni 22 2011.
- Açıışlı, Ahmet, Abdullah Ünalın'ın *Resûlullah'ın Davetinde Psikolojik Boyut* İsimli Kitabına "Takdim" Yazısı, İstanbul: Kitâbî Yayinevi, 2009.

- Akbaş, Ahmet, *Prof. Dr. Zağlül en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine*, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017.
- Akdemir, Salih, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Ankara: Akid Yayıncılık, 1989.
- Albayrak, Hâlis, *Tefsir Usûlü: Yöntem Ana Konular İlkeler Teklifler*, İstanbul: Şûle Yayınları, 1998.
- Ardoğan, Recep, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Kitapları, Ankara: 1998.
- Arpa, Abdulmuttalip, "Fahreddin er-Râzî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışı", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 2013.
- Arslan, Gıyasettin, "İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü", *Usûl İslâm Araştırmaları* 8 2007.
- Arvasi, S. Ahmed, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*, İstanbul: Burak Yayınevi, tsz.
- Atalay, Mehmet, *Kur'an'a Psikoloji ile Bakmak*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Atsız, Burhan, *Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebi Tefsir Metodu ve Emin El-Huli*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2008.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyat*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Aydın, Hayati, "Kur'an Yorumunun Problemleri", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu, 11-12 Haziran 2005, Van* Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.
- Aydın, Hayati, *Kur'an'da Psikolojik İkna*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2001.
- Aydın, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2009.
- Bayraklı, Bayraktar, "Kur'an ve Eğitim", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: Kur'an ve Tefsir Araştırmaları – I*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri Adlı Eserden Seçmeler*, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Beki, Niyazi, "Yeni Bir Tefsir Metodolojisi: Muhakemat Örneği", *Avrupa İslam Üniversitesi İslâm Araştırmaları* 1 2010.
- Boullata, Issa J., "Kur'ân'ın Belağat Açısından Tefsiri: İ'câz ve İlgili Konular", Çev. İbrahim H. Karlı, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 2005.
- Cebeci, Lütfullah, "Sosyolojik Tefsirin İmkân ve Sorunları", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru -Tefsir ve Toplum-*, 03-04 Aralık 2010, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Certel, Hüseyin, *Kur'an'da İnsan*, Isparta: Tuğra Matbaası, 2000.
- Arslan, Gıyasettin, "Tefsir Çalışmalarında "Konulu Tefsir" in Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 1997.
- Cora, Mustafa, *Kur'ân'a Göre "Hevâ"*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.



- Çapan, Ergün, “Şatibî'nin İlmî Tefsir Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 2012.
- Çelik, Ömer, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman, “Kur'an-ı Kerim ve Müsbet İlimler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 1987.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Çiçek, Halil, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.
- Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsir'e Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Dönmez, Kazım, *Kur'an'ı Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006.
- Duman, M. Zeki, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Erdoğan, İbrahim Halil, “Nübüvvetin İspatı Bağlamında Kur'an'ın Psikolojik İcâzı”, *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 2017.
- Eren, Cüneyt, “Bilimsel Tefsir Metodolojisi”, *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, 1-15: İslami İlimlerde Metodoloji / Usûl Mes'elesi - I*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Eroğlu, Ali, *Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları*, Erzurum: EKEV Yayınevi, 2002.
- Gördük, Yunus Emre, “Tefsir Usûlü Açısından Bedüzzaman'ın Muhâkemât'ı”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları – II*, ed. Necmettin Gökür ve diğerleri, İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013.
- Görener, İbrahim, “Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu”, *Bilimname* 16 2009.
- Gül, Ali Rıza, “Geleneksel Kur'an Tasavvurunun Tefsir İlminin Oluşumuna ve Gelişimine Etkisi”, *A. Ü. İ. F. Dergisi* 47/1 2006.
- Güler, İlhami, *İsimsiz İlhamlar*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Günay, İlhami, “Akademik Tefsir Araştırmalarında Konu ve Kaynak Bulma Sorunlarına Çözüm Önerileri”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 10/1 2018.
- Güven, Şahin, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, İstanbul: Şûrâ Yayınları, 2001.
- Han, Fethullah, *Kur'an ve Kâinat Âyetleri: Allah Kâinat İnsan*, Çev. Safiye Gülen, Oya Morçay, İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1998.
- Hûlî, Emîn, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Çev. Mevlüt Güngör, İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995.
- Kara, Osman, “Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıklarının Sebepleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 2011.
- Karasakal, Şaban, “Kur'an ve Psikoloji İlişkisi Üzerine”, *Turkish Studies*, 8/12(2013).
- Karataş, Ömer Faruk, *Kur'anîyat Serisi: Ulum ve Usul Terminolojisi Yazıları / Tefsir Yazıları*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

- Karataş, Şaban, "İlâhî ile Beşerînin Buluştuğu Zemin Olarak Arap Dili: Emîn el-Hûlî ve Edebî Tefsir Ekolünün Yorumu", *İslâmiyât* 7/1 2004.
- Karataş, Zübeyir, *Seyyid Kutub'un Fî Zilâli'l-Kur'an Tefsirinde Takip Ettiği Metod*, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2016.
- Karlı, İbrahim H., *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*, Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2014.
- Karlı, İbrahim Halil, "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Diyanet İlmî Dergi* 46/3 2010.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da Ahlâk Psikolojisi*, İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997.
- Kayhan, Veli, *Kur'an'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*, Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Kılıç, Recep, "Vahiy ve Mucize", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Kırca, Celal, "İlmî Tefsir Ekolünün Problemler", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, 27-30 Haziran 1989* Samsun.
- Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993.
- Kırca, Celâl, *Kur'an-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1989.
- Koçak, Süleyman, "Açık ve Anlaşılır Bir Kur'an Çevirisinin Temel İlkeleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 2008.
- Koçyiğit, Hikmet, "Kur'an'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 2013.
- Mehmetoğlu, Yurdagül, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Merter, Mustafa, "İlahi Rabita Koptu Hastalıklar Arttı", (Mustafa Akar'ın röportajı), *Lacivert Dergi* 20 2016.
- Mutlu, İsmail, *Kur'an'da Her Şey Var mı?*, İstanbul: Mutlu Yayıncılık, 2014.
- Okiç, M. Tayyib, *Tefsir Ders Notları*, Konya: 1967.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'an'a Giriş*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Sekme, Emine, *Klasik ve Modern Kur'an Yorumlarında Ashâb-ı Kehf Kıssasının Tahlihi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- Sülün, Murat, *Kur'an Kılavuzu: Mutlak Gerçeğin Sesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Şanver, Mehmet, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- Temir, Fatma, *Güçlü Hitabette On Esas*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014.
- Temizkan, Abdullah, "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/19 2018.
- Tokur, Behlül, "Kur'an'da Temsil Sistemleri", *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 2011.

- Topuz, Akif, *Sorunsallığı Açısından Kur'an Tasavvurları*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2013.
- Uzun, Ayşe, *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsiri ve Yorum Yöntemi*, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2013.
- Ünver, Mustafa, "Kur'an'ın Manalarına Dair İlimler", *Tefsir Tarih ve Usulü*, ed. Bahattin Dartma, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İ'câzu'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Yıldırım, Suat, "Kur'an-ı Kerim'in Muhtevası", *Yeni Ümit Dini İlimler ve Kültür Dergisi* 26 2003.
- Yıldırım, Suat, "Said Nursî'nin İşârâtü'l-İ'câz Tefsiri", *Yeni Ümit Dinî İlimler ve Kültür Dergisi*, 89 2010.
- Yılmaz, Hasan, Demir, Şeyhmus, "Kur'an'ın İ'caz Yönleriyle İlgili Geleneksel ve Çağdaş Görüşlere Genel Bir Bakış", *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 2004.





Gönderim Tarihi: 15.05.2019 | Kabul Tarihi: 28.06.2019

## Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve Fıkhî Meşruiyeti Üzerinde Yapılan Değerlendirmeler

- *The Saving-Based Interest-Free Financing System and Evaluations on its Legitimacy in Islamic Fiqh* -

**Mehmet Birsin\* - Hatice Ötegeçeli\*\***

**Atıf/Citation:** Birsin, Mehmet; Ötegeçeli, Hatice. "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve Fıkhî Meşruiyeti Üzerinde Yapılan Değerlendirmeler / The Saving-Based Interest-Free Financing System and Evaluations on its Legitimacy in Islamic Fiqh". *Mesned: Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, 10/1 (Bahar 2019): 85-114.

### Öz:

Makale, başlangıçta altın günlerini modelleyerek başlayan, kurucularının "Elbirliği" olarak adlandırdığı ve zamanla araç, konut ve diğer gayr-i menkullerin satın alınması için finansman sağlayan ticari bir yapıya dönüşen "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi"ni ele almaktadır. Makale, dünyada TDFFS'ye benzer uygulamaları, sistemin işleyişini, sistem üzerinde yapılan akademik çalışmaları ve fıkhî meşruiyeti için yapılan açıklamaları konu edinmektedir. Çalışma, sistemin fıkhî meşruiyeti için önerilen çözümlerin açıklayıcılık düzeylerini ve tutarlılıklarını tartışmakta ve bir öneri sunmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** İslam Hukuku, Elbirliği, Tasarrufa Dayalı Finansman, Konut finansmanı, Yapı Tasarruf Sandığı.

### Abstract:

The article deals with the "Saving Based Financing System" (TDFFS/SBFS) which initially began by modeling women's golden days, which its founders called "Cooperation System" and which, over time, became a commercial structure providing financing for the purchase of vehicles, housing and other real estate. The article focuses on similar applications of TDFFS/SBFS in the world, the functioning of the system, academic studies on the system, and interpretations developed for its jurisprudential legitimacy. The study discusses the level of clarification and consistency of proposed solutions to the jurisprudential legitimacy of the system and presents a proposal.

**Keywords:** Islamic Fiqh, Cooperation System, Saving Based Finance, House Financing, Bauspar-kasse System.

\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, [mehmet.birsin@inonu.edu.tr](mailto:mehmet.birsin@inonu.edu.tr), ORCID 0000-0002-2038-799X.

\*\* İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

## 1. GİRİŞ

Konut, bütün toplumlarda temel bir ihtiyaç olarak görülmüş, İslam fıkhı tarafından da kişinin havâic-i asliyesi kapsamında değerlendirilmiştir. Özellikle şehirleşme oranının yükselmesiyle konut ihtiyacı daha keskin bir şekilde hissedilmiş ve ihtiyaç boyutunu da aşarak çözülmesi gereken bir sorun haline gelmiştir. Kişisel birikim ile konut ihtiyacını karşılamak hala daha güvenli bir yol olmaya devam etse de uzun bir zaman dilimine gereksinim duyması, finans ve finansman konusunu gündeme taşımıştır.

Finans, ekonomik faaliyetlerin ihtiyaç duyduğu sermayeyi ifade eder. Finansman ise sermaye temini için başvuru araçları sağlamaktır. Finansal sistem ise finansal araçlar yardımıyla bireylerin ve kurumların ihtiyaç duydukları fonları fazlası olanlardan toplayıp talep edenlere arz eden işleyiştir. Konut finansmanı, konut sahibi olmak isteyenlere ihtiyaç duydukları fonların sağlanmasıdır. Konut finansman sistemi ise hem ekonomik hem de hukukî unsurları içinde barındıran özü itibarıyla finans ağırlıklı “karma” bir kavramdır. “Konut finansman sistemi” daha çok uzun vadeli konut kredisi ile konut edinme sistemini ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>1</sup>

Finansman sistemleri, ekonomik faaliyetlerin ihtiyaç duyduğu sermayeyi (fon) temin etme işlevi görürler. Klasik bankacılık işlemlerinde ortaya çıkan finansal sistem, bu fonları belirli bir faiz ile kullanılmaktadır. Faizsiz finansman sistemi ihtiyaç duyulan sermayenin/nakdin faizsiz olarak teminini hedeflemektedir. Bugün katılım bankaları olarak adlandırılan kurumlar, kuruluş felsefeleri gereği klasik bankacılığın paranın bir fazlalık ile ödünç (ribevi karz) verilmesi şeklindeki finansman yöntemini kabul etmezler. Satım, kira, müşareke ve mudarebe gibi araçlar yoluyla finansman teminine yönelirler.

Klasik veya katılım bankalarının ürettiği çözümlerin yanı sıra bir çok konut inşaat şirketinin vadeli satışları, aile ve arkadaş yardımlaşması gibi finansı sağlamak için başvuru yolları ihtiyacı karşılayamadığı için yeni arayışlar ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri bütün dünyada ortaya çıkan tasarrufa dayalı finansman düşüncesinin doğurduğu kurumlardır.

---

<sup>1</sup> Murat Ergüven, *Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercihleri Üzerine Bir Araştırma* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Türk Hava Kurumu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 4.

### 1.1. Tasarrufa Dayalı Finansman Düşüncesi ve Türkiye'deki Uygulamaları

Tasarrufa dayalı finansman düşüncesi, 1775 yılında İngiltere'de kurulan "Yapı Tasarruf Sandıkları" (YTS) ile ilk kurumuna kavuşmuş, 19. yy.dan itibaren benzeri uygulamalar diğer ülkelerde de yaygınlaşmıştır. Yapı Tasarruf Sandığı uygulaması Amerika'ya 1831, Güney Afrika'ya 1855 ve Avustralya'ya 1858 yıllarında girmiştir. Sistemin en başarılı örneklerinden kabul edilen Alman uygulaması, ilk olarak 1885 yılında oraya çıkmış, I. ve II. Dünya Savaşlarında oluşan konut açığı sebebiyle yaygınlaşmıştır. Diğer Avrupa ülkelerinde ise 1950'lerden sonra yaygınlaşmaya başlamıştır.<sup>2</sup>

Yapı tasarruf sandıklarının ana düşüncesi, konut sahibi olmak isteyen kişilerin belirli bir hesaba düzenli ödeme yaparak tasarruf sağlaması ve tasarrufu belirlenmiş bir düzeye ulaştığında kredi hakkının doğması şeklindedir. Bankalara benzer bir yapıya sahip olsalar da banka statüsünde olmayan YTS'ler, Almanya örneğinde olduğu üzere, Bankacılık denetleme kuruluşlarının gözetimi altında faaliyet gösterirler. YTS'lerin Fransa, Hollanda ve Arjantin uygulamalarında olduğu üzere faizsiz modelleri olduğu gibi Almanya, Avusturya ve İsviçre modellerinde olduğu gibi katılımcılara faiz ödemesi yapan modelleri de bulunmaktadır.<sup>3</sup>

Kamu ve özel sektör kuruluşları şeklinde organize olan YTS'lerin ana faaliyet alanı konut kredisi sağlamak olsa da sandık hizmetleriyle birlikte veya kuruluşun bir kolu olarak danışmanlık, bankacılık ve sigortacılık gibi alanlarda faaliyet gösterdikleri görülmektedir.<sup>4</sup> Bu sandıklar, Almanya örneğinde olduğu üzere, limited şirket veya anonim şirket olarak kurulmaktadır. Sandık ile tasarruf sahipleri arasında yapı tasarruf sözleşmesi yapılmakta ve belirli bir süre düzenli tasarruf yapan kişiye sandık, uzun vadeli ve düşük faizli kredi vermektedir. Tasarruf sahiplerinin yaptığı ödemeler ile geri ödemesi yapılan krediye bankaların faiz rayiçlerinin altında bir faiz tahakkuk ettirilmektedir. Bu şekilde sistemin cazip olması sağlanmaktadır.<sup>5</sup> Bu sandıklar prensip olarak genel yarar

---

<sup>2</sup> Selim Kılıç, "Konut Finansman Modeli Olarak Yapı Tasarruf Sandıkları; Almanya ve Türkiye'deki Uygulamaları", Celal Bayar Üniversitesi İ.İ.B.F. Yönetim ve Ekonomi Dergisi 14/1 (2017): 236-237.

<sup>3</sup> Kılıç, "Yapı Tasarruf Sandıkları", 237.

<sup>4</sup> Nasuh Oğuzhan Altay, "Federal Almanyada Yerel Yönetim Bankacılığı: Tasarruf Sandıkları Organizasyonları", Çağdaş Yerel Yönetimler 6/2 (1997): 65,70; Kılıç, "Yapı Tasarruf Sandıkları", 239.

<sup>5</sup> Kılıç, "Yapı Tasarruf Sandıkları", 239, 241.

ilkesini esas alarak kurulmuşlardır. Bu sebeple faaliyetleri bakımından kâr amaç değil, yalnızca yasal görevlerini yerine getirmenin aracı niteliğindedir.<sup>6</sup>

Türkiye’de konut ihtiyacının karşılanması için gerekli olan finansmanın sağlanması için cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren bazı teşebbüslerin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Şer’iyye Mahkemelerince yönetilen Eytam Sandıklarının 1926 yılında çıkarılan 844 sayılı kanun ile Emlak ve Eytam Bankasına dönüştürüldükleri ve daha sonra bu bankanın Türkiye Emlak Kredi Bankası adını aldığı bilinmektedir. 1930 yılında çıkarılan 1711 sayılı kanununun 1. maddesi özel idare ve belediyelere tasarruf sandıkları açma yetkisi verilebileceğini düzenlemiş ve Emniyet Sandığı bu yasa çerçevesinde kurulmuş ilk sandık olmuştur.<sup>7</sup> Batıda yaygınlaşan şekliyle tasarruf sandıkları kurma hususundaki esas girişim, 1950’li yıllarda Alman YTS’leri örnek alınarak başlatılmıştır. Emlak Bankasının kuruluş mevzuatında 1951 yılında yapılan değişiklikten sonra banka YTS sistemini kurmaya çalışmıştır. Kredi alabilmek için yatırılması gereken tasarrufu bankada bir yıl bekletmeyi zorunlu gören sistem, bu sürenin sonunda kredi talebini karşılamayı taahhüt etmiştir. Bu sistem 1963 yılına kadar varlığını muhafaza etmiştir.<sup>8</sup> 1980 sonrası çıkarılan 2487 sayılı kanun ve 1995 yılında yapılan düzenlemeler Yapı Tasarruf Hesabı açılarak fon oluşturma teşvik edilmişse de bu uygulama da önceki uygulamalar gibi enflasyon, tasarruf miktarının azlığı ve devlet kontrolünde oluşturulan fonların bütçe açıklarında kullanılması sebebiyle başarılı olmamıştır.<sup>9</sup>

Araştırmamıza konu olan ve sistemin uygulayıcıların “Elbirliği Sistemi” olarak adlandırdıkları sistem, tasarrufa dayalı bir finansman modeli olma iddiası taşımaktadır. Kurucularının Elbirliği şeklinde adlandırdıkları sistem; 1980’li yıllarda birikimlerini ortak bir havuzda yardımlaşma esasına dayalı olarak birleştirmek isteyen kişileri otomobil sahibi yapan organizasyonlar şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle sistem başlangıçta kadınlar arasında yapılan altın günü modellenmişti. Yani tasarruflarını değerlendirmek isteyen bireyler imece usulüyle bir araya gelmekte ve grup içinde toplanan fon kura yöntemi ile katılımcılardan birine verilmekteydi. Bu sistem, 1990’lı yıllarda ise bazı ticari şirketler tarafından “sıra ile otomobil sahibi etme” ana fikriyle ticari bir mahiyette yeniden organize edilmiştir.

<sup>6</sup> Altay, “Tasarruf Sandıkları Organizasyonları”, 69.

<sup>7</sup> Kılıç, “Yapı Tasarruf Sandıkları”, 242.

<sup>8</sup> Kılıç, “Yapı Tasarruf Sandıkları”, 242.

<sup>9</sup> Kılıç, “Yapı Tasarruf Sandıkları”, 243-244.



2007 yılında çıkarılan 5582 sayılı yasa ile ipotekli konut finansmanı (İFK) imkânının sağlanması ve ekonomik stabilizasyonun etkisiyle konut talepleri artınca, otomobil finansmanı için grup organizasyonu yapan şirketler konutu da faaliyet alanlarına katmışlardır. Böylece o güne kadar oluşturdukları sistemi konuta uyarlayarak faaliyet alanlarını genişletmişlerdir.<sup>10</sup> Ancak bu sistemi uygulayan şirketlerin organizasyona giren kişilerle yaptıkları sözleşmelerinde, sağlanan fonun, konut finansmanı ile sınırlı olduğuna dair bir maddenin yer almayışı, bu şirketlerin konut dışındaki gayr-i menkullerin finansmanını da faaliyet alanları içerisinde gördükleri anlamına gelmektedir. Bunun bir sonucu olarak sisteme giren ve finans almaya hak kazanan kişi, konut dışında, işyeri, arsa veya herhangi bir gayr-i menkul satın alma imkânına sahip olmaktadır.

Elbirliği Sistemi ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi gibi isimlerle ifade edilen model, orta gelirli kişilerin yardımlaşma duygularına dayanması bakımından YTS'lere benzer bir toplumsal ve duygusal zemine sahiptir. Almanya'da görüldüğü YTS uygulamalarında, tasarruf sırasında ve kredi geri ödemesi yapılırken, piyasa şartlarından düşük de olsa, faiz tahakkuk ettirilmektedir. Türkiye'de geliştirilen model ise açık bir şekilde faizsiz olduğunu söylemektedir. YTS'ler özel yasal bir düzenlemeye dayalı olarak oluşturulmuşken Türkiye'de ortaya çıkan model özel bir yasal düzenlemeye henüz sahip değildir.

## 1.2. Sistem Üzerinde Yapılan Akademik Çalışmalar

Sistem üzerinde yürütülen ilk akademik çalışmalar iktisatçı ve işletmeciler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu alanda yapılan ilk akademik inceleme Süleyman Tekerek'in "Konut Finansmanında Banka Kredilerine Alternatif Modellerden "Elbirliği Sistemi" Üzerinde Bir Çalışma" başlığını taşıyan bir yüksek lisans tezidir.<sup>11</sup> Tekerek çalışmasını, Elbirliği Sistemini kullanarak konut sahibi olan kişilerin bu sistemi tercih sebeplerini ve memnuniyet durumlarını yüz yüze görüşme yöntemi uyguladığı bir anket çalışması üzerine kurmuştur. Araştırma, Türkiye'de banka dışı yollardan konut sahibi olan ve olmak isteyen bir kesimin varlığını ve bu kişilerin de % 71'inin faizden kaçınmak için banka dışı yolları tercih ettiklerini tespit etmiştir. Araştırmacının ulaştığı diğer ulaştığı sonuç

<sup>10</sup> Ergüven, Murat – Kaya, Feridun, "Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercih Nedenleri Üzerine Bir Araştırma", Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi Temmuz 2016, Sayı:13, s. 25.

<sup>11</sup> Süleyman Tekerek, *Konut Finansmanında Banka Kredilerine Alternatif Modellerden "Elbirliği Sistemi" Üzerinde Bir Çalışma* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2013).

ise, az bilinen bu sistemin uzmanlarca incelenerek yorumlanmasının gerekli olduğu şeklindedir.<sup>12</sup>

Sistem üzerinde yapılan ikinci tez, “Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercihleri Üzerine Bir Araştırma” adını taşıyan bir yüksek lisans tezidir.<sup>13</sup> Bu çalışma daha sonra Murat Ergüven ve danışman hocası Feridun Kaya tarafından makale olarak da yayınlanmıştır.<sup>14</sup> Araştırmada Elbirliği Sistemi hakkında bilgi verilmiş, müşterilerin Elbirliği Sistemini tercih etme nedenleri üzerine yapılan anket bulguları analiz edilerek yorumlanmıştır. Araştırma bulgularına göre; müşterilerin çoğunluğu, Elbirliği Sistemini tercih etmelerinin en önemli sebebi olarak (önem derecesine göre birinci sırada) “faizsiz olması” seçeneğini işaretlemişlerdir. Araştırmaya göre müşteriler, “Konut finansman maliyetinin daha düşük olması” seçeneğini 2. sırada tercih etmişlerdir. Sistemin “Bireysel ve esnek bir ödeme yapısına sahip olması” 3. sırada, “Kira öder gibi ev sahibi olma imkânı olması” 4. sırada, “Finans işlemlerinin kolay olması ve kısa sürede tamamlanması”, 5. sırada tercih sebebi olarak işaretlemişlerdir.<sup>15</sup> Aynı araştırmanın sonuçları, İngilizce bir makale olarak yayınlanmıştır.<sup>16</sup>

Sistem ile ilgili olarak işletme alanında Mustafa Okur ve arkadaşları tarafından yapılan son çalışma, “Bir Gölge Bankacılık Uygulaması Olarak Gayrimenkul Finansmanında Alternatif Bir Faizsiz Finansman Modeli: İpoteğe Dayalı Paylaşımlı Faizsiz Finansman Modeli” başlığını taşımaktadır.<sup>17</sup> Araştırmacılar, konut finansmanında alternatif bir model olarak uygulandığını söyledikleri sistemin, finans sektöründeki düzenlemelerin dışında kalarak finansal hizmet veren finansal bir oluşum olmasından hareket ederek bir gölge bankacılık uygulaması olduğunu söylemişlerdir. Yazarlar, sistemin finans sektöründeki düzenlemelerin dışında

<sup>12</sup> Tekerek, *Alternatif Modellerden Elbirliği Sistemi*, 69.

<sup>13</sup> Murat Ergüven, *Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercihleri Üzerine Bir Araştırma* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Türk Hava Kurumu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).

<sup>14</sup> Murat Ergüven - Feridun Kaya, “Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercih Nedenleri Üzerine Bir Araştırma”, *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 13 (2016): 24-39.

<sup>15</sup> Ergüven - Kaya, “Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercih Nedenleri”, 31.

<sup>16</sup> Feridun Kaya - Murat Ergüven, “A Study on Factors Affecting Customers’ Preferences of Cooperation System in Housing Finance”, *International Research Journal of Applied Finance* 6/9 (2015): 598-615.

<sup>17</sup> Mustafa Okur v.dğr., “Bir Gölge Bankacılık Uygulaması Olarak Gayrimenkul Finansmanında Alternatif Bir Faizsiz Finansman Modeli: İpoteğe Dayalı Paylaşımlı Faizsiz Finansman Modeli”, *İşletme Araştırmaları Dergisi Journal of Business Research-Turk* 10/4 (2018): 384-400.

kalmasının doğurduğu risklerin, lisanslama ve denetim konusundaki düzenlemelerle giderilmesi gerektiğini önermektedirler.

Uygulayıcı şirketlerin ve bazı akademisyenlerin elbirliği olarak adlandırdıkları sistemin, İslam hukukçuları tarafından incelenme sürecine girmesi daha geç bir tarihe tekabül etmektedir. Bu geç kalmışlığa rağmen son yıllarda İslam hukuku alanında sistemin yapısı, işleyişi ve ilkeleri üzerine fikhî yönden araştırmalar yapılmış, konu ile alakalı farklı görüş ve öneriler gündeme gelmiştir. Bu bağlamda yapılan ilk akademik çalışma Süleyman KAYA tarafından 2015 yılında II. Uluslararası Ticaret Hukuku Kongresi'nde sunulan "Günümüz Konut Finansman Teknikleri" başlıklı bildiridir.<sup>18</sup> Bu bildiriden bir yıl sonra Sakarya Üniversitesi İslam Ekonomisi ve Finansı Uygulama ve Araştırma Merkezi (İSEFAM) ile BDDK tarafından "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi" başlıklı bir çalıştay düzenlenmiştir. Çalıştayda sistem hakkında beş tebliğ sunulmuş ve bir panel düzenlenmiştir.<sup>19</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu 12-14 Ekim 2017 tarihinde düzenlediği "Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantılarının" yedincisinde sistem üzerinde biri sistemin işleyişi, ikisi de fikhî yapısını ele alan üç bildiri sunulmuş ve müzakereleri yapılmıştır.<sup>20</sup>

### 1.3. Sistemi Adlandırma Problemi

1970'li yıllardan itibaren geliştirilen katılım bankacılığının yanı sıra ülkemizde ortaya çıkarılan diğer bir sistem ise uygulayıcı şirketler tarafından "Elbirliği Sistemi" olarak adlandırdıkları finansman modelidir. Uygulayıcı şirketler modeli "Elbirliği Sistemi" olarak adlandırmış olsalar da sistemin adlandırılmasıyla ilgili tartışmalar sürmektedir. Uygulayıcı şirketler tarafından kullanılan "Elbirliği Sistemi" adı, sistem üzerinde işletme alanında yapılan ilk çalışmalarda benimsenmiş gözükmektedir. Sistem üzerinde fıkıh alanında yapılmış ilk çalışmada Süleyman Kaya'nın sistemi adlandırmadan tanıtmaya çalıştığı görülmektedir. Ancak İSEFAM ve BDDK işbirliği ile gerçekleştirilen çalıştayda "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi" adı tercih edilmiştir. Bu adlandırmanın BDDK uzmanlarının önerisi ile kabul edildiği çalıştay bildirimlerinde ifade

<sup>18</sup> Süleyman Kaya, "Günümüz Konut Finansman Teknikleri", II. Uluslararası Ticaret Hukuku Kongresi –Günümüzdeki Meseleler (II. Uluslararası Ticaret Hukuku Kongresi –Günümüzdeki Meseleler, Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 661-675.

<sup>19</sup> H. Mehmet Günay (Edt), *Tasarrufa Dayalı Finansman Sistemi*, 1. Bs (İstanbul: İsefam & Ensar Yayınları, 2017).

<sup>20</sup> Fatih Kurt, ed., *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VII Bildiriler Kitabı*, 1. Bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 27-163.

edilmektedir.<sup>21</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu “7. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı”nda sistemi bu ad ile gündeme almıştır.<sup>22</sup> İşletme uzmanlık alanında Mustafa Okur ve arkadaşları tarafından hazırlanan makalede ise, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi” şeklindeki isimlendirmenin, konutun şirket tarafından ipotek edilmesi şartını yansıtmadığı ifade edilerek eleştirilmiştir. Araştırmacılar bu yaklaşımlarına uygun olarak, sisteme, “İpoteğe Dayalı Paylaşımlı Faizsiz Finansman Modeli” adının verilmesini önermişlerdir.<sup>23</sup> Bu eleştiri, sisteme giriş için bir gayrimenkulün rehin bırakılması şart koşulmuş olsaydı haklı olurdu. Ancak sistemden temin edilen finansman ile sağlanan konutun ipotek edilmesi sisteme girişte aranan bir şart değildir. Bu uygulama, şirketin sağladığı kredinin geri ödenmesi için aldığı aynı bir teminat tedbiri niteliğindedir; modelin ana unsurlarından biri mahiyetinde değildir. Bu bakımdan “ipoteğe dayalı” ifadesinin sistemin ismine yansıtılması zorunlu görünmemektedir. 7. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı TDFFS ismi ile konuyu ele almasına karşın sunulan tebliğlerde farklı isim önerileri olduğu görülmektedir. Bu bağlamda BDDK uzmanı sıfatıyla tebliğ sunan katılımcı, sisteme, “Yapı Tasarruf Sistemi” adını verdiklerini ve hazırlanan kanun taslağında bu ismin tercih edildiğini ifade etmektedir.<sup>24</sup> BDDK’nın kanun çalışmasında sisteme “Tasarruflu Yapı Tasarrufu Sistemi” ismi verildiği ifade edilmektedir.<sup>25</sup> İstişare toplantısında bir bildiri sunanlardan Fatih Mehmet Aydın ise, sistemi “Tasarrufa Dayalı Yardımlaşma Usulü Finansman Modelleri” şeklinde adlandırmayı önermektedir.<sup>26</sup> Sistemi uygulayan bazı şirketlerin sistemi “Tasarrufa Dayalı Gayrimenkul Edindirme Yönetimi” olarak adlandırdıkları görülmektedir.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Ali Öztürk, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sisteminde Fon Fazlası Varlıkların Değerlendirilmesi”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, 1. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat & İSEFAM, 2017), 52; Süleyman Kaya, “Faizsiz Finans İlkeleri ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Dair Öneriler”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, ed. Hacı Mehmet Günay (İstanbul: İsefam & Ensar Yayınları, 2017), 41.

<sup>22</sup> <https://kurul.diyaret.gov.tr/Etkinlik-Detay/300/guncel-dini-meseleler-istisare-toplantisi-VII> erişim: 10.01.2019, 15.42.

<sup>23</sup> Okur v.dğr., “İpoteğe Dayalı Paylaşımlı Faizsiz Finansman Modeli”, 392-393.

<sup>24</sup> İlker Koç, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminin İşleyişi” (Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VII Bildiriler Kitabı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 33.

<sup>25</sup> Koç, “TDFFS’nin İşleyişi”, 33.

<sup>26</sup> Fatih Mehmet Aydın, “Tasarrufa Dayalı Yardımlaşma Usulü Finansman Modelleri ve Fıkhi Açından Değerlendirilmesi” (Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu “7. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.y.), 41.

<sup>27</sup> [www.dunya.com/surdurulebilir-dunya/herkesi-ev-sahibi-yapmayi-hedefleyen-bir-model-birevim-haberi-377857](http://www.dunya.com/surdurulebilir-dunya/herkesi-ev-sahibi-yapmayi-hedefleyen-bir-model-birevim-haberi-377857). erişim: 24.05.2019.

Bu adlandırma sorunu, yalnızca sistemin ismiyle ilgili değil, sisteme girilenlerin adlandırılmasında da benzeri bir kararsızlığın olduğu görülmektedir. İlgili şirketler ve bazı araştırmacılar sisteme dâhil olan kişilere müşteri adını vermektedirler.<sup>28</sup> Bazı araştırmacılar sisteme dâhil olanları “üye” olarak adlandırmayı tercih etmektedirler.<sup>29</sup> Bazı araştırmacıların müşteri ve üye isimleri arasında farklılık gözetmeden birlikte kullandıkları görülmektedir.<sup>30</sup>

İsmlendirme konularındaki belirsizliğin arka planında sistemin fikhî yapısının yeterince açıklığa kavuşturulmamış olması yatmaktadır. Diğer bir ifadeyle sisteme verilen isim ile fikhî mahiyetinin uyumlu olması gerekmekte, bu uyum ise ancak sistemin fikhî mahiyetinin tespit edilmiş olmasıyla mümkün olabilecektir. Burada temel soru, bu şirketler, finansal aracılık hizmeti mi yapmaktadırlar, yoksa araç veya gayr-i menkul almak isteyen kişiler arasında belirli bir ücret karşılığında ortaklıklar oluşturan organizasyon şirketleri midir? Bu sorunun cevabı, şirketin fikhî meşruiyetinin dayandırıldığı akdî yapı incelenirken tespit edilmeye çalışılacaktır. Ancak şimdilik bu cevabın sistemin adlandırılması üzerinde etkili olduğunu ifade etmekle yetinelim.

Sistemin fikhî yapısı üzerinde yapılan çalışmalarda iki eğilimin ön plana çıktığı görülmektedir. İlk eğilim, mevcut uygulamayı veri alarak fikhî bir kanaat oluşturmaya çalışırken ikinci eğilim, mevcut uygulamadan ziyade böyle bir sistemin fikhî meşruiyet zemininde kurgulanmasıyla ilgilenmektedir.<sup>31</sup> Bu özelliğiyle ikinci yaklaşım, mevcut uygulamanın en azından sözleşmelere yansıyan boyutunu yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Bizim çalışmamız, başlangıçta derinlikli bir fikhî analiz ve temellendirmeye dayandırılmamış olan sistemin, mevcut halini de göz önüne alarak geçerli bir fikhî bir zeminde inşa edilmesine ilişkin öneriler taşıması bakımından ikinci yaklaşıma yakın durmaktadır. Bununla birlikte sistemin ortaya çıkışından sonra meşruiyet tesisi için ortaya konulan görüşlerin irdelenmesini gerektirmektedir. Bunun için çalışmada sistemi uygulayan şirketlerin belgelerine yansıyan yapısı esas alınmış ve ilgili fikhî değerlendirmeler ile uyumu tartışılmıştır. Fikhî meşruiyet için geliştirilen açıklamalar değerlendirilmiş ve sonuç kısmında bir öneri oluşturulmuştur.

<sup>28</sup> Birevim, “Bir Evim Yöntemlerinin Fikhi Uygunluk Çalışması” (Birevim, ty), 7; İlker Koç - Ömer Çekin, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi: İşleyiş, Değerlendirme ve Tasarım”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, 1. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat & İSEFAM, 2017), 22.

<sup>29</sup> Hasan Hacak, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Yapılan Akitlerin Analizi (Elbirliği Finansman Sistemi Üzerinden)”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi*, ed. Hacı Mehmet Günay, 1. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat & İSEFAM, 2017); Aydın, “TDYUF ve Fıkıh”, 42.

<sup>30</sup> Kaya, “TDFFS’ine Dair Öneriler”, 43.

<sup>31</sup> Hasan Hacak, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Yeni Yaklaşımlar” (7. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 85.

## 2. TASARRUFA DAYALI FAİZSİZ FİNANSMAN SİSTEMİNİN İŞLEYİŞİ

### 2.1. Sistemin Kuruluş Yapısı

TDFFS şirketlerinin finans sağlama yöntemlerine geçmeden önce bütün sistemlerinde uyguladıkları temel bazı noktalara dikkat çekmek gerekmektedir:

TDFFS şirketleri, katılımcılardan “organizasyon ücreti”, “organizasyon bedeli” veya “çalışma bedeli” şeklinde adlandırdıkları bir ücret almaktadırlar.<sup>32</sup> Şirketler bu ücreti yapmış oldukları hizmetler karşılığında aldıklarını söylemektedirler. Organizasyon ücreti/bedeli veya çalışma bedeli, kişinin seçtiği yöntem ve ödeme planına göre belirlenir. Örneğin Birevim’in adlandırmasıyla “Sıra Tespitli Yöntem” ve “Konut Değer Endeksli Yöntem”i tercih eden müşteriler, ödeme planlarına göre evin değerinin % 5,9 ile % 9,9’u arasında çalışma bedeli öderler. “Serbest Planlı Yöntem”de ise müşteriler ödenen peşinat ve taksit göre % 4,5 ile % 7,5 arasında çalışma bedeli öderler. Eminevim şirketinin sitesinde ilan ettiği şekliyle vade miktarı ve peşinat durumuna göre farklılık göstermektedir. Peşinatlı 80 aylık bir grupta organizasyon ücreti, katılımcının girişte belirlediği finansman toplamının % 8,6’sı kadardır. Örneğin 400,000 ₺ toplam finansman belirleyen kişi, 40,000 ₺ peşinat verdiğinde 34.400 ₺; 200,000 ₺ belirleyen kişi ise 20,000 ₺ peşinat ödediğinde 17.200 ₺ organizasyon ücreti ödemektedir.<sup>33</sup> Aşağıda verilen tablo 1’de görüleceği üzere 100 aylık bir taksit grubuna peşinat ödemediği 400,000 ₺ finans için giren katılımcı 29.200 ₺ organizasyon ücreti vermektedir ki bu finansmanın %7,3’üne karşılık gelmektedir. Aynı durumdaki kişi 40.000 ₺ peşinat verdiğinde finansman ücreti 26.800 ₺ olmaktadır ki finansmanın % 6,7’sine karşılık gelmektedir. Diğer bazı şirketler ise benzer değişkenliklere bağlı olarak %5 ile %8.5 aralığında değişen ortalama bir organizasyon ücreti aldıklarını beyan etmektedirler.<sup>34</sup>

Bütün şirketlerin uygulamasında taksitleri dondurmamak, taksitleri düşürmek veya arttırmak ya da sistemden ayrılmak mümkündür. Ancak bunların doğurduğu bazı sonuçlar bulunmaktadır. Taksit dondurma halinde fonu kullandırmanın aynı süre miktarı kadar ertelenmesi söz konusu olmaktadır. Fonu kullanmış müşteri, geri ödemelerini geciktirirse yüzde olarak belirlenmiş ge-

<sup>32</sup> Birevim, “Fikhi Uygunluk”, 15; <https://www.eminevim.com/cekilisle-ev-alma-sistemi> erişim: 24.05.2019.

<sup>33</sup> <https://www.eminevim.com/pesinatli-sistem> erişim 01.05.2019.

<sup>34</sup> [https://www.fuzulev.com/kampanya/?gclid=CjwKCAjw5pPnBRBJEiwAULZKvqMLQqkIkIuHDkTsvWgkOYrEvgIG73eVgDu0GaA6pOwEjLE60nBoCNfwQAvD\\_BwE](https://www.fuzulev.com/kampanya/?gclid=CjwKCAjw5pPnBRBJEiwAULZKvqMLQqkIkIuHDkTsvWgkOYrEvgIG73eVgDu0GaA6pOwEjLE60nBoCNfwQAvD_BwE) erişim 22.05.2019.

cikme cezası ödemesi gerektiği sözleşmede belirlenmiştir. Katılımcıların sistemden ayrılmak istemeleri halinde, yaptıkları ödemelerin toplamı altı ay içerisinde kendilerine iade edilmekte, herhangi bir kâr payı, faiz vs. adı altında ilave bir ödeme yapılmamaktadır. Organizasyon bedelinin ödenmesinde ise şirketler arasında farklı uygulamalar bulunmaktadır. Bu ücretin yarısını iade edenler olduğu gibi iade etmeyenler de bulunmaktadır.<sup>35</sup>

Şirketler, sisteme girişte belirlenen fonu çeşitli kriterlere göre hak eden müşteriye nakit olarak teslim etmemektedirler. Şirketler bu finansı, müşteri, araç veya gayr-i menkul satın aldığı anda nakden satıcıya ödemektedirler. Bu işlemler için şirketler “teslimat” kavramı kullanılmakta ve sitelerindeki çeşitli görsellerinde bunun tapu olduğu izlenimini vermektedirler. Hâlbuki TSSF şirketleri sisteme girişte belirlenen fondan daha fazlasını üstlenmemektedir. Bu meblağ, satın alınan konutun bedelini karşılayamadığında müşterinin ilave finans araçları devreye koyması gerekmektedir. Şirketi ilgilendiren husus, müşterinin satın aldığı gayr-i menkulün ipoteye uygun olmasıdır. Müşteri ile satıcının gayr-i menkul için tayin ettikleri bedel şirketi ilgilendirmemektedir. Gayr-i menkulün bedeli düşük olduğu zaman az ödeme yapmak veya yüksek olduğunda daha fazla ödeme yapmak gibi bir sorumluluğu bulunmamaktadır. Bu bakımdan TDFF şirketlerinin, herhangi bir araç veya gayr-i menkulün alımına aracılık etme veya bizzat satın alıp müşterisine teslim etme görevleri yoktur.<sup>36</sup>

Şirketler finansman sağladığı katılımcıdan bazı güvenceler istemektedir. Bu güvenceler, teslimat anında iki kefil istemek, kalan taksitler için düzenli senetler imzalatmak, katılımcının satın aldığı gayr-i menkule haciz koymak ve borcu sona erece kadar DASK sigortası yapmakla sorumlu tutmaktan oluşmaktadır. Buna karşılık taahhütlerini yerine getirerek ödemelerini gerçekleştiren katılımcıya sağlanacağı vaat edilen finans ile ilgili herhangi bir güvence verilmemektedir. Sadece talep edenlere masraflarını kendisi karşılamak şartı ile banka teminat mektubu verilebileceği beyan edilmektedir.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Koç - Çekin, “TDFFS: İşleyiş, Değerlendirme”, 20.Eminevim firması organizasyon ücretinin yarısını iade ettiğini belirtmektedir. Birevim firması bu bedeli iade etmemektedir.

<sup>36</sup> Koç - Çekin, “TDFFS: İşleyiş, Değerlendirme”, 13.

<sup>37</sup> Kaya, “Günümüz Konut Finansman Teknikleri”, 663; Koç - Çekin, “TDFFS: İşleyiş, Değerlendirme”, 21.

## 2.2. Sistemin Finans Sağlama Yöntemleri/Fon oluşturma Yapısı

Türkiye’de halen TDFFS olarak faaliyet gösteren altı şirket bulunmaktadır.<sup>38</sup> Sektörde faaliyet gösteren şirketlerin çalışma sistemleri, isimlendirmede bazı farklılıklar taşısa da temelde benzer özelliklere sahiptir ve farklılıklar çoğu kez isimlendirme ile sınırlı kalmaktadır.

TDFFS şirketleri, katılımcılarına başlıca üç alternatif yöntem sunmaktadır. Eminevim firması bu yöntemleri; “çekilişli sistem”, “vade ortası sistem” ve “peşinatlı sistem” şeklinde isimlendirmektedir. Fuzulev, “çekiliş sistemi”, “vade ortası sistemi”, “ara ödemeli erken teslim sistemi” ve “peşinatlı erken teslim sistemi” olarak adlandırmaktadır. Birevim firması; “sıra tespitli yöntem”, “serbest planlı yöntem” ve “konut değer endeksli yöntem” şeklinde katılım alternatiflerini adlandırmaktadır. Eminevim kullandıkları yöntemleri çekilişli ve çekilişsiz sistem şeklinde ikiye ayırmaktadır. Çekilişli sistemi de kendi içerisinde çekilişli, kısaltılmış vadeli çekilişli sistem, kira destekli çekilişli ve değer artışlı çekilişli sistem şeklinde alt modellere ayırmaktadır. Çekilişsiz sistemleri ise, peşinatlı sistem, vade ortası sistem şeklinde iki gruba ayırmaktadır.<sup>39</sup> Bu yöntemler isimlendirme farklılıklarına karşın temelde iki yöntemden ibarettir. Bunlardan ilkinde “Çekilişli Sistem”, ikincisine ise “Bireysel Sistem” adı verilebilir.

### 2.2.1. Çekilişli Sistemler

Çekilişli sistemin “Kısaltılmış Vadeli Çekilişli Sistem”, “Kira Destekli Çekilişli Sistem” ve “Değer Artışlı Çekilişli Sistem” şeklinde farklı uygulama şekilleri bulunmaktadır. Bu sistemi bazı şirketler, “Sıra Tespitli Yöntem” ve “Konut Değer Endeksli Yöntem” şeklinde adlandırmayı tercih etmişlerdir.<sup>40</sup> Aralarındaki küçük farklılıklara rağmen sistem özü bakımından aynıdır.

Bu yöntemde ev almak isteyen kişiler, 40, 60, 80, 100, 120,160 ve 200 kişilik gruplar halinde TDFFS (Elbirliği) şirketleri tarafından bir araya getirilirler. Katılımcı peşinat ödeyerek veya ödemeksizin çekilişli sisteme dahil olabilir. Bu sistemde taksit, katılımcının almak istediği finansman miktarının ödeme gücüne bölünmesiyle elde edilir. Eğer katılımcı peşinat ödemiş ise, peşinat düşüldükten sonra almak istediği toplam finansmandan geriye kalan miktarın aylık ödeme gücüne bölünmesiyle taksit sayısı tespit edilir. Peşinat ödemişse hedeflediği finansmanın aylık ödeme gücüne bölünmesiyle taksit sayısı belirlenir. Bu bakımdan peşinat ve peşinat miktarı, aylık taksit tutarının belirlenmesine ve

<sup>38</sup> Bu şirketler, Fuzulev, Eminevim, Birevim, Finansevim, Konya merkezli Hedefevim ve İstanbul’da faaliyet gösteren Katılmevim firmeleridir.

<sup>39</sup> <https://www.eminevim.com/faizsiz-ev-alma-cozumleri> erişim:24.05.2019

<sup>40</sup> Birevim, “Fıkhi Uygunluk”, 10.



sisteme girişte belirlenen fonu kullanmaya hak sahibi olma süresine etki etmektedir. Peşinat ödeyen müşteri daha erken fon kullanma hakkına sahip olurken kullanmayan müşteri, kuranın çıkmasını veya vade ortasından sonraki ayı bekleyecektir.

Peşinat ödeyen veya ödemeyen katılımcı hedeflediği finansmana, örneğin 100 aylık taksit ödemesiyle ulaşmayı hedefliyorsa şirket bu kişiyi yüz kişiden oluşan bir grubun içerisine dâhil eder. Bu kişilerin aynı miktarda taksit ödeme zorunluluğu yoktur. Önemli olan taksit sayısıdır. Zaten taksit sayısı aynı zamanda grupta toplanan katılımcıların sayısını da göstermektedir. Bu sistemde peşinat ödemek teslimat tarihinin öne çekilmesi ve aylık taksit tutarının azalmasında etki olmaktadır.

TOPLAM GAYRİMENKUL BEDELİ 400,000 TL	TOPLAM GAYRİMENKUL BEDELİ 400,000 TL
Evin Değeri 400.000 TL	Evin Değeri 400.000 TL
Peşinat 0 TL	Peşinat 40.000 TL
Gruptaki Kişi Sayısı 100	Gruptaki Kişi Sayısı 100
İkinci Taksit 3.968 TL	İkinci Taksit 3.571 TL
Teslim Sonrası Taksit 5.400 TL	Teslim Sonrası Taksit 4.860 TL
Evin Teslim Alındığı Ay 8-42 Çekiliş	Evin Teslim Alındığı Ay 1-34 Çekiliş
Toplam Taksit Sayısı 100 Ay	Toplam Taksit Sayısı 100 Ay
Organizasyon Ücreti 29.200 TL	Organizasyon Ücreti 26.800 TL
Toplam Maliyet - İlk Teslim * 558.716 TL	Toplam Maliyet - İlk Teslim * 551.540 TL
Toplam Maliyet - Son Teslim * 478.909 TL	Toplam Maliyet - Son Teslim * 493.154 TL
** Toplam maliyetlere organizasyon ücreti ve varsa peşinat dahildir.	** Toplam maliyetlere organizasyon ücreti ve varsa peşinat dahildir.

Tablo 1: Tablo Eminevim şirketinin sitesinden alınmıştır.<sup>41</sup>

Çekilişin hangi zaman aralıklarında yapılacağı şirketlerin uygulamalarında zaman içerisinde farklılık göstermiştir. On ayda bir çekiliş yaparak finansmanı almaya hak kazanan on kişiyi belirlemek şeklinde yapılan çekilişler daha sonraları beş aya düşürülmüştür. Bazı firmalarda aylık çekiliş uygulamasına da yer verildiği görülmektedir. Kurada çıkan katılımcıya peşinat ödemişse, peşinat + taksit tutarı; peşinat ödememişse toplam taksit tutarı kadar finans sağlanır. Bu finansman katılımcının sisteme girişte belirlediği miktardır. Çekiliş uygulaması gruba dâhil katılımcıların yarısı için geçerlidir. Çekiliş ile katılımcıların yarısının finansman talebi karşılanıp vade ortasına gelindiğinde takip eden ayda diğer katılımcıların sisteme girişte belirledikleri finansman tutarı şirket tarafından sağlanır. Bu şekilde vade ortasından sonra bütün katılımcılar,

<sup>41</sup> <https://www.eminevim.com/cekilisle-ev-alma-sistemi> erişim: 01.05.2019.

şirkete girişte amaçladıkları finansmanı elde etmiş olurlar. Bu model Kısaltılmış Vadeli Çekilişli Sistem olarak da adlandırılır.

Bu modelde, sisteme girişte belirlenen fonu kullanan katılımcıların taksit tutarı, toplam tutarın binde dördü/beşi/altısı oranında arttırılarak taksit sayısı yeniden düzenlenir. Bu şekilde toplam ödeme tutarı değişmeden fon kullanan katılımcının taksit süresi kısaltılarak oluşan fonun sıra bekleyenlere aktarılması sağlanmış olur. Bu modelde ayrıca taksit sayısı 240 aya kadar uzatılabildiği için, fon kullanma sırası gelmiş olsun olmasın bütün katılımcıların aylık taksit ödemelerine yıllık %8 değer artışı ilave edilerek uygulanmaktadır.

Bazı şirketler, (Eminevim ve Fuzulev) çekilişli sistemin kira destekli modelini geliştirmişlerdir. Bu modelin diğer çekilişli modellerden farkı, fonu erken kullanarak konut satın alan üyelerin belirlenen oranda kira yardımı adıyla normal taksit ödemelerine ilave bir bedel ödemesidir. Bu bedel toplam taksit tutarının % 0,3 ile % 0,25'i arasında değişen miktarda belirlenmekte ve ödemeler sona erinceye kadar sabit tutulmaktadır. Henüz fon kullanım sırası gelmemiş katılımcılara ise kira yardımı adı altında toplam taksit tutarının %0,01 ile başlayıp %0,7'ye kadar yükselen bir meblağ hesaplanıp aylık taksit tutarlarından düşürülmektedir. Bu şekilde henüz konut finansmanı almamış grup üyelerinin aylık taksit ödeme tutarları belli bir miktarda azaltılmış olmaktadır. Bazı şirketler (Birevim) çekilişli sistemin bu modelini meşru görmeyerek tercih etmemişlerdir.

Bazı şirketler tarafından “Konut Değer Endeksli Yöntem” adı da verilen Değer Artışlı Çekilişli Sistemde ise, sağlanan finansman ile konut edinen katılımcı kiradan kurtulması sebebiyle bir miktar fazla ödeme yapar. Bu fazla ödeme henüz konut finansmanı sağlanmamış olanlara değer artışı olarak yansıtılır. Bu şekilde artan konut maliyetlerinden henüz finansman sağlanmamış olan katılımcıların etkilenmemesi hedeflenmektedir. Bu model, ilk kullanan ile son kullanan bakımından fonun, eş değer konut satın alma gücünü korumayı hedeflemektedir. Bunun için Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası'nın her ay yayınladığı, ülke genelinde toplanan konut verilerinin ortalama (medyan) değeri olan konut fiyat endeksi esas alınır. Bu modeli tercih ederek sisteme giren katılımcılar için üçüncü ayın sonunda ikinci sıradaki ayın konut değer endeksine göre belirlenen fiyat artışı katılımcılara yansıtılmaktadır. Bu şekilde her ay katılımcıların eşit değerde konut finansmanı sisteme aktarmaları hedeflenmektedir.

Çekilişli sistemlerin bütün çeşitlerinde vade ortası geçildikten sonra sistem bütün müşterilerine belirledikleri fonu sağlar. Bu fonun kaynağı, esas olarak, diğer gruplardaki katılımcıların peşin ödemeleriyle oluşan fon fazlasıdır. Şirket, sisteme girişte yaptığı sözleşme ereği fon fazlası üzerinde tasarruf yetki-

sine sahiptir. Bu yetkisine dayanarak vade ortası geçen müşterilerine yapması gereken ödemeleri bu fon fazlasından karşılar. Bunun ikinci kaynağı ise, sisteme girişte belirlenen fonu kullanan katılımcıların taksit tutarının, toplam tutarın binde dördü/beşi/altısı oranında arttırılmasıyla elde edilen serbest fondur.

### 2.2.2. Bireysel Sistemler

TDFFS şirketleri bu sistemi, "Vade Ortası Teslim", "Peşinatlı Sistem" "Peşinatlı Erken Teslim Sistemi", "Ara Ödemeli Erken Teslim Sistemi" ve "Serbest Planlı Yöntem" şeklinde farklı isimlerle adlandırmaktadırlar. Bu şekilde bu sistemde grup oluşturma yoluna gidilmemekte, fon ilişkisi müşteri ile şirket arasında kurulmaktadır.

Bu sistem vade ortası sistem olarak uygulandığında, ev sahibi olmak isteyen kişi, sistemden almak isteği fonun miktarını ve taksit sayısını belirlemektedir. Taksit tutarı ise evin bedeli sayılan fonun taksit sayısına bölünmesiyle elde edilmektedir. Toplam taksit sayısının ortasını takip eden aya gelindiğinde, katılımcıya gayr-i menkul satın alması için girişte belirlediği fon tutarı teslim edilmektedir.

Bu sistemin peşinatlı uygulamasında, finansmanın vade ortasından önce taraflarca üzerinde anlaşma sağlanan vadede teslim edilebilmesi sağlanmaktadır. Bu modelde müşteri başlangıçta büyük miktarda bir peşinat yatırmakta ve bu sebeple fonu erken kullanma hakkı elde etmektedir. Peşinat ödenerek fonun teslim tarihinin daha erken bir zamana alınması, bireysel sistemler içerisinde bazı küçük farkların bulunduğunu göstermektedir. Ancak ister vade ortası şeklinde ister peşinat oranına göre finansmanın erken teslimini sağlayan nitelikte organize edilsin her iki model de bireysel model niteliğindedir. Her iki uygulamada çekiliş yapılmamakta, aylık taksitler, başlangıçta belirlenen fonun tutarı esas alınarak, vade farkı olmadan sabit taksitler şeklinde belirlenmektedir. Bireysel sistem, şirket ile müşteri arasında belirli bir miktar tasarruf yapıldıktan sonra finansman kullandırma özelliği sebebiyle Almanya'daki Yapı Tasarruf Sandığı (YTS) uygulamasına oldukça benzerlik göstermektedir.

Çekilişli yöntemde oluşu gibi bu yöntemde de katılımcının sistemden ayrılması halinde organizasyon ücretinin yarısı hariç, ödediği miktar iade edilmektedir. Bu sistemde ara peşinat vermek veya taksit miktarını arttırmak suretiyle evin teslim tarihi öne alınabilmektedir. Bu sisteminin çekilişli sistemden ayrılan diğer yönü aylık ödemelerin teslimat öncesi ve sonrasında değişmeyip sabit olmasıdır.

Evin Değeri 400.000 TL
Peşinat 0 TL
Gruptaki Kişi Sayısı 100
İlk Taksit 5.000 TL
Teslim Sonrası Taksit 5.000 TL
Evin Teslim Alındığı Ay 41. Ay
Toplam Taksit Sayısı 80 Ay
Organizasyon Ücreti 34.400 TL
Toplam Maliyet - İlk Teslim * 558.716 TL
Toplam Maliyet * 434.400 TL
<i>* Toplam maliyetlere organizasyon ücreti ve varsa ara ödemeler dahildir.</i>

Tablo 2: Tablo Eminevim şirketinin sitesinden alınmıştır.<sup>42</sup>

### 3. SİSTEMİN FIKHÎ MAHİYETİNE İLİŞKİN DEĞERLENDİRMELER

TDFFS'yi uygulayan şirketler kuruluş akitlerinde ve katılımcı ile yaptıkları sözleşmelerde sistemin akdî yapısı hakkında açık ifadeler yer vermemektedirler. Sistemin uygulayıcı şirketleri, faaliyet şekillerini yardımlaşmak isteyen kişileri belli bir organizasyon ücreti karşılığında organize eden ve katılımcılardan topladıkları fonları belirli usullerle katılımcılara vermek şeklinde açıklamaktadırlar. Bu yaklaşım kendilerini organizasyon ücreti karşılığında çalışan bir yardımlaşma sandığı olarak tanımladıkları manasına gelmektedir. Sistemin kurucuları tarafından "Elbirliği Sistemi" olarak adlandırılması da bunun bir sonucudur.

Aslında sistemin ortaya çıkışı ile fikhî değerlendirmelere konu edilmesi arasında zamansal farklılık bulunmaktadır. Bu durum, fıkıh/hukukun doğası gereği kabul edilebilir. Çünkü gerek fıkıh gerekse pozitif hukuk genel olarak toplumda hiç düşünülmeyen ve uygulanmayan müesseseler icat etmeyi hedeflemezler. Toplumda bir şekilde ortaya çıkan uygulamaların, hakkaniyet esasına göre kritiğini yapar ve toplumsal barışı zedelemeyecek şekilde işlemesi için gereken düzenlemeleri ortaya korlar. Ancak bu, her zaman ortak bir yaklaşım içerisinde oluşmaz, farklı görüşler ortaya çıkar. Bu bakımdan araştırma konumuz olan TDFFS'nin fikhî mahiyetinin tespitinin farklı değerlendirmelere konu olmuş ve genel olarak üç temel görüş ortaya çıkmıştır.

<sup>42</sup> <https://www.eminevim.com/vade-ortasi-sistem> erişim: 01.05.2019.

### 3.1. TDFFS'nin İstisna' veya Selam Akdi Olduğu Görüşü

Sistemin meşruiyetini temellendirmek için ileri sürülen görüşlerden biri, katılımcılar ile şirket arasında bir istisnâ' akdinin kurulduğu yönündedir. Bu görüşü savunanlar, belirli sayıdaki siparişçi, ev veya araç cinsinden siparişleri için şirketle görüşmekte ve teslim zamanına göre bedeli belirleyerek sözleşme yapmaktadır. Bu şekilde katılımcının yaptığı ödeme sipariş ettiği evin/aracın bedeli; şirketin tahsil ettiği meblağ ise teslim ettiği ürünün karşılığı olmaktadır.

İstisnâ' akdi, Hanefi hukukçular tarafından, "zimmette yer alan ve iş şart koşulan bir ürün üzerinde yapılan akit" şeklinde tanımlanmıştır. Hanefilerin bu tanımı el-Mevsûatu'l-fıkhîyye tarafından da benimsemiştir. Mecelle ise, bir kimse bir sanatkâra bana şu fiyata şu vasıflardaki bir şey yap der ve sanatkâr da kabul ederse bu satım akdi istisna akdi olarak kurulmuş olur diyerek örnekleme yoluyla akdin tanımını yapmaktadır. (Mecelle, mad. 388). İstisnâ' akdinin bu tanımı dikkate alınarak mevcut kurumların uygulamalarına bakıldığında zaman böyle bir benzerlik kurma olasılığının olmadığı açıktır. Çünkü söz konusu şirketlerin üretici olmadıkları açıktır. Zaten bir kısım şirketler çalışmalarının istisnâ' kapsamında olmadığını beyan etmektedirler.

Eğer söz konusu şirketler ev veya aracın bedelini ödemeyi tamamlayanlara veya belirli bir miktarını ödeyenlere tedarikte bulunmayı taahhüt ettikleri kabul edilirse, bir satım akdi vadinin yapıldığı anlamına gelir. Hedeflenen ödeme şirkete teslim edilene kadar taraflar arasındaki ilişki satın alma/satma vadinin ibaret olmuş olur. Belirlenen ödeme planına göre teslim zamanı geldiğinde, taraflar bir satım sözleşmesi yaparak işlem tamamlanır. Emtia/mebî'in bütün bedelinin ifası tamamlanmış ve ürün teslim edilmişse peşin gerçekleşen bir satım sözleşmesi yapılmış olur. Emtia/mebî'in bedelinin belirli bir miktarına karşılık gelen ödemediği sonra emtia peşin olarak teslim edilmişse vadeli satım sözleşmesi gerçekleştirilmiş olur. Bu akdin hükümlerinin uygulanması gerekir. Satım akdinden önce şirkete teslim edilen para ise, vedia veya karz akdi hükümlerine göre taraflarca sözleşme altına alınmak durumundadır. Böyle bir işlemde söz edilebilmesi için şirketlerin mevcut yapısından farklı bir yapıda organize olmaları gerekmektedir. Bu haliyle söz konusu şirketlerin bu açıklamaya konu edilmeleri mümkün değildir.

Eğer ödeme tamamlandığında belirli bir vadenin sonunda emtia/mebî'in teslimi kararlaştırılmışsa, selem akdinden söz edilebilir. Bu durumda selem akdinin hükümleri gereği, re'su malî's-selemin sözleşme anında teslim edilen mevcut miktar olarak sabitlenmesi, seleme konu emtianın ise teslim zamanın belirlenmesi ve aralarında faiz ilişkisi oluşmayan mallar cinsinden olması gerekir. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu şirketler, bir malın tedarikini üst-

lenmedikleri için selem akdi çerçevesinde fikhî bir temellendirmeye imkân bulunmamaktadır. Zaten bu şirketler de meşruyetlerini selem akdine bina etmemektedirler.

TDFFS şirketi ile sisteme giren kişi arasındaki sözleşmede bir emtianın üretimi veya tedarikiyle ilgili açık bir ifade olmadığı gibi bunu hatırlatan bir imaya dahi yer verilmemektedir. Zaten sisteme girişte belirlenen fonu alan katılımcı bununla ev alabileceği gibi başka bir gayr-i menkul da alabilmektedir. Bu bakımdan şirketlerin işleyişinin fikhî yapısını satım, istisna' ve selem akitlerine dayandırmak mümkün değildir.

### 3.2. TDFFS'nin İvaz Şartlı Hibe ve Karz Olduğu Görüşü

TDFFS'nin fikhî hükmünü tespit etmeye çalışan diğer görüş, sistemi, "ivaz şartlı hibe" olarak açıklama yönünde olmuştur. Bu görüş, bazı akademisyenler ile klasik fıkıh eğitimi geleneğinden gelen bazı hocalar tarafından savunulmuştur.

Bilindiği üzere fıkıh kaynaklarında hibe, "malın bedelsiz temliki" şeklinde tanımlanmıştır. Hibe akdini vasiyetten ayırmak için "hayatta iken" kaydı konulduğunda ise tanım, "karşılık şart koşulmaksızın bir malın hayatta iken temliki" şeklini almaktadır. İvaz şartlı hibe ise, hibe lafzı kullanılarak bir bedel karşılığında gerçekleştirilen temlik işlemidir. Mecelle bunu, "ivaz şartı ile olan hibe sahih ve şart mu'teberdir" (Mad.: 'nin 855) şeklinde kanunlaştırmıştır. Bu madde için şöyle bir örnek verilmiştir: "Mesela bir kimse şu makule ivaz vermek yahut kendisinin malum'ul-mikdar deynini eda etmek şartıyla birine bir şey hibe ettikde mevhubu'n-leh ol şarta riayet ederse hibe lazım olur; etmezse vâhip dahi hibesinden rücu edebilir. Kezalik bir kimse ölünce(ye kadar) kendisini beslemek şartı ile mülk akarını birine hibe ve teslim etdikde mevhubu'n-leh şart-ı mezkur üzre vâhibi beslemeye razı iken vâhib nâdim olup da hibesinden rücu' ile ol akarını istirdad edemez."

Bedel (ivaz) karşılığı yapılan hibede kabzdan önce hibe hükümleri, kabzdan sonra ise lafız ve manaya birlikte riayet için satım (bey') akdi hükümleri tatbik edilir. Örneğin, bir elbise bir gıda maddesinin teslimi şartıyla hibe edildiğinde taraflar, karşılıklı kabzdan önce elbise ve gıda maddesini teslimden kaçınma hakkına sahiptirler. Çünkü hibe akdi kabz ile kesinleşir. Kabzdan sonra ise satım akdi hükümleri devreye girer. İvaz karşılığında yapılan hibeden rücuun caiz olmayışı bu özelliği sebebiyledir. Hibeye karşılık olarak verilen bedelin (ivaz) az veya çok olması, hibe edilen mal ile aynı cinsten olup olmaması arasında fark yoktur. Bu, hibeye karşılık olarak verilen bedelin mahza ivaz olmaması sebebiyledir. Bu sebeple hibe ile karşılık olarak verilen bedel arasında

faiz işlemi gerçekleşmez. Söz konusu bedel (ivaz) hibeden rüçû etmeye engel olmakta etkisini gösterir. Buna bağlı olarak tarafların hak ve sorumlulukları (ikincil hükümler/tevâbi') satım akdi hükümlerine göre belirlenir. Bu özelliği dikkate alındığında ivaz şartlı hibede sonuç bakımından bir satım akdidir. Sonraki değerlendirmelere temel oluşturması bakımından satım akdinin "mebî" üzerinde kurulduğunu hatırlatmakta yarar bulunmaktadır. İvaz şartlı hibe hakkında klasik fıkıh kaynaklarında verilen örneklerin tamamı da semen-mebî ayrımı üzerine kurulmuştur.

TDFFS'nin çekilişli modellerini hibe akdiyle açıklamaya çalışan araştırmacılara göre, sistemin akdî yapısı, kadınların altın gününden uyarlanmış bir ivazlı hibedir. Hibe akdinde şart koşmanın cevazından yararlanan bu araştırmacılar, bedel (ivazı) şartıyla hibede bulunan üyelerin hibelerinin ivazını (karşılığını) aldıklarında işlemin satım akdi olarak neticelendiğini ileri sürmektedirler. Bu görüşte olanlar, yapılan işlemin bir yardımlaşma (teavün) olduğunu da sözlere ilave etmektedirler. Sistemi ivaz şartlı hibe kapsamında tartışan araştırmacılardan bir kısmı, TDFFS'nin kuruluş ve yapısı gereği fonda biriken finans üzerinde herhangi bir ortaklığın oluşmadığını yani tarafların bir mal şirketi (şirketu'l-emvâl) kurmadıklarına dikkat çekmektedirler.

İvaz şartlı hibe değerlendirmesini yapanlar, grup içerisinde toplanan meblağ ile her ay bir üyeye ev alındığını varsaymaktadırlar. Bu yaklaşıma göre örneğin 40 kişilik grupta her ay toplanan para ile bir üyeye ev hibe edilmektedir. Henüz ev almayanlar grubun kendilerine bir ev alması karşılığında (ivaz) hibede buldukları için aynı uygulamayı kendileri için beklemektedirler. Grupta herkese birer konut satın alındığında şartlı hibe tamamlanmış ve katılımcılar karşılıklı olarak konut hibesi yapmış olmaktadır. Ancak konut standart (misli) mallardan değildir. Her katılımcının aynı grup içerisinde olsa dahi satın aldığı evin değeri farklı olabilmektedir. Hibe edilen mali bedelin, satın alınan konutun bedelini karşılama zorunluluğu da bulunmamaktadır. Bu durum konutun belirli bir yüzdesinin hibe edildiğini kabul etmeyi gerektirmektedir. Ancak satın alınan konutların değer farklılığı, müşterinin satın aldığı evin hibe edilen kısmının yüzdelik olarak sabitlenmesini mümkün kılmamaktadır. Sonuç olarak konutun, fon tarafından karşılanan kısmına karşılık gelen değişebilen yüzdelik oranı hibe edilmiş olur. Bu bakımdan ivaz şartlı ile hibe edilen konut olduğu söylenemez. Bu gerekçelerle toplanan fonun grup içerisinde kullanıldığı varsayıldığında dahi konut hibesi yapıldığı gerçeği yansıtmamaktadır. Doğrusu her katılımcı sisteme girişte teslim alacağı fonu kendisi belirlemekte ve zamanı geldiğinde onu satın aldığı evin bedelinin finansesinde kullanmaktadır.

Katılımcıların, örneğin 40 taksitlik bir grup içerisinde yaptıkları ödemeyi hibe, kura gereği veya vade ortasından sonra aldıkları fonu ise ivaz saydığımızda, paranın para karşılığında (ivaz) hibe edildiği ortaya çıkmaktadır. Bu değerlendirmeye uyarınca hibelerin karşılıklı tesliminden (kabz) sonra yapılan kurulan bu ilişkiye satım akdi hükümlerinin uygulanmasının lazım geldiği dikkate alındığında, paranın para karşılığında vadeli satımı gibi meşru olmayan bir durumun ortaya çıktığı görülecektir. Bu işlemin hibe sayılması, bütün sarf işlemlerine hibe adı verilerek fazlalık ile veya nesie olarak satışını yapma imkânı doğurabilecektir. Klasik ulemanın hibenin ivazını mahza bedel saymayışları, hakiki bir hibe akdi üzerinde hareket etmeleri sebebiyledir.

Akitlerde maksada itibar edilebileceği kaidesi bağlamında TDFFS şirketlerinin kuruluş ve çalışma esasları ile bu organizasyonlara katılanların amacı dikkate alındığında sistemin motive edici unsurunun hibe olmadığı görülecektir. Şirketler ticaret yapmakta taraflar gerçekte tasarruf yaparak daha uygun maliyetli finansman sağlamayı hedeflemektedirler. Bu hususun tespiti ilgili şirketlerin ve katılımcıların beyanlarında açıklıkla anlaşılmaktadır. Bu bakımdan yürütülen işlemlerin, ivazlı hibe kapsamında ele alınması mümkün görünmemektedir. Bu durum, hibe ve bedeline sarf akdinin hükümlerini uygulayarak işlemin peşin ve eşit olma kuralına uygun olması gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Sarf akdi kuralları uygulanarak bedellerin peşin ve eşit değiştirilmesinin teklifi, sistemin varlık sebebine aykırıdır. Çünkü sistem her katılımcının belli bir süre ödeme yaptıktan sonra vadeli olarak geri ödeyeceği fon tedariği üzerine kurulmuştur. Diğer taraftan kura sonucu finansmanı ilk teslim alan ile son teslim alan arasındaki değer farkının tartışılmış olması da bunu göstermektedir. Bunun sonucu olarak kira yardımlı ve değer endeksli modeller ortaya çıkmıştır.

Farklı zamanlarda teslim edilen bedellerin her ikisinin de nakit olduğunu düşünen araştırmacılar, TDFSS şirketlerindeki işlemin sarf akdi ile açıklanmasının mümkün olmadığını tespit etmişlerdir. Bu durumda nakit nitelikli bedellerin farklı zamanlarda teslimini meşru kılan karz akdinin imkânlarına başvurmaya yönelmişlerdir. Sistemde uygulanan modeller bu ölçüye göre değerlendirdiklerinde kira yardımı içermeyen çekilişli modellerin geçerli (sahih) olacağını ifade etmişlerdir. Bu yorumu tercih edenler, kira yardımlı modeli, katılımcının yaptığı karz karşılığında yarar elde ettiği düşüncesini içerdiği için meşru görmemişlerdir. Sistemin meşruiyetini sağlamak için ise, kira yardımının geriye dönük olarak hesaplanan enflasyon farkını geçmemesi gerektiğini önermişlerdir. Bu durumda kira yardımına değil, değer kaybının karşılığı olan enflasyon farkına cevaz vermiş olurlar. Bu yaklaşım, geriye dönük enflasyon farkı veya konut değer endeksi ortalamasından doğan farkların üyelere yansıtılma-



sını meşru görmüştür. Şirketin vade ortasında veya sırası gelenlere kendi imkânları ile sağladığı finansman karşılığında, değer endeksi farkı veya kira bedeli adıyla aldığı ücretin de genel enflasyon veya konut değer endeksi ile meydana gelen fiyat değişimini aşmaması gerektiğini tespit etmişlerdir.

TDFFS sisteminin çekilişli modellerini şartlı hibe ve karz akitleri çerçevesinde incelemeyi uygun gören araştırmacılardan bir kısmı, bireysel modelleri, doğrudan karz akdi kapsamına dâhil etmişlerdir. Bu yaklaşımın doğal sonucu, TDFFS'nin bireysel modelindeki karz ilişkisinin riba/faiz ilişkisi içermemesi gerektiğidir. Şirketle müşteri arasındaki fon ilişkisi karz olarak tanımlandığında her iki tarafın verdiği daha fazlasını alması riba/faiz ilişkisi kapsamına girmiş olacaktır. Karz ile doğan borç ilişkisinde vadenin bağlayıcılığı çerçevesinde riba/faiz tartışması yapmak fikhın genel kabulleri bakımından anlamlı değildir. Bu açıklama yöntemini seçenler modelde fazlalık ribasının (riba'l-fadl) ise oluşmadığı görüşündedirler. Bununla birlikte bu araştırmacılara göre, riba haramlığı niteliğinde olmasa da, tarafların, farklı zamanlarda birbirlerine borç vermek şartıyla kurdukları bu ilişkinin menfaat celb ettiğini ve bu sebeple modelin ürettiği karz ilişkisini mekruh olarak nitelendirmektedirler. Bununla birlikte bey' bi'l-vefâya kıyas ile daha ehven bir uygulama sayarak meşruiyetini kabul etmişlerdir.

### 3.3. TDFFS'nin Eksilen Ortaklık (el-müşâreketu'l-mütenâkisa) Olduğu Görüşü

Bu görüşü savunan hukukçular, modern iktisadi şartların daha önce hukuk sistemi tarafından isimlendirilmeyen birçok yeni akit türü ortaya çıkardığı tespitinden yola çıkmaktadırlar. TDFFS'yi isimlendirilmeyen yeni akitlerden biri olarak gören bu görüş sahipleri, klasik fikhın iki gerçek kişi arasında belirli bir konu üzerinde yapılan akitler ile TDFFS'yi açıklamanın mümkün olmayacağını savunmaktadırlar. Bunun temel gerekçesi olarak da grup organizasyonunun ayrı bir mantığının bulunmasını göstermektedirler. Elbette bu görüşü savunanlar da TDFFS'nin işleyişinin, önceki görüşlerde olduğu üzere, sistemin akdi yapısının belirlenmesiyle mümkün olacağını benimsemektedirler. Ancak bunun karz, hibe, sarf, ivaz şartlı hibe ve karz akitleriyle olamayacağını, bunun yerine ortaklık (müşareke) akdinden yola çıkarak sistemi buna göre modellemek gerektiğini savunmaktadırlar.

Çekilişli model esas alındığında, TDFFS şirketinin organizasyonuyla bir araya gelen grup üyeleri arasında akde dayalı (akit şirketi) bir ortaklık kurulmaktadır. Ortakların şirkete sermaye olabilecek mal varlıklarında eşitlik şartı aranmadığından oluşan ortaklık inan şirketi niteliğindedir. İnan şirketi, bu mo-

delin esaslıdır ve mülk ortaklığı içermektedir. Çünkü çekiliş ile sırası gelen üye-ye ortak sermaye ile finanse edilen konut teslim edildiği zaman fondaki ortaklık mülk üzerinde ortaklığa dönüşmektedir. Konutu teslim alanın konut üzerindeki mülkiyeti, yaptığı ödemenin yüzdelik karşılığı kadardır. Geri kalan yüzdelik kısmın sahibi, konut teslim almamış olan grubun diğer üyeleri yani ortaklıktır. Her ay yapılan ödemeler ile konutunu teslim alanın konut üzerindeki mülkiyet oranı yükselirken ortaklığın mülkiyet oranı ise azalmaktadır. Bu arada diğer üyeler sırasıyla konutlarını teslim almakta ve yaptıkları ödeme oranında mülk sahibi olmakta, henüz ödemesini tamamlamadıkları kısım ise ortaklığın mülkü sayılmaktadır. Katılımcının her ay yaptığı ödemelerle birlikte ortaklık hisse devri yoluyla kendi payını katılımcıya aktarmaktadır. Bu şekilde vade ortası geldiğinde bütün üyeler konutlarını teslim olurlar ve konutun ortak fondan karşılanmış kısmının sahibi ise grup yani ortaklık olmaya devam eder. Sisteme girişte belirlenen taksit ödemesinin sonuna geldiğinde grup üyelerinin tamamı konut sahibi olmuş olur. Başlangıçta fon üzerinde oluşturulan ortaklık daha sonra konutlar üzerinde oluşmakta, belirlenen taksit ödemelerinin gerçekleştirilmesiyle her ay azalarak devam etmekte ve bütün üyelerin ödemelerini ifa etmesiyle ortaklık suretinde tesis edilen bu hukuki ilişki sona ermektedir. Bu hukuki ilişki, belirlenen vadenin sonuna kadar bağlayıcı şekilde sürdürülen ardışık satım ve takas işlemlerini içeren eksilen ortaklığın (el-müşâreketu'l-mütenâkisa) özel bir türüdür.

TDFFS'nin içerdiği ortaklık yalnızca çekilişli sistemler için oluşturulan grup içerisinde ortaya çıkmamaktadır. Vade ortası geldiğinde, grubun çekilişte ismi çıkmamış üyelerine şirket tarafından sağlanan finansmanın kaynağının izahı, ortaklığı genişletmeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü vade ortasında sağlanan finansın kaynağı, küçük grubun kendisi olamayacağına göre bu finansman, üç kaynaktan sağlanmış olabilir. Bu kaynak, çekilişli sistemin diğer gruplarından, bireysel sistemlerden veya organizatör firmanın öz-kaynaklarından sağlanmış bir fondan başkası olamaz. Bu fonların özellikle kira geliri içerecek şekilde kullanılması, finansmanı kullananlar ile söz konusu kaynağın sahipleri arasında bir ortaklığın olduğunu varsaymayı gerektirmektedir. Bu bakımdan fonu kullananlar ile bu üç kaynaktan tedarik edilen fon (ortaklık fonu) arasında yeni bir müşarekenin meydana geldiğinin kabul edilmesi gerekir. Ancak böyle bir müşarekenin kurulması için öncelikle sisteme katılanların organizasyon şirketine önce azalan ortaklık (el-müşâreketu'l-mütenâkisa) kurma hususunda vekâlet yetkisi vermesi gerekir. Müşteriler, zımnen veya bileşik akdin kapsamında vekâlet yetkisi verdikleri şirkete toplanan fonların yönetimi ve oluşan kârın belirli oranlara göre dağıtılması hususunu kapsayan ve mudârebe olarak adlandırılan ikinci bir sözleşme yaparlar. Bu şekilde sisteme katılanlar, grup içi,

gruplar arası ve organizasyon şirketinin kendisinden oluşan üçlü bir ortaklık yapısı içerisine girmiş olurlar.

TDFFS'yi bileşik akitlerin eksilen ortaklık türü ile açıklayanlar, uygulayıcıların kira yardımı olarak adlandırdıkları ödemeleri, ortaklık hissesine karşılık gelen kira bedeli/geliri kabul etmektedirler. Bu hissenin grup üyelerinin mülkü, geniş grubun mülkü veya organizasyon şirketinin mülkü olması arasında fark yoktur. Her durumda fonu kullanarak mülk sahibi olanın konutunda diğer ortaklık üyelerinin payına karşılık gelen bir kira gelirinin tayini mümkündür. Diğer bir ifadeyle ortaklığın, konutu teslim almış üyeden hissesine karşılık gelen miktarda kira bedeli talep etmesi ve diğer üyelerin ödemelerine mahsup etmesi meşrudur.

Bu yaklaşıma göre TDFFS, müşterilerin şirkete müşareke yetkisi verdikleri ücretli vekâlet ile başlamaktadır. Bu temellendirme şirketlerin çeşitli adlar ile girişte aldıkları ücreti meşru kılmaktadır. Aldığı yetki ve vekâlete dayanarak şirket, grup içi ve grup dışı üyeler arasında hatta gerektiğinde bizzat kendisiyle eksilen ortaklık ilişkisi tesis eder. Fon ile sağlanan mülklerden kira geliri elde edilmesi ve gelirin belirli esaslara göre hak sahiplerine paylaşılması için gereken yetkinin sağlanması için şirkete katılanlar ile şirket arasında mudarebe akdi kurulur. Bu şekilde bütün katılımcılar sermayedar, şirket ise girişimci (mudârip) kapsamında olur. Ortaklık fonu ile satın alınan konut adına tescil edilen üye, mülkün sınırlı bir kısmına sahip olduğu için geri kalan kısmı için ortaklık ile icare sözleşmesi yaparak ortaklığa kira ödemesinde bulunur.

Bireysel sistem olarak adlandırılan modelin akdi yapısı, özü bakımından çekilişli sistemden farklı değildir. Ancak bu sistemde grup içi müşareke söz konusu değildir. Her müşteri doğrudan şirketin yönettiği büyük fon ile müşareke ilişkisine girmiş kabul edilmektedir. Her katılımcı toplanan fon üzerinde tasarruf yetkisini ücretli vekâlet akdi ile şirkete devretmektedir. Bu bakımdan sisteme girişte şirkete ödenen ücret vekâlet ücreti kabul edilir. Sisteme katılanlar ile şirket arasında tesis edilen ikinci akdi ilişki, toplanan fonun yatırım alanlarında kullanım yetkisini şirkete veren mudarebe akdi ile tesis edildiği varsayılmaktadır. Bu yetkiye dayanarak şirket biriken fon ile çekilişli ve bireysel sistemlerin finansmanını gerçekleştirebilir. Şirket, bireysel sistem katılımcıları ile fonun kullandırılmasıyla birlikte azalan müşareke ilişkisi içerisine girer. Uygulamada karşılığı olmasa da katılımcı, mudarebe ile finansman sağlanan üyelere elde edilen kira gelirinden belirli oranda pay sahibi olabilir.

TDFFS'yi azalan ortaklık kabul edenler, özellikle şirketin hızlı büyüdüğü zamanlarda, sistemin işleyişi için kullanılması zorunlu fonun olan fondan arta kalanın, diğer ifadeyle atıl fonun ortaya çıkabileceğini kabul ederler. Böyle bir

durumda, atıl fonun, zarar riski az olan alanlarda çalıştırılmasını, katılımcı ile yapılan mudârebe akdinin kapsamına alınması şartıyla meşru görürler. Katılımcıların kâr beklentisi içerisinde olmadıklarından hareketle kâr paylaşımının ise, şirketin avantajlı olacağı bir formül ile belirlenebileceğini kabul ederler. Mudarebe akdi ile katılımcı için belirlenen oransal kâr payının aktarımı, son taksit/taksitlerin alınmaması veya taksit bedellerinin düşürülmesi şeklinde gerçekleştirilebilir.

TDFFS'yi azalan ortaklık olarak kabul edenler, bu ortaklığın satın alınan konutlar üzerinde gerçekleştiğini kabul etmektedirler. Ancak mevcut uygulamada konut finansmanı kullanan adına tescil edilmektedir. TDFFS şirketleri haciz koyma ve kefil ile teminat alma yoluna başvurumaktadırlar. Bu uygulama azalan müşareke şeklindeki modellemeye aykırı düşmektedir. Bunun için mülk üzerindeki malikiyetin azalan ortaklık olduğunun şerh olarak tapuya konulabileceğini, bu mümkün olmazsa, konutun şirket ve üye arasında kurulan bir ortaklık adına alınabileceği önerilmektedir. Bunlardan birincisi yasal mevzuat zorluğu; ikincisi ise pratik zorluklar taşımaktadır. Üçüncü yol ile TDFFS şirketlerinin gayr-i menkul üzerinde ipotek tesis etmesinin kolaylaştırılmasıdır. Bu yetkinin verilmesiyle birlikte şirketin katılımcı ile yaptığı sözleşmede bu ipotekin işleminin grup nam ve hesabına yapıldığı ve azalan müşareke ile finansman kullanan kişinin mülk üzerindeki payı %100 oluncaya kadar ipotekin süreceğinin belirtilmesi ile güvence sorununun aşılacağı önerilmektedir.

TDFFS'yi azalan ortaklık (müşâreke) ile açıklayanlar sistemin içerisine mudârabenin katılması hususunda hemfikir değildirlere. Müdârebeyi meşru görenler, atıl fonun değerlendirilmesi yoluyla kira bedeli dâhil olmak üzere elde edilebilecek kârın şirket ve biriken fonun sahipleri (rabbu'l-mâl) arasında paylaşılmasını meşru kılmak isterler. Sisteme mudarebenin dâhil edilmesine karşı çıkanlar ise, bunun sistemi daha karmaşık hale getireceğini, fonun işletilmesiyle elde edilen kârın kimlere hangi oranda dağıtılacağı ve kimin hangi tarihte yatırdığı paraya ne kadar kârın tahakkuk ettirileceği şeklinde ilave sorunlar çıkaracağını savunmaktadırlar. Bu görüşte olanlar, katılımcılar ile şirket arasında müşâreke-i mütenâkîsa kurma yetkisi veren bir vekâletin olmasını yeterli görmekte idirler.

Sistemin içerisine mudârabenin dâhil edilmesi, şirketin müdarip sıfatıyla yaptığı faaliyetlerde zarar etmesi halinde zararın fon sahiplerine (rabbu'l-mâl) yansıtılmasını ve şirketin zarara katılmamasını gerektirir. Sisteme müdârebeyi dahil edenlerin veya buna karşı çıkanların bu sorun ile ilgilenmedikleri görülmektedir. Belki sistemde zarar ihtimali olmadığından yola çıkmaktadırlar. Ancak atıl fonun sistem içinde kullanılmasının yanı sıra sistem dışında da işletil-

mesine izin verildiğinde zarar ihtimali göz ardı edilebilecek bir risk değildir. Bazı şirketlerin meşruiyet belgelerine (icazet) de yansıttıkları mudarebe akdinin zararın karşılanmasıyla ilgili bir açıklık içermedikleri görülmektedir.

Sistemin müşâreke ve müdârebe şekillerinde akit ile kurulan bir mal şirketi olarak değerlendirilmesinin kira gelirinin yansıtılması ve fon fazlasının kullanılması hususunda bazı kolaylıklar sağladığı görülmektedir. Ancak bu modeli savunanlar, sisteme giren kişilerin girişte belirledikleri fon ile bir konutun %100'ünün satın alındığı varsayımı üzerinde hesap yapmaktadırlar. Hâlbuki 100.000 ₺ finansman için sisteme giren kişinin 200.000 ₺ değerinde bir ev almasının önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Birçok kez sistemin sağladığı finansmana karşılık gelen bir konutun satın alınması ya tercih edilmediğinden veya bulunmadığından mümkün olmamaktadır. Bu durumda ortaklık fonunun, özellikle çekilişli sistemde fon kullanan katılımcının konutunun ne kadarına sahip olduğu standart bir değerlendirmeye konu edilmesi güçleşmektedir. Kira ödemelerinin belirlenmesinde veya konut değer endeksine göre değerinin tespitinde ciddi muhasebe sorunları ortaya çıkaracaktır.

TDFFS'yi eksilen ortaklık (müşâreketü'l-mütenâkisa) olarak kurgulamanın doğurduğu başka bir sıkıntı, ortak mülkün değer artışının ortaklığa yansıtılması meselesi ile zarar görmesi halinde ortaklıkça tazmin edilmesiyle ilgilidir. TDFFS'yi müşâreke olarak kurgulayanlar konutun ortaklık adına veya şahsen sigortalanabileceğini, sigortasız olması halinde ortaklığın zarara katılacağı bir modelin geliştirilebileceğini ifade etmektedirler. Bununla birlikte müşrekeyi esas aldığını ifade eden şirketlerin (örn. Eminevim) bu hususta sözleşme metinlerine geçmiş bir taahhütlerine rastlanmamaktadır.

TDFFS'yi azalan ortaklık (müşâreke) olarak kurgulayanlar, 1990'lı yıllardan beri sürdürülen sistemin yeniden yapılandırılmasını amaçlamaktadırlar. Bu görüşlerin ilk defa 2016 yılında İSEFAM ve BDDK işbirliği ile gerçekleştirilen çalıştayda seslendirildiği dikkate alınrsa, modeli uygulayan şirketlerin ve sisteme katılanların bu tarihe kadar sistemi ortaklık kavramı üzerinden modelledikleri anlaşılmaktadır. Bu tarihten sonra sistemin fıkhî meşruiyeti için geliştirilen ortaklık (müşareke) modellemesini kabul ettiklerini beyan eden şirketlerin (Örneğin Eminevim) tanıtımlarında ve finansman için başvuranların yönetimlerinde ortaklık fikrinin hakim olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Özellikle sisteme katılanlar finansman temini amacını gütmektedirler. Aslında sistemi BDDK'nun faaliyet sahası içerisinde konumlandırılması finansal bir faaliyetin organize edildiğini göstermektedir. Zaten ortaklık modellemesini savunanlar da TDFFS'yi bir finans faaliyeti olarak gördüklerini ifade etmektedirler.

## 4. SONUÇ

TDFFS, şartlı hibe veya şartlı karz akitlerine ya da mudarebeli veya mudarebesiz müşâreke-i mütenâkisa ile temellendirilsin bir finans faaliyetidir. Bu sebeple sistem finans faaliyetinin ana mantığına bağlı işlemek durumundadır.

Şartlı hibe veya karz akdine dayalı meşruiyet analizinde, katılımcıların birbirine karz veya hibe ettikleri düşünülürken, şirket yalnızca bir organizasyon şirketine dönüşmekte ve organizasyon dışında bir sorumluluğun olmadığı izlenimi doğmaktadır. Hâlbuki sisteme girenlerin birbiriyle hiçbir hukuki bağı bulunmamakta ve tamamen şirket ile muhatap olmaktadır. Şirketin salt organizatör olması, kira bedeli, erken ödeme, değer artışları, büyük grup-küçük grup fonlarında tasarruf, fazla fonun kullanılması ve doğabilecek zararlar hususunda belirsizlikler taşımaktadır. Bu yaklaşım, bütün bu sorunların vekâlet akdi ve şirket hesabı ile fon hesabının ayrılması ile çözüleceğini varsaymakta, belirsiz kişilerin birbirine şartlı hibe ve karz yaparak sistemi işlettiklerini esas almaktadır. Yardımlaşmak için ikna edici bir duygusal bağa sahip olmayan, birbirini tanımayan hatta birbirlerinden habersiz olan kişiler arasında oluşturduğu düşünülen yardımlaşma, finansal bir kurumun sürekliliği bakımından ikna edici değildir.

Modern iktisadi hayatın iç içe girmiş karmaşık karakteri, yeni muamelelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. TDFFS modern iktisadi hayat içerisinde gelişmiş bir finansal faaliyettir. Bu sebeple TDFFS'nin fikhî meşruiyeti tek bir akdin yalın olarak tatbiki ile sağlanamamaktadır. Bu durum, bileşik akit kavramı içerisinde sisteme girişten çıkışa kadar müteselsilen süren bir akitler zinciri içerisinde işlemin izah edilmesini gerektirmektedir. Söz konusu bileşik akit, bir taraftan mümkün olduğu kadar sade diğer taraftan sistemin işleyişini mümkün kılacak şekilde planlanmış olmalıdır.

Sistemin rasyonel işleyişinin imkânı ve fikhî temel kaideler dikkate alındığında sistemin merkezinin ortaklık üzerine kurulması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bileşik akit kavramı içerisinde sistemin fikhî meşruiyeti için geliştirilen el-müşâreketu'l-mütenâkisa önerisi, sistem içerisindeki ilişkileri ortaklık temelinde ele alması bakımından yerindedir. Ancak bu ortaklığın başta küçük grup içerisinde sonraki aşamada büyük grup arasında oluştuğunun varsayılması tarafları belirsiz olan ortaklık kavramını doğurmaktadır. Organizasyon şirketine (TDFFS) vekâlet yetkisinin verilmesi ve şirketin sunduğu finansman ile satın alınan mülkte oluşan ortaklığın ikinci payının ortaklık payı olarak adlandırılması söz konusu muğlâklığı aşma çabaları niteliğindedir. Bununla

birlikte bu çözüm, oluşabilecek zararın gerçek kişilere muhasebeleştirilmesindeki olası sorunları çözemediği görülebilmektedir.

Sistemin sadeleştirilmesi için tarafların gerçek beklentilerine uygun, uygulanabilir çözümler geliştirmek ve gerçeklikten uzak karmaşık açıklamalardan uzak durmak gerekmektedir. TDFFS özü itibariyle batıda geliştirilen Yapı Tasarruf Sandıklarının (YTS) modellenmesidir. YTS'ler, belirli bir süre tasarruf yapan üyesine düşük maliyetli (faiz) finans tedarik etmektedirler. Finansal bir faaliyet olarak TDFFS bu modelin faiz içermeyen biçimi olarak organize edilebilir. Bunun için TDFFS şirketleri finansal bir kuruluş olarak yasal güvenceye kavuşturulduktan sonra müşteri ile kurdukları ilişki, müşteriye finans sağlanıncaya kadar karz, finansın sağlanmasıyla birlikte el-müşâreketu'l-mütenâkisa şeklinde formüle edilebilir. Karz ile şirket akitlerinin bir arada tek akit (bileşik akit) içerisinde birleştirilmesi klasik dönem Hanefi fakihleri tarafından da geçerli kabul edilmiştir. Bu bakımdan fikhî meşruiyet tartışması sorunu bulunmamaktadır.

Buna göre sisteme giren katılımcının müşareke yoluyla amaçladığı finansmana ulaşabilmesi için belirli bir süre tasarruf etmesi yani TDFFS şirketine karz vermesi gerekli olacaktır. Bu şartı karşılayan kişi, TDFFS şirketinden finansman kullanma hakkına sahip olur. Bu finansman, müşterinin satın alacağı gayr-i menkulün finansmanı için şirket tarafından doğrudan satıcıya teslim edilir. Bu aşamada TDFFS şirketi ile katılımcı arasındaki karz ilişkisi sona erer ve yeni bir akdi süreç olarak azalan ortaklık ilişkisi tesis olur. Bu şekilde TDFFS şirketi sağladığı fonun gayr-i menkuldeki oranı kadar katılımcının satın aldığı konutun ortağı olur. Şirket, satın alınan mülk üzerindeki hakkını güvence altına alan hukuki tedbirler alır.

Önerdiğimiz haliyle sistemin organize edilmesi halinde sisteme girişte vekâlet ücreti altında alınan ücret devre dışı kalır. Çünkü şirket ile kurulan ilişki başlangıçta karzdır. Bunun karşılığında ücret alınmaz. Sonraki aşamada ortaklıktır. Katılımcı şirketten kendi adına bir işlem yapmasını, örneğin organizasyon yapması için yetki vermesini gerektirecek bir durum yoktur. Çünkü şirket bu yetkiye kuruluşu ile sahiptir. Bu sebeple ücretli vekâlet akdi gerekçeyle meşruiyet kazandırılan katılım ücretinin sebebi ortadan kalkmaktadır.

Müşteriler, müşareke şartlı karz akdi ile sisteme girmektedirler. Karz bir yönüyle teberrudur. Bu sebeple karz veren müşteriden katılım ücreti vs. gibi bir isim ile ücret alınması meşru görülemez. Finansman kullanmadan önce karz akdi hükümleri işlediğinden sistemden çıkan müşteri herhangi bir şey talep edemez. Şirket de bu kişileri cezalandırıcı bir işlem tesis edemez. Yalnızca finansman kullanma hakkına sahip olabilmek için belirlenen süre kadar tasarruf

etmesini ister. Bunun diğer bir sonucu ise, sistemden çıkan müşterinin birikimini hiç geciktirmeden iade etme zorunluluğudur. Sistemden çıkan müşteriye yapılacak geri ödeme ticari uygulamalarda peşin kabul edilen bir aylık bir süreyi geçemez.

Müşteriler arasında akdi bir bağ olmadığı için birinin satın aldığı konutun değer artışı ve kira maliyeti diğer ortakları ilgilendirmez. Bu durum şirket ile finansmanı kullanan müşteriye münhasıran ilgilendirir. Şirket, aylık taksit ödemeleri ile gerçekleşen hisse devirleri esnasında konut değer endeksine göre her pay için oluşan artışa ve mülkü müşteri için tahliye etmiş olmasından kaynaklanan kiraya hak sahibi olur. Bu ilişki muhasebe kolaylığı ve öngörülebilirlik bakımından yıllık bazda hesaplanıp uygulanabilir. Ödemelerin sona ermesiyle şirket ile müşteri arasındaki eksilen ortaklık ilişkisi sona erer.

TDFFS'nin korunmaya ve geliştirilmeye ihtiyacı bulunmaktadır. Önerdiğimiz model sistemin akdi yapısını, tanıtımdaki söyleminin ve müşteriye sunulduğu enstrümanların güncellenmesini gerektirebilir. Ancak tarafların haklarının korunmasını esas alan fikhî meşruiyet bunu gerektirmektedir. Hakları güvenceye kavuşturmayan şekilsel fikhî meşruiyetlere bina edilen işlemlerin, sonrasında hak kayıplarına ve buna bağlı olarak güven bunalımına yol açtığı birçok defa tecrübe edilmiştir.

## 5. KAYNAKÇA

- Altay, Nasuh Oğuzhan. "Federal Almanya'da Yerel Yönetim Bankacılığı: Tasarruf Sandıkları Organizasyonları". *Çağdaş Yerel Yönetimler* 6/2 (1997): 64-82.
- Aydın, Fatih Mehmet. "Tasarrufa Dayalı Yardımlaşma Usulü Finansman Modelleri ve Fikhî Açından Değerlendirilmesi". Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.y.
- Bardakoğlu, Ali. "Hibe". *DİA*. 421-426. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1978.
- Birevim. "Bir Evim Yöntemlerinin Fıkhi Uygunluk Çalışması". Birevim, ty.
- Birsin, Mehmet. *İslâm Eşya ve Borçlar Hukuku*. 2. Bs. Malatya: Protecth Matbaacılık, 2018.
- Cüнди, Ebü'l-Mevedde Ziyaeddin Sidi Halil b. İshak b. Musa. *Muhtasarü'l-allâme Halîl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401.
- Döndüren, Hamdi. "İslâm'da Para-Kredi Faiz ve Enflasyon İlişkileri". *İslami Araştırmalar Dergisi*. 3 (1987): 56-70.



- Ergüven, Murat. Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercihleri Üzerine Bir Araştırma. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Türk Hava Kurumu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Ergüven, Murat - Kaya, Feridun. "Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercih Nedenleri Üzerine Bir Araştırma". Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi. 13 (2016): 24-39.
- Günay, H. Mehmet. Tasarrufa Dayalı Finansman Sistemi. 1. Bs. İstanbul: İsefam & Ensar Yayınları, 2017.
- Hacak, Hasan. "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Yapılan Akitlerin Analizi (Elbirliği Finansman Sistemi Üzerinden)". Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi. Ed. Hacı Mehmet Günay. 1. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat & İSEFAM, 2017.
- Hacak, Hasan. "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Yeni Yaklaşımlar". Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Hammâd, Nezîh. el-Ukûdu'l-mürekkebe fı'l-fıkhî'l-islâmî. 2. Bs. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1432.
- Hammâd, Nezîh Kemâl. "el-Müşâreketu'l-müntenâkisa ve ahkâmuha fı dav'î davâbiti'l-ukûdi'l-müstedcedde". Mecelletu'l-mecmei'l-fıkhî'l-islâmî. 15 (t.y.): 192-221.
- Heyet. el-Mevsûatu'l-fıkhıyye. Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şuûnü'l-islâmiyye, ty.
- İbnu'l-Himâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdulvahhâb. Şerhu Fethî'l-kadîr (Netâicu'l-efkâr fı keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr ile birlikte). 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye, 1412.
- Kahraman, Abdullah. "Bir Faizsiz Finansman Yöntemi Olarak Müşâreke Akdi ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Sistem". Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi. 1. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat & İSEFAM, 2017.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-. Bedâiu's-senâi' fı tertîbi'ş-şerâi'. 2. Bs. Beyrut: Dârukutubi'l-ilmıyye, 1986.
- Kaya, Feridun - Ergüven, Murat. "A Study on Factors Affecting Customers' Preferences of Cooperation System in Housing Finance". International Research Journal of Applied Finance 6/9 (2015): 598-615.
- Kaya, Süleyman. "Faizsiz Finans İlkeleri ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Dair Öneriler". Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi. Ed. Hacı Mehmet Günay. 120. İstanbul: İsefam & Ensar Yayınları, 2017.
- Kaya, Süleyman. "Günümüz Konut Finansman Teknikleri". II. Uluslararası Ticaret Hukuku Kongresi –Günümüzdeki Meseleler. 661-675. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Kaya, Süleyman. "Müzakere". Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Kılıç, Selim. "Konut Finansman Modeli Olarak Yapı Tasarruf Sandıkları; Almanya ve Türkiye'deki Uygulamaları". Celal Bayar Üniversitesi İ.İ.B.F. Yönetim ve Ekonomi Dergisi 14/1 (2017): 231-246.

- Koç, İlker. “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminin İşleyişi”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Koç, İlker - Çekin, Ömer. “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi: İşleyiş, Değerlendirme ve Tasarım”. Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi. 1. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat & İSEFAM, 2017.
- Kumbasar, Murat. “Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği”. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5 (2016).
- Kurt, Fatih, ed. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VII Bildiriler Kitabı. 1. Bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Mevsûlî, Abdullah b. Muhammed b. Mevdûd el-. el-İhtiyâr li'ta'lîli'l-Muhtâr. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- Meydânî, Abdulğani el-Ğanîmî ed-Dımeşkî el-. , el-Lubâb fi şerhi'l-Kitâb. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2015.
- Okur, Mustafa - Çatıkkaş, Özgür - Ersoy, Mehmet. “Bir Gölge Bankacılık Uygulaması Olarak Gayrimenkul Finansmanında Alternatif Bir Faizsiz Finansman Modeli: İpoteğe Dayalı Paylaşım Faizsiz Finansman Modeli”. İşletme Araştırmaları Dergisi Journal of Business Research-Turk 10/4 (2018): 384-400.
- Öztürk, Ali. “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sisteminde Fon Fazlası Varlıkların Değerlendirilmesi”. Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi. 1. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat & İSEFAM, 2017.
- Senhûrî, Abdurrezzak Ahmed es-. Nazariyyetu'l-akd. Beyrut: Menşûrâtu'l-halebî el-hukukiyye, 1998.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-. el-Mebsût. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- Tekerek, Süleyman. Konut Finansmanında Banka Kredilerine Alternatif Modellerden “Elbirliği Sistemi” Üzerinde Bir Çalışma. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2013.



## Kur'an'da Bir Anlatım Sanatı Olarak *Muhakkaku'l-Vukû' Ke'l-Vukû' Prensibi*\*

- An Explanation Art in The Qur'an: The Rule "The Events Which Will Certainly Happen Is Alike The One Which Has Happened." -

Harun Bekiroğlu\*\*

**Atıf/Citation:** Bekiroğlu, Harun. "Kur'an'da Bir Anlatım Sanatı Olarak Muhakkaku'l-Vukû' Ke'l-Vukû' Prensibi / An Explanation Art in The Qur'an: The Rule "The Events Which Will Certainly Happen Is Alike The One Which Has Happened.". *Mesned: Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, 10/1 (Bahar 2019): 115-131.

### Öz:

Kur'an'da bir anlatım sanatı olarak "Gerçekleşmesi kesin olaylar, olmuş gibidir." Kuralı Dil ve edebiyat, sanatın uygulandığı alanlardan birisidir. Kur'an-ı Kerim ilahi mesajlar içeren bir kitaptır. Bununla birlikte Kur'an ayetleri çeşitli anlatım sanatları barındırmaktadır. Bunlardan birisi de gelecekte kesin olacak olayların geçmiş zaman kalıbında anlatılmasıdır. Böylece okuyucu, bu olayların kesin olacağını hissetmektedir. Bu yöntemle okuyucunun bu olayların kesin olarak gerçekleşeceğine inanması sağlanmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Belâgat, Arap Dili ve Edebiyatı.

### Abstract:

Language and literature are one of the areas which art has been used. The Qur'an is a book which includes divine messages but at the same time it implicates some expression arts. One of them is the events which will certainly happen in the future has been expressed as if occurred in the past. Thus, the reader feels that those events are definitely going to happen. With this method the reader has been convinced that the events are precisely going to take place.

**Keywords:** Tafseer, Eloquence, Arabic Language and Literature

\* Bu makale, 26-28 Eylül 2016 tarihinde Çorum'da düzenlenen "Uluslararası Geçmişten Geleceğe Sanat Sempozyumu ve Sergisi" isimli sempozyumda sunulan tebliğin geliştirilmiş, gözden geçirilmiş ve makaleye dönüştürülmüş şeklidir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir, [harun.bekiroglu@inonu.edu.tr](mailto:harun.bekiroglu@inonu.edu.tr), ORCID 0000-0001-6815-8312

## 1.GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, içerdđđi mesajların yanı sıra dil ve üslûb bağlamında da okuyucuyu etkileyen sanatsal yönler barındırmaktadır. Çoğu zaman okuyucuya ulaştırmak istediđđi mesajı betimleyerek aktarmakta ve inandırıcılıđđını temin etmek için de farklı zaman kipleri kullanmaktadır. Böylece okuyucunun anlatılan hadisenin dođđruluđu konusunda tereddüte mahal kalmayacak bir şekilde ikna olması beklenmektedir. Bu beklenti sadece söz/ahid verme ve gelecek zaman kipleri ile gerçekleşmemektedir. Kur'an'da mecaz-ı mürsel, kinaye, istiâre gibi birçok söz sanatının bulunması ile birlikte "sanatsal söz söylemenin adı olan Belağat" tekniđđinin çok çeşitli yönlerinin kullanıldıđđı ve öne çıkarıldıđđı gözlemlenmektedir.

Bir kelimenin isim ya da mastar halinin kullanılması, fiil cümlesi ile ifade edilebilecek bir cümlenin isim cümlesi olarak kullanılması, okuyucuyu daha fazla etkilemek amacıyla şart cümlesinin tamamlanmaması ve gelecekte meydana gelecek bir olayı anlatırken okuyucunun zihninde bu olayın mutlaka gerçekleşeceđđi hissi uyandırmak ve buna olan inancını pekiştirmek için *mâzî*/geçmiş zaman fiilinin kullanılması bu yönlerden bazılardır. Çoğu zaman *mâzî* fiilin gelecek zaman anlamı içerecek şekilde kullanılmasına مُحَقَّقُ الْوُقُوعِ كَالْوُقُوعِ ya da إرادة الوقوع كالوقوع "Kesin olacak olan bir şey olmuş-bitmiş gibidir." kuralı adı verilmektedir.

Bu çalışmada, söz konusu kuralın Kur'an bağlamında manaya katkıları incelenecek ve Kur'an'da yer alan *mâzî* bir fiilin hangi esaslara göre gelecek zaman anlamında yorumlanabileceđđinin esasları tespit edilmeye çalışılacaktır.

## 2.KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kur'an'da yaygın olarak karşılaşılan üsluplardan "gelecekte kesin olacak olayların, okuyucu tarafından mutlaka gerçekleşecek algısı ile kabullenmesini sağlamak için geçmiş zaman/*mâzî* kalıbı ile ifade edilmesi" anlamındaki مُحَقَّقُ الْوُقُوعِ كَالْوُقُوعِ ya da إرادة الوقوع كالوقوع ilkesinin birçok müfessir tarafından -bu şekilde tanımlanmasa da- olgusal olarak kullanıldıđđı görülmektedir.

Klasik tefsir metinleri incelendiđđinde müfessirlerin *mâzî* fiilin *muzâri* anlamında kullanılmasına dair örnekleri ele alıp izah ettikleri ve kullanım hakkında çeşitli ifadeler kullandıkları görülebilir. Bunların bir kısmını şu şekilde ele alabiliriz:

Kural hakkında Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) *فنسق بالماضي على الماضي* (ö. 150/767) *والمعنى مستقبل* “Konunun gelecek zamanda gerçekleşecek olmasına rağmen ayette geçmiş zaman kalıbıyla uyumlu olması için *mâzî* fiil, *mâzî* fiile atfedilmiştir. Ancak anlamı gelecek zamandır.” ifadesini kullandıktan sonra *mâzî* fiillerin gelecek zaman anlamında kullanılmasının “Kur'an'da buna benzer durumların tamamı için geçerli olduğunu” ifade etmektedir.<sup>1</sup> Zemaşerî (ö. 538/1144), *mâzî* formundaki *إِنَّا فَتَحْنَا* (Fetih 48/1-2) ayetinin gelecek zamana dönük bir müjde olduğu kanaatindedir. Gelecekte olacak bir olayın *mâzî* kalıbıyla aktarılması “Allah'ın bize verdiği haberlerde uyguladığı bir gelenektir. Zira bu haberler, inandırıcılığı ve gerçekliği bakımından mevcut ve gerçekleşip tahakkuk etmiş gibidir (لأنها في تحققها وتيقنها بمنزلة الكائنة الموجودة).”<sup>2</sup> Bu kuralı tanımlarken Beyzâvî (ö. 685/1286) *إرادة الوقوع كالوقوع* ifadesini,<sup>3</sup> Nisâbü'rî (ö. 730/1329 [?]) *واجب الوقوع* ifadesini,<sup>4</sup> Tîbî (ö. 743/1342) *مجيء الماضي لتنزيل الكائن منزلة الواقع المتحقق* ifadesini kullanır.<sup>5</sup> Muinüddin İcî (ö. 905/1500) *هي بمنزلة الواقع في تحققه* ifadesini,<sup>6</sup> Şeyhzâde (ö. 951/1544) *محقق الوقوع في حكم الواقع* ifadesini,<sup>7</sup> Ebüssuud Efendi (ö. 982/1574) ise *صيغة* kullanmayı tercih etmektedir.<sup>8</sup> Karaçelebizâde (ö. 1068/1658) “*muhakkaku'l-vukû' olan emri vâki' menziline*”

<sup>1</sup> Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Mu'essesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 1: 520-521.

<sup>2</sup> Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemaşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud v.dğr. (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998), 5: 534.

<sup>3</sup> Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk ve Muhammed Ahmed el-Etraş (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 1421/2000), 2: 251.

<sup>4</sup> Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec Nisâbü'rî (ö. 730/1329 [?]), *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996), 5: 328.

<sup>5</sup> Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed Tîbî (ö. 743/1343), *Fütühü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-reyb = Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, thk. İyad Ahmed el-Gavc ve Cemil Beni Ata (Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 1434/2013), 14: 368.

<sup>6</sup> Ebü'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Safevî İcî (ö. 905/1500), *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdülhamid Handavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3: 326.

<sup>7</sup> Muhyiddin Mehmed Kocevi Şeyhzade (ö. 951/1544), *Hâşiye Muhyiddin Şeyhzade ala Tefsiri'l-Kadı el-Beyzavi = Hâşiye ala Tefsiri'l-Kadı el-Beyzavi*, thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 5: 242.

<sup>8</sup> Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad Ebüssuud Efendi (ö. 982/1574), *İrşadü'l-akli's-selim ila mezâya'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, t.y.), 9: 89.

<sup>9</sup> Ebüssuud Efendi (ö. 982/1574), *İrşadü'l-akli's-selim ila mezâya'l-Kur'âni'l-Kerim*, 6: 303.

*tenzil etmek*” ifadesini kullanırken<sup>10</sup> Şinkitî (ö. 1393/1973) *تَحَقَّقَ وَفُوعِهِ كَالْفُوعِ بِالْفِعْلِ* ifadesini kullanmaktadır.<sup>11</sup>

Tefsir kaynaklarının yanı sıra Belağat ve Nahiv eserleri başta olmak üzere birçok kaynakta da aynı kurala atıf yapıldığı görülmektedir. Bu kural, dil/*lüga* çalışmalarında *وضع الماضي موضع المستقبل* şeklinde ya da *التعبير عن المعنى المستقبل* *بصيغة الماضي تنبيها على تحقق وقوعه* ifadesi ile “*Mâzî* fiil ile gelecek zamanı ifade etmek” anlamında Kur’an’ın dil özellikleri arasında gösterilmektedir.<sup>12</sup> Haddâdî (ö. 400/1010), Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044), Ebû Hayyân Endelüsi (ö. 745/1344), Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390), Zerkeşî (ö. 794/1392), Suyûtî (ö. 911/1505), Siyâlkûtî (ö. 1067/1656), İbnü’l-Hâc es-Sülemî (ö. 1232/1817) ile günümüz dilbilimcilerinden Abdüsselam Muhammed Harun ve Muhammed Abdülhalik Azime, bu kuralın Arap dilinin dikkat çeken bir niteliği olduğuna vurgu yapan ilim adamlarının bir kısmıdır.

Görüldüğü gibi Kur’an’da bir şeyin kesin bir şekilde meydana geleceğini hissettirmek için farklı kelime formlarının kullanıldığını ve bunun Kur’an üslubunun bir niteliği olduğunu ifade eden birçok müfessir ve dil bilimci bulunmaktadır. Kuralı farklı şekillerde ifade etseler de bütün kullanımları değerlendirerek adlandırdığımız *muḥakkaku’l-vukû’ ke’l-vukû’* prensibinin en yaygın kul-

<sup>10</sup> Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (ö. 1068/1658), *Ravzatü’l-ibrâr el-mübeyyin bi hakâiki’l-ahyâr* (Kahire: Bulak Matbaası, 1248/1832), 1: 88.

<sup>11</sup> Muhammed Emin b Muhammed Muhtâr Cekenî Şinkitî (ö. 1393/1973), *Edvâü’l-beyân fi izahî’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*, nşr. Bekir b. Abdillâh Ebû Zeyd (Cidde: Dâru âlemi’l-fevâid, t.y.), 3: 330.

<sup>12</sup> Sa’deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî (ö. 792/1390), *Muhtasarü’l-meânî* (Kum: Dâru’l-Fikr, 1411), 81; Ebu’l-Abbâs Seyyid Ahmed b. Muhammed ibn Hamdûn b. el-Hâc el-Fâsî İbnü’l-Hâc es-Sülemî (ö. 1232/1817), *Hâşiyetü İbn Hamdûn ala şerhi’l-Mekkûdî* (ö. 807/1405) *li Elfiyyeti Mâlik* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1424/2003), 1: 13; Abdüsselam Muhammed Harun, *el-Esâlibü’l-inşâiyye fi’n-nahvi’l-Arabî* (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1421/2001), 90; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsi Ebû Hayyân Endelüsi (ö. 745/1344), *Tefsirü’l-Bahri’l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413/1993), 7: 93; Ahmed b Yûsuf Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), *ed-Dürrü’l-masûn fi ’ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1406/1986), 2: 364-365; Ebû Nasr Ahmed b Muhammed b Ahmed es-Semerkindî Haddâdî (ö. 400/1010), *el-Medhal li-ilmî tefsiri kitâbillahi teâlâ*, thk. Safvan Adnan Davudi (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1408/1988), 233-235; Muhammed Abdülhalik Azime, *Dirasât li-üslubi’l-Kur’âni’l-Kerim* (Kahire: Dâru’l-Hadis, t.y.), 1: 147; Ebü’l-Kâsım Alemülhüda Ali b Hüseyin Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044), *Emali’l-Murtaza: Gururü’l-fevaid ve dürrerü’l-kalaid*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1373/1954), 2: 198-199; Abdülhakîm b. Muhammed el-Hindi el-Pencabî Siyâlkûtî (ö. 1067/1656), *Hâşiyetü Abdülhakîm es-Siyâlkûtî ala tefsiri’l-Beydâvî* (İstanbul: Matbaatü’l-Âmire, 1270), 66.

lanımının محقق الوقوع *muhakkaku'l-vukû'* şeklinde olduğu görülmektedir.<sup>13</sup> Bütün değerlendirmeler sonucunda *muhakkaku'l-vukû' ke'l-vukû'* ifadesinin müfessirlerin ve dilcilerin işaret etmek istedikleri anlama en uygun, manayı kapsayan ve aynı zamanda anlatılmak isteneni en kısa şekilde ifade eden bir tabir olduğunu söylememiz mümkündür.

### 3.MUHAKKAKU'L-VUKÛ' KE'L-VUKÛ' KURALI

*Mâzî* formundaki bir fiilin “geçmişte gerçekleşip bitmesi” ile “gelecekte kesin olarak gerçekleşeceği” arasındaki farklılık, ayetin anlamını da etkileyen önemli bir ayrımdır. Bu anlatım muhatabın ilerde karşılaşacağı olayları sanki görüyormuşçasına okumasını sağlamaktadır. Böylece anlam-duygu-irfan dizgisinde bir insan kimliği teşekkül etmektedir. Örneğin وَقَدْ لِمَ حَشْرَتِي أَعْمَى وَقَدْ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشْرَتِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا “Rabbim gören biri olmama rağmen beni neden kör olarak diriltin? dedi/diyecek” (Tâhâ 20/125) ayetinde kullanılan dedi/قال fiilinin gelecek zaman kipiyle *diyecek* anlamında ifade edilmeye çalışıldığı açıktır. Bu durum ise okuyucuya ahiret inancıyla ilgili anlatılan bu hususların olmuş olaylar konumunda olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Öte yandan okuyucu *mâzî* kipiyle sanki oradaymış ve konuşulanları dinliyormuş gibi bir ruh dünyasına da sürüklenmektedir.

Kur'an'da gelecek/müstakbel zaman kipinde kullanılan fiil formları bulunmasına rağmen, *mâzî* kalıplar ile gelecek zaman anlamının kastedilmiş olduğu kiplerin anlam yönünden daha güçlü olduğunu belirtmek mümkün görünmektedir. Çünkü bu tür bir anlatım tarzı, aynı zamanda mütekellimin/sözü söyleyen kişinin iddiasındaki özgüven ve üstünlük iddiasını da barındırarak dinleyiciye yansıtmaktadır. Ebüssuud'a göre bu tür bir anlatımda kullanılan fiil, Allah'tan başkasına nispet edilemeyen bir fiil ise bu ifade, Allah'ın ilminin kemaline delalet ettiği gibi kudretinin kemaline de delalet eder.<sup>14</sup> Ebüssuud Efendi'nin söylediklerini delillendirmek için örnek gösterdiği ayetlerden birisi şudur:

وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ

<sup>13</sup> Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşi (ö. 794/1392), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 4: 245; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 2: 470-486.

<sup>14</sup> Ebüssuud Efendi (ö. 982/1574), *Ma'âküdü't-Tirâf fi evveli sureti'l-Feth mine'l-Keşşâf* (İstanbul), Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2035/3, 23a.

“Cennetlikler cehennemliklere “Rabbimizin bize söz verdiği şeylerin gerçek olduğunu gördük. Peki, siz de Rabbinizin size vadettiklerinin gerçek olduğunu gördünüz mü?” diye seslendiler. “Evet!” dediler. Bir münadi aralarında “Allah’ın laneti zalimlerin üzerine olsun” diye bağırdı.” (Arâf 7/44)

Sözkonusu ayette, ahirette gerçekleşecek olan bir olaya yer verilmektedir. Cümleler *mâzî* ile ifade edildiği için okuyucu olayın gerçekleşeceğini hissetmekte ve tüm algısıyla olayın içerisindeymiş gibi bir duyguya sahip olmaktadır. Olayın muhatabın zihninde kesinliğine vurgu yapmak için “gördük, seslendiler, dediler, bağırdı” şeklinde *mâzî* kalıpta görülen fiiller, aslında gelecek zaman kipin olarak anlaşılmalıdır.<sup>15</sup> Kıyametin henüz kopmamış olması ve cennet ile cehennem henüz mükâfat ve ceza mekânı olarak kullanılmaya başlanmamış olmasından dolayı fiillerin gelecek zaman anlamında olduğu anlaşılmalıdır.

Kur’an’ın çeşitli yerlerinde karşılaşılabilecek bu kullanım, onun edebi ve betimleyici niteliklerinden birisidir. Metin-anlam-muhatap-his ilişkisinde canlı bir anlatımın varlığı, Kur’an’ın sesi ile birleştiğinde okuyucuyu tefekküre sevk etmektedir.

Sekkâkî (ö. 626/1229) *mâzî* fiilin *muzâri* yerine kullanılmasıyla ilgili şu kuraldan bahsetmektedir: Muhatabın vukuundan şüphe duyduğu bir husus anlatılıyorsa bu durumda *mâzî* fiilin *muzâri* yerine kullanılarak mezkûr olaydaki şüphenin kaldırılmaya çalışıldığı ve hadisenin mutlaklık ifade ettiği söylenmiş olur. Örneğin *إِنْ يَتَّقُواكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ* “Sizi ele geçirirlerse hepinize düşman kesilirler ve size fenalık yaparak ellerini uzatıp hakaret ederek dillerini uzatırlar ve kâfir olmanızı canı gönülden istediler/isterler.” (Mümtehine 60/2) ayetinde *وَدُّوا* kelimesinin *muzâri* değil *mâzî* kalıpla kullanılması, onların Müslümanların küfre dönmesi için ısrarlarından vazgeçmeyeceklerini ve bu konuda şüphe duyulmamasını ifade etmek içindir.<sup>16</sup> Ayrıca “Kâfir olmanızı her şeyden daha öncelikli olarak arzularlar.” anlamını da ifade etmektedir.<sup>17</sup>

İbnü'l-Hâc es-Sülemî'ye (ö. 1232/1817) göre *mâzî* fiilin gelecek zaman anlamında kullanılması şu kurala bağlıdır: Mahkûm aleyhin gerçekleşmesi kesinlik taşıyorsa bu durumda *mâzî* fiil, gelecek zaman anlamında kullanılmaktadır.<sup>18</sup> Örneğin, *أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ* “Allah’ın emri geldi. O’nun erken gelmesini iste-

<sup>15</sup> Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b. Habib Maverdî (ö. 450/1058), *en-Nüket ve'l-uyun tefsiri'l-Maverdî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 2: 227.

<sup>16</sup> Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhü'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 240.

<sup>17</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144), *Keşşâf*, 4: 513.

<sup>18</sup> İbnü'l-Hâc es-Sülemî (ö. 1232/1817), *Hâşiye ala şerhi'l-Mekkûdî*, 1: 13.



*meyin*" (Nahl 16/1) ayetinde bulunan *emr* kelimesi, helak ya da kıyamet anlamına gelmektedir.<sup>19</sup> Kıyametin ya da toplu helakin meydana gelişi geçmiş zamanda olmadığına göre *geldi* formundaki fiil *gelecektir* anlamında kullanılmıştır. *Emr* kelimesinin benzer bir kullanımına هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَفُضِي الْأَمْرُ (Bakara 2/210) ayetinde rastlamak da mümkündür. Dolayısıyla *emr* kelimesinin *geldi* anlamında kullanılması, *emrin* gerçekleşeceğini kesinliğini ifade etmektedir.<sup>20</sup> Kıyamet sahnelerinden birinin anlatıldığı وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا "Rabbin(in emri) gelip melekler saf saf dizildiği vakit..." (Fecr 89/21) ayetinde yukardaki kurala ilave olarak Kur'an'ın farklı bir dil özelliğini görmek mümkündür. Burada da *geldi* fiili, *gelecek* anlamında kullanılmıştır. Dikkat çeken yön ise bir önceki ayette *geldi* ifadesi اَتَى fiili ile ifade edilirken, bu ayette جاء fiili ile anlatılmaktadır. Bu iki fiil arasında şöyle bir anlam farklılığı bulunmaktadır: جاء fiili kesinlik anlamı taşımakta iken اَتَى fiili şüphe anlamı barındırmaktadır. Kıyametin kopuşu kesin olduğundan ikinci ayette جاء fiili kullanılmıştır. Ancak ihtimal ve şüphe anlamı taşıyan اَتَى fiili ise muhatapların şüphe ve inkârlarını kapsamak ve ifade etmek içindir. Dolayısıyla اَتَى fiilinin kullanılmasıyla ayet, "Allah'ın emri gelecektir ancak bunun ne zaman olacağı gaybî bir bilgidir" anlamını ifade etmektedir.<sup>21</sup>

Teftâzânî'ye göre gelecek zamanın *mâzî* fiil ile ifade edilmesi, bir cümlenin zahiri anlamından çıkarılarak farklı bir manada kullanıldığı yerlerden birisidir. Aslında bu kullanım, kelimenin mecaza hamledilmesidir. Dolayısıyla zâhir/hakiki mana, geçmiş zamanı ifade etse de mecazî mana, bu fiilin gelecekte gerçekleşeceğini göstermektedir. Hakiki anlamın yerine *mecâzî* mananın tercih edilmesinin nedeni, olayın kesin olarak gerçekleşeceğine dikkat çekmektir. وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ "Sûr'a üfürüldü/üfürülecek ve ardından -Allah'ın dilediği hariç- gökte ve yerde bulunan her şey düşüp öldü/ölecek" (Zümer 39/68) ayetinde *mâzî* fiil, anlatılan olayın kesin olarak gerçekleşeceğini ifade etmek amacıyla zahir anlamı dışında/mecaz olarak gelecek zaman anlamında kullanılmıştır.<sup>22</sup> Elmalılı, her iki anlamın da okuyucu tarafından anlaşılması için ayetin tercümesini "Ve Sûr üflenmiştir de göklerde kim var, yerde kim varsa çarpılıp yıkılmıştır. Ancak Allah'ın dilediği müstesnâ." şeklinde geniş zamanlı

<sup>19</sup> Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3: 219.

<sup>20</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144), *Keşşâf*, 2: 554; Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, 2: 364.

<sup>21</sup> Muhammed Nureddin Münecid, *Teradüf fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1997), 147-151.

<sup>22</sup> Teftâzânî (ö. 792/1390), *Muhtasarü'l-meânî*, 81.

yapmıştır.<sup>23</sup> Bu tercüme, hem söz sanatının hem de ayetin manasının göz önünde bulundurulduğu bir mealdir.

#### 4. ARAP DİLİ BAĞLAMINDA MUHAKKAKU'L-VUKU'

Anlatılan bir olayın dinleyicide kesin kabul oluşturması için Arapça'da bazı yöntemler ve edatların kullanıldığı görülmektedir. Çoğunlukla *mâzî* fiilin gelecek zaman anlamında kullanımı şeklinde görülse de *inşâî* cümleler, edatlar, isimler ve *muzâri* fiillerde bir anlam zenginliği olarak kuralın uygulandığı görülmektedir.

##### 4.1. İsim formundaki kelimelerde Muhakkaku'l-vuku'

Kur'an'da yer alan isim formundaki kelimelerin, -mesela fiil gibi- farklı bir formda ifade edilmesi mümkün iken kesinlik ve ikna edicilik niteliği sağlamak maksadına dönük olarak isim formu ile ifade edildiği görülmektedir. Şinkitî, Kur'an'da bazı isim formundaki kelimelerin kullanımında kesin gerçekleşecek olan bir olayın olmuş gibi anlatılma kuralının uygulandığı kanaatindedir. Bu durumu *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ* ifadesiyle tanımlamaktadır. *فَيَكُونُ* "Bir şey için sözümüz onun olmasını murad ettiğimiz zaman sadece O'na ol! dememizdir." (Nahl 16/40) ayetini yorumlarken henüz var olmamış ancak gerçekleşmesi istenenin "şey" olarak tanımlandığını dolayısıyla varoluşu ifade eden *kün* kelimesinin iradeyi tanımlamak için kullanıldığını belirtmektedir. Bu itibarla henüz var olmayan ve *kün* kelimesinden sonra otantik bir kimlik kazanabilecek olan varlığın/şey meydana gelmesi, sanki olup bitmiş gibi değerlendirilmiştir. Bu durumun Kur'an'da kullanılan genel bir ilke olduğuna işaret eden Şinkitî'nin örnek olarak ele aldığı diğer bir ifade Yusuf Suresi'nde geçen şarap/hamr kelimesidir. Yusuf'un zindan arkadaşının rüyasını anlatırken kullandığı *إِنِّي أَرَانِي أُغَصِّرُ خَمْرًا* "Ben rüyamda kendimi şarap sıkarken gördüm" (Yusuf 12/36) ifadesinde şarap değil şaraplık üzüm sıkılmaktadır. Henüz şarabın/hamr somut bir varlığı henüz söz konusu da değildir; şarap, üzümün sıkılıp meyve suyunun hazırlanmasından sonra elde edilecek bir nesnedir. Fakat üzümün şaraba dönüşeceğinin kesinliğini ve bu beklentiye ifade etmek için üzümün ikinci aşaması olan şarap kelimesi kullanılmıştır.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), *Hak dini Kur'an dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 6: 4136.

<sup>24</sup> Şinkitî (ö. 1393/1973), *Edvâü'l-beyân*, 3: 330.

#### 4.2. İnşâî cümle-*Haberî* cümle bağlamında Muhakkaku'l-Vuku'

Taşıdığı anlama göre cümleler iki türdür: Doğruluk ya da yalan anlamı taşıyabilen cümleler *haberî cümle* olarak tanımlanırken, bu iki niteliğin bulunmadığı cümleler ise *inşâî cümle* olarak adlandırılır. *İnşâî* cümlelerin içeriklerinin gerçekleşmesi kesin değildir. Ancak haberî cümlelerde kesin olarak gerçekleşme anlamı bulunmaktadır.<sup>25</sup> Örneğin *إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ* “Biz sadece şunu söylüyoruz: mutlaka ilahlarımızdan birisi seni çarptı. (Hûd) şöyle dedi: Ben Allah'ı şahid tutuyorum; siz de şahit olun! İşte ben, ortak koştuğunuzun hiç birisini tanımıyorum!” (Hûd 11/54) ayetinde anlatılmak istenen mana *أَشْهِدُ اللَّهَ وَأَشْهَدُكُمْ* şeklindedir. Bununla birlikte *haberî* cümle formu yerine emir cümlesi kullanılmıştır. Zira Allah'ın şahitliği tartışmazdır. Ancak müşriklerin şahitlikleri belirsizlik barındırmaktadır.<sup>26</sup>

#### 4.3. Atıflarda Muhakkaku'l-Vuku'

Cümlelerin ya da kelimelerin bağlaçlarla bir birine bağlanması esnasında aynı formda olan kelimelerin ya da cümle şekillerinin kendi aralarında bir bütün oluşturması genel olarak göz önünde bulundurulmuş bir husustur. Bununla birlikte Zemahşerî ve Radî gibi âlimler *mâzînin muzâriye* atfını uygun görürken Ferrâ gibi âlimler ise bunun uygun olmadığı görüşündedirler.<sup>27</sup> Bu durumda *mâzî* fiil, *muzâri* fiil formundaymış gibi tevil edilir ve anlam bu şekilde ortaya konmuş olur. Örneğin *إِنْ نَشَاءُ نُنزِلُ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْيُنُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ* “Dilersek onlara gökten bir ayet indiririz de liderleri ona boyun eğler” (Şuarâ 26/4) ayetinde, *فَظَلَّتْ* fiilinin *فَظَلَّ* şeklinde *muzâri* anlamında olduğu ifade edilmiştir. Çünkü şartın fiiline/*cevab* atfedilmiş olduğu kabul edilmektedir.<sup>28</sup> Ancak bu yaklaşımların formal zorunlulukları ifade etmek için ortaya konan çabalar olduğunu ifade etmek gerekir. Zira Kur'an metninde *mâzî* formundaki bu fiil, aynı zamanda okuyucunun zihninde bir anda olup biten ve gerçekleşen bir sahneyi canlandırmaktadır. Böylece hem dil zevki temin edilmiş olmakta hem de inanç taşıyan bireyin kesin bir kabulle mezkûr hadiseyi onaylaması sağlanmaktadır. Bu da bireyin imanını önceleyen Kur'an'ın hedefini gerçekleştirmesine olanak sağlayan imkânlardandır.

<sup>25</sup> Harun, *el-Esâlibü'l-inşâiyye fi'n-nahvi'l-Arabî*, 90.

<sup>26</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144), *Keşşâf*, 1418/1998, 2: 403-404.

<sup>27</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144), *Keşşâf*, 1418/1998, 4: 298; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi Ferrâ' (ö. 207/822), *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1983), 2: 276.

<sup>28</sup> Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl Zeccâc (ö. 311/923), *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhu* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4: 82.

#### 4.4. Muzâri fiillerde Muhakkaku'l-Vuku'

Arapça'da *muzâri* fiiller, okuyucunun anlatılan olayın kesinliğini hissetmesi için *mâzî* anlamında kullanılabilir. وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ "Keşke zalimler -azapla yüz yüze geldiklerinde anlayacakları gibi şimdi de bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu anlasalardı!" (Bakara 2/165) ayetinde kullanılan ذِ edatı, *mâzî* fiilin başında kullanılır.<sup>29</sup> Bu ayette ise *muzârinin* başında kullanılmıştır. Dolayısıyla إِذْ anlamında olup gelecek zamanda gerçekleşecek olan olayı, *mâzî* bir görüntüyle aktarmaktadır. *Mâzî* fiilin başında kullanılan bir edatın *muzârinin* başında kullanılması, edatın gelecek zaman anlamında anlaşılmasını ve görme eyleminin kesinliğini temin içindir.<sup>30</sup> Böylece okuyucu *azabı gördüklerinde* ifadesinin anlamını ve kesinliğini tüm benliğiyle hissetmektedir. Bu hissin daha fazla oluşması için şart cümlesinin cevabı da cümlede ifade edilmemiştir. Dolayısıyla okuyucu "*azabı gördüklerinde onları bir görseydin...*" şeklinde dehşetli bir tablo ile karşı karşıya kalmaktadır. Oradaki azabın şekli anlatılmayarak okuyucunun tahayyülüne bırakılması, okuyucunun düşünce dünyasını harekete geçirmektedir.

#### 4.5. Edatlar ve Muhakkaku'l-Vuku'

Anlatılan olayın kesin olarak vuku bulacağını ifade etmek için kullanılan edatlardan birisi *İN* edatı olup ta'lil için kullanıldığında, söz konusu hadisenin mutlaka gerçekleşeceğini ifade eder. Örneğin وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ "Asla fütur etmeyin ve üzülmeyin! Mü'min olduğunuz için en üstün sizsiniz!" (Âl-u İmrân 3/139) ayetinde edatın cümleye kattığı kesinlik anlamı, talil ile sağlanmaktadır. Burada olduğu gibi fiilin *tahakkuku'l-vuku'* ifade ettiği tüm yerlerde edat, *İ* ile aynı kullanıma sahiptir.<sup>31</sup>

#### 4.6. İsm-i Fâil ve İsm-i Meful ve Muhakkaku'l-Vuku'

*İsm-i fâil* ve *ism-i meful* formundaki kelimelerin mecaz yoluyla henüz gerçekleşmemiş olayların kesin gerçekleşeceğini ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ "Yapılanların karşılığı vâkidir/verilecektir." (Zariyât 51/6) ayetinde bulunan *ism-i fâil* formundaki *وَاقِعٌ* kelimesi, kıyametin kesinliğinin ifade

<sup>29</sup> Muhammed Saîd İsbir, *eş-Şâmil: mu'cem fi ulumi'l-lugati'l-Arabiyye ve mustalahatuha* (Beyrut: Dâru'l-Avde, 2004), 73.

<sup>30</sup> Siyâlkûfî (ö. 1067/1656), *Hâşiyetü'l-Beydâvî*, 66; Zemahşerî (ö. 538/1144), *Keşşâf*, 1: 237.

<sup>31</sup> Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadî Hâzin (ö. 741/1341), *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzîl = Tefsirü'l-Hâzin*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 1: 301; Suyûtî (ö. 911/1505), *İtkân*, 2: 486; Zerkeşî (ö. 794/1392), *Burhân*, 4: 245.

etmek için gelecek zaman anlamında kullanılmıştır. Yine ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ “Bu, insanların hesap için bir araya toplanacağı bir gündür” (Hûd 11/103) ayetinde *ism-i mef'ul* formunda olan مَّجْمُوعٌ kelimesi, kesinlik ifade etmek için gelecek zaman manasında kullanılmıştır.<sup>32</sup>

#### 4.7. Muzâri fiilin mâzi formunda kullanılmasıyla Muhakkaku'l-Vuku'

Bir olayın kesin olarak gerçekleşeceğini ifade etmek için *Muzâri* kalıbındaki bir fiilin, geçmiş dönemde gerçekleşen bir olayı anlatıyormuş gibi -yani *mâzî* formunda- kullanıldığı görülebilmektedir. Bu kullanıma örnek olarak şu ayeti ele alabiliriz:

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّنَّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَّبِحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ

“Firavun Mısır’da üstünlük tasladı ve halkını sınıflara ve gruplara ayırdı. Bunlardan bir grubu zayıf düşürerek oğullarını boğazladı ve kadınlarını sağ bıraktı. Bozgunluk çıkaranlardandı. Biz ise yeryüzünde zayıf bırakılmışlara iyilik yapmak, onları önder yapmak ve Firavun’un tüm varlığına sahip olmalarını istiyoruz.” (Kasas suresi 28/4-5) Ayette Firâvun’un halkını sınıfsal gruplara bölerek bir birine düşürdüğü ve gruplardan birini desteklerken diğerini sindirmek suretiyle sömürü sistemini ayakta tuttuğu anlatılırken ayetin başlangıcında *mâzî* fiiller (عَلَا - جَعَلَ) dikkat çekmektedir. Akabinde ise cümlenin *mâzî* fiiller ile devam etme beklentisi bulunmasına rağmen geçmiş zaman formu yerine *muzâri* fiiller (يَسْتَضِعُّنَّ - يُدَّبِحُ - يَسْتَحْيِي) kullanılmıştır. Fiiller arasındaki zaman çeşitliliğine bağlı bu üslubun nedeni, ayetin konusu ile ilintilidir. Binaenaleyh Musâ’nın anavatanları Mısır olmayan İsrâiloğulları’na gönderilişinin ardında yer alan faktörlerden birisinin de ezilen/يَسْتَضِعُّ bu halkı kurtarmak olduğu bilinmektedir. Öyleyse Allah’ın *mustazaflara* yardım ile ilgili *isteğinin*/نُرِيدُ Musâ’nın gönderilişinden önce ve *mâzî* formuyla olması gerektiği anlaşılmaktadır. Allah’ın İsrailoğulları’na yapacağı yardım ise *istedik* kalıbıyla değil *istiyoruz* formuyla ifade edilmiştir. Böylece ayetin anlamı “Firâvun halkından bir bölümü ezmek isterken biz ilerde onlara iyilik yapmak istiyorduk” şeklinde olup kesin olarak gerçekleşmesi istenen bir şeyin olmuş gibi anlatıldığı görülmektedir.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Teftâzânî (ö. 792/1390), *Muhtasarü'l-meânî*, 81.

<sup>33</sup> Nîsâbü'rî (ö. 730/1329 [?]), *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*, 5: 328; İcî (ö. 905/1500), *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, 3: 236.

## 5. MUHAKKAKU'L-VUKU' VE KELAM İLİŞKİSİ

*Mâzî* formda kullanılan ve gelecek zaman anlamı taşıyan bir fiilin, sözü söyleyenin ilminin ve kudretinin yüceliğini ifade edip etmemesi konusunda çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu tartışmaların temeli *kelamullahın* niteliği ve Allah'ın sıfatlarının kemâline dayanmaktadır.

### 5.1. Muhakkaku'l-vuku' ve İlim-kudret ilişkisi

Gelecek zaman ifade eden *mâzî* fiilleri inceleyen Ebüssuud'a göre bu kullanımın hatibin kudretini gösterebilmesi için fiilin de failinin sözü söyleyen şahıs olması gerekir. Konunun Allah'ın yüceliği etrafında odaklanmasının nedeni, hem Kur'an i'câzını ispatlamak hem de Zemahşerî gibi Mu'tezile'ye mensup müfessirlerin "Kulun kendi fiillerini yarattığı" teorisine cevap verebilmektir.

Ebüssuud Efendi'ye göre Kur'an'da gelecek zaman anlamı taşıyan fiilleri iki kategoride değerlendirmek mümkündür.

a. Mutlak müstakbel fiiller: Ebüssuud Efendi'nin "*mâzî* ile tanımlanması ya da tanımlanmaması fark etmeksizin gelecek zaman anlamı taşıyan fiiller" olarak izah ettiği bu tür kullanımlara ait misallere çalışmamız içerisinde yer vermiştik.

b. *Mâzî* ile tanımlanan müstakbel fiiller: Ebüssuud Efendi'nin bu kısımda misal olarak ele aldığı ayet, *إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا* "Biz sana apaçık bir zafer verdik/vereceğiz" (Fetih 48/1) ayetidir. Bu ayette geçen *fetehnâ* fiili, form olarak *mâzî* olsa da gelecek zaman anlamında kullanılmıştır. Bu çıkarım, ayetin nüzul ortamından pekâlâ anlaşılabilir. Çünkü Mekke'nin fethini haber veren bu ayet, Mekke'nin Müslümanlar tarafından ele geçirilmesinden önce inmiştir ve Müslümanlar tarafından bir müjde olarak telakki edilmiştir.<sup>34</sup> Dolayısıyla *fetehnâ* ifadesiyle *fetih vereceğiz* manası kastedilmiş olmalıdır. Ebüssuud Efendi'ye göre *fetih/fetchnâ* fiilinin *mâzî* kalıbında olması ve Allah'ın *fethi biz verdik* diyerek fetih eylemini kendisine nispet etmesi, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını göstermektedir. Ayrıca müstakbel fiillerin *mâzî* ile ifade edilmesini "mümkün kılan sebep", bunların olmuş ve bitmiş olaylar statüsünde değerlendirilmesi ve muhatap tarafından görülen ve müşahede edilen olaylar konumunda olmalarıdır. Bununla birlikte "olmuş ve bitmiş olaylar konumunda olmak" bütün müstakbellerin *mâzî* ile ifade edilmesini zorunlu kılan bir sebep değildir. Bundan dolayı Kur'an'da gelecek zaman fiillerinin bir kısmı, *mâzî* ka-

<sup>34</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144), *Keşşâf*, 1418/1998, 5: 534.

lıpla ifade edilmemiştir.<sup>35</sup> Ebüssuud'a göre müstakbel fiillerin *mâzî* ile tabir edilmesini "tercih ettiren sebep" ise müstakbel anlamı taşıyan fiillerin, *mâzî* formunda kullanılmasındaki *işârî* manadır. *Fahve'l-kelâm* ile işaret edilen bu *işârî* mana ise haber verilen şeyin azametine ve yüceliğine delalet etmesidir. Bu konuyu geniş bir şekilde detaylandıran Ebüssuud, gelecek zaman anlamında kullanılan *mâzî* fiillerin bu özellikte olmasını zorunlu kılan ve tercihe şayan kılan sebebin ne olduğunu izah etmektedir. Buna göre zaman ve mekânla sınırlı olan şahısların haber verdiği fiiller şu niteliklerden ibarettir:

Birincisi: *Mâzî* fiiller

İkincisi: Müstakbel olan ve müstakbel üslubuyla kullanılan fiiller.

Üçüncüsü: *Mâzî* kalıp ile ifade edilen müstakbel fiillerdir.

Bunlar, fiilleri haber veren/*muhbirin* ilmine delalet ettikleri gibi bu fiillerin faillerinin kudretlerine de delalet ederler. Faillerinin kudretine delalet etmeleri, her üçünde de aynıdır. Müstakbel olup müstakbelle tabir edilen fiilin ilme delaleti, *mâzî* olan fiilin ilme delaletinden daha kuvvetlidir. Eğer müstakbel olup *mâzî* ile tabir edilmişse o fiildeki ilme delalet, ilk ikisinden daha kuvvetlidir. Fakat haber veren Allah ise müstakbel olup *mâzî* ile tabir edilen fiil, kesin olarak muhbirin ilminin kemâline delalet eder. Eğer muhbir, haber verdiği fiilin aynı zamanda faili ise bu fiil, muhbirin ilminin kemaline delalet ettiği gibi kuvvetinin/kudretinin kemaline de delalet eder. Örneğin "وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ" "*Aralarında hak ile hüküm verildi/verilecek*" (Zümer 39/69) ayetinde *mâzî* fiil, müstakbel anlamında kullanılmıştır. Aynı zamanda bu fiil, Allah'tan başkasının gerçekleştiremeyeceği bir fiildir. Dolayısıyla fiili haber veren kişi ile fiilin faili yani hükmü verecek olan aynı kişidir. Bu *mâzî* kalıp hem Allah'ın ilminin kemâlini hem de kudretinin kemâlini göstermektedir. Yine "إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا" "*Sana apaçık bir fetih verdik/vereceğiz*" (Fetih 48/1) ayetinde de Allah, hem muhbir hem de fail yani fethi gerçekleştiren ve verendir.

Ebüssuud Efendi'ye göre Allah'ın haber verdiği fiil başkasına isnat edilmişse muhbirin ilmine delalet eder; ama kudretine delalet etmez. Örneğin "وَنَادَى أَصْحَابَ الْأَعْرَافِ رَجَالًا" "*Araftakiler, bir takım adamlara ... diye seslendiler/seslenecekler*" (Araf 7/48) ayetinde *muzâri* anlamında kullanılan *mâzî* fiili bize haber veren Allah'tır. Seslenme eylemini yapacak olanlar ise *araftakiler*dir. Dolayısıyla buradaki *mâzî* fiil, muhbirin ilminin kemalini göstermekte ancak kudretinin kemaline dair bir delalet taşımamaktadır. İlmin kemaline delalet etmesi de kelâmın yüceliğini göstermesine yeter. Binaenaleyh Allah'ın müstakbel manasında

<sup>35</sup> Ebüssuud Efendi (ö. 982/1574), *Ma'âküdü't-Tirâf*, 23a.

olmasına rağmen *mâzî* kalıbı ile ifade ettiği fiiller, Allah'ın kesin ilminin kemaline delalet ettiği için bu haberler de yücedir. Allah'ın ilmi yüceyse haber verdiği bu fiiller de üstündür. İşte bu, müstakbel fiillerin *mâzî* ile kalıplarla ifade edilmesinin tercih sebebidir.<sup>36</sup>

## 5.2. Muhakkaku'l-Vukû' ve Nübüvvet İlişkisi

Peygamberlerin ezelde mi seçildiği yoksa sonradan mı nübüvvet ile görevlendirildiği meselesi, Tefsir ve Kalam ilimlerinin müşterek konularından biridir. Ezelde nübüvvetle görevlendirildiğinde peygamberlerin çocuk iken sorumlulukları ve yükümlülükleri bağlayıcı mıdır? Nübüvvet çağrısı başlamadan önce mucize gerçekleşir mi? Gerçekleşen olaylar keramet midir mucize midir? gibi sorular da bu meselenin ileriki safhalarında ele alınması gereken konulardır.<sup>37</sup> Bu duruma Hz. İsa'nın beşikte konuşurken söylediği kabul edilen<sup>38</sup> قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا "İsa "Ben Allah'ın bir kuluym. Allah bana kitab verdi ve beni nebi yaptı" dedi." (Meryem 19/34) ifadesini kullanması örnek olarak verilebilir. Buna göre çocukken kullandığı "verdi" ve "yaptı" fiillerinin *mâzî* anlamında kullanıldığı esas alındığında "ezelde nübüvvetle görevlendirildiği" anlamı, *mâzî* fiil gelecek zaman anlamında kullanıldığında ise "çocukluk döneminde nübüvvet görevinin olmayıp ileride kendisine bu görevin verileceği" anlamında bir yorum imkânı ortaya çıkmaktadır. Gelecekle ilgili verilen bu haber ise keramet sayılmaktadır. Bu durum, nübüvvet konusunda farklı yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.<sup>39</sup> Ebüssuud'a göre Hz. İsa'nın sözleri ya ezelde karar verilmiş olan hükmü ifade etmektedir ya da *muhakkaku'l-vuku'* kabilindedir.<sup>40</sup>

## 6. SONUÇ

Sözün sanatsal anlatımı, verilmek istenen mesajın daha güzel algılanmasına katkı sağlayacağı gibi sözü dinleyen için dünyasına da etki eden bir yöntemdir. İnsanların yapmaları ya da yapmamaları gereken emirlerin anlatıldığı, kıyamette meydana gelen olayların betimlendiği ayetlerde oldukça çeşitli sanatsal anlatımların kullanıldığı görülmektedir. Bu şekilde bir duygu yoğunluğu oluşturulmaktadır.

<sup>36</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144), *Keşşâf*, 1418/1998, 4: 323.

<sup>37</sup> İcî (ö. 905/1500), *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, 3: 339.

<sup>38</sup> Fahreddîn Râzî (ö. 606/1209), *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 21: 214.

<sup>39</sup> Râzî (ö. 606/1209), *Mefâtihu'l-gayb*, 21: 214-215; İcî (ö. 905/1500), *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, 3: 346.

<sup>40</sup> Ebüssuud Efendi (ö. 982/1574), *İrşadü'l-akli's-selim ila mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerim*, 5: 363.



Kur'an'da ibadât, ukubât ve muâmelât konuları ele alınırken ayetlerin barındırdığı duygu yoğunluğu içeren üslubun niteliği de ortaya konulmalıdır. Aksi durumda okuyucu, Kur'an'daki betimlemenin yoğunluğunu iç dünyasında hissedemeyecektir. Bu yoğunluğun oluşması için kavramsal ve teorik bilginin muhataba öğretilmesinden ziyade kuralların sonuçta ortaya çıkardığı anlam ve duygusal etkileşim vurgulanmalıdır. Belağat ya da Tefsir derslerinde de Arap dili söz sanatları anlatılırken bu örneklerin ayetler üzerinden aktarılması, İlahiyat Fakültesi gibi eğitim kurumlarında yetişen öğrencilerin teori ve pratiği bir arada görmelerini sağlayacaktır. Ancak çoğu zaman sanatsal anlatımların Arap şiiri üzerinden yürütüldüğü müşahede edilmektedir. İşaret etmeye çalıştığımız ve bir örneğini tebliğimizde incelemiş olduğumuz sanatsal anlatımlar, Arapça bilgi düzeyi ileri seviyede ve Tefsir donanımı olan öğrencilere öğretilmelidir. Bu durum hem hazırlık sınıfı seviyesindeki öğrencilerin zorlanmasını engelleyecek hem de Kur'an ile ilgili yeterli harici/dış ve temel bilgilere sahip olan öğrencilerin Kur'an metnine vakıf olmalarına yardımcı olacaktır. Kur'an metninin Tükçe'ye aktarılması esnasında *mâzî* fiillerin nasıl karşılık bulacağı, meal sorunlarının çözülmesine katkı sağlayacaktır. Bu itibarla İlahiyat Fakültelerinde seçmeli olarak okutulan Kur'an Tercüme Teknikleri derslerinde Kur'an'ın sanatsal yönlerinin tercüme nasıl yansıtılması gerektiği izah edilmelidir. Bu yolla meal çalışmalarında da bir tutarlılık sağlanacaktır. Bu itibarla gelecek zaman anlamında kullanılan *mâzî* fiillerin geniş zaman kipinde tercüme edilmesi yerinde olacaktır. İlahiyat Fakültelerinde seçmeli olarak okutulacak Kur'an Belağatı dersinde konuya eğilim gösteren yetenekli öğrencilerin ders görmesi, hedeflenen edebî duyarlılığı oluşturacaktır.

## 7. KAYNAKÇA

- Azime, Muhammed Abdülhalik. *Dirasât li-üslubi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Dârü'l-Hadis, t.y.
- Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk - ve Muhammed Ahmed el-Etraş. Beyrut: Dârü'r-Reşid, 1421/2000.
- Ebû Hayyân Endelüsü (ö. 745/1344), Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsü. *Tefsirü'l-Bahri'l-muhît*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - ve Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebüssuud Efendi (ö. 982/1574), Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad. *İrşadi'l-akli's-selim ila mezâya'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dârü İhyai't-Turâsi'l-Arabi, t.y.
- Ebüssuud Efendi (ö. 982/1574), Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad. *Ma'âkadü't-Tirâf fi evveli sureti'l-Feth mine'l-Keşşâf*. İstanbul. Bağdatlı Vehbi Efendi, 2035/3: 20-26. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942). *Hak dini Kur'an dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Ferrâ' (ö. 207/822), Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1983.
- Haddâdî (ö. 400/1010), Ebû Nasr Ahmed b Muhammed b Ahmed es-Semerkindî. *el-Medhal li-ilmî tefsiri kitâbillahî teâlâ*. Thk. Safvan Adnan Davudî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1408/1988.
- Harun, Abdüsselam Muhammed. *el-Esâlibü'l-inşâiyye fi'n-nahvi'l-Arabî*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001.
- Hâzin (ö. 741/1341), Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadî. *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzîl = Tefsirü'l-Hâzin*. Thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbnü'l-Hâc es-Sülemî (ö. 1232/1817), Ebu'l-Abbâs Seyyid Ahmed b. Muhammed ibn Hamdûn b. el-Hâc el-Fâsî. *Hâşiyetü İbn Hamdûn ala şerhi'l-Mekkûdî (ö. 807/1405) li Elfîyyeti Mâlik*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1424/2003.
- Îcî (ö. 905/1500), Ebü'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Safevî. *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Abdülhamid Handavî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İsbir, Muhammed Saîd. *eş-Şâmil: mu'cem fi ulumi'l-lugati'l-Arabiyye ve mustalahatuha*. Beyrut: Dârü'l-Avde, 2004.
- Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (ö. 1068/1658). *Ravzatü'l-ebâr el-mübeyyin bi hakâiki'l-ahyâr*. Kahire: Bulak Matbaası, 1248/1832.
- Maverdî (ö. 450/1058), Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyun tefsiri'l-Maverdî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Mukâtil b. Suleymân (ö. 150/767). *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. Thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Mu'essesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- Müneccid, Muhammed Nureddin. *Teradüf fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1997.
- Nisâbü'rî (ö. 730/1329 [?]), Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*. Thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Râzî (ö. 606/1209), Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Sekkâkî (ö. 626/1229), Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. *Miftâhü'l-ulûm*. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Semin el-Halebî (ö. 756/1355), Ahmed b Yûsuf. *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1406/1986.
- Siyâlkûtî (ö. 1067/1656), Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencabî. *Hâşiyetü Abdülhakîm es-Siyâlkûtî ala tefsiri'l-Beydâvî*. İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1270.

- Suyûtî (ö. 911/1505), Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkan fî ulumi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044), Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b Hüseyin. *Emali'l-Murtaza: Gurerü'l-fevaid ve dürerü'l-kalaid*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1373/1954.
- Şeyhzade (ö. 951/1544), Muhyiddin Mehmed Kocevi. *Hâşiye Muhyiddin Şeyhzade ala Tefsiri'l-Kadı el-Beyzavi = Hâşiye ala Tefsiri'l-Kadı el-Beyzavi*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Şinkitî (ö. 1393/1973), Muhammed Emin b Muhammed Muhtâr Cekenî. *Edvâü'l-beyân fî izahil-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Nşr. Bekir b. Abdillâh Ebû Zeyd. 9 Cilt. Cidde: Dâru âlemi'l-fevâid, t.y.
- Teftâzânî (ö. 792/1390), Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullâh. *Muhtasarü'l-meânî*. Kum: Dâru'l-Fikr, 1411.
- Tîbî (ö. 743/1343), Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütühü'l-gayb fî'l-keşf an knâi'r-reyb = Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*. Thk. İyad Ahmed el-Gavc - ve Cemil Beni Ata. 17 Cilt. Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 1434/2013.
- Zeccâc (ö. 311/923), Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl. *Meânî'l-Kur'an ve i'râbuhu*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vucühi't-te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz - ve Fethi Abdurrahman Ahmed Hicazi. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998.
- Zerkeşî (ö. 794/1392), Ebû Abdullâh Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.





## حمل الصفة المفردة على معنى الجمع في القرآن الكريم دراسة وصفية نحوية

- Kur'an-ı Kerim'de Müfred Sıfatın Cem' Anlamında Kullanılması Betimleyici Bir Nahiv İncelemesi-

**Muhammed Nur Ramazan Yusuf\***

Atf/Citation: Ramazan Yusuf, Muhammed Nur, " حمل الصفة المفردة على معنى الجمع في القرآن الكريم دراسة وصفية "،  
نحوية/Kur'an-ı Kerim'de Müfred Sıfatın Cem' Anlamında Kullanılması Betimleyici Bir Nahiv İncelemesi".  
Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches, (Bahar2019-1): 133-154.

### ملخص:

يعالج هذا البحث ظاهرة لغوية في القرآن الكريم لم يُفرد لها بحثٌ مستقلٌ بحسب اطلاع الباحث، وهي ظاهرة (حمل الصفة المفردة على معنى الجمع في القرآن الكريم)، التي تندرج في باب الحمل على المعنى. تُرصد هذه الدراسة الوصفية النحوية الصفات المفردة التي وردت في القرآن بمعنى الجمع، وتبيّن توجية علماء اللغة والتفسير لها، وتعرض لتعليقاتهم وتأويلاتهم المتوافقة والمتباينة وتحليلها. وقد أثبتت الدراسة وجود هذه الظاهرة في اللغة العربية والقرآن الكريم، وأفادت أنّ أحدًا من العلماء لم يصرح بفتح الباب للقياس العام على هذه الظاهرة، بل أول كثير منهم هذه الشواهد؛ حفاظًا على النظام العام للغة، أو أنهم قَصروا الجواز على السَّماع، أو على صيغ محدّدة، كصيغتي (فَعِيل)، و(فَعُول).

الكلمات المفتاحية: القرآن، الصفة، المفرد، الجمع، الحمل على المعنى

### Kur'an-ı Kerim'de Müfred Sıfatın Cem' Anlamında Kullanılması Betimleyici Bir Nahiv İncelemesi

#### Öz:

Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'de geçen ve yazarın araştırmasına göre hakkında müstakil bir çalışma bulunmayan "Kur'an-ı Kerim'de Müfred Sıfatın Cem' Anlamında Kullanılması" konusunu ele almaktadır. Bu betimleyici nahiv çalışmasında, Kur'an-ı Kerim'de cem' manasında geçen müfred sıfatlar ve önde gelen dil ve tefsir alimlerinin konuya ilişkin yaklaşımları, delilleri, ittifak ve ihtilaf ettikleri hususlar incelenmektedir. Bu çalışma, bu dilsel olgunun, Arap dilinde ve Kur'an-ı Kerim'de var ol-

\* Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili Anabilim Dalı, m.noory@hotmail.com, ORCID 0000-0002-9045-0085

duğunu ancak hiçbir alimin bu olgu konusunda genel bir kaide geliştirmediğini ortaya koymaktadır. Bunun yerine ya mevcut örnekleri, dilin genel düzenini koruyarak, semaa dayalı bir kullanım olarak görmüşler ya da (fe'ilin - فَعِيل) ve (fe'lun - فَعُول) gibi sigalardaki esnekliği gerekçe göstererek te'vil etmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Kuran, Sifat, Tekil, Çoğul, Anlam yüklenmesi.

## Abstract

### Getting the Meaning of the Plurality as Singular in the Holy Qur'an Descriptive Morphology Study

This research focuses on a linguistic phenomenon that did not have its own research until now, according to the researcher's information, which is "getting the meaning of the plurality as singular in the Holy Qur'an", which comes under carrying on the meaning. This descriptive grammatical study monitors the singular attributes which has been written in the Holy Qur'an as plural and shows the explanation of the linguists, their compatible and different interpretations and their analytics of this phenomenon. This research proved the existence of this phenomenon in the Arabic language and the Holy Qur'an and reported that none of the linguists opened the door for a general measurement on this phenomenon, for a matter of fact, a lot of them interpreted those words for the sake of preserving the general system for this language, or they contented the allowance with the hearing, or special forms like "فَعِيل" or "فَعُول".

**Keywords:** Quran, adjective, singular, plural, carry on the meaning.

## ١. التمهيد

عُني المفسرون وعلماء اللغة وغيرهم بالقرآن الكريم عناية فائقة، وأكثروا من تأمله والتفكير فيه، ورسدوا في ألفاظ القرآن الكريم وتركيباته وجمله وآياته ظواهر لغوية كثيرة، أعانت على فهم معانيه، وإدراك مدلولاته، واستيعاب دقائقه ولطائفه، وهذه الظواهر تآثرت في ثنايا كتب التفسير واللغة والنحو والصرف وغيرها.

وقد أدرك كثير من العلماء القدامى والمحدثين أهمية الظواهر اللغوية وقيمتها العلمية، ونبهوا عليها، ودعوا إلى الإفادة منها، وعلموا أن ذلك يكون بجمع شواهد كل ظاهرة، ثم بترتيبها ودراستها وفق منهج علمي دقيق؛ لذا عكفوا على ذلك، فكثرت المصنفات والبحوث التي تتناول موضوعات محددة من هذه الظواهر؛ كمصنفات قراءات القرآن، وغريبه، وحروفه، ولغاته، وإعرابه... وغيرها.

وقد ازداد الاهتمام في العصر الحديث بجمع طائفة من شواهد هذه الظواهر اللغوية في القرآن الكريم، ودراستها، ونشرها في بحوث مفردة؛ ولاسيما في الرسائل الجامعية، والبحوث العلمية المحكمة.<sup>(١)</sup>

<sup>(١)</sup> منها الكتب الآتية: ظاهرة المجاورة في الدراسات النحوية ومواقعها في القرآن الكريم للدكتور فهمي حسن النمر، وظاهرة التكرار في القرآن الكريم للدكتور عبد الشافي أحمد علي الشيخ، وكتاب الذكر والحذف في القرآن الكريم بين النحويين والبلاغيين لقطب محمد خليل (رسالة دكتوراه)، والترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق للدكتور محمد نور الدين المنجد، وظاهرة التخفيف في النحو العربي للدكتور أحمد عفيفي... وغيرها.

والظواهر اللغوية التي وردت في القرآن الكريم ليست غريبةً في العربية، بل جاءت موافقةً لكلام العرب الفصحاء: الشعريّ والنثريّ، وقد أكّد هذا علماء العربية، واستدلوا عليه باستقراءهم لغة العرب، وسنّها في كلامها، ولا غرابة في ذلك، فالقرآن الكريم نزل باللغة العربية، وقد ناسب أن يكون موافقاً لسمتها وضوابطها وما فيها من ظواهر.

## ٢. تأصيل ظاهرة حمل المفرد على معنى الجمع في اللغة العربية

تندرج ظاهرة (حمل الصفة المفردة على معنى الجمع) التي هي موضوع البحث ضمن ظاهرة أشمل تُدعى (الحمل على المعنى) في اللغة العربية، وهذا يستوجب توضيح المراد بهذه العبارة قبل تناول موضوع البحث الدقيق.

يرى المختصون أن الحمل على المعنى يعني «حمل اللفظ على معنى [لفظ] آخر، أو تركيب على [معنى] تركيب آخر؛ لشبه بين اللفظيين والتركيبين في المعنى المجازي، فيأخذان حكمهما النحوي، مع ضرورة وجود قرينة لفظية أو معنوية، تدل على ملاحظة اللفظ أو التركيب الآخرين، ويؤمّن اللبس معهما»<sup>(٢)</sup>. ويفهم من هذا أنّ حمل الشيء على الشيء يعني إلحاقه به، وإعطاءه حكمه، وأنّ الحمل على المعنى هو ترجيح لكفّة المعنى، وإن كان الأصل والأشهر في اللغة العربية هو أن يكون الحمل على اللفظ والمعنى جميعاً، وهذا أولى من الحمل على المعنى دون اللفظ.

وللحمل على المعنى صور كثيرة، منها حمل المفرد على معنى الجمع، وهذا باب في لسان العرب معروف، وفنّ من فنون كلامهم، يُقيمون الواحد مقام الجمع، فاللفظ لفظ المفرد، والمعنى معنى الجمع، أو يستعملون اللفظة الواحدة للواحد والجماعة<sup>(٣)</sup> حتى إنّ ابن فارس عقد لذلك باباً في كتابه

<sup>(٢)</sup> القحواش، رمضان صميّدة، دور المعنى في التوفيق بين النصوص النحوية، المجلة الجامعة، ليبيا، جامعة الزاوية، مركز البحوث والدراسات العليا، العدد ٨، ٢٠٠٦، ص ٤٤ نقلاً عن مبروك، أشرف، الحمل على المعنى لأشرف مبروك، ص ٦. وتُنظر تفصيلات هذا الموضوع في القحواش، رمضان صميّدة، دور المعنى في التوفيق بين النصوص النحوية، ص ٤٤، والعنكي، علي عبد الله حسين، الحمل على المعنى في العربية، بغداد: ديوان الوقف السني، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، ٢٠١٢م، ص ٢٩، ويوسف، محمد نور رمضان، الظواهر النحوية والصرفية في شعر أبي تمام، (رسالة دكتوراه)، دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ٢٠١٢م، ص ٢٨٩ وما بعدها.

<sup>(٣)</sup> يُنظر أبو عبيدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، القاهرة: مكتبة الخانجي، دت، ٩/١، وابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، كتاب المذكر والمؤنث، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، القاهرة: وزارة الأوقاف، ١٩٨١-١٩٩٩م، ٢٨٦/١ وما بعدها، وابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، ١٩٥٧م، ٤١٩/٢ وما بعدها، وابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، الصحاحي [في فقه اللغة وسنن العرب في

الصاحبي في فقه اللغة العربية سمّاه (باب الواحد يُرادُ به الجمع)، وعقد الثعالبي فصلاً لذلك في كتابه فقه اللغة وسرّ العربية سمّاه (إقامة الواحد مُقام الجمع)، وقد وردت هذه الظاهرة في القرآن الكريم الذي نزل بأفصح لغات العرب، وأبلغ أساليبها.

### ٣. أنواع الكلمات التي يَرِدُ فيها حمل المفرد على معنى الجمع

يستمدّ هذا البحث (ظاهرة حمل الصفة المفردة على معنى الجمع) أهميته من ثلاثة أمور: أولها أنه بحث جديد لم أجد من أفرده بدراسة خاصة أو ببحث مستقلّ، وثانيها أنه يتناول ظاهرة لغوية قرآنية جديرة بالاطّلاع والبحث، وفي هذا خدمة للقرآن الكريم واللغة العربية، وثالثها أنه يشير إلى أن كثرة ما كُتِبَ عن الظواهر اللغوية في القرآن الكريم لا يعني أن هذه الظواهر انتهت، بل سيبقى القرآن الكريم معيّنًا لا يَنْصُبُ للدراسات اللغوية؛ لأنّه المصدر الأول للغة العربية.

ولبيان حدود هذا البحث أتبه على أنني سأقصر بحثي على الصفات غير المقرونة بأل الجنس؛ لأن اسم الجنس يفيد العموم والجمع، نحو قوله تعالى: {وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عَقَبَى الدَّارِ} [الرعد: ٤٢] في قراءة الجمهور: {وَسَيَعْلَمُ الكَافِرُ} على التوحيد على ما ذكر بن عاشور، فالْمُرَادُ بِالْكَافِرِ ههنا الجِنْسُ؛ أي الكُفَّارُ، وَالْمُفْرَدُ وَالْجَمْعُ سَوَاءٌ فِي الْمَعْرِفِ بِلَامِ الْجِنْسِ. ونقل الزركشي عن ابن جني ما يفيد أن هذا الضرب بابٌ يَغْلِبُ عليه الاسم لا الصفة، مثل: الشاة والبعير والإنسان والمَلَكُ، واستشهد على مجيء هذا النوع في الصفة بأيتين، هما: {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا} [الفجر: ٢٢]، و{وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ} [الفرقان: ٢٧]، ثم نقل عنه ما يفيد أن كُلَّ صفةٍ من هذه الصفات لا تُوقَعُ هذا الموقَعُ إلا بعد إجرائها مُجرى الاسم الصريح.<sup>(٤)</sup>

كلامها]، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، دت، ص ٣٤٨؛ والثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وسرّ العربية، تحقيق خالد فهمي، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٥٧١-٥٧٢، والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وحققه محمد أحمد جاد المولى وآخرون، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٦م، ٣٣٣/١؛ والبجة، عبد الفتاح حسن علي، ظاهرة قياس الحمل في اللغة العربية بين علماء اللغة القدامى والمحدثين، ط ١، عمّان: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٢٣١

<sup>(٤)</sup> يُنظَرُ الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط ٣، ١٩٨٤م، ٢٣/٢؛ وابن عاشور، ١٣/١٧٤



كما أتت ساهتم بالتوجيهات النحوية للمسائل، وأقصد بالنحو هنا معناه القديم العام الذي يشمل علمي النحو والصرف جميعاً، أما التوجيهات البلاغية<sup>(٥)</sup> فليست مشمولة بهذا البحث المحدود، لكنها قد تأتي عرضاً لا أصالةً.

#### ٤. حمل الصفة المفردة على معنى الجمع في القرآن الكريم

تتبع هذه المسألة في القرآن، وقرأت ما كُتِبَ عنها من توجيهات وتأويلات في التفاسير وكتب اللغة ومعاني القرآن- فوجدت هذه الظاهرة وردت في الصيغ الآتية:

##### ٤.١. صيغة فَعِيل

تعد صيغة (فَعِيل) أكثر صيغ الصفات المفردة التي جاءت محمولة على معنى الجمع في القرآن الكريم، وقد تنبه لهذا علماء علوم القرآن، فذكروا أن صيغة فَعِيل عند النحاة من صيغ المبالغة والتكرار كَرَحِيمٍ وَسَمِيعٍ وَقَدِيرٍ وَخَبِيرٍ، وأنها قد تَجِيءُ في معنى الجمع، وقد وردت كذلك في القرآن الكريم في كلمات، منها: رَفِيقٌ وَظَهِيرٌ وَنَجِيٌّ وَغَيْرِ ذَلِكَ.<sup>(٦)</sup> ويحسن أن نفضل البيان فيما ورد في القرآن الكريم من هذا النوع، ومن ذلك:

أ. كلمة (رفيق): جاءت محمولة على معنى جمعها رُفَقَاءَ في قوله تعالى: {وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا} [النساء: ٦٩]. صرح طائفة من العلماء بأن كلمة رَفِيقٌ في هذه الآية محمولة على معنى جمعها رُفَقَاءَ، لكن توجيههم للمسألة لم يكن واحداً، بل تفاوتت تأويلاتهم وتوجيهاتهم، وسوف أفضل الكلام في توجيه هذه الآية فقط لتكون نموذجاً لما بعدها، ثم أختصر الكلام فيما يأتي بعدها؛ لئلا يطول البحث. وقد جاءت توجيهات حمل المفرد على الجمع في هذه الآية وفق ما يأتي:

- التصريح بحمل المفرد على معنى الجمع من دون تعليل: من العلماء الذين ذهبوا هذا المذهب الفراهيدي والطبري وابن عطية والعكبري الذين صرحوا أن كلمة الرفيق هنا في لفظ الواحد لكنها بمعنى الجميع؛ أي وحسن أولئك الموصوفون رُفَقَاءَ في الجَنَّةِ، واستشهد الطبري على هذا بقول الشاعر:

(٥) للاطلاع على بعض هذه التوجيهات يُنظر الخُضْرِيُّ، محمد الأمين، الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ: دراسة تحليلية للإفراد والجمع في القرآن، القاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية، ط ١، ١٩٩٣م، ٤٢-٤٨،

٥٣-٥٥، ٦١-٦٣، ٧٣-٧٤

(٦) يُنظر الزركشي، البرهان، ٥١٠/٢

دَعَوْنَ الْهَوَىٰ تُمْ اِزْتَمَيْنَ قُلُوبَنَا\*\*\*بِأَسْمِهِمْ أَعْدَاءٍ وَهِنَّ صَدِيقٌ

أي (وهنّ صدائق).<sup>(٧)</sup> وقد يُفهم من استشهاد الطبري بيت من الشعر أنّ هذه الظاهرة ليست أمرًا شاذًّا في اللغة العربية، وأنها ليست مقصورة على القرآن، بل وردت في كلام العرب الفصحاء الذين نزل القرآن بلغتهم، ووفق أساليبهم.

- تعليل حمل المفرد على الجمع بأنه من سنن كلام العرب: صرح بذلك أبو عبيدة معمر بن المثنى، إذ علّق على كلمة (رفيقًا) في الآية بأنها بمعنى رُفقاء، وأنّ العرب تلفظ بلفظ الواحد والمعنى يقع على الجميع، وقرب من هذا قال ابن قتيبة.<sup>(٨)</sup>

- تعليل حمل المفرد على الجمع في صيغتي (فَعِيل) و(فَعُول) بأنه من سنن كلام العرب: أشار إلى ذلك الفراء، وتبعه أبو علي، وأكد الأول أنّ العرب تذهب بصيغتي (فَعِيل) مثل الرَفِيق والرِّيد، و(فَعُول) مثل الرُّسول إلى الواحد وإلى الجمع. ولذلك جاء في القرآن الكريم: {وَحَسَنَ أَوْلِيَّكَ رَفِيقًا}؛ لأنّ رَفِيقًا على وزن فَعِيلٍ، وهذا لا يجوز في الأسماء الجامدة، فلا يُقال: حسن أولئك رَجُلًا.<sup>(٩)</sup>

- تعليل حمل المفرد على الجمع في صيغة (فَعِيل) فقط بأنه من سنن كلام العرب: نصّ على ذلك القرطبي تعليقًا على أفراد كلمة (كثير) في قوله تعالى: {وَأَناسِيَّ كَثِيرًا} [الفرقان ٤٩]؛ إذ عبّر القرآن بكلمة: {كثيرًا} ولم يُقل: كثيرين، لأنّ فَعِيلًا قد يُرادُ به الكثرة، كقوله تعالى: {وَحَسَنَ أَوْلِيَّكَ

<sup>(٧)</sup> يُنظر الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دت، ٥ / ١٤٩ مادة (رفق)، والطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق محمود محمد شاكر، ثم أكمل تحقيق سورة إبراهيم وما بعدها رضوان جامع رضوان وآخرون، القاهرة: دار ابن الجوزي، ط ١، ٢٠٠٨-٢٠٠٩م، ٨ / ٥٣٢-٥٣٣، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢ / ٥٩٩، ٨ / ١٢٠، والمُعكبري، التبيان، ١ / ٣٧١؛ والبيت الذي أنشده الطبري لجرير، يُنظر ابن حبيب، محمد بن حبيب، شرح ديوان جرير، تحقيق نعمان محمد أمين طه، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، د ٢، ٣٧٢.

<sup>(٨)</sup> يُنظر أبو عبيدة، مجاز القرآن، ١ / ١٣١؛ وابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: دار التراث، ط ٢، ١٩٧٣م، ٢٨٤-٢٨٥.

<sup>(٩)</sup> يُنظر الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي وآخرين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت، ١ / ٢٦٨، وأبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد، كتاب الشعر أو شرح الأبيات المشكّلة الإعراب، تحقيق وشرح محمود محمد الطناحي، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٩٨٨م، ٣١٤/١.

رَفِيقًا، ونسب القرطبي هذا التوجيه في موضع آخر إلى أبي علي الفارسي، بأنه قد جاءَ (فَعِيلٌ) لِلكَثْرَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلَا يَسْتَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا. يُبْصِرُونَهُمْ} [المعارج: ١١-١٠] <sup>(١٠)</sup>.

- تعليل حمل المفرد على الجمع في صيغة (فَعِيل) بتعليين أو أكثر: منهم الزمخشري الذي أفاد أن الرفيق مثل الصديق والخليط في استواء الواحد والجمع فيه، وأجاز كذلك أن يكون مفردًا يُبَيِّن به الجنس في باب التمييز، والجنس قد يفيد الجمع وإن كان مفردًا، وتبعه محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره. أمَّا أبو حيان فيرى أنَّ رَفِيقًا جاء مفردًا: إمَّا لأنه يكون بلفظ واحد للمفرد والمثنى والجمع مثل الصديق، وإمَّا لأنَّ المفرد يُطَلَّق في باب التَّمْيِيز اكتفاءً وَيُرَادُ بِهِ الْجَمْعُ، وَحَسَّنَ ذَلِكَ كَوْنُهُ فَاصِلَةً، وَإمَّا لِحْتِمَالِ أَنَّ يَكُونُ (رَفِيقًا) مَنقُولًا مِنَ الْفَاعِلِ، فَلَا يَكُونُ هُوَ الْمَمْتَرِ، وَالتَّقْدِيرُ: وَحَسَّنَ رَفِيقٌ أَوْلَيْكَ رَفِيقًا، وَإمَّا لِحِجَازِ أَنَّ يَكُونُ قَوْلُهُ تَعَالَى: {أَوْلَيْكَ} إِشَارَةً إِلَى: {وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ}، وَجَمِيعٌ عَلَى مَعْنَى (مَنْ)، وَتَبِعَهُ السَّمِينُ الْحَلْبِي. وَقَدْ جَمَعَ الْأَلُوسِي بَيْنَ تَعْلِيلَاتِ الزَّمْخَشَرِيِّ وَأَبِي حِيَانَ وَزَادَ عَلَيْهَا تَعْلِيلًا آخَرَ هُوَ: أَنَّ يَكُونُ بِتَأْوِيلٍ: حَسَّنَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ، وَقَدْ سَبَقَ الْبِيضَاوِيُّ الْأَلُوسِي فِي هَذَا التَّعْلِيلِ. <sup>(١١)</sup>

ب. كلمة (نَجِيًّا): جاءت محمولة على معنى جمعها أَنْجِيَّة، في قوله تعالى: {فَلَمَّا اسْتَيْأَسَوْا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا} [يوسف: ٨٠]، فكلمة نَجِيًّا مفردٌ، وهو حال من الواو في الفعل خَلَصُوا، وهذا المفرد محمول على معنى الجمع؛ أي خَلَصُوا أَنْجِيَّةً، بمعنى مُتَنَجِّحِينَ؛ أَي اغْتَرَّلُوا مُتَنَجِّحِينَ، صَرَّحَ بِذَلِكَ الْأَخْفَشُ،

<sup>(١٠)</sup> يُنظَرُ الْقُرْطُبِيُّ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، الْجَامِعُ لِأَحْكَامِ الْقُرْآنِ، الْقَاهِرَةُ: دَارُ الْكُتُبِ الْمِصْرِيَّةِ، ط ٢، ١٩٣٥م، ٥٦/١٣، ١٩٢/١٨، وَالْأَدَقُّ أَنَّ أَبَا عَلِيٍّ أَفَادَ مَجِيءَ فَعِيلٍ وَفُعُولٍ لِلْكَثْرَةِ جَمِيعًا. يُنظَرُ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارْسِيُّ، كِتَابُ الشَّعْرِ، ٣١٤/١.

<sup>(١١)</sup> تُنظَرُ الْمَصَادِرُ بِحَسَبِ تَرْتِيبِهَا فِي الْفَقْرَةِ: الزَّمْخَشَرِيُّ، جَارُ اللَّهِ أَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو، الْكَشَافُ عَنْ حَقَائِقِ غَوَامِضِ التَّنْزِيلِ وَعَيُونَ الْأَقَاوِيلِ فِي وَجْهِ التَّأْوِيلِ، تَحْقِيقُ عَادِلِ أَحْمَدَ عَبْدِ الْمَوْجُودِ وَعَلِيِّ مُحَمَّدِ مَعْوِضِ، الرِّيَاضُ: مَكْتَبَةُ الْعَيْبِكَانَ، ط ١، ١٩٩٨م، ١٠٤/٢، وَابْنُ عَاشُورَ، التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، ١١٦/٥، وَابْنُ عَطِيَّةَ، أَبُو مُحَمَّدِ عَبْدِ الْحَقِّ بْنِ غَالِبِ الْأَنْدَلُسِيِّ، الْمَحْرَّرُ الْوَجِيزُ فِي تَفْسِيرِ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ، تَحْقِيقُ الرَّخَالِيِّ الْفَارُوقِ وَآخَرِينَ، الدُّوْحَةُ (قَطْر): وَزَارَةُ الْأَوْقَافِ وَالشُّؤُونِ الْإِسْلَامِيَّةِ، ط ٢، ٢٠٠٧م، ٧٠١/٣، وَالسَّمِينُ الْحَلْبِيُّ، أَحْمَدُ بْنُ يُوْسُفَ، الدَّرُّ الْمَصُونُ فِي عُلُومِ الْكِتَابِ الْمَكْنُونِ، تَحْقِيقُ أَحْمَدَ مُحَمَّدَ الْخُرَاطِ، دِمَشَقُ، بَيْرُوتُ: دَارُ الْقَلَمِ، ط ١، ١٩٨٦-١٩٩٤م، ٢٤/٤-٢٥، وَالْأَلُوسِيُّ، شَهَابُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، رُوحُ الْمَعَانِي فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمَثَانِي، تَحْقِيقُ مَاهِرِ حَبُوشَ وَآخَرِينَ، بَيْرُوتُ: مَوْسَسَةُ الرِّسَالَةِ، ط ١، ٢٠١٠م، ١٣٣/٦، وَالْبِيضَاوِيُّ، عَبْدِ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو، أَنْوَارُ التَّنْزِيلِ وَأَسْرَارُ التَّأْوِيلِ الْمَعْرُوفُ بِتَفْسِيرِ الْبِيضَاوِيِّ، تَحْقِيقُ مُحَمَّدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَرْعَشَلِيِّ، دِمَشَقُ، بَيْرُوتُ: دَارُ إِحْيَاءِ التَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ، مَوْسَسَةُ التَّارِيخِ الْعَرَبِيِّ، ط ١، دت، ٨٣/٢. وَيُنظَرُ كَذَلِكَ ابْنُ مَالِكِ الطَّائِي، جَمَالُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، شَرْحُ التَّسْهِيلِ، تَحْقِيقُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّيِّدِ وَمُحَمَّدُ بَدْوِيِّ الْمَخْتُونِ، الْقَاهِرَةُ: هَجْرٌ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ، ط ١، ١٩٩٠م، ٣٨٤/٢، مَعَ مَلَاخِظَةٍ أَنَّ بَعْضَ هَذِهِ التَّوْجِيهَاتِ يُخْرِجُ اللَّفْظَ مِنْ بَابِ حَمَلِ الْمَفْرَدِ عَلَى الْجَمْعِ.

وذكر أن استعمال (النَجِيّ) للجماعة مثل قولك: هُم لي صديق، ويؤيده ما جاء في الصّحاح واللسان أن لفظ نَجِيّ صفة على وزن فَعِيل، وأنه محمول في الآية على معنى الجمع<sup>(١١)</sup>، وقد جاء مثل هذا في كلام العرب، كبيت أمية بن أبي الصلت:

أرسلت أشداً على سُودِ الكِلَابِ فَمَدَّ أَضْحَى شَرِيذَهُمْ فِي الْبَحْرِ فَلَا لَأ

الذي أشده ابنُ الشجري، وعقب عليه بأنه وضع الشريد في موضع الشراد، لذا وصفه بفلال، وأفاد أن العرب تستعمل صيغة فَعِيل في معنى الجماعة كثيراً، واستشهد على ذلك بثلاث آيات، هي: {وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ}، و{وَحَسَنَ أَوْلِيكَ رَفِيقًا} و{وَأَخْلَصُوا نَجِيًّا}<sup>(١٢)</sup>. كما أن ابن الشجري استشهد ببيت من الرجز على استعمال الجمع أنجية على الأصل، وذكر أن لفظ (نَجِيًّا) في الآية أوقع موقع (أنجية) في قوله:

إِنِّي إِذَا مَا الْقَوْمُ كَانُوا أَنْجِيَّةً<sup>(١٣)</sup>

ويرى المبرد أن النجّي ليس صفة في الآية، بل هو مصدر على وزن فَعِيل، مثل الصهيل والتّهيق، فالنجّي مصدر يقع على الواحد والجماعة عند النعت به، كقولك: امرأة عدلّ، ورجل عدلّ، وقوم عدلّ، واستشهد بآيتين، الأولى: {وَقَرَّبْنَا نَجِيًّا}، على أن النجّي مصدر، وهو وصف للمفرد؛ أي مُنَاجِبًا، وقال للجماعة: الثانية: {فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا}؛ على أن النجّي مصدر، وهو وصف للجمع؛ أي متناجين، وقد سبق المبرد في هذا الرأي الفراء، إذ جاء في الصّحاح واللسان نقلاً عنه أن النجّي قد يكون اسماً ومضدراً<sup>(١٤)</sup>.

<sup>(١١)</sup> يُنظَرُ الفراء، معاني القرآن ٣٩٩/١، والجوهرى، إسماعيل بن حماد، الصّحاح: تاج اللغة وصّحاح العربيّة، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م، ٢٥٠٣/٦ مادة (نجا)، وابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، دت، ٣٠٨/١٥ مادة (نجا).

<sup>(١٢)</sup> يُنظَرُ ابن الشجري، أبو السعادات هبة الله بن علي الحسيني، أمالي ابن الشجري، تحقيق ودراسة محمود محمد الطناحي، القاهرة: مكتبة الخانجي/ ط١، ١٩٩٢م، ٢٦٦/١. ويُنظَرُ كذلك الباقولي، جامع العلوم علي بن الحسين، كشف المشكلات وإيضاح المعضلات، تحقيق محمد أحمد الدالي، دمشق: مجمع اللغة العربيّة، ١٩٩٥م، ٦١١/١. والبيت لأمية بن أبي الصلت في ديوانه، ص٥٨.

<sup>(١٣)</sup> البيهت لسّحيم بن وثيل اليربوعي (ت٦٠هـ) في ابن منظور، لسان العرب، ٣٠٨/١٥ (نجا)، وبلا نسبة في ابن الشجري، أمالي ابن الشجري ٢١١/٢؛ والبغدادي، عبد القادر بن عمر، خزنة الأدب ولّب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٨٦م، ٢٤٧/١٠.

<sup>(١٤)</sup> يُنظَرُ المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل، تحقيق محمد أحمد الدالي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٧م، ٣٦٩/١، والجوهرى، الصّحاح، ٢٥٠٣/٦ مادة (نجا)، وابن منظور، لسان العرب، ٣٠٨/١٥ مادة (نجا).

ج. كلمة (صديق): جاءت محمولة على معنى جمعها أصدقاء في آيتين، هما:

- قوله الله تعالى: {لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْكُمْ مَفَاتِحُهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا} [النور: ٦١]، صرح بذلك ابن الأنباري والزمخشري، وأفاد الأخير أن المعنى: أو بيوت أصدقائكم. وأن الصديق يكون واحداً وجمعاً، ومثله الخليط والقطين والعدو، وتبعه أبو حيان والسمين وابن جزي، وأفاد الأخير أن معنى الصديق جمع؛ لمناسبته الجموع قبله: آباء، وأمهات، وإخوان...<sup>(١٦)</sup>

- وقوله تعالى: {وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ\* فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ\* وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ} [الشعراء: ٩٩-١٠١]، ذكر ابن سيده أن الصديق قد يكون جمعاً، واستشهد عليه بهذه الآية، وصرح الزمخشري وأبو حيان في تفسير الآية بأن لفظ صديق محمول على معنى الجمع، إذ يقال: هم صديق؛ أي أصدقاء، وعللاً هذا الأفراد بأنه إشارة إلى قلة الأصدقاء وهو ما جرت به العادة، خلافاً للشفعاء فإنهم كثيرون، لذا جُمع الشافع في الآية. وقد أجاد بن عاشور في التوجيه والتأويل، إذ ذكر أن سبب إفراد القرآن الموصوف (صديق) هو أي يُجرى عليه لفظ صفة حميم مفرداً كذلك؛ إذ لو جُمع الموصوف لَلَزِمَ جمع صفته، وجمع حميم ثقيل مخالف لمتتهى الفصاحة، وغير لائق بصورة الفاصلة القرآنية هنا، إضافة إلى حصول التفتن في القول الذي هو مقصد أهل البلاغة والفصاحة.<sup>(١٧)</sup>

د. كلمة (وكيل): جاءت محمولة على معنى جمعها وكلاء في قوله تعالى: {وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً} [٢] ذَرِيَّةً مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا} [الإسراء: ٢-٣]، صرح بهذا الحمل الباقولي، مكتفياً بالإشارة إلى أن المراد بالوكيل هو وكلاء، من دون بيان السبب، لكن يفهم من كلام أبي حيان أن كلمة (وكيل) تُحمَل على الجمع في حال إعراب

<sup>(١٦)</sup> يُنظر ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق حاتم صالح الضامن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٢م، ٢١٥/١، وابن الأنباري، المذكر والمؤث، ٢٨٨/١، والزمخشري، الكشاف، ٣٢٤/٤، وابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق أبي بكر بن عبد الله سعداوي، الشارقة: المنتدى الإسلامي، ٢٠١٢م، ٥٧٧، وابن عطية، المحرر الوجيز، ٧٢/٨؛ السمين الحلبي، الدر المصون، ٤٤٤/٨

<sup>(١٧)</sup> يُنظر ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ط٢، ٢٠٠٣م، ١١٨/٦، والزمخشري، الكشاف، ٤٠١/٤-٤٠٢، وأبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، ط١، ٢٠١٠م، ١٧٠/٨-١٧١، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٥٥/١٩

(ذرية) بدلاً منها، أو مفعولاً به لفعل محذوف تقديره (أعني)، أو مفعولاً به ثانياً للفعل (يَتَّخِذُوا) قال: "وَانْتَصَبَ (ذُرِّيَّةً) عَلَى التَّدَاءِ؛ أَي: يَا ذُرِّيَّةَ، أَوْ عَلَى الْبَدَلِ مِنْ (وَكَيْلًا)، أَوْ عَلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي لِـ (يَتَّخِذُوا)، وَالتَّقْدِيرُ: لَا يَتَّخِذُوا وُكُلَاءَ ذُرِّيَّةً."<sup>(١٨)</sup>

٥. كلمة (حَصِيد): جاءت محمولة على معنى جمعها لغير العاقل خصائد أو للعاقل حُصْدَاء في قوله تعالى: {فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ} [الأنبياء: ١٥]، وقد ذهب أبو عبيدة إلى أن حَصِيدًا يكون بصيغة واحدة مع جميع الضمائر، كأنه عومل معاملة المصدر الذي يكون لفظه واحداً مع المذكر والمؤنث والمثنى والجمع، عند الوصف به، ونقل أبو حيان عن الخَوْفِيِّ أَنَّ {خَامِدِينَ} نعت لـ {حَصِيدًا} بمعنى (مَحْضُودِينَ)؛ وَأَنَّ الْمَفْرَدَ مُرَادٌ بِهِ الْجَمْعُ هُنَا، وَعَلَّلَ الْأَلُوسِي ذَلِكَ بِاسْتَوَاءِ الْجَمْعِ وَالْوَاحِدِ فِي صِيغَةِ (فَعِيل).<sup>(١٩)</sup>

٥. كلمة (ظهير): جاءت محمولة على معنى جمعها ظُهْرَاء في قوله تعالى: {إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيْلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ} [التحریم: ٤]، نص على هذا الحمل كثير من العلماء، منهم أبو عبيدة مَعْمُورُ بْنُ الْمُثَنَّى الذي جعل ذلك من مجاز ما جاء من لفظ الجمع بلفظ الواحد في القرآن، ونص عليه كذلك الفراء، وأفاد أن المراد بظهير الأعوان، ولم يقل ظُهْرَاء، وبيّن موصوف كلمة ظهير، فقال: "ولو قال قائل: إِنَّ ظَهِيرًا لِجِبْرِيلَ وَلصَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةِ- كَانَ صَوَابًا، وَلَكِنَّهُ حَسَنٌ أَنْ يُجْعَلَ الظَّهِيرُ لِلْمَلَائِكَةِ خَاصَّةً، لِقَوْلِهِ: {وَالْمَلَائِكَةُ} بَعْدَ نَصْرَةِ هَؤُلَاءِ {ظَهِيرٌ}"<sup>(٢٠)</sup>.

٥. كلمة (حميم): جاءت محمولة على معنى جمعها (أَحْمَاء) في قوله تعالى: {وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا} [١٠] يُبَصِّرُونَهُمْ} [المعارج: ١٠-١١]، إذ نقل القرطبي عن أبي علي الفارسي أن فَعِيلًا جاء للكثرة، واستشهد على ذلك بهذه الآية، وإليه أشار العُكْبَرِيُّ، الذي بيّن أن الضمير في يُبَصِّرُونَهُمْ جُمِعَ

<sup>(١٨)</sup> يُنظَرُ الْبَاقُولِيُّ، كَشَفَ الْمَشْكَلات، ٧٠٥/٢، وَالرَّجَّاجُ، أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ السَّرِيِّ، إِعْرَابُ الْقُرْآنِ، تَحْقِيقٌ وَدِرَاسَةٌ إِبْرَاهِيمَ الْأَبْيَارِيِّ، الْقَاهِرَةُ: دَارُ الْكِتَابِ الْمِصْرِيِّ، بِيْرُوت: دَارُ الْكِتَابِ اللَّبْنَانِيِّ، ط٢، ١٩٨٢م. [وَالْأَرْجَحُ أَنَّ هَذَا الْكِتَابَ لِجَامِعِ الْعُلُومِ الْبَاقُولِيِّ (ت٥٤٣هـ). تُنظَرُ مَقْدَمَةُ تَحْقِيقِ د. مُحَمَّدِ الدَّالِيِّ لِكِتَابِ كَشَفِ الْمَشْكَلات وَإِيضَاحِ الْمَعْضَلَاتِ لِجَامِعِ الْعُلُومِ الْبَاقُولِيِّ، ٧٦٦/٢]، وَأَبُو حِيَانَ، الْبَحْرُ الْمَحِيْطُ، ١١/٧

<sup>(١٩)</sup> يُنظَرُ أَبُو عُبَيْدَةَ، مَجَازُ الْقُرْآنِ، ٣٦/٢، وَأَبُو حِيَانَ، الْبَحْرُ الْمَحِيْطُ، ٤١٥/٧، وَالْأَلُوسِيُّ، رُوحُ الْمَعَانِي، ٣٧/١٧

<sup>(٢٠)</sup> أَبُو عُبَيْدَةَ، مَجَازُ الْقُرْآنِ، ٩/١، وَيُنظَرُ الْفَرَّاءُ، مَعَانِي الْقُرْآنِ، ١٦٧/٣؛ وَالْأَخْفَشُ الْأَوْسَطُ، أَبُو الْحَسَنِ سَعِيدُ بْنُ مَسْعُودَةَ، كِتَابُ مَعَانِي الْقُرْآنِ، تَحْقِيقٌ هَدَى مُحَمَّدُ قِرَاعَةَ، الْقَاهِرَةُ: مَكْتَبَةُ الْخَانِجِيِّ، ط١، ١٩٩٠م، ٢٥٨/١، وَالْعُكْبَرِيُّ، التَّبْيَانُ، ١٢٣٠/٢. وَيُنظَرُ الْبَاقُولِيُّ، كَشَفَ الْمَشْكَلات، ١٣٦٢/٢، وَفِيهِ أَنَّ كُلَّ (فَعِيلٍ) يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ.

على معنى الحميم لا على لفظه، وهو تابع في ذلك للزمخشري الذي قدر الجملة هكذا: أي يُبَصِّرُ الأَحْمَاءَ الأَحْمَاءَ، فلا يَحْفُونَ عَلَيْهِمْ... فالمعنى على العموم، وَعَيْنَ النَّسْفِيِّ مرجع الضميرين في {يُبَصِّرُونَهُمْ}، أما (الواو) فضمير الحميم الأول، وأما (هم) فضمير الحميم الثاني، وذكر أنه جُمِعَ الضميرانِ مع أنهما للحميمين؛ لأنَّ صيغة فَعِيل تقع موقع الجمع. وخالف أبو حيان والسمين الحلبي هذا التوجيه الأخير، وعدلاً جمع الضميرين في {يُبَصِّرُونَهُمْ} مع أنهما للحميمين بأنَّ {حَمِيمٌ} و{حَمِيمًا} نكرتان في سياق النفي، فهما يُعْمَان.<sup>(٢١)</sup>

ح. كلمة (كبير): جاءت محمولة على معنى جمعها كَبَائِرٍ في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ} [الشورى: ٣٧] في قراءة من قرأ (كبير) بدل (كبائر)، قال ابن عطية: "وقرأ جمهور القراء والناس: {كَبَائِرَ الْإِثْمِ}، وقرأ ابن وثاب وطلحة والأعمش وعيسى وحزمة والكسائي: {كَبِيرَ الْإِثْمِ} على الأفراد الذي يُرَاد به الجمع، وهذا كقوله: {فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ} [١٠٠] وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ} [الشعراء: ١٠٠-١٠١]، وكقوله: {وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا} [٢٢]."

#### ٤.٢ . صيغة فُعْل

جاءت هذه الصيغة محمولة على معنى جمعها في القرآن الكريم في كلمة (جُنُب) بمعنى (أَجْنَاب) في آيتين، هما: قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا} [النساء: ٤٣]، وقوله تعالى: {وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْفِئُوا...} [المائدة: ٦]، والدليل على كون جُنُب مفرداً قوله تعالى: {وَالْجَارِ الْجُنُبِ} [النساء: ٣٦]، وقد خرج العلماء المسألة في هذه الكلمة على أربعة أوجه: أولها أن كلمة جُنُب لفظٌ واحدٌ للمفرد والمثنى والجمع، فيقال: هو جُنُبٌ، وهي جُنُبٌ، وكذلك هما وهم وهنٌ بحسب ما أفاد أبو عبيدة. وقد علل الزمخشري هذا بأنه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو الإجناب، وأيد أبو حيان الزمخشري، وأفاد أن ما ذكره الزمخشري هو المشهور في اللغة والفصح وأنه به جاء القرآن، وثانيتها أن كلمة (جُنُب) مصدرٌ، والوصف به من باب الوصف بالمصدر، مثل الوصف بكلمة (عَدَل)، وإن عبرت عنه بالجمع قلت: جُنُوبٌ وَأَجْنَابٌ وَجَنَابٌ، بحسب ما أفاد النحاس، وثالثها أن من سنن العرب في بعض الألفاظ أنها تصف الجمع بصفة المفرد، نص على ذلك

<sup>(٢١)</sup> تُنظَر المصادر بحسب ترتيبها في الفقرة: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٨/١٩٢، والعكبري، التبيان، ١٢٤٠/٢، والزمخشري، الكشاف، ٦/٢٠٦، والنسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق يوسف علي بدوي، بيروت: دار الكلم الطيب، ط١، ١٩٩٨م، ٣/٥٣٧؛ وأبو حيان، البحر المحيط، ١٠/٢٧٤؛ والسمين الحلبي، الدر المصون ١٠/٥٤؛

<sup>(٢٢)</sup> ابن عطية، المحرر الوجيز ٨/١٢٠، ويُنظَر السمين الحلبي، الدر المصون ٩/٥٦١، وفي الأخير أن الرسم القرآني يحتمل القراءتين: على الأفراد وعلى الجمع.

ابن فارس، واستشهد بالآية الأخيرة في التعبير بالمفرد جُئِبَ مع أن المخاطبين جمع، ولو أُريد التعبير بلفظ الجمع لقل: أجناباً، ورباعها أَنَّ كلمة (جُئِبَ) صفة بصيغة فُعْل، وأنَّ بعض العرب يوحدها في كل الأحوال ومع جميع الضمائر، وبعضهم يتصرّف فيها فيفردّها ويثنيها ويجمعها بحسب السياق، على ما أفاد السمين الحلبي، ومثّل لذلك بقول العرب: ناقةٌ سُرحٌ، وقال نحواً من هذا العُكْبَرِيُّ وابنُ يعيش إلاَّ أنَّ الأخير لم يقبل أن يكون اللفظ صفة في حال التعبير عن الجمع بالإنفراد، بل أوّل ذلك بأنهم جعلوا اللفظ مصدرًا ولذلك وحّده، وقد أشار بن عاشور إلى الخلاف في كونه وصفاً أو مصدرًا، مرجحاً الأخير.<sup>(٢٣)</sup>

### ٤.٣. صيغة اسم الفاعل

جاء اسم الفاعل المفرد محمولاً على معنى جمعه في القرآن الكريم في الكلمات الآتية:

أ. كلمة (سامر): جاء اسم الفاعل سامر محمولاً على جمعه سَمَار في قوله تعالى: {مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ سَامِرًا تَهْجُرُونَ} [المؤمنون: ٦٧]، صرح بذلك أبو علي الفارسي والراغب الأصفهاني والباقولي، وذكروا أنَّ (سامرًا) يُراد به الكثرة، وأنه وُضِعَ الواحد (سامر) موضع الجمع (سَمَار)، بدليل قوله: {مُسْتَكْبِرِينَ} قبله، و{تَهْجُرُونَ} بعده، وقوله: {سَامِرًا تَهْجُرُونَ}؛ يعني سَمَارًا تتحدثون ليلاً. وذهب العكبري والبيضاوي إلى أنَّ سامرًا مصدر، وأفاد الأوّل أنه كقولهم: فَمُ قَائِمًا، وأنَّ بعض المصادر يكون على وزن اسم الفاعل، كالعاقبة والعافية، وأشار إلى أنه فُرئ: (سَمَرًا)، وهو جَمْعُ سَامِرٍ، كشاهدٍ وشهيدٍ، ويرى الزمخشري أنَّ (سامرًا) اسم مفرد يُطلق على الجمع، مثل كلمة (الحاضر)، وهم القوم النازلون على الماء، ويؤيده قول الجوهري: "(السَمَر)... الحَدِيثُ بِاللَّيْلِ، وَقَدْ سَمَرَ يَسْمُرُ فَهُوَ (سَامِرٌ). وَ(السَامِرُ) أَيضًا (السَمَارُ) وَهُمْ الْقَوْمُ يَسْمُرُونَ، كَمَا يُقَالُ لِلْحُجَّاجِ: حَاجٌ"<sup>(٢٤)</sup>.

<sup>(٢٣)</sup> تُنظَرُ المصادر بحسب ترتيبها في الفقرة: أبو عبيدة، مجاز القرآن، ١٥٥/١؛ والزمخشري، الكشاف ٢/٨٣؛ وأبو حيان، البحر المحيط، ٦٥٠/٢-٦٥١؛ والنحاس، أبو جعفر، إعراب القرآن، تحقيق زهير غازي زاهد، بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط ٢، ١٩٨٥م، ٩/٢؛ وابن فارس، الصحاحي، ص ٣٥١، والسمين الحلبي، الدر المصون، ٦٧٥/٣-٦٧٦، وابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش النحوي، شرح المفصل، تحقيق إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١م، ٢٥٤/٣، والعكبري، التبيان، ٣٦١/١؛ وابن عاشور، التحرير والتنوير ٦٢/٥.

<sup>(٢٤)</sup> الجوهري، الصحاح، ٦٨٨/٢ مادة (سمر)، وتُنظَرُ المصادر السابقة بحسب ترتيبها في الفقرة: أبو علي الفارسي، كتاب الشعر ٤٨٥/١، الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دم: مكتبة نزار مصطفى الباز، دت، ٣١٨/١؛ والباقولي، كشف المشكلات، ٩٣١/٢؛ والعكبري، التبيان، ٩٥٨/٢؛ والبيضاوي، أنوار التنزيل ٩١/٤، والزمخشري، الكشاف ٢٣٩/٤.



ب. كلمة (صالح): جاء اسم الفاعل صالح محمولاً على جمعه صالحين في قوله تعالى: {إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ} [التحریم: ٤]، إذ نصّ الفراء على أن كلمة صالح مفرد في معنى الجمع، ومثّل على ذلك بجملة: لا يأتيني إلا سائس الحرب، فكلمة (سائس) مفرد بمعنى الجمع، لأنّ كلّ من كان ذا سياسة في الحرب فقد أمر بالمجيء سواء أكان واحداً أم أكثر من واحد، ويرى الرّجّاح أنّ (صالح) هنا ينوب عن الجمع؛ أي كلّ صالح، وأنه كقولك: يفعل هذا الخيّر من الناس؛ تريد كلّ خيّر، وزاد الزمخشري وأبو حيان الأمر بيّناً بأن احتمال إرادة الجمع قائم وإن كان مفرداً، فيكون كالسّامر في مجيئه مفرداً في آية سورة (المؤمنون) السابقة، مع أنّ المراد هو الجمع سّمار. وأفادا تعليلاً آخر وهو احتمالية كون صالح جمعاً أصله (صالحو) لكن حُذِفَ منه حرف الواو في الخطّ لحذفه في اللفظ، فيكون كقوله تعالى: {سَنَدْعُ الرُّبَانِيَةَ} [العلق: ١٨].<sup>(٢٥)</sup>

ج. كلمة (مهتد): جاء اسم الفاعل (مهتد) محمولاً على جمعه (مهتدون) في قوله تعالى: {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ} [الحديد: ٢٦]، وقد قدر القرطبي هذا الجمع في المعنى، في أحد وجهين خرّجا عليهما الآية، وهو أنّ معنى {فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ}؛ هو من ذُرِّيَّتِهِمَا مُهْتَدُونَ، ونبه على ذلك محمد الطاهر بن عاشور، بأنّ لفظ مهتد مفرد مراد به الفريق المهتدي أو الجنس المهتدي، مثل لفظ صالح في قوله تعالى: {وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ} [التحریم: ٤]: فهو لفظ مفرد لكن أريد به معنى الفريق الصالح أو الجنس الصالح.<sup>(٢٦)</sup>

د. كلمة (منتصر): جاء اسم الفاعل (منتصر) محمولاً على جمعه (منتصرون) في قوله تعالى: {أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرُونَ} [القمر: ٤٤]، أشار إلى ذلك ابن سيده، إذ استشهد بالآية عقب قول الشاعر:

أُولَئِكَ آبَائِي وَهُمْ لِي نَاصِرٌ\*\*\* وَهُمْ لَكَ إِنْ صَانَعْتَ ذَلِكَ مَعْقِلٌ

فذكر أن الشاعر أراد بكلمة ناصر المفرد لا الجمع، وأن هذا مثل كلمة منتصر في هذه الآية، كقوله تعالى: {أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرُونَ}، وصرّح به كذلك محمد الطاهر بن عاشور، فأفاد أنّ لفظ منتصر

(٢٥) يُنظَرُ الفراء، معاني القرآن، ١٦٧/٣، والرّجّاح، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٩٨٨ م، ١٩٣/٥، والزمخشري، الكشاف، ١٥٩/٦، وأبو حيان، البحر المحيط، ٢١١/١٠

(٢٦) يُنظَرُ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٦٢/١٧، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٥٨/٢٨

محمول على معنى الجمع والتعدد، لأنه وَصِفَ لكلمة جَمِيع، وَعَلَّلَ مجيء منتصر بصيغة الأفراد بأنه مراعاةً للفظ كلمة (جَمِيع) في الآية.<sup>(٢٧)</sup>

#### 4.4. صيغة فُعُول

جاءت صيغة (فُعُول) المفردة محمولة على معنى جمعها في القرآن الكريم في الكلمتين الآتيتين:

أ. كلمة (عَدُوٌّ): جاءت محمولة على معنى جمعها (أعداء) في القرآن الكريم -بحسب علمي- سبع عشرة مرة، في خمس عشرة آية، أولها قوله تعالى: {وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ} [البقرة ٣٦]<sup>(٢٨)</sup>، وقد صرَّح النحويون والمفسرون ومعربو القرآن بهذا الحمل، وعللوا ذلك بتعليقات مختلفة، أشهرها أن كلمة (عَدُوٌّ) تصلح لكل السياقات بصيغة واحدة، وعمم الأخفش ذلك فجعل هذا الحمل صالحاً لكل (فُعُول) و(فَعِيل)؛ لأنَّهما يُجَعَلان واحداً للمفرد والمثنى والجمع، فيجوز في العربية: رجلٌ أو امرأةٌ عدُوٌّ، ورجلان أو امرأتان عدُوٌّ، ورجالٌ أو نساءٌ عدُوٌّ. واستشهد ابن الأنباري عليه بقول النابغة الشيباني:

إِذَا أَنَا لَمْ أَنْفَعْ صَدِيقِي بِوَدِّهِ \*\*\* فَإِنَّ عَدُوِّي لَنْ يَضُرَّهُمْ بُغْضِي

وعقَّب عليه بأن الشاعر أراد (فإن أعدائي)، واستشهد على المفرد بالآية الآتية: {إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ} [طه ١١٧]، وعلى الجمع بالآية الآتية: {فَأَنظُرْهُمْ عَدُوِّي لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ} [الشعراء ٧٧]<sup>(٢٩)</sup>.

ب. كلمة (رَسُول): جاءت محمولة على معنى جمعها (رُسُل) في قوله تعالى: {فَأَتَيْنَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الشعراء: ١٦]، أشار إلى ذلك الفراء وأشد عليه قول أبي ذؤيب الهذلي:

أَلِكُنِّي إِلَيْهَا وَخَيْرُ الرُّسُو \*\*\* أَعْلَمُهُمْ بِنَوَاحِي الْحَبْرِ<sup>(٣٠)</sup>

<sup>(٢٧)</sup> يُنظَر ابن سيده، المحكم، ٢٢٢/١، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢١٢/٢٧؛ والبيت لأمية الهذلي كما نسبه إليه ابن سيده، يُنظَر السكري، أبو سعيد الحسن بن الحسين، شرح أشعار الهذليين، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة: دار التراث، مكتبة دار العروبة، ١٩٥٦م، ٥٣٩/٢

<sup>(٢٨)</sup> والمواضع الأخرى هي: والنساء ٩٢، ١٠١، والأنعام ١١٢، والأعراف ٢٤، ١٢٩، الكهف ٥٠، الفرقان ٣١، والشعراء ٧٧، والقصص ١٥، والزخرف ٦٧، والممتحنة ١، والصف ١٤، والمنافقون ٤، والتغابن ١٤،

<sup>(٢٩)</sup> يُنظَر الأخفش الأوسط، معاني القرآن، ٢٥٨/١، وابن الأنباري، المذكر والمؤثث، ٣١٧/١. والبيت للنابغة الشيباني. يُنظَر نابغة بني شيبان، ديوان نابغة بني شيبان، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ١، ١٩٣٢م، ص ١١٧، وتُنظَر هذه المسألة أيضاً في الثعالبي، فقه اللغة، ص ٥٧١؛ والباقولي، كشف المشكلات، ٣١٢/١، ١٣٦٢/٢، ٩٩٠/٢، والسيوطي، المزهري، ٣٣٣/١؛ والبجة، ظاهرة قياس الحمل، ص ٢٣١.

وعقّب عليه بأنّه جعل الرُّسول للجمع، وذكر العُكْبَرِيّ تأويلات أخرى لإفراد (رسول) في الآية أحدها هو أن يكون الرُّسولُ مصدرًا كالرَّسالة؛ والتقدير: ذوا رُسولٍ، أو إنا رسالةٌ على المُبالغة. والثاني أن القرآن اُكْتَفَى بِذِكْرِ أَحَدِ الرُّسُولِينَ لِأَنَّهُمَا عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ. والثالثُ أَنَّ النَّبِيَّ مُوسَى هُوَ الْأَصْلُ، وَأَنَّ أَخَاهُ هَارُونَ تَبِعَ لَهُ، فَذَكَرَ الْقُرْآنُ الْأَصْلَ فَقَطْ، وَذَكَرَ ابْنَ الْأَنْبَارِيِّ أَنَّ إِطْلَاقَ الْإِفْرَادِ عَلَى الْمُثَنَّى وَالْجَمْعِ فِي كَلِمَةِ الرَّسُولِ لُغَةٌ لِبَعْضِ الْعَرَبِ، حَيْثُ يَقُولُ: الرَّجُلَانِ رُسُولُكَ، وَالرَّجَالُ رُسُولُكَ، وَاسْتَشْهَدَ عَلَى هَذِهِ اللَّغَةِ بِهَذِهِ الْآيَةِ، وَجَعَلَ السِّيَوطِيُّ وَالْكَفَوِيُّ هَذَا مِنْ بَابِ إِطْلَاقِ اسْمِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ.<sup>(٣١)</sup>

## 5. الخاتمة

أظهر هذا البحث أنّ الشواهد القرآنية، والشواهد اللغوية الفصيحة التي مرّ ذكرها في هذه الدراسة - كافية للتدليل على إثبات ظاهرة حمل الصفة المفردة على معنى الجمع في القرآن الكريم وفي الكلام العربي الفصيح، وأنّ العلماء اختلفوا في توجيه شواهد هذه الظاهرة اللغوية، وأنّ تأويلات الواحد منهم لم تكن واحدة في كل الشواهد وإن تشابهت مواضع الاستشهاد، وأنّ أحدًا من العلماء لم يصرح بفتح الباب للقياس العام على هذه الظاهرة، بل يُفهم من كلامهم أنهم كانوا يجتهدون في توجيه ما ورد منه في الكلام الفصيح، مع الاقتصاد على تجويز هذا النوع من الحمل على الألفاظ المحدودة التي وردت، أو على صيغ محدّدة، كصيغتي (فَعِيلٌ)، و(فَعُولٌ)، أو أنّ أصلها مصادر... وهذا يجعلني أحكم على أنّ هذه الظاهرة مقصورة على السماع؛ حفاظًا على النظام العام للغة، وخشية أن تضطرب المفاهيم والضوابط والقواعد اللغوية، إذ لو أُجيزَ حملُ كلِّ مفرد على معنى الجمع لفسد النظام اللغوي، واختلَّ أحدُ أهمّ وظائف اللغة، وهو إدراك المعنى الصحيح في أثناء التواصل بين المتكلّم والمخاطب.

## ٦. والمراجع المصادر

- القرآن الكريم.

<sup>(٣٠)</sup> أبو ذؤيب الهذلي، ديوان أبي ذؤيب الهذلي، تحقيق سوهام المصري، بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٩٨م، ص ١٠٢

<sup>(٣١)</sup> تُنظَرُ الْمَصَادِرُ بِحَسَبِ تَرْتِيبِهَا فِي الْفَقْرَةِ: الْفَرَاءُ، مَعَانِي الْقُرْآنِ، ١٨٠/٢، ٧٧/٣، وَالْعُكْبَرِيُّ، التَّبْيَانُ، ٩٩٤/٢، وَابْنُ الْأَنْبَارِيِّ، الزَّاهِرُ، ٣٤/١، وَالسِّيَوطِيُّ، جَلَالُ الدِّينِ، الْإِنْتِقَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ، تَحْقِيقُ مَرْكَزِ الدِّرَاسَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ، الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ: وَزَارَةُ الشُّؤُونِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالْأَوْقَافِ، ١٤٢٦هـ، ١٥١٢/٤، وَالْكَفَوِيُّ، أَبُو الْبَقَاءِ أَيُّوبُ بْنُ مُوسَى الْحَسِينِيِّ، الْكَلِمَاتُ، تَحْقِيقُ عَدْنَانَ دَرُوشٍ وَمُحَمَّدِ الْمَصْرِيِّ، بَيْرُوتُ: مُؤَسَّسَةُ الرَّسَالَةِ، ٢، ١٩٩٨م، ص ١٣٨؛ وَتُنظَرُ كَذَلِكَ الْبَاقُولِيُّ، كَشْفُ الْمَشْكَالَاتِ ٩٨٤/٢

- الألويسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق ماهر حَبُوش وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.
- ابن أبي الصلت، أمية بن أبي الصلت، ديوان أمية بن أبي الصلت، جمع وتحقيق ودراسة/ صنعة د. عبد الحفيظ السطلي، [دمشق: المطبعة التعاونية، ١٩٧٤م].
- ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، كتاب المذكر والمؤثت، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة: وزارة الأوقاف، ١٩٨١-١٩٩٩م.
- ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق د.حاتم صالح الضامن، اعتنى به عز الدين البدوي النجار، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
- ابن جُزيء، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق أبي بكر بن عبد الله سعداوي، الشارقة: المنتدى الإسلامي، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.
- ابن جَنِّي، أبو الفتح عثمان بن جَنِّي، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، ١٩٥٧م.
- ابن حبيب، محمد بن حبيب، شرح ديوان جرير، تحقيق د. نعمان محمد أمين طه، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، د ت.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ط ٢، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
- ابن الشجري، أبو السعادات هبة الله بن علي الحسني، أمالي ابن الشجري، تحقيق ودراسة د. محمود محمد الطناحي، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق الرُّخالي الفاروق وآخرين، الدوحة (قطر): وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، الصحاحي [في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها]، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د ت.
- ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: دار التراث، ط ٢، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م.
- ابن مالك الطائي، جمال الدين محمد بن عبد الله، شرح التسهيل، تحقيق د. عبد الرحمن السيد ود. محمد بدوي المختون، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، د ت.

- ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي النحوي، شرح المفصل، تحقيق إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.
- أبو ذؤيب الهذلي، ديوان أبي ذؤيب الهذلي، تحقيق سوهام المصري، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- أبو عبيدة، مغمّر بن المثنى التميمي، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، القاهرة: مكتبة الخانجي، د ت.
- أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد، كتاب الشعر أو شرح الأبيات المشككة الإعراب، تحقيق وشرح د. محمود محمد الطناحي، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة، كتاب معاني القرآن، تحقيق دة. هدى محمود قراة، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.
- الباقولي، جامع العلوم علي بن الحسين الأصبهاني، كشف المشكلات وإيضاح المعضلات، تحقيق د. محمد أحمد الدالي، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
- البجة، عبد الفتاح حسن علي، ظاهرة قياس الحمل في اللغة العربية بين علماء اللغة القدامى والمحدثين، عمّان: دار الفكر، ط ١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، تحقيق محمد عبدالرحمن المرعشلي، دمشق، بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط ١، د ت.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وسرّ العربية، تحقيق خالد فهمي، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٤، ١٩٩٠م.
- الخضري، محمد الأمين، الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ: دراسة تحليلية للإفراد والجمع في القرآن، ط ١، القاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية، ١٩٩٣م.
- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دم: مكتبة نزار مصطفى الباز، د ت.
- الزّجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري، إعراب القرآن، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ٢، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م. [والأرجح أنّ هذا الكتاب لجامع العلوم

- الباقولي (ت ٥٤٣هـ). تُنظر مقدمة تحقيق د. محمد الدالي لكتاب كشف المشكلات وإيضاح المعضلات لجامع العلوم الباقولي].
- الزّجّاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي؛ ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨م.
- الزكشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٣، ١٤٠٤هـ؛ ١٩٨٤م.
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- السّكّري، أبو سعيد الحسن بن الحسين، كتاب شرح أشعار الهذليين، تحقيق عبد الستار أحمد فزّاح، القاهرة: دار التراث، مكتبة دار العروبة، ١٩٥٦م.
- السّمين الحلبي، أحمد بن يوسف، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق د. أحمد محمد الخراط، دمشق، بيروت: دار القلم، ط١، ١٤٠٦-١٤١٥هـ، ١٩٨٦-١٩٩٤م.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، المدينة المنورة: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ١٤٢٦هـ.
- السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وحققه محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٦م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق محمود محمد شاكر، ثم أكمل تحقيق سورة إبراهيم وما بعدها رضوان جامع رضوان وآخرون، القاهرة: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٩-١٤٣٠هـ، ٢٠٠٨-٢٠٠٩م.
- عزيمة، محمد عبد الخالق، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القاهرة: دار الحديث، ط١، [١٣٩٢-١٤٠١هـ، ١٩٧٢-١٩٨١م].
- العُكّبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، [١٩٧٦م].
- العنبيكي، علي عبد الله حسين، الحمل على المعنى في العربية، بغداد: ديوان الوقف السّني، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ط١، ٢٠١٢م.
- الفّراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي وآخرين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د ت.

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د. ت.
- القحواش، رمضان صميذة، دور المعنى في التوفيق بين النصوص النحوية، المجلة الجامعة، ليبيا، جامعة الزاوية، مركز البحوث والدراسات العليا، العدد ٨، ٢٠٠٦.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٣٥٣هـ، ١٩٣٥م.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكلّيات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل، تحقيق: د. محمد أحمد الدالي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.
- النابغة الشيباني، ديوان نابغة بني شيبان، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ١، ١٩٣٢م.
- النحاس، أبو جعفر، إعراب القرآن، تحقيق زهير غازي زاهد، بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط ٢، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق يوسف علي بدوي، بيروت: دار الكلم الطيب، ط ١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- يوسف، محمد نور رمضان؛ الظواهر النحوية والصرفية في شعر أبي تمام، إشراف د. محمد إبراهيم عبد الله، دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ٢٠١٢م. (رسالة دكتوراه).

## 7. KAYNAKÇA

- el-Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî. Kitâbü Meâni'l-Kur'ân. Kahire: Mektebetu'Hanci, 1411/1990.
- el-Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî. Thk. Mahir Habbuş vd.. Beyrut: Mü-essetü'r-Risale, 1431/2010.
- el'Ankebî, Ali Abdullah Hüseyin. el-Hamlu al'l-ma'na fil-arabiyye. Bağdat: Divanul-Vakfu's-Sunnî, 2012.
- el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbi lisâni'l-'Arab. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'Hanci, 1406/1986.

- el-Bâkûlî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. el-Hüseyn. Keşfü'l-müşkilât ve îzâhu'l-mu'dilât. Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. Dımaşk: Mucemme'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1415/1995.
- el-Becce, Abdulfettah Hasan Ali. Zahiretu kıyasi'l-hamli fi'l-lugati'l-arabiyye. Amman: Daru'l-Fikr, 1419/1998.
- el-Beydâvî, Nasiruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer. Envaru't- Tenzîl ve Esraru't- Te'vîl, thk. Muhammed Abrurrahman el-Mar'aşlî. Dımaşk: Daru İhyai't-Turasî'l-Arabi, tsz.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. es-Sihâh: Tâcü'l-luğa ve Sihâhu'l-arabiyye. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1990.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. el-Bahrü'l-Mühît. Tahk.: Sıtkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1431/2010.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Temimî el-Basrî. Mecâzü'l-Çur'ân. Thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetu'Hanci, tsz.
- Ebu Zueyb el-Huzelî. Divan. Thk. Suham el-Mısri. Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1998.
- Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî el-Halebî en-Nahvî. Şerhu'l-Mufaşşal. Thk. İmil Bedî' Yakub. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. ez-Zâhir fî me'ânî ke-limâti'n-nâs. Thk. Hatim Salih ed-Damin. Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1412/1992.
- el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. Kitâbü'l-Müzekker ve'l-mü'ennes. Kahire: Vezaretul-Evkaf, 1981-1999.
- el-Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. Şerhu'l-ebiyâti'l-müşkileti'l-i'râb. Thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî. Kahire: Mektebetu'Hanci, 1408/1988.
- el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. Kitâbü'l-'Ayn. Daru'l-Hilal, tsz.
- el-Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. Meâni'l-Kur'ân. ed-Daru'l-Misriyye, tsz.
- el-Hudârî, Muhammed el-Emin. el-İ'cazu'l-beyani fi siyeği'l-elfaz dirase tahliliyye lil-ifrad vel-cem'i fi'l-Kur'an. Kahire: Matbaatu'l-Huseyn el-İslamiyye, 1993.
- İbn Aşûr Muhammed et-Tahir. Tefsiru't-Tahrir ve't-tenvir. Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâfî el-Endelûsî. el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz. Doha: Vezaretu'l-Evkaf veş-Şuuni'l-İslamiyye, 1428/2007.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. el-Haşâ'îş. Thk. Muhammed Ali en-Neccar. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1957.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâfî. et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl. Thk. Ebu Bekir b. Abdullah Se'davî. eş-Şarika: el-Munteda'l-İslamî, 1433/2012.



- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. eş-Şâhibî fî fıkhi'l-luğa ve seneni'l-'Arab fî kelâmihâ. Thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî ve Şurekahu, tsz.
- İbn Kuteybe, Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân. Thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Daru't-Turas, 1973.
- İbn Malik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî. Şerhu't-Teshîl. Kahire: Hecer li't-Taba'e ve'n-Neşr, 1410/1990.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânü'l-'Arab. Beyrut: Daru Sadır, tsz.
- İbn Sîdeh, Ebu'l-Hasan ali b. İsmail el-Endelusi. el-Muhkem ve'l-muhitül-a'zam. Kahire: Me'hedu'l-Mahtutati'l-Arabiyye, 1424/2003.
- İbnü's-Şecerî, Ebü's-Saadât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî el-Hasenî. el-Emâlî. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Mektebetu'Hanci, 1413/1992.
- el-Kahvaş, Ramazan Samide. Devru'l-ma'na fi't-tevfik beyne'n-nususi'n-nahviyye. el-Mecelletu'l-Cami'e. Libya, Cami'atu'z-Zaviye, Sayı: 8, 2006.
- el-Kefevî, Ebü'l-Bekâ. el-Külliyât. Beyrut: Müessesü'r-Risale, 1419/1998.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî. el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân. Kahire: Daru'l-Kutubil-Mısriyye, 1935.
- Muhammed b. Habib. Şerhu Divani Cerir. Thk. Muhammed Emin Taha. Kahire: Daru'l-Maarif, tsz.
- el-Müberrid, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. el-Kâmil. Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. Beyrut: Müessesü'r-Risale, 1418/1997.
- Nabigatu benî Şeyban. Divan. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1932.
- en-Nehhas, Ebu Cafer. İ'rabu'l-Kur'an. Thk. Zuheyr Gazi Zahid. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1985.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. Medârikü't-tenzîl ve ḥakâ'iku't-te'vîl. Thk. Yusuf Ali Bedevi. Beyrut: Daru'l-Kelami't-Tayyib, 1419/1998.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân. Dum: Mektebetu Nezar Mustafa el-Baz, tsz.
- es-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. Fıkhü'l-luğa ve sırrü'l-'Arabiyye. Thk. Halid Fehmi. Kahire: Mektebetu'Hanci, 1998.
- es-Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. ed-Dürrü'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn. Ahmed Muhammed el-Harrat. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1986-1994.
- es-Suyutî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebu Bekir. el-İtkan fi ulumi'l-Kur'an. Thk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'aniyye. Medine: Vezaretu's-Şuuni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf, 1426.

- es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve enva'iha. Sayda: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1986.
- es-Sükkerî, Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh el-Atekî. Kitabu Şerhi eş'âri'l-Hüzeliyyîn. Thk. Abdusettar Ahmed Ferrac. Kahire: Daru't-Turas, 1956.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân. Mahmud Muhammed Şakir vd.. Kahire: Daru İbni'l-Cevzî, 2008-2009.
- Udayme, Muhammed Abdulhalık. Dirasat li uslubi'l-Kur'ân-ı Kerîm. Kahire: Daru'l-Hadis, 1972-1981.
- el-Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullâh b. el-Hüseyn. et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân. Thk. Ali Muhammed el-Becavî. Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî ve Şurekahu, 1976.
- Umayye b. Ebi's-Salt. Divan. Thk. Abdulhafiz es-Satlı. Dımaşk: el-Matbaatu't-Teavuniyye, 1974.
- Yusuf, Muhammed Nur Ramazan. ez-Zavahiru'n-nahviyye ve's-sarfiyye fi şî'ri Ebi Temmam. (Doktora Tezi, Dımaşk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü). 2012.
- ez-Zeccac, Ebu İshak İbrahim İbnu's-Seriy. İ'rabu'l-Kur'an. Thk. İbrahim el-byari. Kahire: Raru'l-Kitab el-Mısri, 1982. (Tercih edilen görüşe göre bu kita Cami'ul-Ulum Bakûlî'ye aittir. Bkz. Cami'ul-Ulum Bakûlî. Keşfu'l-muşkilat ve îdahul-mu'dalat. Thk. Muhammed ed-Dâlî. Mukaddime)
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh. Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: alemu'l-Kutub, 1988.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. el-Keşşâf 'an haķâ'ıķı ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1418/1998.
- ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'ân. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetu Dari't-Turas, 1404/1984.



## Arap Dili ve Belâğatı'nda Cinâs Sanatı\*

- The Art of Paronomasia in Arabic Language and Rhetoric-

Ayşe Meydanoğlu\*\*

**Atf/Citation:** Meydanoğlu, Ayşe. "Arap Dili ve Belâğatı'nda Cinâs Sanatı/The Art of Paronomasia in Arabic Language and Rhetoric". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2019-1): 155-167.

### Öz:

Bir edebiyat terimi olan cinâs, anlamları farklı olmak şartıyla yazılışları aynı yahut benzer olan kelime ya da kelimeleri nazım ya da nesirde kullanma sanatını ifade eder. Arap dili ve belâğatında lafza dayalı süsleme sanatlarından biri olan cinâsın, etkili söz söyleme sanatında önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Dinleyeni cezbeden, lafızlar arası uyum sebebiyle kulağa oldukça hoş gelen cinâs, edebi anlatımlarda tercih edilen edebi sanatlardan biridir. Belâgat kitaplarında farklı açılardan tasnife tabi tutulan cinâs, genellikle cinâs-ı tam ve cinâs-ı gayr-ı tam olmak üzere ikiye ayrılarak değerlendirilmiştir. Cinâs-ı tam, cinâsı meydana getiren kelimelerde vucûhu erba'a denen hareke, sayı, çeşit ve tertip yönünden uyumun olduğu cinâs çeşididir. Bununla birlikte kelimeler arasında vucûh-u erba'adan (hareke, sayı, çeşit ve tertip) biri bozulduğunda, tam olmayan cinâs meydana gelir. Dolayısıyla cinâsın meydana geldiği harflerin hareketlerinde, noktalarında, sayılarında, çeşidinde ve tertibinde bir farklılık varsa bu durumda tam olmayan cinâs söz konusu olur. Kullanımıyla söze estetik değer katan cinâs sanatı hakkında belâgat âlimleri çeşitli uyarılar yapmışlardır. Bunlardan en önemlisi yazılışı aynı olan bu kelimelerin, anlam karmaşasına yol açabileceği endişesidir. Ayrıca cinâsın doğal olarak, yani zorlama olmadan yapılması ve sadece sanat olsun diye yapılmaması, bu sanatın kullanımıyla ilgili yapılan uyarılar arasındadır. Bu çalışmada, edebi söylemlerde kullanılan ve estetik değeri yüksek olan cinâs sanatı çeşitleriyle birlikte izah edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada konuya örnek olacak nazım ve nesir örnekleri, ilgili cinâs çeşidini temsil etmesi açısından dikkatle seçilmiştir. Böylece belâğatın bir kolu olan bed'i ilminin "lafza dayalı süsleme sanatlarından" kabul edilen cinâs sanatı detaylı olarak tanıtılabilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâğatı, Sanat, Bed'i İlmi, Cinâs-ı Tam, Cinâs-ı Gayr-ı Tam.

### Abstract:

A literary term, paronomasia states the art of using word or words with the same or similar spelling but different meaning in verse or prose. Paronomasia, which is one of the literary devices depending on utterance in Arabic language and rhetoric, can be said to have an important place in the art of eloquence. Paronomasia, which allures the listener and sounds beautiful due to the harmony

\* Bu makale, 19- 21 Nisan 2018 tarihleri arasında Fırat Üniversitesi'nde düzenlenen 2. Uluslararası Sanat ve Estetik Sempozyumu'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, ameydanoglu@firat.edu.tr, ORCID 0000-0002-5333-8510.

among the utterances, is one of the literary devices preferred in literary expression. Classified by different perspectives in the books of rhetoric, paronomasia has mostly been evaluated by being divided into two as complete and incomplete paronomasia. Complete paronomasia is the type when there is harmony between the words forming the paronomasia in terms of harakah, number, type and order, which is called four aspects. Nevertheless, when one of the elements of the four aspects (harakah, number, type and order) is broken between the words, incomplete paronomasia occurs. Accordingly, if there is a difference between the letters forming the paronomasia in terms of their harakah, point, number, type and order, the result is incomplete paronomasia. Rhetoric scholars have made some warnings about the art of paronomasia adding aesthetic value to expression. The most important one of these warnings is the concern that having the same spelling, these words may lead to ambiguity. Among the warnings having been done about the use of this art is the idea that paronomasia must be used naturally, that is without forcing, and it must not be done only as art. In this study, paronomasia, which is used in literary discourses and which has a high aesthetic value, is tried to be explained together with its types. In the research, the examples of verse and prose are carefully chosen in representing the related type of paronomasia. In this way, the art of paronomasia, accepted as one of the "literary devices depending on utterance" of Bed'i discipline, which is a branch of rhetoric, can be introduced in detail.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Art, Bed'i Discipline, Complete Paronomasia, Incomplete Paronomasia.

## 1. GİRİŞ

Çeşitli tanımları olmakla beraber belâgat, dil âlimleri tarafından, edebî olmak şartıyla mukteza-i hâle (durumun gereğine) uygun olarak güzel söz söylemek şeklinde tanımlanmıştır.<sup>1</sup>

Dil âlimleri, bir ifadenin belîğ olabilmesi için üç önemli özelliğe sahip olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Birincisi, kurulan cümlelerin insanın ruhunda güzel bir etki bırakmasıdır. Bilindiği üzere insan fitratı, güzel şeylere yönelir, onlarla huzur bulur ve onlardan etkilenir. Dolayısıyla insan ruhunda etki bırakacak bir tarzda söylenmiş söz, muhataba ulaşır ve böylece düşünce, muhataba en iyi şekilde aktarılır. İkincisi, söylenen kelime ve cümlelerin Arap dili kurallarına uygun olmasıdır. Bu özellik de ifadeleri etkileyici ve güzel kılan unsurlardan biridir. Üçüncüsü ise sözün belîğ olması, muktezây-ı hâle uygun olmasıdır. Yani bir ifade, muhatap alınan kişi ya da kitlenin anlayış seviyesine uygun olmalı, muhatap kitle söylenenleri anlayabilmelidir. Aksi halde aktarıl-

<sup>1</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvehhâb en-Nevîrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, thk. Müfid Kumeyhe (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1424/2004), 7: 8,9; Muhammed 'Ali et-Tahânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Refik el-'Acem, Ali Dahrûc, Abdullah el-Hâlidî, Corcî Zeydân (Beyrut: Mektebeti Lübnân nâşirûn, 1996), 1: 128; Abdulazîz 'Atik, *İlmu'l-bedi'* (Beyrut: Dâru'n-Nahdatu'l-'Arabiyye), ts., 196. Ali el-Cârim ve Mustafa Emîn, *el-Belâgatu'l-vâdihâ*, (Mısır: Dâru'l-meârif, 1959), 8, 9.

mak istenen duygu ya da düşünce hitap edilen kişilere ulaşmaz. Muhataba aktarılamayan bir kelâmın da beliğ olduğu söylenemez.<sup>2</sup>

Belâgat hem mütekellimde (konuşanda) hem de kelâmında (sözde) bulunan bir özelliktir. Yani bir kişi için 'beliğ bir insandır' denildiğinde, onun duruma uygun olarak edebi ve güzel söz konuşan bir kişi olduğu ifade edilmek istenir. Bir söz için 'beliğ' vasfı kullanıldığında ise cümleleri ve içeriği edebî olan, muhatabın hâline ve duruma uygun kullanılmış kelâm kastedilir.<sup>3</sup>

Belâgat kuralları hem şiirde hem de nesirde dikkat edilen ve gözetilen kurallardır. Öteden beri sadece şiirde değil resmi yazışmalarda, şahsî mektuplarda, günlük ve hatırat türü yazılarda bile belâgat kurallarına dikkat edildiği görülmüştür.<sup>4</sup> Çünkü beliğ söz, düşünce veya duygu ifade edilirken muhatapta beklenen etkininin görülebilmesinde adeta sihirli bir değnek görevi görür. Hz. Peygamber'in (a.s.) إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا "bazı beliğ sözler sihir gibidir" (Buhârî, "Nikâh", 47) hadisinde de bu hakikate vurgu yapıldığı düşünülebilir.

Beliğ uslûb, vehbî ve kesbî iki kanadı bulunan bir kuş gibi düşünülebilir. Bu yetenek bir yönüyle doğuştan gelen (Allah vergisi) bir özellik iken öte taraftan kesbidir; sonradan kazanılan, öğrenilen bir niteliğe sahiptir. Belâgat kuralları, bu kesbî kanadın özünü oluşturan kurallar bütünüdür.<sup>5</sup>

## 2. CİNÂS SANATI

Etkili söz söyleme sanatının önemli türlerinden biri olan ve gerek şiirde gerekse nesirde tecih edilen söz sanatlarından biri de cinâstır. Cinâs, sözlükte iki şeyin benzemesi anlamında kullanılır.<sup>6</sup> Bir edebiyat terimi olarak cinâs, yazılış ve okunuş bakımında aynı ya da benzer olan kelimelerin bir arada kullanılmasıyla yapılan söz sanatıdır.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye ususuhâ ve 'ulûmuhâ ve funûmuhâ*, (Dimeşk: Dâru'l-kalem 1412/1996), 1: 19, 20.

<sup>3</sup> Celâluddîn Muhammed b. Abdurrâhmân b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kazvîni, *el-Îdâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1424/2003), 13.

<sup>4</sup> Menemenlizâde Mehmet Tâhir, *Osmanlı Edebiyatı -Belâgat-*, Hazırlayanlar: M. Fatih Köksal, Vedat Ali Tok (Ankara: Kurgan Edebiyat, 2013), 13.

<sup>5</sup> Menemenlizâde, *Belâgat*, 13.

<sup>6</sup> Ebu'l-Fadl Cemâluddîn b. Manzûr Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, "cns", *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebellâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzulî (Kahire: Dâru'l-meârif, 1431/2010), 13: 700.

<sup>7</sup> Menemenlizâde, *Belâgat*, 248; Menderes Coşkun, *Sözün Büyüsü* (İstanbul: Dergah Yay., 2010), 252.

Cinâs sanatının daha iyi anlaşılması için öncelikle Türk Edebiyatı'ndan birkaç örnekle konuya başlamanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Verilen örneklerde cinâs sanatı çeşitli formlarıyla kullanılmıştır.

Yunus Emre'nin, "Ayırma beni senden yaradan, Düşüm ölürüm ben bu yaradan" dizesindeki birinci yaradan ifadesiyle Allah (c.c.), ikinci yaradan ifadesiyle, yaralanma fiilinden bir kelime kullanılmıştır. "Her nefeste işledim ben bir günâh, bir günâh için demedim bir gün âh" dizesinde günâh ve gün âh ifadelerinde cinâs söz konusudur. "Eyvâh ne yer ne yâr kaldı, gönlüm dolu âh u zâr kaldı" (Abdülhak Hamid) dizelerindeki yâr ve zâr kelimeleri de bu sanata örnektir. "Bu kesvet dünyasında kalmadı özlediğim / Namaz vaktinden başka yolunu gözlediğim" (Necip Fazıl) dizelerindeki özlediğim ve gözlediğim kelimelerinde de cinâs sanatı bulunmaktadır.<sup>8</sup>

Cinâs sanatı hem anlam hem de ahenkle ilişkisi bulunan bir sanattır. Belâgat âlimleri, bu sanatın örneklerini detaylı olarak incelemişler ve cinâsın alt gruplarını oluşturarak onları adlandırmışlardır. Ancak belâgat eserleri arasında, gerek cinâsın kapsamı ve gerekse türleri arasında tam bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Meselâ Kazvîni (v. 739) *ıştikak*,<sup>9</sup> *şibh-i یشtikâk*<sup>10</sup> ve *kalbi*<sup>11</sup> de cinâsın türleri arasında zikretmiştir. Yani ona göre kısmî ses benzerlikleri de cinâsa dâhildir.<sup>12</sup> Bu durumda divân edebiyatındaki şu dizeler de cinâstan kabul edilmiştir.

"Ne sayarsın bana meşâğilini

*Öyle şeylerle یشtiğâl edemem*" (Nâcî) beytindeki meşâğil ve یشtiğâl kelimeleri, aynı kökten gelmeleri sebebiyle;

"Câniler içinde kaldı Nâcî

<sup>8</sup> Coşkun, *Sözün Büyüsü*, 255.

<sup>9</sup> Burada یشtikaktan maksat, nesir veya nazımda, aynı kökten tüyen kelimelerin bir arada kullanılmasıdır. فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَدِيمِ (er-Rûm 30/43) ayetindeki أَقِمَّ ve الْقَدِيمِ kelimeleri aynı kökten gelmiş ve bir arada kullanılmıştır.

<sup>10</sup> "Şüphesiz ben sizin yaptığımız bu çirkin işe kızanlardanım" (eş-Şu'arâ 26/168) ayetindeki قَالَ ve قَالَین kelimelerinin "kâf", "illet harfi" ve "lâm" harflerinde aynı olmaları şibh-i یشtikâka örnektir. Bu kelimeler şekilsel olarak aynı kökten türemiş izlenimini verseler de قَالَ fiili ق و ل kök harflerinden türemiş, قَالَین ise ق ل ي harflerinden meydana gelmiştir. قَالَین kelimesi burada buğzedenler, kızanlar anlamına gelmektedir.

<sup>11</sup> Harflerinin cümle içindeki sıralaması farklı olan iki kelimenin bir mısradaki kullanılması kalbe örnektir. فَتَحَ ve حَتَفَ kelimeleri gibi.

<sup>12</sup> Celâluddîn Muhammed b. Abdurrâhmân b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh* (Pakistan: Mektebetu'l-buşrâ, 1431/2010), 133.

*Tahlîsine yok mu bir duâcı*” (İstîlâh-ı Edebiyye) beyitindeki cânî ve Nâcî kelimeleri جنى ve نجى kelimelerinden türemeleri ve iki kelime arasında kalb (yer değiştirme) olması sebebiyle cinâstan sayılmıştır.<sup>13</sup>

### 3. ARAP DİLİ VE BELÂGATI'NDA CİNÂS SANATI VE ÇEŞİTLERİ

Arap belâgatında cinâs, anlamları farklı olmak şartıyla yazılışları aynı yahut benzer olan kelimeleri nazım ya da nesirde kullanma sanatını ifade eder.<sup>14</sup>

Arapça'da cinâsın söz konusu olduğu kelimenin isim- fiil- harf olması göz önüne alındığı gibi harflerin harekelerinde, sayısında, çeşidinde ve tertibinde farklılığın bulunmasına göre cinâs, farklı adlarla adlandırılmıştır.

Cinâs, vucûhu erba'a denen hareke, sayı, çeşit ve tertip yönünden uyumun olup olmaması dikkate alınarak tam cinâs ve tam olmayan cinâs olmak üzere temelde iki kısma ayrılmıştır.<sup>15</sup>

#### 3.1. Tam Cinâs:

Harfleri, vucûhu erba'a açısından tam bir ittifak içerisinde olan kelimeler tam cinâsı oluşturur.<sup>16</sup> Tam cinâs da cinâsın söz konusu olduğu kelimelerin bir ya da birden fazla olması göz önüne alınarak basit ve mürekkep cinâs olmak üzere ikiye ayrılır.

##### 3.1.1. Basit Cinâs:

Cinâsın vuku bulduğu ifadelerin ikisi de tek bir kelimedenden oluşuyorsa buna basit cinâs adı verilir. Bu cinâs da iki kısma ayrılır.

##### 3.1.1.1. Mümasil Cinâs:

Bir ibarede ismin isimle, fiilin fiille teşkil ettiği cinâs çeşididir.<sup>17</sup>

عَبَّاسٌ عَبَّاسٌ إِذَا احْتَدَمَ الْوَعْيُ وَالْفُضْلُ فَضْلٌ وَالرَّبِيعُ رَبِيعٌ

<sup>13</sup> Menemenlizâde, *Belâgat*, 250.

<sup>14</sup> Ebû 'Ali el-Hasan b. Raşîk el-Kayravânî el-Ezdî, *el-'Umde*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Suriye: Dâru'l-ceyl, 1353/ 1934), 1: 321; Nevîrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 12: 75; Kazvîni, *el-İdâh*, 288; Subkî, Bahâuddîn es-Subkî, *'Arûsu'l-efrâh fi şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut: el-Mektebetu'l 'asriyye, 1423/2003), 2: 282; Habenneke, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye*, 2: 485.

<sup>15</sup> Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2: 283.

<sup>16</sup> Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2: 283.

<sup>17</sup> İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1: 321; Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2: 284

“Abbas (b. Fazl el-Ensârî), savaş şiddetlendiği zaman aslanların bile kendisinden korkup kaçtığı bir aslandır. Fazl (b. er-Reb'î b. Yunus), ihsan (fazilet sahibi); Reb'î (b. Yunus) de bahar yağmuru gibi boldur.”<sup>18</sup>

Verilen örnekte عباس ve ربيع kelimelerinden her biri iki farklı anlamda kullanılmıştır. Bu kelimelerin üçünde de cinâs söz konusu olan kelimeler isimdir. İlk anlamlarında isim, ikinci anlamlarında ise cins isim olarak kullanılmıştır.

### 3.1.1.2. Müstevfâ Cinâs:

Cinâsı meydana getiren kelimelerden birinin isim, diğerinin fiil veya edat olması halinde meydana gelen cinâstır.<sup>19</sup>

وَسَمَّيْتُهُ يَحْيَىٰ لِيَحْيَىٰ فَلَمْ يَكُنْ إِلَيَّ رَدٌّ أَمْرٍ اللَّهُ فِيهِ سَبِيلٌ

“Yaşasın diye ona Yahya ismini koydumsa da (bunda) Allah'ın emrine karşı bir yol olmadı.”<sup>20</sup> Verilen örnekte birinci يحيى kelimesiyle özel isim, ikincisi ile "yaşamak" anlamında fiil kastedilmiştir.

### 3.1.2. Mürekkeb Cinâs:

Cinâslı ibarelerden biri veya her ikisi, iki veya daha fazla kelimedenden meydana gelirse bu tür tam cinâslara mürekkeb cinâs adı verilir.<sup>21</sup> Mürekkeb cinâs, cinâsın meydana geldiği ifadelerin telaffuz veya yazıda uyum sağlayıp sağlamamaları açısından üçe ayrılır:

#### 3.1.2.1. Müteşâbih Cinâs:

İmlâları ve okunuşları birbirine uyan lafızların meydana getirdiği mürekkeb cinâslara müteşâbih cinâs denir.<sup>22</sup>

إِذَا مَلَكَ لَمْ يَكُنْ ذَا هَيْبَةٍ فَدَعَا فَدَوْلَتْهُ ذَاهِبَةٌ

“Hükümdar, bağış yapan biri değilse onu bırak. Zira devleti yok olmaya mahkûmdur.”<sup>23</sup>

Bu örnekte birinci ذَا هَيْبَةٍ "bağış sahibi" ifadesi ذَا ve هَيْبَةٍ kelimelerinden oluşmuştur. İkinci ذَاهِبَةٌ "gidici" kelimesi ise tek bir kelimedir. Her ikisi de imlâ

<sup>18</sup> İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1: 322; el-Cârim ve Emin, *el-Belâgatü'l-vâdîha*, (Mısır: Dâru'l-meârif, 1959), 265; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, 2: 489.

<sup>19</sup> Nevîrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 7: 79; Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2: 284

<sup>20</sup> Kazvînî, *el-Îdâh*, 289; el-Cârim ve Emin, *el-Belâgatü'l-Vâdîha*, 263.

<sup>21</sup> Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2: 284

<sup>22</sup> Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2: 285

<sup>23</sup> Sirâcuddîn Ebî Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naîm Zerzur (Beyrut: Dâru'l- kutubi'l- 'ilmiyye, 1407/ 1987), 430; Kazvînî, *el-Îdâh*, 290.



ve okunuş açısından aynı olmakla beraber birinci *دَا هِبَةً* ifadesi iki kelimedenden oluştuğu için bu örnekte müteşabih cinâs vardır.

### 3.1.2.2. Mefrûk Cinâs:

Okunuşları aynı ancak imlâları farklı olursa buna mefrûk cinâs denir.<sup>24</sup>

سَلِّ سَبِيلًا إِلَى النَّجَاةِ وَ دَعُ دَمْعَ عَيْونِي تَجْرِي لَهُمْ سَلْسِيلاً

“Kurtuluş için bir yol ara ve onlar için bir pınar gibi akan gözyaşlarımı bırak.”<sup>25</sup>

Verilen örnekte cinâs vaki olan kelimelerden *سَلِّ سَبِيلًا* “yol ara” ifadesi iki kelimedenden oluşmuştur. Bu sebeple mürekkep cinâs başlığı altında değerlendirilir. Bununla birlikte cinâsın söz konusu olduğu iki ifade okunuş bakımından aynı ancak imlâ açısından farklıdır. *سَلِّ* ifadesindeki “lâm” harfi, *سَلْسِيلاً* “pınar” kelimesinde imlâ açısından farklılık göstermiştir. Dolayısıyla bu örnekte mefrûk cinâs bulunur.

### 3.1.2.3. Merfûv Cinâs:

Mürekkep cinâs iki kelimedenden değil de bir kelime ile bir başka kelimenin bir cüzünden oluşmuş ise bu tür mürekkep cinâslara merfûv cinâs adı verilir.<sup>26</sup>

و الْمَكْرُ مَهْمَا اسْتَطَعْتَ لَا تَأْتِيهِ لِتَقْتَنِي السُّودَدَ وَالْمَكْرُ مَهْمَا

“Şeref ve fazilet sahibi olman için gücün yetse bile hile yapma.”<sup>27</sup>

Bu örnekte, cinâs *والمكر* kelimesi ile *مهما* nın bir cüzü olan *مه* harfleri ile *والمكرمة* kelimeleri arasında olmuştur.

## 3.2. Tam Olmayan Cinâs:

Kelimeler arasında vucûh-u erba'adan (hareke, sayı, çeşit ve tertip) biri bozulduğunda, tam olmayan cinâs meydana gelir. Dolayısıyla cinâsın meydana geldiği harflerin hareketlerinde, noktalarında, sayılarında, çeşidinde ve tertibinde bir farklılık varsa bu durumda tam olmayan cinâs söz konusu olur. Bu cinâs çeşidi gayr-ı tam veya nâkıs cinâs olarak da adlandırılır.<sup>28</sup>

### 3.2.1. Harflerin Hey'etinde Bir Farklılık Varsa:

Bu durumda cinâs ikiye ayrılır.

<sup>24</sup> Nevîrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 7: 77; Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2: 285

<sup>25</sup> İbn Abdillâh Ahmed Şuayb, *Buhûsun menheciyyetun fî 'ulûmi'l-belâgati'l-'arabiyye* (Beyrut, Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1429/ 2008), 410.

<sup>26</sup> Nevîrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 7: 78

<sup>27</sup> Habenneke, *el-Belâgatu'l-'arabiyye*, 2: 490.

<sup>28</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 429; Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2: 286; el-Cârim ve Emin, *el-Belâgatu'l-Vâdiha*, 263.

### 3.2.1.1. Muharref Cinâs:

Cinâsı meydana getiren kelimelerdeki farklılık harekede olursa buna muharref cinâs adı verilir.<sup>29</sup>

اللَّهُمَّ كَمَا أَحْسَنْتَ خَلْقِي فَأَحْسِنْ خُلُقِي

“Allah’ım! Yaradılışımı güzelleştirdiğin gibi ahlâkımı da güzel kıl.” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 403). Zikredilen hadîs-i şerifte خُلُقِي ve خَلْقِي kelimelerinde cinâs vardır. İki kelime arasında tek fark harekededir.

### 3.2.1.2. Musahhaf Cinâs:

Cinâsı meydana getiren kelimelerdeki farklılık noktalarda ise buna musahhaf cinâs adı verilir.<sup>30</sup>

وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي ﴿٨٠﴾

“O, bana yediren ve içirendir. Hastalandığımda da bana şifa verendir.” (eş-Şûrâ 26/ 79-80). Örnek olarak verilen ayet-i kerimede يَسْقِينِي ve يَشْفِينِي kelimelerinde cinâs söz konusudur. Bu kelimelerde bulunan س ve ش harfleri ile ف ve ق harflerinin noktalamaları farklıdır.

### 3.2.2. Harflerin Sayısında Farklılık Varsa:

Bu da dörde ayrılır.

#### 3.2.2.1. Merdûf Cinâs:

Cinâsı meydana getiren iki kelime arasındaki farklılık, onlardan birinin başına gelen bir harf ziyadesinden kaynaklanıyorsa bu cinâsa merdûf cinâs adı verilir.<sup>31</sup>

وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ ﴿٢٩﴾ إِلَى رَبِّكَ يُؤْمِنُ الْمَسَاقُ ﴿٣٠﴾

“Bacakların birbirine dolandığı zaman. O gün kişi ancak rabbinin huzuruna sevk edilir.” (el- Kiyâme 75/ 29- 30). Zikredilen ayet-i kerimede السَّاق ve الْمَسَاق kelimeleri arasında cinâs vardır. İki kelime arasındaki fark, المساق kelimesinin başında bulunan "mim" harfidir.

#### 3.2.2.2. Mutarraf Cinâs:

Sonda bir harf ilavesi varsa.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Subkî, *’Arûsu’l-efrâh*, 2: 286; Habenneke, *el-Belâgatü’l-’Arabiyye*, 2: 491.

<sup>30</sup> Nevîrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 7: 79.

<sup>31</sup> Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ‘ale’t-Telhîs* (İstanbul: Matbaâ-i ‘Âmire, 1309/1891), 448; Habenneke, *el-Belâgatü’l-’Arabiyye*, 2: 493.

<sup>32</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 429; Subkî, *’Arûsu’l-efrâh*, 2: 288; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 448.

تَضُولُ بِأَشْيَافِ قَوَاضٍ قَوَاضِبِ يَمْدُونُ مِنْ أَيْدِ عَوَاصِ عَوَاصِمِ

“Dostu koruyan, düşmanı kahreden güçlü ellerini uzatıp; iş bitiren, keskin kılıçlarla hücum ederler.”<sup>33</sup> Bu örnekte قَوَاضٍ ve قَوَاضِبِ kelimeleriyle عَوَاصِمِ ve عَوَاصِ kelimeleri arasında mutarraf cinâs söz konusudur. Cinâs vaki olan kelimeler arasında sonda bir harf ilavesi vardır.

### 3.2.2.3. Muktenef Cinâs:

Ortada bir harf ilavesi varsa.

مَنْ فَقَدَ بِالسُّكْرِ عَقْلَهُ كُفِيَ سِرُّهُ، وَاسْتَبِيحَ سِرُّهُ.

“Kim sarhoşluk sebebiyle aklını yitirirse, örttükları açılır, sırları ifşa olur.”<sup>34</sup>

Verilen örnekte de سِرُّهُ ve سِرُّهُ kelimeleri arasında sadece ortada bir "ta" harfi ziyadesi vardır.

### 3.2.2.4. Muzeyyel Cinâs:

Sonda birden fazla harf ilavesi varsa.<sup>35</sup>

وَكُنَّا مَتَّى يَغْزُو النَّبِيَّ قَبِيلَةً نَصَلُ جَانِبَيْهِ بِالْقَنَا وَالْقَنَابِلِ

“Hz. Peygamber (a.s) herhangi bir kabile ile savaştığı zaman biz mızraklarla ve süvari alayıyla onun etrafını kuşatırdık.”<sup>36</sup> Verilen örnekte القَنَا ve القَنَابِلِ kelimelerinde cinâs vardır. Farklılık sondaki birden fazla harf ilavesindedir.

### 3.2.3. Harflerin Çeşidinde Farklılık Varsa:

Harflerin cinsinde farklılık olduğu takdirde bu cinâs iki kısma ayrılır. Cinâs-ı muzârî ve cinâs-ı lâhik.

#### 3.2.3.1. Muzârî Cinâs:

Mahreçleri birbirine yakın, neveleri, şekilleri ve tertipleri aynı kalmak şartıyla yalnız harfler arasında farklılık bulunan lafızların meydana getirdiği cinâsa cinâs-ı muzârî denir.<sup>37</sup>

وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْتَوْنَ عَنْهُ

<sup>33</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 448; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2: 493.

<sup>34</sup> Zekeriyya Tünânî, *et-Teshîl li 'ulûmi'l-belâga* (Beyrut, Lübnan: Kitâb nâşirûn, 1431/ 2010), 129.

<sup>35</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 429; Nevîrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 7: 78; Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2: 288; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2: 494.

<sup>36</sup> Hassân b. Sâbit, *Dîvânu Hassân b. Sâbit*, Şerh: Abdülemîr Ali Mehennâ (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1414/ 1994), 187.

<sup>37</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 429; Nevîrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 7: 79; Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2: 289; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2: 494.

“Onlar başkalarını ondan (Kur’an’dan) alıkoyarlar, hem de kendileri ondan uzak kalırlar.” (el-Enâm 6/ 26). Ayet-i kerimde يَنْهَوْنَ ve يَنْتَوْنَ kelimelerinde cinâs vaki olmuştur. İki kelime arasındaki fark, mahreçleri birbirine yakın olan ها ve ء harfleridir.

### 3.2.3.2. Lâhik Cinâs:

Cinâslı kelimelerin harflerinin mahreçleri birbirinden uzak ise buna lâhik cinâs denir.<sup>38</sup>

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ

“insanları arkadan çekiştiren, kaş göz işaretiyle alay eden her kişinin vay hâline!” (el-Hümeze 104/1). Zikredilen ayet-i kerimde هُمَزَةٍ ve لُّمَزَةٍ kelimeleri arasında cinâs vaki olmuştur. ل ve ء harflerinin mahreçleri birbirinden uzaktır.

### 3.2.4. Harflerin Tertibinde Farklılık Varsa:

Cinâslı kelimelerde harflerin sırası değişik olduğu takdirde burada cinâs-ı kalb vardır. Bu cinâs da kalb-i kül ve kalb-i b’az olmak üzere ikiye ayrılır.

#### 3.2.4.1. Kalb-i Kül:

Cinâslı kelimelerden birisinin harfleri ters dizildiğinde diğerini oluşturuyorsa burada kalb-i kül vardır.<sup>39</sup>

حُسَامُهُ فَتْحٌ لِأَوْلِيَاءِهِ، حُتْفٌ لِأَعْدَائِهِ

“Onun kılıcında, dostları için fetih, düşmanları için ölüm vardır.”<sup>40</sup>  
Verilen örnekte فَتْحٌ kelimesi ters dizildiğinde حُتْفٌ kelimesini oluşturur.

#### 3.2.4.2. Kalb-i B’az:

Cinâslı kelimelerin bazıları veya bazı kelimelerin harflerinin tertip ve düzeni değişik olursa buna kalb-i b’az denir.<sup>41</sup>

اللَّهُمَّ اشْرُ عَوْرَاتِنَا، وَآمِنْ رُوعَاتِنَا

“Allah’ım! Ayıplarımızı ört, korkularımızdan bizi emin kıl!” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2: 425). Verilen hadîs-i şerif’te عورات ve روعات kelimeleri arasında harflerin tertibi açısından farklılık bulunmaktadır.

<sup>38</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 429; Nevîrî, *Nihâyetu’l-ereb*, 7: 79; Subkî, *’Arûsu’l-efrâh*, 2: 289; Habenneke, *el-Belâgatu’l-’Arabiyye*, 2: 495.

<sup>39</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 431; Subkî, *’Arûsu’l-efrâh*, 2: 290; Habenneke, *el-Belâgatu’l-’arabiyye*, 2: 496.

<sup>40</sup> Kazvîni, *el-Îdâh*, 289.

<sup>41</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 431; Subkî, *’Arûsu’l-efrâh*, 2: 290; Habenneke, *el-Belâgatu’l-’arabiyye*, 2: 496.

#### 4. CİNÂS SANATININ KULLANIMI HAKKINDA YAPILAN UYARILAR

Cinâs sanatının yerinde kullanımı ile ilgili en detaylı eleştiriyi Cürcânî'nin (v. 471) yaptığı görülmektedir. O, cinâs sanatı kullanılırken aynı anlama gelen iki lafızdan maksadın, muhatabın zihninde net olarak belli olması gerektiğini, aksi takdirde bu sanatın kullanımı sebebiyle anlam kargaşasının söz konusu olabileceğini ifade eder.<sup>42</sup>

O, lafzî süsleme sanatlarıyla çok fazla meşgul olan ve eserlerinde bunlara sıklıkla başvurulanları "bu kişi sanki anlaşılmaq için konuştuğunu ve bir kapalılığı izah etmek için söz söylediğini unutmuştur" ifadeleriyle eleştirir. Ona göre lafızlar manaların hizmetkârıdır. Bir nesir veya nazımda arka arkaya çok fazla sayıda cinâs kullanmaktan uzak durulmalıdır. Aksi halde lafızlar süslenmeye çalışılırken, asıl gaye olan anlam ikinci plana atılmış olur.<sup>43</sup>

Nevîrî (v. 733), güzel olan cinâsın az olan, nazım veya nesirde zorlanma olmaksızın kendiliğinden meydana gelen cinâs olduğunu söyler.<sup>44</sup>

Subkî (v. 773) ise tekrar etmediği müddetçe cinâsın güzel olduğunu ifade eder.<sup>45</sup>

Öyleyse cinâsı sanatının doğal olarak (kendiliğinden) yapılması ve çok sık kullanılmaması gerekir. Çünkü belâgatta sözün fesâhatını bozan durumlardan biri de tenafürdür. Bu kavram, bazı kelimelerin yan yana gelmesi ve sıklıkla tekrar etmesi sebebiyle sözün kulağı rahatsız etmesine, dile ağır gelmesine ve telaffuzunun zorlaşmasına sebep olan bir vasıf olarak tanımlanır. Mesela

و قبرُ حربٍ يَمَكَانِ قَفْرٍ      و لیسَ قَرْبِ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ

"Harb'in mezarı, ıssız bir yerdedir. Onun mezarının yakınında hiçbir mezar yoktur"<sup>46</sup> beyti قَفْر ، قَبْر ، قَرْب ، حَرْب کelimelerinin yan yana gelmesiyle söz kulağı rahatsız etmiş ve telaffuz zorluğuna sebep olmuştur.

<sup>42</sup> Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 2: 7.

<sup>43</sup> Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 2: 9.

<sup>44</sup> Nevîrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 7: 82.

<sup>45</sup> Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2: 282.

<sup>46</sup> Ebû Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Hayevân*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Mısır: 1386/ 1867) 6: 207; Şuayb, *'Ullûmu'l-belâga*, 25.

## 5. SONUÇ

Lafzî süsleme sanatlarından biri olan cinâs sanatına ayet, hadîs ve Arap kelâmında rastlamak mümkündür. Belâgatçılar tarafından çeşitli tanımları yapılan cinâsın çeşitleri hakkında da bir ittifak sağlanamamıştır. Bununla birlikte cinâsın sınırları konusunda da bir uyumdan söz edilemez. Bazı belâgatçılar, cinâsın kapsamını oldukça genişletmişler hatta harf benzerliklerini bile cinâstan saymışlardır.

Genel olarak cinâs çeşitlerini belirlemede vucûh-u erba'a açısından uyumun olup olmaması ölçüt olarak kabul edilmiştir. Bu uyumun sağlanması durumunda tam, sağlanamaması durumunda ise nakıs ya da gayr-ı tam cinâs söz konusudur.

Aynı ifadenin tekrarı olması sebebiyle kulağa hoş gelen bu sanata edebiyatçılar, anlam karmaşasına yol açabileceği kaygısıyla temkinli yaklaşmışlardır. Onlara göre cinâs doğal olarak ortaya çıkmamış ve zorlama ifadelerle yapılmışsa, estetik değerini kaybetmiştir. Dolayısıyla cinâsı, sırf sanat olsun diye yapmak ve zorlama kalıplarla konuşmayı doldurmak, sözün estetik değerine katkı yapmadığı gibi kıymetinin düşmesine neden olur.

Öyleyse lafızları itibariyle aynı olan veya birbirine benzeyen kelimeleri sadece sanat olsun diye ve zorlanarak aynı ibarede kullanmak, kelâma estetik bir değer katmadığı gibi anlam sahasında sıkıntıya sebep olur. Bu sebeple nazım veya nesirde kullanılan cinâs sanatı konusunda belâgat âlimleri temkinli bir tutum sergilemişler ve bu sanata çok fazla rağbet edilmemesi konusunda uyarıda bulunmuşlardır.

## 6. KAYNAKÇA

- 'Atik, Abdulazîz. *İlmu 'l-bedi'*. Beyrut: Dâru'n-Nahdatu'l-'Arabiyye, ts.
- Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr. *el-Hayevân*. Thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Mısır: 1386/ 1867.
- Cârim, Ali ve Mustafa Emîn. *el-Belâgatü'l-vâdihâ*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Coşkun, Menderes. *Sözün Büyüsü*. İstanbul: Dergah Yay., 2010.
- Ersoy, Ersen." Fatih Devrinde Cinâs Ustası Bir Şair: Hafî" *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 11 (2013), 195- 216.
- Habenneke, Abdurrahmân Hasan el-Meydânî. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye ususuhâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ*. Dimeşk: Dâru'l-kalem 1412/1996.

- İbn Abdillâh Ahmed Şuayb. *Buhûsun menheciyyetun fi 'ulûmi'l-belâgati'l-'arabiyye*. Beyrut, Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1429/ 2008.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebellâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzulî. Kahire: Dâru'l-meârif, 1431/ 2010.
- İbn Raşîk, Ebû 'Ali el-Hasan b. Raşîk el-Kayravânî el-Ezdî. *el-'Umde*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Suriye: Dâru'l-ceyl, 1353/ 1934.
- Kazvîni, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrâhmân b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb. *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1424/ 2003.
- Kazvîni, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrâhmân b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kazvîni. *Telhîsu'l-Miftâh*. Pakistan: Mektebetu'l-buşrâ, 1431/ 2010.
- Kılıç, Hulûsi ve Kâzım Yetiş. "Cinâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 12-14. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Menemenlizâde Mehmet Tâhir. *Osmanlı Edebiyatı -Belâgat-*. Hazırlayanlar: M. Fatih Köksal, Vedat Ali Tok. Ankara: Kurgan Edebiyat, 2013.
- Nevîrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvehhâb. *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*. Thk. Müfid Kumeyhe. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1424/2004.
- Öztoprak, Nihat. "Halk ve Divan Şiirinde Cinâs Sanatının Karşılaştırılması Üzerine Bir Deneme", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 1/1 (2000): 155- 174.
- Sekkâkî, Sirâcuddîn Ebî Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerzur. Beyrut: Dâru'l- kutubi'l- 'ilmiyye, 1407/ 1987.
- Subkî, Bahâuddîn. *'Arûsu'l-efrâh fi şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*. Thk. Abdulhamîd Hendâvî, Beyrut: el-Mektebetu'l 'asriyye, 1423/2003.
- Tahânevî, Muhammed 'Ali. *Keşşâfu ıstîlâhâti'l-funûn ve'l- 'ulûm*. Thk. Refik el-'Acem, Ali Dahrûc, Abdullah el-Hâlidî, Corcî Zeydân. Beyrut: Mektebeti Lübnân nâşirûn, 1996.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs*. İstanbul: Matbaâ-i 'Âmire, 1309/1891.
- Tûnânî, Zekerîyya. *et-Teshîl li 'ulûmi'l-belâga*. Beyrut, Lübnan: Kitâb nâşirûn, 1431/ 2010.







## İmam Şâfiî'nin Kavlı Kadîm ve Kavlı Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler

- The Social Factors Which Affect on The Formation of al-Shâfi'î The Imâm's Kawl al-Kadîm and Kawl al-Djadîd-

Abdurrahman Güneş\*

**Atf/Citation:** Güneş, Abdurrahman. "İmam Şâfiî'nin Kavlı Kadîm ve Kavlı Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler/The Social Factors Which Affect on The Formation of al-Shâfi'î The Imâm's Kawl al-Kadîm and Kawl al-Djadîd". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2019-1): 169-194.

### Özet:

Sosyal değişim ve dönüşüm ile birlikte sosyal bir olgu olarak dinin de aynı ölçüde bundan etkilendiği, gizlenmesi ya da inkârı mümkün olmayan sosyal bir realitedir. Birer dinî grup olarak mezhepler de ortaya çıktıkları ve geliştikleri sosyal ortam göz önüne alınarak ancak daha iyi analiz edilebilirler. Bu çerçeveden baktığımızda, İmam Şâfiî'nin diğer imamlara nazaran görüşlerinde daha fazla değişiklik yaptığı göze çarpmaktadır. Özellikle son durağı olan Mısır'a gittiğinde *Kavlı Kadîm* denilen eski görüşlerini değiştirerek yeni içtihatlarında bulunmuştur. Bu durumun sosyolojik birçok nedeni vardır. Bunu anlamak için öncelikle onun yaşadığı ortamı, bilgi kaynaklarını, hocalarını, eserlerini ve öğrencilerini tanımak gerekir. Bu nedenle bu çalışmada önce İmam Şâfiî'nin (ö.204/820) hayat serüveni incelenmiş ve daha sonra onun görüş değişikliğine etki eden sosyal faktörlerden bahsedilmiştir. Bunlar arasında onun çok yer değiştirmesi sonucunda, gittiği bölgelerde farklı örf-adet ve hayat tarzı ile karşılaşmasını, yeni hadislerle ve bilgi kaynaklarına ulaşmasını, özellikle *Ehl-i Re'y* taraftarı hocalardan ders almasını ve onlarla çeşitli ilmi tartışma ve münakaşalarda bulunmasını saymak mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, İmam Şâfiî, Sosyal Değişme, Kavlı Kadîm, Kavlı Cedîd, Sosyal Faktör.

### Abstract:

It is a social reality that the religion as a social fact is affected equally from it with the social change and transformation and it is impossible to be hidden or denied. The religious sects as a religious group can be analyzed better in consideration of the social environment that they reveal and develop in them. When we consider from this aspect, it attracts the attention that al-Shâfi'î The Imâm changed his opinions much more than the other imâms. Especially, when he went to Egypt which was his last destination, he made the new judicial opinions as he changed his old opinions called as *Kawl al-Kadîm*. The situation has many sociological reasons. It is necessary firstly to know the envi-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [abdurrahmangunes@firat.edu.tr](mailto:abdurrahmangunes@firat.edu.tr), ORCID.org/0000-0002-7495-5729.

ronment where he lived, his knowledge sources, his teachers, his works and his students in order to understand it. Thus al-Shāfi'ī The Imām's life adventure was firstly reviewed in the study and then, the social factors which affected on the changing of his opinions were mentioned. It is possible to say for this situation that he met with the different custom-tradition and the lifestyle in the region where he went, he got the new hadīth and knowledge sources, especially he received the courses from the teachers who are the supporter of Ahl al-Ra'y and he made the various scholarly discussion and argument with them as a result that he changed many places.

**Key words:** Sociology of Religion, Imām al-Shāfi'ī, Social Change, Kawl al-Kadīm, Kawl al-Djadīd, Social Factor.

## 1. GİRİŞ

Sosyal çevre ile fikir ve düşünceler arasında karşılıklı bir ilişkinin varlığı sosyolojik bir gerçektir. Şüphesiz ki bu kural, din olgusu hakkında da geçerlidir. Bu açıdan bir şahsiyeti yakından tanımak için sadece onun eserlerine bakmak yeterli değildir. Özellikle yaşadığı dönemin dinî, ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel şartları da göz önüne alınmalıdır. Aksi halde bir takım gerçekler göz ardı edilmiş olacaktır. Bu bağlamda sosyal düşünce tarihinde öncü bir konumda bulunan Montesquieu, çevrenin insanı başta fizyolojik ve psikolojik olmak üzere birçok yönden etkilediğini belirtmiştir. Bu yüzden de “Kanunların Ruhü Üzerine” adını taşıyan eserinde, çıkarılacak yasaların ilgili toplumun fiziksel durumuna, iklimine, toprağın kalitesine, çiftçi, avcı ya da çoban olarak yaşam biçimine ve geleneklerine uygun olması gerektiğini belirtmektedir.<sup>1</sup>

Bu anlayışla hareket edildiğinde İmam Şâfiî'nin görüşlerinde meydana gelen değişimleri daha iyi anlamak için öncelikle onun hayat hikâyesine, ders veren hocalarına, eserlerine ve yetiştirdiği öğrencilerine kısaca sosyal çevresine bakmak gerekir. Zira hiçbir insan bulunduğu ve yaşadığı kültürel çevreden bağımsız değildir.

İmam Şâfiî, dört mezhebin imamı arasında en çok coğrafi mekân değişikliği yapmış bir kişidir. Aynı zamanda o yıllarda Müslümanlar; İran, Hint ve Yunan medeniyetleriyle tanışmışlar ve bu yüzden Bağdat, birçok kültürün bir arada yaşadığı bir merkez haline gelmiştir.<sup>2</sup> Bu durum, onun gerek kadim düşünce yapısının oluşmasında ve gerekse “Kavl-i Cedîd” denilen yeni fikirlerinin ortaya çıkmasında önemli etkenlerden biridir. Zira A. L. Kroeber, başta göç olmak üzere fetihler, misyonerlik çalışmaları, ticaret gibi olayların, kültürlerin

<sup>1</sup> Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, trc. Korkmaz Alemdar, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1989), 42-46.

<sup>2</sup> Abdurrahman Acar, “İmam Şâfiî'nin Yaşadığı Dönem”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu (7-9 Mayıs 2010)*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 32.

yayılmada önemli etkenler olduğunu söylemektedir.<sup>3</sup> Bu yönüyle göç, salt fiziksel ve demografik bir hareketlilik değil; bir takım sosyal, kültürel ve ekonomik boyutları da bulunan sosyal bir olgudur. Çünkü göçmenler, bir yandan eski kültürlerini taşıırken bir yandan da geldikleri yeni ortamın sosyokültürel çevresiyle muhatap olmaktadır.<sup>4</sup> Bu durumda farklı bir dinî yapı kendini göstermektedir ki bu ne eski ne de yeni mekânın dinî anlayışıdır. Bu dini yapı, her iki din anlayışından kaynaşmış tamamen yeni bir 'diaspora kültürü' olarak tezahür etmektedir. Buradan göçün, çeşitli din ve dindarlık anlayışlarının oluşmasında ve değişmesinde önemli faktörlerden biri olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>5</sup> Özellikle çeşitli ülkelerden ABD'ye gelen göçmenlerde bu durum, daha açık bir şekilde müşahade edilmiştir. Bu yüzden bu süreç için 'Amerikanlaştırma' ifadesi kullanılmıştır.<sup>6</sup>

Resulullah (s.a.v.), hayatta iken fikhî konularla ilgili mes'eleler, doğrudan kendisine sorulduğu için çok farklı uygulamalar ve problemler ortaya çıkmıştır. Ancak onun vefatından sonra özellikle gerçekleştirilen fetihlerle birlikte birçok farklı din, ırk ve kültüre sahip topluluklar müslüman olmuşlardır. Bu durum, beraberinde bir takım yeni fikhî problemleri de ortaya çıkarmış ve yeni içtihatlar ihtiyacı duyulmuştur.<sup>7</sup> Bunun doğal sonucu olarak ilerleyen süreçte bir takım yeni mezhepler ve ekoller zuhûr etmiştir. İmam Şâfiî'nin yaşadığı dönemde ise Medine'de Ehl-i Hadis ve Irak bölgesinde daha çok Ehl-i Re'y denilen bir düşünce akımı kendini göstermiştir.

Bu ekollerin zuhûr etmesinin bir takım sosyolojik nedenleri vardır. Çünkü Hicaz bölgesi daha homojen bir yapıya sahip iken, Irak tersine karmaşık bir toplumsal yapı özelliğini taşımaktadır. Bu kompleks sosyal yapı, Irak'ta Ehl-i Re'y'in Hanefî mezhebinde sistematize edilmesine neden olmuştur. Buna karşılık Ehl-i Hadis anlayışı ise daha çok Mâlikî mezhebinde merkezîleşmiştir. İmam

<sup>3</sup> Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981), 289.

<sup>4</sup> Celaleddin Çelik, "Göç, Kentleşme ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, 3. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 297-298.

<sup>5</sup> Arif Korkmaz, "Göç ve Din", *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyigit (Konya: Palet Yayınları, 2013), 337,355.

<sup>6</sup> Fenggang Yang- Helen Rose Ebaugh, "Yeni Göçmen Dinlerdeki Değişimler ve Küresel Etkileri", *Din Sosyolojisi-Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar-I*, trc. İhsan Çapcıoğlu, 2. Baskı, ed. Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu (Konya: Çizgi Kitabevi, 2009), 127-128.

<sup>7</sup> Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukuku'na Giriş*, trc. Ali Şafak, 2. Baskı (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1985), 187.

Şâfiî ise bu iki anlayışı ortak bir zeminde buluşturarak yeni bir mezhebin teşekkül etmesini sağlamıştır.<sup>8</sup>

İmam Şâfiî, özellikle Mısır'a gelmesiyle eski görüşlerinin birçoğunu değiştirmiştir. Çünkü burada birçok âlimle görüşme imkânı bulmuş ve bir takım farklı hadis rivayetlerine ulaşmıştır. Ayrıca Mısır toplumunun diğer bölgelere benzemeyen örf, adet ve sosyokültürel hayat tarzlarını yakından görme fırsatı elde etmiştir. İmam Şâfiî Bağdat'ta daha çok Ehl-i Re'y'e reddiye tarzında bazı görüşler ileri sürmüştür. Oysaki Mısır, onun için bir olgunluk dönemi olmuş ve bu yüzden bir nevi orta bir yol izleyerek kendi orijinal görüşlerini ortaya koymuştur. Esasında İmam Şâfiî sabit fikirli biri olmayıp aksine yeniliklere açık, ihtiyaç duyulduğunda fikirlerini değiştirebilen bir kişilik portresi çizmektedir. Zira onun "Hadis sahih ise mezhebim odur."<sup>9</sup> sözü bunu doğrulamaktadır. Daha önceki içtihatlarından rücû ettiğini söylemekte bir sakınca görmemiş ve hatta "Eski görüşlerimi nakledenlere hakkımı helal etmiyorum." diyerek bunu açıkça beyan etmiştir.<sup>10</sup>

Diğer yandan bir insanı ilimde ileri götürmede bireysel yeteneği, ders veren hocaları, deneyimleri, yetiştiği sosyal ortam gibi faktörlerin rol oynadığı bilinmektedir.<sup>11</sup> İşte bu araştırmada İmam Şâfiî'nin görüşlerinin oluşmasında ve değişmesinde etkili olan sosyal faktörleri daha iyi analiz edebilmek için öncelikle onun hayat hikâyesi kısaca özetlenmiş ve daha sonra sosyolojik olarak sosyal değişme ve bunun din alanı ile olan ilişkisi üzerinde durulmuştur. Son bölümde ise İmam Şâfiî'nin eski ve yeni görüşlerinin ortaya çıkmasında ve değişmesinde etkili olan sosyal faktörler tartışılmıştır.

Araştırmamızla alakalı gerekli literatür taraması yapılmıştır. İmam Şâfiî, özellikle İslam Hukuku alanında kitap, makale, yüksek lisans, doktora vb. ça-

<sup>8</sup> Ali Bakkal, *İslam Fıkıh Mezhepleri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 57; Adnan Koşum, "İmam Şâfiî'nin er-Risale'sini Yazdığı Ortam ve er-Risale'ye Etki ve Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 ( Nisan-Mayıs-Haziran 2014): 41; Hasan Onat, "Din Alanında Yeniden Yapılanma Üzerine", *Din Öğretimine Yeni Yaklaşımlar*, haz. Hasan Hüseyin Dilaver (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 2000), 105.

<sup>9</sup> Takıyuddîn Ali b. Abdilkâfi es-Subkî, "İmam Şâfiî'nin 'Hadis Sahih İse Mezhebim odur' Sözü'nün Anlamı" , trc. İshak Emin Aktepe, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (Ocak 2009): 293.

<sup>10</sup> Şamil Dağcı, *İmam Şâfiî-Hayatı ve Fıkıh Usûlündeki Yeri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 41; Yunus Araz, "İmam Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim", *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Ocak 2015): 47; İshak Emin Aktepe, "İmam Şâfiî'nin 'Hadis Sahih İse Mezhebim odur' Sözü'nü Yeniden Düşünmek", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu(7-9 Mayıs 2010)*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 205.

<sup>11</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, trc. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 42.

lışmalarla bir çok yönden ele alındığı gibi onun adına müstakil ve uluslararası düzeyde ayrıca bir sempozyum düzenlenmiştir. Bütün bu literatür göz önüne alındığında İmam Şâfiî'yi konu edinen yayınların bir hayli çok olduğu da göze çarpan bir husus olmuştur.<sup>12</sup> Yapılan bu çalışmalarda İmam Şâfiî'nin eski ve yeni görüşlerinin oluşmasında ve değişmesinde rolü bulunan sosyolojik nedenlerle ilgili kısa da olsa bazı bilgilere rastlanmaktadır. Bu çalışmalara Soner Duman'nın Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı (yayınlanmış doktora tezi), Yunus Araz'ın yüksek lisans tezinden ürettiği "İmam Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim"; Fıkıh ve Sosyoloji ilişkisi açısından Mehmet Erdoğan'nın İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi (yayınlanmış doktora tezi) ve Ahmet Yaman'ın "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim" adlı akademik araştırmalar örnek gösterilebilir. Bunlara ilave olarak din, şehirleşme, göç ve değişme kavramları çerçevesinde de Orhan Türkdoğan, Erol Güngör, Ünver Günay, Ejder Okumuş, Celaleddin Çelik, Vecdi Bilgin ve Arif Korkmaz'ın kaynakçada yer alan ilgili yayınlarından söz etmek mümkündür.

## 2. İMAM ŞÂFİİ'NİN HAYATI

Asıl adı Ebu Abdillah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'dir. Doğum yeri ile ilgili bazı tereddütler olsa da Hicri 150 yılında Gazze'de doğduğuna dair görüşler daha ağırlıklıdır.

Anne ve babasının ekonomik veya siyasi nedenlerle Gazze'ye göç etmiş olabileceği tahmin edilmektedir. Küçük yaşta babasını kaybetmesi üzerine annesi onu iki, diğer bir rivayete göre on yaşlarında iken Mekke'ye götürmüştür.<sup>13</sup>

Erken yaşlarda hafız olmuş ve İmam Malik'in (ö.179/795) el-Muvatta' adlı eserini ezberlemiştir. Bu nedenle Mescid-i Haram'da Kur'an okutmaya başlamıştır. Muvatta'ı ezberlemesi üzerine İmam Mâlik'ten ders almak üzere Mekke'den Medine'ye gitmiştir. İmam Mâlik, başta Şâfiî'yi bir öğrencisine vermek istediye de ondaki yeteneği görünce onu bizzat kendi ders halkasına almıştır. İmam Mâlik vefat edinceye kadar orada kalan Şâfiî, daha sonra tekrar Mekke'ye dönmüştür. Medine'de kaldığı süre içerisinde İbrahim b. Ebû Yahya,

<sup>12</sup> Soner Duman, " Türkiye'de Şâfiî Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12/24 ( Haziran 2014): 359.

<sup>13</sup> Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 2. Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 22; Dağcı, *İmam Şâfiî-Hayati ve Fıkıh Usulündeki Yeri*, 15-16.

(ö.184/800) Abdulaziz ed-Deraverdi, (ö.186/802) İsmail b. Ca'fer (ö.180/796) ve İbrahim b. Sa'd (ö.183/799) gibi âlimlerden de ayrıca dersler almıştır.<sup>14</sup>

İmam Şâfiî, Medine'den Mekke'ye döndüğü günlerde Yemen valisi Mus'ab b. Abdillâh Hicaz'da bulunmaktadır. Yemen valisi İmam Şâfiî'ye orada çalışmak üzere bir iş teklifinde bulunmuştur. Ancak İmam Şâfiî'nin Yemen'e gidecek kadar parası bulunmamaktadır. Bunun üzerine annesi evini rehin bırakarak aldığı para ile oğlunu Yemen'e göndermiştir. Orada verilen görevleri başarı ile tamamladıktan sonra on bin dinar gibi bir kazançla Mekke'ye dönmüştür. İmam Şâfiî'nin öğrencilerinden Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, (ö.219/834) onun kazandığı bu parayı da ihtiyaç sahiplerine dağıttığını söylemiştir.<sup>15</sup>

Yemen'de bulunduğu o dönemde Hz. Ali taraftarları ile Abbasoğulları arasında siyasi çekişmeler devam etmektedir. Yemen ise bu konuda çeşitli Alevî gruplarının barındığı ve Abbasiler aleyhine çalışmaların yapıldığı bir yer olarak görünmektedir. Bu sosyal ve siyasal çekişmelerin olduğu bir ortamda kalan İmam Şâfiî, Abbasi idaresine karşı faaliyette bulunmakla suçlanarak Bağdat'a şikâyet edilmiştir. Bunun üzerine birkaç kişi ile birlikte ifadesi alınmak üzere Bağdat'a götürülmüştür. Orada yapılan sorgulama sonucunda arkadaşları idam edilmiş ancak İmam Şâfiî, Hanefî imamlarından Şeybanî'nin (ö.189/205) yardım ve destekleriyle kurtulmuştur.<sup>16</sup> Şeybanî ile dostlukları devam etmiş hatta İmam İmam Şâfiî onun evinde misafir kalmıştır. Böylece İmam Şâfiî Bağdat'ta Hanefî imamı Şeybanî'nin eserlerini inceleme ve onunla yakından görüşme ve fikir alış-verişinde bulunma imkânını elde etmiştir. Öyle ki İmam Şâfiî, Kavî-i Kadîm denilen görüşlerini yansıtan eserlerini genellikle bu dönemde kaleme almıştır. Burada yazdığı eserlerinde daha çok Irak fıkıh anlayışına karşı Hicaz fıkıhını savunmuştur.<sup>17</sup>

İmam Şâfiî Bağdat'ta Irak fıkıhının en önemli özelliklerinden biri olan tartışma metodunu öğrenmiştir. Hâlbuki daha önce ders aldığı Ehl-i Hadisçi İmam Mâlik, tartışma yöntemini uygun görmemiştir. Bu arada tekrar Mekke'ye giden İmam Şâfiî, eski görüşleri ile yeni edindiği bilgileri kıyaslama, değerlendirme

<sup>14</sup> Bakkal, *İslam Fıkıh Mezhepleri*, 140-141; Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayını, 2009), 26-27; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 27-28.

<sup>15</sup> Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 29.

<sup>16</sup> Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 62.

<sup>17</sup> Dağcı, *İmam Şâfiî-Hayatı ve Fıkıh Usulündeki Yeri*, 21-25; Bakkal, *İslam Fıkıh Mezhepleri*, 143; Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 223; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 30-42.

ve yorumlama imkânı bulmuştur. Mekke'de yaklaşık dokuz yıl kaldıktan sonra yeniden Bağdat'a gitmiştir. Ancak bu gelişinde daha önce ders aldığı Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî vefat ettiği için artık onu görememiştir. İmam Şâfiî'nin er-Risale adlı eserlerini burada kaleme aldığı rivayet edilmektedir.<sup>18</sup>

İmam Şâfiî Bağdat'ta iken İmam Mâlik'i savunmuş olmasına karşın Hicrî 200 yılında Mısır'a gidince artık hocası Mâlik'in görüşlerine temkinli yaklaşmaya başlamıştır. Daha önceleri savunmacı ve tepkisel bir tavır sergilerken artık daha sakin, makul ve objektif bir çizgiye doğru yönelmiştir. Bu yeni anlayışla birlikte kendine has, orijinal ve sentezci görüşlerini ortaya koymuştur.

İmam Şâfiî yazdığı eserlerle kendisinden sonra gelen âlimleri büyük ölçüde etkilemiştir. Bu nedenle yaşadığı dönemde ismi en çok zikredilen bir şahsiyet olmuştur. Mısır öncesi ve sonrası olmak üzere her iki döneme ait iki ayrı er-Risale adını taşıyan eser yazmıştır. Bunlardan bir tanesi hadis imamı Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö.198/813) istemesi üzerine kaleme aldığı er-Risale'dir. Diğeri ise Mısır'da yazılmış ve günümüze de ulaşmış olan Cedîd er-Risale'dir.<sup>19</sup>

İmam Şâfiî Hicri 204 tarihinde Mısır'da vefat etmiş ve Karafe'de Beni Abdulkhakem Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>20</sup>

### 3. DİNİN SOSYAL DEĞİŞME VE ÖRFLE İLİŞKİSİ

#### 3.1. Din-Sosyal Değişme

Yunan filozofu Herakleitos'un "Bir insan bir nehirde bir sefer yikanabilir." sözü değişimin zorunluluğunu ve sürekliliğini ifade etmektedir.<sup>21</sup> Belki zaman ve mekâna göre değişimin hızı, yönü ve şeklinde bir takım farklılıklar görülebilmıştır; fakat hiçbir devirde bu toplumsal realiteyi tümünden durdurmak mümkün olmamıştır. Yani değişme, değişmeyen tek sosyal gerçekliktir.

Bu konuda William F. Ogburn, kültürel değişimin icat, birikim, yayılma ve uyum sağlama olmak üzere dört aşamaya dayandığını söylemektedir. Bu değişim aşamalarında maddi ve manevi kültürel unsurlar arasında paralel bir uyum sağlanamazsa bir 'kültürel gecikme' ortaya çıkar. Ona göre böyle bir durumda anomi, gerginlik ve huzursuzluk gibi bir takım toplumsal sorunlar

<sup>18</sup> Bakkal, *İslam Fıkıh Mezhepleri*, 143; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 99.

<sup>19</sup> Koşum, "İmam Şâfiî'nin er-Risale'sini Yazdığı Ortam ve er-Risale'ye Etki ve Yansımaları", 24.

<sup>20</sup> Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 42-45; Dağcı, *İmam Şâfiî-Hayatı ve Fıkıh Usulündeki Yeri*, 39; Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 28.

<sup>21</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, trc. Cengiz Çakmak, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005), 49.

zuhûr eder.<sup>22</sup> Demek ki değişim denilen bu evrensel olguya karşı direnç göstermek bir çözüm olmadığı gibi, mevcut toplumsal işleyişi daha da zorlaştırmaktadır. Zira değişim, bütün toplumlar için bir alın yazısı olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Türkdöğân'ın "*Durmak, düşmektir.*" ifadesi bu olguyu gayet veciz bir şekilde özetlemektedir.<sup>23</sup> Çünkü her toplum, iç ve dış dünyanın öyle veya böyle, az veya çok etkisi altındadır. Ayrıca Levi-Strauss'un belirttiği gibi, toplumsal yapıda meydana gelen bir değişme diğer unsurlar üzerinde de etkisini gösterir yani onlar da aynı şekilde bu değişimden paylarına düşeni alırlar.<sup>24</sup>

Bu genel kural şüphesiz ki din olgusu için de geçerlidir. Toplumsal hayatın herhangi bir alanında meydana gelen bir değişme, dinin çeşitli boyutları ve dinî gruplar üzerinde etkisini göstermektedir. Zira Wach'ın söylediği gibi, "Her din belli sosyal şartlarda ortaya çıkar ve belli sosyal zümreler tarafından yaşatılır."<sup>25</sup> Öyleyse dini, içinde yaşadığı toplumsal hayattan soyutlayarak onu sadece tek yönlü bir bakışla ele almak, günümüzde artık bir anlam ifade etmemektedir. Başka bir ifadeyle, bir din ne kadar muhafazakâr olduğunu ileri sürerse sürsün onun değişmediğini söylemek mümkün değildir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, her toplum kendi doğal akışı içerisinde mutlaka bir değişim olgusu ile karşı karşıyadır. Ayrıca burada din ile sosyal çevre arasındaki ilişkilerin karşılıklı etkileşim halinde olduğunu hatırlamak gerekir. Genelde bu ilişki, dinin etkili olduğu din-toplumsal değişim ve toplumsal değişimin etkili olduğu toplumsal değişim-din tarzında kategorize edilmektedir.<sup>26</sup> Bu bağlamda Kehrer, din ve toplumun karşılıklı ilişkilerinin din sosyolojisinin asıl alanı olduğunu fakat aynı zamanda bir takım zorlukları da bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre toplumda oluşan ihtilaf ve anlaşmazlıklar, toplumsal değişimde itici rol oynamaktadırlar. O, tarihsel sürecin, hükmeden ile hükmedilen gruplarla dolu olduğunu ve dinin de toplumda her zaman birleştirici bir görev üstlenmediğini bazen de tersine bir takım çatışmalara sebebiyet verdiğini söylemektedir. Ayrıca sosyal

<sup>22</sup> Thomas Burton Bottomore, *Toplumbilim*, trc. Ünsal Oskay, 2. Baskı, (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 1984), 314.

<sup>23</sup> Orhan Türkdöğân, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözüm*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988), 62,79.

<sup>24</sup> Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981), 32.

<sup>25</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, trc. Battal İnandı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 33.

<sup>26</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 3. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 41,338; Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişim ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, 3. Baskı, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 281.



değişmeyi sadece bir faktörle izah etmenin yanlış olduğunu da vurgulamaktadır.<sup>27</sup>

Bir din statik, donuk ve dogmatik bir yapı özelliği taşıyorsa o dinin her devirde uygulanabilirliği ve evrenselliği tartışma konusu olmuştur. Oysaki İslam dini "Ezmanın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz." prensibiyle her çağda ortaya çıkan problemlere yeni içtihatlar geliştirerek çözüm bulabilmiştir. Bu hükümlerin hiçbir zaman değişmeyeceğini ya da içtihat kapısının kapandığını ileri sürmek, İslam'ın evrensel oluşuyla tezat oluşturmaktadır. Özellikle ilim ve teknolojiadaki hızlı ilerlemelerin olduğu günümüzde, eskiden verilmiş fetva ve içtihatlarla bugünün problemlerini çözmek, bir hayli zor görünmektedir. Aksi bir düşüncenin toplumsal bir takım sıkıntılara sebebiyet vereceği açıktır.<sup>28</sup> Ancak şurasını da unutmamak gerekir ki bütün içtihatlar beşeri birer çabadan ibarettir. Bunların ilahî iradeyi tam anlamıyla yansıttığı hiçbir zaman söylenemez. Dolayısıyla bu içtihatların ihtiyaca binaen değiştirilebileceğini unutmamak gerekir.<sup>29</sup>

Müctehitlerin eski görüşlerini değiştirmesi, fıkıh literatüründe genellikle 'rücû' olarak ifade edilmektedir. Sünnî fıkıh ekolleri arasında en çok rücû' eden İmam Şâfiî'dir. Zira onun görüşlerinin çok değişmesi, Kavli Kadîm ya da Mezheb-i Kadîm ve Kavli Cedîd ya da Mezheb-i Cedîd şeklinde bir ayırım yapma ihtiyacını doğurmuştur.<sup>30</sup> Şüphesiz diğer imamlarda da İmam Şâfiî kadar açık ve net olmasa da bir takım içtihat değiştirme hadiselerine rastlanmıştır. Mesela Hanefî mezhebinde özellikle Ebû Yûsuf'ta (ö.182/798) rücû' olayına daha çok şahit olunmaktadır. Ebû Hanife ise on beşi ibadet, yirmi ikisi muamelât ve beşi de ukûbât ile ilgili olmak üzere toplam kırk iki içtihadından rücû' etmiştir. Esasında bir müctehidin haklı gerekçelerle görüşlerini değiştirmesi bir fazilet olarak değerlendirilmelidir. Çünkü İslam tarihi boyunca sahabiler de bir takım içtihat değişikliklerinde bulunmuşlardır.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Günter Kehrer, *Din Sosyolojisi*, trc. Semahat Yüksel (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1992), 73,106,112.

<sup>28</sup> Amiran Kurtkan Bilgiseven, *İslamiyet'in Kültürel Özellikleri ve İslamî Kavramlar*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989), 23.

<sup>29</sup> Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Mes'eleleri*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993), 96.

<sup>30</sup> Muhittin Özdemir, "İlk Dönem Şâfiî Furû-i Fıkıh Literatürünün Gelişimi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (Nisan 2014): 373.

<sup>31</sup> Soner Duman, "Ebu Hanife'nin İctihatlarındaki Değişim(Kaynaklar-Sebepler-Analiz)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Haziran 2012): 442, 461-465.

### 3.2. Din-Örf

Örf, toplumsal hayatta genel kabul görmüş ve sürekliliği bulunan sosyal davranış kalıplarıdır. Dolayısıyla örfler, birbirine olan yakınlıkları nedeniyle hukuk sistemiyle karıştırılabilmişlerdir. Bu yüzden de toplumlar, hukuka dayalı ve geleneksel normlara dayalı olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır. Geleneksel toplumlarda örf ve adetlerin daha etkili olduğu tartışma kabul etmeyen bir gerçektir. Ancak modern sanayi toplumlarında kısmen etkisi azalmış olsa da örfler, halen varlığını ve etkisini devam ettirmektedirler. Ancak bu tip toplumlarda örflerin yerine daha çok hukuk, din ve ahlak kuralları geçmiştir.<sup>32</sup>

Öte yandan Gökalp, sosyoloji ile fıkıh arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekmiş, İslam hukukçularının icma'nın bir nevi örf olduğunu belirterek örfün bid'atle karıştırılmaması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca "Örf ile amel, nass ile amel gibidir" fıkıh kuralından hareketle örfün nassın yerini tutabileceğini ve hatta bu alanla ilgili nassların da örften kaynaklandığını ileri sürmüştür. Ancak bu son görüşü, fıkıhçılar tarafından kabul görmemiştir.<sup>33</sup> Güngör ise örfün toplumsal etkinliğinin farkında olan Osmanlı Devleti'nin, özellikle arazi ve vergi gibi konularda çıkarılan yasaların genelde örfle dayandığını hatta cemaatlerin kendi geleneksel hukuklarına göre hareket etmesine müsamaha ile baktığını belirtmektedir.<sup>34</sup> Esasında her din, toplumun mevcut kültürüne bir şekil vermeye çalışırken karşılıklı etkileşim gereği bir yandan da ondan etkilenmektedir. Öte yandan bir toplum, yeni bir dini her ne kadar kabul etse de önceki örf, âdet ve kültürünü tümüyle terk etmesi bir hayli zor görünmektedir. Nitekim İslam dünyasında da bu durumu gözlemlemek mümkündür.<sup>35</sup> Bu yüzden İslam, cahiliye döneminden kalan örflerin önemli bir kısmını kaldırırken bazılarını da uygun görerek muvafakat etmiştir. Nitekim Resulullah'ın (s.a.v) da bazı konularda hüküm verirken mevcut örfü dikkate aldığı ve onu göz ardı etmediği görülmüştür. Onun yolunu takip eden sahabe ve tabiîn de içtihatlarında örfle ve o günkü kültürel yapıya hep itibar etmişlerdir. Bu uygulamalar, genellikle Abdullah b. Mes'ud'un rivayet ettiği "Müslümanların iyi gördüğü, Allah katında da iyidir, onların kötü gördüğü, Allah katında da kötüdür"<sup>36</sup> hadisine dayandı-

<sup>32</sup> Bottomore, *Toplumbilim*, 242-244.

<sup>33</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 14: 91; Musa Günay, "Örfün Tanımı, Delil Oluşu ve İmam Ebu Hanife'nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/32 ( Temmuz-Aralık 2014): 36.

<sup>34</sup> Güngör, *İslam'ın Bugünkü Mes'eleleri*, 97.

<sup>35</sup> Vecdi Bilgin, "Din ve Kültür", *Din Sosyolojisi*, ed. Memet Bayyigit (Konya: Palet Yayınları, 2013), 115.

<sup>36</sup> Ahmed b. Hanbel, "el- Müsned", 1, 378.

rılmaktadır. Yani Resulullah'ın (s.a.v) bu sözü, örf için bir delil olarak ele alınmıştır.<sup>37</sup>

Diğer taraftan içtihatla ilgili olarak Karafî, (ö.684/1285) önemli tespitlerde bulunmakta ve özetle şöyle demektedir: Kaynağını örf ve adetlerden alan hükümler üzerinde ısrarcı olmak, icmaya aykırı bir tutumdur ve aynı zamanda dini bilmemek demektir. Zira örfe bağlı olarak verilmiş olan hükümler, örf ve adetler değiştikçe bunların da aynı şekilde değişmeleri gerekir. Bu nedenle yeni örflerin içtihatlarda göz önüne alınması, kendisine soru sorulana göre değil, soranın bulunduğu yerin örf ve âdetine göre cevap verilmesi gerekir.<sup>38</sup> Örfün toplumsal yönünü göz önünde bulunduran bazı fıkıhçılar, adet ve yaşam tarzları farklı olan kişilere verilecek cevapların da farklı olması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>39</sup> Diğer yandan Hanefî âlimi İbn Abidin de (ö.1252/1836) örfle ilgili benzer tespitlerde bulunmuştur. Onun görüşlerini de kısaca şöyle özetleyebiliriz: Örflerin değişmesiyle yeni ihtiyaç ve beklentiler ortaya çıktığı için daha önce verilmiş olan birçok fikhî hükmün yeni anlayışa göre dizayn edilmesi gerekir. Öyle ise içtihad yapmanın şartlarından birisi de insanların örf ve adetlerini bilmektir. Aksi halde insanların huzur ve barışının teminatı olan İslam'ın uygulanıp yaşanmasında birçok meşakkat ve zorluklar ortaya çıkar. Nitekim Hanefî mezhebinde sonradan gelen müçtehit imamların bazı meselelere muhalefet etmelerinin altında yatan gerçek de örf ve adetlerin değişmesiyle alakalıdır.<sup>40</sup>

İslam hukukunun değişmeyen yönleri olduğu gibi değişebilen ve zamana göre uyarlanabilen hükümleri de vardır. Esasında bu özellik, İslam hukukunu diğer hukuk sistemlerinden ayırmaktadır. Zira bazı semavî dinlerde hukuk sistemi dogmatik ve değişmez bir yapısal özelliğe sahiptir. Bu durum, bu dinlerin hukuk sistemlerinin evrenselliğine engel teşkil etmektedir. Diğer yandan beşeri hukuk sistemleri de aşırı derecede bir değişime ve esnekliğe sahiptir. Dolayısıyla bu tür yasalarda sürekli bir değişim söz konusu olmuştur. Oysa İslam hukuk sistemi her konuda olduğu gibi ifrat ve tefritten uzak olmuş ve orta yolu takip etmiştir. Yani ne tamamen donuk ve statik ne de tümüyle hiçbir sabitesi olmayan dinamik bir yapı olmuştur. İslam hukuku, zamanın ve koşulların

<sup>37</sup> Dönmez, "Örf", 14: 89; Günay, "Örfün Tanımı, Delil Oluşu ve İmam Ebû Hanife'nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi", 32-34.

<sup>38</sup> Ahmet Yaman, "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 ( Nisan-Mayıs-Haziran 2014): 16.

<sup>39</sup> Günay, "Örfün Tanımı, Delil Oluşu ve İmam Ebû Hanife'nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi", 37.

<sup>40</sup> İbn Abidîn, "Neşrü'l-'arf fi binâi b'adi'l-ahkâm 'ala'l-'urf-2", *Mecmu'âtü' r-Resâil* 2, (Beirut: Tarihsiz), 125-128.

ların değişmesine paralel olarak her zaman özünde bir esneklik ve kolaylık taşımıştır. Bu anlayış, yukarıda da ifade edildiği gibi, hiçbir zaman onun ana kaidesini bozmak anlamında olmamıştır. Yani buradaki esneklikten kasıt, “değişmeyen bir öz”ün farklı zaman ve mekânlarda ihtiyaca binaen uyarlanıp uygulanabilir olmasıdır.<sup>41</sup>

Bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle daha önce mevcut olmayan bazı fikhî mes’eleler gündeme gelmiştir. Örnek olarak tıptaki gelişmelere paralel olarak alkol ve uyuşturucu içeren ilaçların tedavi amacıyla kullanılıp kullanılmayacağı gibi konular tartışılmaya başlanmıştır.<sup>42</sup> Aynı şekilde bir ölçü birimi olarak kabul edilen hacet-i asliyye, zamana ve bölgeye göre değişebilmektedir. Yani daha önce zarurî bir ihtiyaç olarak görülmeyen bazı şeyler, günümüzde artık zorunlu bir gereksinim haline gelmiştir. Buna benzer hususları hadislerde de görmek mümkündür. Örnek olarak at beslemek, süvariliği öğrenmek, ok atmak ve kılıç kullanmak gibi Resulullah’ın (s.a.v.) tavsiyeleri, bugünün şartlarına göre yorumlanmalıdır.<sup>43</sup> Aynı şekilde toplumda saygınlığı zedeleyen ve dolayısıyla şahitlik yapmasına engel görülen yolda yürürken bir şeyler yemek ve erkeklerin başı açık gezmesi gibi anlayışların da günümüzde yeniden değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Özellikle yemin konusu ele alınırken üzerine yemin edilen şeyin ne anlama geldiği ancak örfle ortaya çıkarılabilir. Bu nedenle gerek Ebû Hanife (ö.150/767) ve gerekse öğrencileri, görüşlerini açıklarken devamlı ilgili toplumun örfünü göz önünde bulundurmışlardır. Çünkü toplumsal değişme ile birlikte ortaya çıkan yeni örf ve adetler, yeni içtihatların yapılmasını zarurî hale getirmektedir.<sup>44</sup>

Hanefî mezhebinde örf ve adetler müstakil birer delil olmaktan çok talî, doğâl ve fer’î bir delil olarak ele alınmıştır. Bu nedenle Hanefîlerde kitap, sünnet ve icmadan sonra örf ve adetlere büyük bir ehemmiyet verilmiştir. Özellikle nasslar lafız ve anlamları itibariyle yorumlanırken ve hükümler benzerleriyle karşılaştırılırken genelde örfle göre hareket edilmiştir. Bütün mezhepler örf ve adetlere önem vermekle birlikte Hanefî mezhebi bu konuda ilk sırayı almaktadır. Çünkü İmam Muhammed “Örf ile sabit olan, nass ile sabit olmuş gibidir” prensibini ortaya koymuştur. Diğer yandan Malikîler de fikhın temel prensiplerine aykırı olmamak koşulu ile örfün hüküm ve fetvalarda göz önünde tutul-

<sup>41</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Hukuku’nda Ahkâmın Değişmesi*, 7. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 37.

<sup>42</sup> Hayrettin Karaman, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri-1*, 3. Baskı (İstanbul: Marifet Yayınevi, 1982), 346.

<sup>43</sup> Erdoğan, *İslam Hukuku’nda Ahkâmın Değişmesi*, 227-228.

<sup>44</sup> Günay, “Örfün Tanımı, Delil Oluşu ve İmam Ebû Hanife’nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi”, 38.

ması gerektiğini söylemişlerdir. Bu yüzden Malikîlere ait birçok usûl kitaplarında örf, fıkıhın kaynakları arasında sayılmıştır. Özellikle Karafî ve Şatibî (ö.790/1398) örfü büyük bir önem vererek toplumda değişen örflerin fıkıhta göz önüne alınması gerektiğini vurgulamışlardır. Aynı şekilde Ebu Hanife de daha önce yaptığı kıyasların bir kısmını, yeni örf ve adetleri dikkate alarak değiştirmiştir.<sup>45</sup> Burada Emevî Halifesi Ömer b. Abdulaziz'in (ö.101/720) yaptığı bir uygulama da fıkıhta örf ve adetlere vurgu yapması açısından önem taşımaktadır. Rivayete göre Hümejd, Halife Ömer b. Abdulaziz'e giderek Hicaz Fıkıhı ile Irak Fıkıhı arasında oluşan birbirinden çok farklı uygulamaları ortadan kaldırmak için bir şeyler yapılmasını teklif etmiştir. Ancak Halife, bu talebe "Onların ihtilaf etmemiş olmaları beni sevindirmez." diyerek cevap vermiştir. Bunun üzerine bütün şehirlere mektup göndererek her toplumun sorunlarının kendi fıkıhçıları tarafından çözüme kavuşturulmasını istemiştir.<sup>46</sup>

İslam hukukunda örf konusu gün geçtikçe önem kazanmaya başlamıştır. Bu nedenle İslam Konferansı Fıkıh Akademisi 1988 tarihinde yapılan oturumda bir karar almıştır. Burada örfün tanımı, şartları ve sistemi üzerinde gerekli münazara ve istişareler yapılmıştır. Ayrıca bir fıkıhçının örflerin değişebileceğini göz önüne almadan sadece eski kitaplarda yer alan hükümlere göre fetva vermesinin doğru olamayacağı belirtilmiştir. Esasında örfün değişmesiyle birlikte ona bağlı olarak tespit edilen fıkhi hükümlerin de değişebileceği hususunda herhangi bir tereddüt söz konusu değildir. Bu hususa daha çok Karafî'den itibaren dikkat edilmeye başlanmıştır. Bu nedenle fıkıhçılar, örfü dayalı olan bir hüküm için mutlaka yeni örfün göz önünde bulundurulması gerektiğini söylemektedirler.<sup>47</sup> Zira İslam hukukunda örf ve adetler, ne mutlak olarak kabul edilmiş ve ne de mutlak olarak reddedilmiştir. Bu sebeple örf, müstakil değil, diğer delillere dayanarak ortaya çıkan fer'î bir delildir. Bunu gözönüne alan İslam hukukçuları, örfün önemini vurgulayan "Adet, muhakkemdir." ve "Örfle sabit olan, nassla sabit gibi kabul edilir." (Mecelle:36,45) gibi bazı hukuk prensipleri ortaya koymuşlardır.<sup>48</sup> İbn Kayyim El-Cevziyye (ö.751/1350) bu konuyu kısaca şöyle özetlemektedir: "... İşte fıkıh budur. İnsanlara örf, adet, zaman ve hâl karinelerinin farklılıklarına rağmen kitaplarda mevcut nakillerle fetva veren bir kimse, hem sapar hem de başkalarını saptırır. Böyle birisinin dine

<sup>45</sup> Bakkal, *İslam Fıkıh Mezhepleri*, 85-92,129; Duman, "Ebû Hanife'nin İçtihatlarındaki Değişim (Kaynaklar-Sebepler-Analiz)", 463.

<sup>46</sup> Koşum, "İmam Şâfiî'nin er-Risale'sini Yazdığı Ortam ve er-Risale'ye Etki ve Yansımaları", 35.

<sup>47</sup> Erdoğan, *İslam Hukuku'nda Ahkâmın Değişmesi*, 237.

<sup>48</sup> Abdullah Kahraman, "Şer'î Deliller", *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Turcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 185-186.

karşı işlediği cinayet, tıp kitaplarında mevcut bilgilerle yola çıkıp da bütün insanlığı tedaviye kalkışan kimsenin cinayetinden daha büyüktür.”<sup>49</sup>

## 4. İMAM ŞAFİİ’NİN GÖRÜŞLERİNİ DEĞİŞTİRMESİNDE ETKİLİ OLAN SOSYAL FAKTÖRLER

### 4.1. Coğrafi Hareketlilik-Seyahatler

İbn Haldûn, (ö.808/1406) iklim ve arazinin yapısı gibi yaşanan coğrafi bölgenin, insanların fiziksel yapıları üzerinde etkisini gösterdiği gibi sosyal ve psikolojik davranışlarını da aynı ölçüde etkilediğini söylemektedir. O, bu görüşünü dünyanın çeşitli yörelerinde yaşayan milletlerden örnekler vererek desteklemektedir.<sup>50</sup>

Coğrafi bölgenin ya da yaşanan sosyal çevrenin aynı şekilde dinî anlayış üzerinde de etkisini göstereceği açıktır. Tabi bu etki daima karşılıklı etkileşim halinde tezahür etmektedir. Yani din, bir yandan çevresel faktörlerden etkilenirken bir yandan da aynı çevre üzerinde etkide bulunmaktadır.

Herhangi bir mezhebin kuruluşunu sadece onu kuran kişiye bağlamak, doğru bir yaklaşım tarzı olarak kabul edilmemektedir. Zira o mezhep kurucusunun yetiştiği sosyal, siyasal ve kültürel ortamın da göz ardı edilmemesi gerekir. Özellikle Tabiîn döneminde fıkıhçılar, sadece kendi bölgelerinde bulunan sahabelerden ders alabilmişlerdir. Bu durum haliyle onların bilgi kaynaklarını belirli bir bölge ile sınırlandırmıştır. Böylece bölgesel bir takım fıkıh anlayışları zuhûr etmiştir. Ehl-i Hadis denilen ekole *Hicazîyyûn* ismi verilirken Ehl-i Re’y denilen ve daha çok Irak bölgesinde yaygın olan fıkıh düşüncesine de *Irakîyyûn* denilmiştir. Hicaz bölgesinde hadis ağırlıklı bir fıkıh anlayışı hüküm sürerken Irak’ın özellikle etnik ve dinî inanç bakımından kompleks bir yapıya sahip olması, onları Ehl-i Re’y denilen bir çizgiyi takip etmelerini bir nevi zorunlu hale getirmiştir. Irak fıkıh anlayışı, daha çok nassın bulunmadığı yerde re’y ve kıyası başvurulması ve sahih olup olmadığı kesin olarak bilinmeyen hadislerin yerine içtihadın tercih edilmesi gibi prensiplere dayanmaktadır. Hâlbuki Hicaz’da sade bir hayat tarzı ve homojen bir sosyal yapı göze çarpmaktadır. İşte

<sup>49</sup> İbn Kayyım El-Cevziyye, *İ’lamü’l-muvakkîn an Rabbi’l Alemîn* (Beyrut: 1973), 78.

<sup>50</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime-1*, trc. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1986), 204-205.

bu bölgesel isimlendirmeler bile fıkıhın çeşitli coğrafi etmenlerden etkilendiğini açıkça göstermektedir.<sup>51</sup>

Diğer yandan İslam hukukunda tartışılan bir kısım konularda ve yapılan içtihatlarda da bu yöresel ve bölgesel özellikleri görmek mümkündür. Yani bir bölgede ihtiyaç duyulmayan herhangi bir mesele, başka bir yöre için hayati önem taşıyabilmektedir. Örnek olarak Resulullah (s.a.v.), namaz vakitlerinin tespitinde çoğunlukla gölge ve şafak olayını esas almıştır.<sup>52</sup> Hâlbuki gölgenin boyu ve tan yerinin ağarması gibi astronomik olaylar özellikle kutuplarda çok farklı bir tarzda cereyan etmektedir. Aynı şekilde iklim şartlarının bulûğ çağına erme sürecini de etkilediği bilinen bir gerçektir. Kısaca çevre koşullarını, fıkıh sorunlarının gerek ortaya çıkmasında ve gerekse bunlara çözüm bulunmasında ve daha da ötesi farklı mezheplerin oluşmasında önemli bir faktör olarak ele almak mümkündür.<sup>53</sup>

Mekânın değişimi ile içtihatların değişikliğe uğramasına bir diğer örnek İmam Yûsuf ile ilgilidir. O, bir yerin altı ve üstünün de aynı hükme tabi olduğunu söyleyerek mescidlerin altına veya üstüne ev yapılamayacağı yönünde görüş beyan etmiştir. Ancak Bağdat gibi bir şehire gidip ev ve iskân sıkıntısının olduğunu müşahade edince bu içtihadını değiştirmiştir. Yani mescidin üstünde veya altında ev yapmanın mahzurlu olmadığı yönünde cevaz vermiştir. Aynı anlayışla İmam Muhammed eş-Şeybanî de Re'y şehrine gelince eski görüşünden rücu ederek İmam Yûsuf'un bu yeni fikrine katılmıştır.<sup>54</sup> Yine Şeybanî, ilk önce sığırların pisliklerini hafif necaset olarak ele almış ve bunun ancak dörtte birinden fazla olması halinde namaza engel olacağını söylemiştir. Fakat Re'y şehrine yaptığı bir yolculuktan sonra insanların çalışma hayatlarında buna engel olmalarının çok ciddi sıkıntılar oluşturacağını yakından görmüştür. Bu nedenle eski görüşünden vazgeçerek İmam Mâlik'in de katıldığı şekilde elbisenin dörtte birinden fazla da olsa namaza engel teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>55</sup> Burada şehirleşme ile birlikte ortaya çıkan işbölümü ve kurumsallaşmanın dinî hayat üzerinde etkisini gösterdiğini hatırlamak gerekir. Çünkü mevcut din

<sup>51</sup> Bakkal, *İslam Fıkıh Mezhepleri*, 263; Ali Şafak, *İslam Hukuku'nun Tedvini* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Yayınları, 1978), 55; Erdoğan, *İslam Hukuku'nda Ahkâmın Değişmesi*, 18.

<sup>52</sup> Ebû Davud, "Salat", 1.

<sup>53</sup> Erdoğan, *İslam Hukuku'nda Ahkâmın Değişmesi*, 231-234.

<sup>54</sup> Yaman, "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", 15.

<sup>55</sup> Erdoğan, *İslam Hukuku'nda Ahkâmın Değişmesi*, 251; Yaman, "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", 19.

anlayışının toplumsal ihtiyaç ve beklentilere cevap verememesi durumunda, zorunlu olarak bir takım yeni fikir ve akımlar zuhûr etmektedir.<sup>56</sup>

Bu örneklerden hareketle, İmam Şâfiî'nin de çok seyahat etmiş olmasının onun görüşlerini değiştirmesinde etkili bir faktör olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü diğer mezhep imamları sadece kendi bölgelerinde bulunan hadislerle amel ederken o, gittiği her yerin hadis ve diğer bilgilerine ulaşma ve onları inceleme fırsatını yakalamıştır.<sup>57</sup>

#### 4.2. Yeni Bilgi Kaynaklarına Ulaşma ve İlmî İnkışaf

Berger, sosyolojik anlamda insanı toplumun bir ürünü olarak gördüğü gibi, toplumun da insanlar tarafından oluşturulduğunu söyler. Çünkü ona göre insan, bir toplum içerisinde var olur ve bunun sonucunda sosyalleşerek bir kimlik kazanır ve onu sürdürür.<sup>58</sup> Bunun yanında Capps, toplumsal ilişkiler göz önüne alınmadan dinin tam anlamıyla teşhis edilip anlaşılamayacağını belirtmektedir.<sup>59</sup>

Bu perspektiften İmam Şâfiî'ye bakıldığında, onun yaşadığı asırda diğer fikir akımlarının yanında Mu'tezile mezhebinin de son derece etkili olduğu dikkat çekmektedir. Mu'tezile mezhep mensupları, nasslar karşısında genellikle rasyonel bir tutum sergilemişlerdir. Bu manzara karşısında İmam Şâfiî, nassların otoritesini tesis etmek için büyük çabalar göstermiştir. Ona göre sorunları çözmek için öncelikle nasslara başvurulmalı ve mümkün olduğunca bunlarla çözüm bulmaya çalışılmalıdır. Böyle davranılmadığında keyfî birtakım sonuçlar ortaya çıkabilir. Bu yüzden istihsanı tamamen göz ardı etmiş, aklî yorumlara dayanan içtihat ve kıyas yöntemlerini de sistemli bir hale getirmiştir. Bütün bu çabaları ile hukukta tamamen akla dayanan böyle bir akımın karşısına çıkmaya ve onların haklı olmadığını ortaya çıkarmaya gayret göstermiştir.<sup>60</sup>

İmam Şâfiî temel düşüncesini sünnetin hücciyetine dayandırmıştır. Yaptığı bu seyahatlerle çok farklı hadis kaynaklarına ulaşma imkânına kavuşmuştur. Çünkü sahabiler, gerek Resulullah'ın (s.a.v) sağlığında ve gerekse vefat ettikten sonra İslam dünyasının çeşitli ülkelerine yayılarak sahip oldukları ilmî birikimlerini oralara taşımışlardır. Başka bir ifadeyle İslamî ilimler, bu şekilde

<sup>56</sup> Celaleddin Çelik, *Şehirleşme ve Din*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2002), 75-80.

<sup>57</sup> M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994),10: 523.

<sup>58</sup> Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, trc. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 29.

<sup>59</sup> Walter Holden Capps, "Toplum ve Din", *Din-Toplum ve Kültür- Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş* trc. Ali Coşkun, haz. Ali Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 23.

<sup>60</sup> Aybakan, "Şâfiî", 38: 229.



farklı coğrafyalara yayılmıştır. İmam Şâfiî de değişik ülkelere yaptığı seyahatler sonucunda gittiği yerlerdeki İslamî bilgiyi elde etmiştir. Mekke'de Süfyan b. Uyeyne (ö.198/814) ve Medine'de İmam Mâlik'in naklettiği hadisler ile diğer yerlerde ulaştığı hadisler, İmam Şâfiî'yi hadis alanında büyük bir bilgi birikimine sahip kılmıştır. O buralarda daha önce ulaşamadığı bir kısım yeni hadislerle karşılaşınca görüşlerinde bazı değişiklikler yapma ihtiyacı duymuştur.<sup>61</sup>

Zaten yeni bilgilere ulaşma bir müçtehidin rücû etmesinde önemli bir etkidir.<sup>62</sup> Diğer yandan İmam Şâfiî, hadis ve sünneti sadece Kur'an'ı açıklayan bir vasita gibi görmemiş ve onun delalet çeşitlerinden biri olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.<sup>63</sup>

İmam Şâfiî'nin yaşadığı asırda İslamî ilimler alanında birçok tedvin faaliyetleri de yapılmıştır. Çünkü Emevîler döneminde ilimler daha çok şifahi bir nakle dayanırken Abbasiler devrinde tedvin hareketleri başlamıştır. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin eser yazmasında bu dönemdeki tedvin çalışmalarının da ayrıca etkili olduğu ve hatta bazı eserlerin muhtevsındaki stilin ona örnek teşkil ettiği bile iddia edilmiştir.<sup>64</sup>

Öte taraftan İmam Şâfiî'nin kadîm ve cedîd adıyla iki görüşe sahip olmasında Şeybanî'nin rolünün olduğu da rivayetler arasındadır. Bağdat'ta ne kadar kaldığı kesin olarak bilinmese de İmam Şâfiî'nin burada Şeybanî'ye öğrencilik yaparken Re'y ehlinin görüşlerini yakından tahlil etme imkânına kavuşmuş olduğu açıktır. Çünkü o, daha önceleri birbirlerine yakın iletişim kuramayan Hicaz fıkhı ile Kûfe fıkhı temsilcilerinin birinci el kaynaklarına ulaşma ve onları inceleme fırsatını yakalamıştır.<sup>65</sup>

Bağdat'tan sonra tekrar Mekke'ye dönmüş olan İmam Şâfiî, Mescid-i Haram'da ders halkalarında görev yapmıştır. Özellikle hacc döneminde oraya gelen değişik âlimlerle istişarelerde bulunmuştur. Onun görüşlerinin oluşmasında İmam Mâlik'in büyük bir etkisinin olduğu kabul edilmekle beraber asıl,

<sup>61</sup> Abdurrahman Candan, "İmam Şâfiî'nin Erken Dönem (Kadim) Görüşlerinin Oluşmasında İmam Mâlik'in Etkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 47/2 ( Nisan-Mayıs-Haziran 2011): 141; Araz, "İmam Şâfiî'nin Seyahatleri ve Fıkıh Anlayışındaki Değişim", 64.

<sup>62</sup> Duman, "Ebû Hanîfe'nin İctihatlarındaki Değişim(Kaynaklar-Sebepler-Analiz)", 462.

<sup>63</sup> Nasr Hamid Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, trc. Salih Özer, haz. M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Kitabiyat, 2003), 105.

<sup>64</sup> Koşum, "İmam Şâfiî'nin er-Risale'sini Yazdığı Ortam ve er-Risale'ye Etki ve Yansımaları", 26.

<sup>65</sup> Dağcı, *İmam Şâfiî-Hayati ve Fıkıh Usûlündeki Yeri*, 26-28.

farklı İslam ülkelerine gidişi, ilmî kapasitesini artırmış ve olaylara daha farklı bir pencereden bakma imkânını vermiştir.<sup>66</sup>

### 4.3. Zaman ve Şartların Değişmesi

İnsanoğlu, bir yandan yaşadığı çevreyi değiştirebildiği gibi bir yandan da aynı çevrenin etkisi altındadır. Nitekim Togan da fikir ve düşünce adamlarının yaşadıkları zamanın, çevrenin ve sosyal koşulların etkisinde kaldıklarını söyleyerek bu sosyal gerçekliğe işaret etmektedir.<sup>67</sup>

Dinî açıdan olaya bakıldığında, verilen fetvaların zaman içerisinde değişip değişmeyeceği konusu, ifrat ve tefrît derecesinde tartışılmış olduğu görülmektedir. Fetvaların değiştirilmesinin mümkün olmadığını savunanlar, genelde verilmiş hükümlerin son bir nokta olduğunu ve dolayısıyla tartışılmayacağını düşünmüşlerdir. Bu anlayış, içtihatları ve fetvaları nass gibi değerlendirip onları tabulaştırmaya sebebiyet vermiştir. Bu görüşü taşıyanlara göre fetvaların dayanak noktalarının ortadan kalkması, kullanılan delilin zayıf olduğunun tespit edilmesi, zamanın, toplumsal şartların ve örfün değişmiş olması gibi hususlar hiçbir zaman bu fetvaların değiştirilmesine bir gerekçe olarak ele alınmaz. Hâlbuki böyle bir yaklaşım tarzı, toplumu ya geri bırakır ya da başka hukuk arayışlarına yönlendirmiş olur. Daha da ötesi fetvanın dar kalıpları arasında kalan insanlar, takiyyeci, çift kişilikli, ikiyüzlü gibi karakterlere bürünürler. Bu bağlamda *İbn Abidin*, "Müftî, zamanın şartlarını göz ardı edip mezhebin zahirü'r-rivaye nakilleri üzerinde durup kalmamalıdır. Böyle yaparsa birçok hakkın çiğnenmesine sebep olur ki, fayda vereceğim derken kat kat fazlasıyla zarar vermiş olur." demektedir.<sup>68</sup>

Bunun tam zıddını savunan bir görüşe göre ise verilen bu hükümler, ortaya çıktıkları tarihsel ve sosyal şartlarla sınırlıdır. Daha da ilerisi sadece içtihatla belirlenen fıkhi hüküm ve fetvalar değil, aynı zamanda ahkâm ayet ve hadisler de tarihsel özellikler taşırlar. "Ezmanın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz." gibi bir kaideyi asıl amacı dışına çıkaran bu ifrat görüşün temsilcileri, fıkıh mirasını tamamı ile göz ardı etmiş ve beşerî hukuk ile bir işbirliği içerisinde girerek adeta seküler bir hukuk anlayışını yerleştirmeye çalışmışlardır.

Daha dengeli ve tutarlı görünen üçüncü bir görüşe göre ise, genel hüküm koyan nassların hepsi tarih üstüdür. Bunların ortaya çıktıkları dönemin

<sup>66</sup> Dağcı, *İmam Şâfiî-Hayatı ve Fıkıh Usûlündeki Yeri*, 34-35.

<sup>67</sup> Zeki Velidi Togan, *Tarihî Usûl*, (İstanbul: Enderûn Kitapevi, 1985), 99.

<sup>68</sup> Yaman, "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim" , 8.

sosyal ve kültürel ortamları ile izah edilebilecek çok az yönleri vardır. Tarihsel bir takım özellikler taşıyan fıkıh anlayışları olduğu gibi evrensel karakteri olanlar da vardır. İbadetler, helal ve haramlar gibi hususlar için bir değişimden söz etmek pek mümkün değildir. Ancak ihtiyaç duyulduğunda bazı yeni düzenlemeler yapılabilmekte ve hatta zarurete binaen bir kısım helaller, belli bir süre için de olsa yasak kapsamına alınabilmektedir. Bunlara örnek olarak atların da zekâta tabi tutulması, teravîh namazının cemaatle kılınması, daha önce mikat yeri olmayan Zat-ı İrk'in buna dâhil edilmesi, müellefe-i kulûb'a zekâtan pay ayırmanın durdurulması gibi uygulamalar gösterilebilir. Ayrıca Muaviye'nin (ö.60/680) bayram namazının vaktinin girdiğini ilan etmek için ezan okutması, Hz. Osman'ın (ö.35/656) Cuma namazında ikinci bir ezan okuma uygulamasını başlatması<sup>69</sup> ve yine Hz. Ömer'in (ö.23/644) görülen lüzum üzerine haftada iki gün et alımını yasaklaması, bu örneklerle ilave edilebilir. Bu uygulamalar, zamanın, mekânın, örf ve adetlerin, ihtiyacın ve toplumsal şartların değişmesine paralel olarak daha önce verilmiş fetvaların değişmesinin mümkün olabileceğini göstermektedir.<sup>70</sup>

Kur'an-ı Kerim'de "Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda harcadığınız her şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tasta-mam ödenecektir." (el-Enfal 8/2) Ayet-i Kerime'sinde düşmana karşı elimizden geldiğince güç hazırlanması emri, hiçbir zaman değişmeyecek bir prensibi ortaya koymaktadır. Oysaki aynı ayette savaş için atlar edinme emri, zaman ve mekân göz önünde tutularak günümüze göre uyarlanması mümkündür.<sup>71</sup>

Bütün bu örnekler, bir müçtehidin görüşlerini değiştirmesinde zaman ve şartların da önemli bir etkisinin olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>72</sup>

Ayrıca toplumun zaman içerisinde olumsuz bir yöne doğru gitmesi durumunda (*Fesadü'z Zaman*), daha önce verilen bazı hükümlerde, zarurete binaen bir takım değişiklikler yapılabilmektedir. Esasında fetva veren kişilerin böyle durumlarda eski görüşlerini gözden geçirmeleri hem bir fazilet hem de bir zarûrettir. Aksi halde değişen toplumun ihtiyaç ve beklentilerine cevap verme

<sup>69</sup> Erdoğan, *İslam Hukuku'nda Ahkâmın Değişmesi*, 88-89; Yaman, "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", 9-10.

<sup>70</sup> Erdoğan, *İslam Hukuku'nda Ahkâmın Değişmesi*, 163; Yaman, "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", 11-12.

<sup>71</sup> Erdoğan, *İslam Hukuku'nda Ahkâmın Değişmesi*, 226.

<sup>72</sup> Duman, "Ebû Hanîfe'nin İçtihatlarındaki Değişim (Kaynaklar-Sebepler-Analiz)", 462.

imkânı olmayacaktır. O yüzden İbn Abidîn, “Yaşadığı zamanın insanlarını/toplumunu bilmeyen kişi cahildir.” diyerek bu hususa işaret etmektedir.<sup>73</sup>

Buradan hareketle, aynı kaynaklar ve aynı usûl takip edilse bile değişik zamanlarda farklı çözüm önerileri sunmanın gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>74</sup> Bu bağlamda günümüzde trafik kuralı ihlali yaparak (örneğin kırmızı ışıkta geçmek) ölüme sebebiyet veren kişilerin de kasten adam öldürmek suçuyla yargılanmalarının mümkün olabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Öte yandan ibadet grubuna giren işler karşılığında ücret alınmaması kuralı, görülen lüzûm üzerine Kur’an öğretmek, imamlık ve müezzinlik yapmak gibi faaliyetler bundan istisna edilebilmektedir. Aynı şekilde zamanın ilerlemesine paralel olarak daha önce bulunmayan bazı teknik cihaz ve aletler, günümüzde birer ihtiyaç haline almıştır. Örnek olarak telefon, bilgisayar, buzdolabı, çamaşır makinası, klima gibi bir takım cihazlar artık birer hacet-i asliyye olarak değerlendirilebilmektedir.<sup>75</sup>

Fıkhî hükümlere tesir eden faktörlerden biri de umûmî belvâdır. Toplumun çoğunluğunun yüz yüze geldiği ve bir yerde kaçınılması mümkün olmayan hususları ifade eden umumî belvâ, toplumsal normların esnemesini ve genişletilmesini sağlayan bir unsur olarak ele alınmaktadır. Örnek olarak doğum günü, babalar ve anneler günü, evlilik yıldönümü gibi batı menşeli günleri kutlamanın gayri müslimlere benzemek olarak telakki eden görüş, günümüzde yeniden değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Diğer taraftan sakal ve bıyık kesmenin *murûte* aykırı kabul edilmesi ve müzik aletleri ile ilgili önceden ifade edilen olumsuz bazı görüşlerin tekrar gözden geçirilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu durumu yani umumî belvânın, yapılan içtihatlar üzerinde etkili olduğunu klasik dönem fıkıh anlayışında da görmek mümkündür.<sup>76</sup>

O halde bu işten sorumlu olan müftülerin daha önce kitaplarda yazılmış olan fetvaları güncelleyerek zamana ve muhatap kişiye göre ayarlamaları bir gerekliliktir. Zaten günümüzün algı ve taleplerine hitap edemeyen bir hukuk sisteminin sosyolojik yürürlüğünden bahsetmek mümkün görünmemektedir. *İbn Kayyim el-Cevziyye* konu ile ilgili şöyle demektedir: “İşte gerçek fıkıh budur. Örf, adet, zaman ve durumların farklılıklarına rağmen insanlara halâ kitaplarda nakledilegelen (eski) görüşlerle fetva veren kişi kendisi saptığı gibi başkalarını da saptırır. Böylelerinin dine karşı işlediği cinayet, tıp kitaplarındaki (eski) bilgilerle yola çıkıp insanları tedaviye kalkışan doktorun cinayetinden daha

<sup>73</sup> Yaman, “Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim” ,13.

<sup>74</sup> Bakkal, *İslam Fıkıh Mezhepleri*, 266.

<sup>75</sup> Yaman, “Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim” , 13-18.

<sup>76</sup> Yaman, “Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim”, 19.

büyüktür. Cahil müftü ile cahil doktor, işte bu ikisi insanların dinlerini ve bedenlerini mahvederler. Allah yardımcımız olsun.”<sup>77</sup>

Bu bilgiler ışığında İmam Şâfiî değerlendirildiğinde zamanın ilerlemesine paralel olarak değişen sosyokültürel şartların onun görüşlerinin değişmesinde önemli rol oynadığını söylemek mümkündür.

#### 4.4. Yeniliklere Açık Bir Kişilik

Sosyal psikologlara göre davranış ve hareketler, genellikle bireylerin tutumlarının etkisi altında gerçekleşmektedir. Çünkü bireysel tutumlar; bir objeye karşı inançlar, duygular ve davranış olmak üzere üçlü bir süreci takip etmektedir.<sup>78</sup> Bu durumun İmam Şâfiî'nin görüşlerini değiştirmesi süreci için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

İmam Şâfiî ön yargılı ve sabit fikirli bir kişi olmayıp her türlü yeni görüşlere açık bir kişilik profili çizmektedir. Onun görüşlerinin Kavli-i Kadîm ve Kavli-i Cedîd şeklinde ayrılması bunun açık bir göstergesidir. Hulî, İmam Şâfiî ile ilgili olarak “Onun Kavli-i Cedîd’i nâsîh, Kavli-i Kadîm’i mensûh gibidir.” demektedir. İmam Şâfiî, ilimde taklitçiliği kabul etmediği gibi başka kimselerin de böyle davranmalarını istememektedir. O nedenle gerekçesiz ve delilsiz konuşanları kınamış ve kendisinin de tartışmasız bir şekilde taklit edilmesine karşı çıkmıştır.<sup>79</sup> İctihât konusuna da son derece önem veren İmam Şâfiî, bunu cihat gibi farz derecesinde görmektedir. Ona göre icthât kapısının kapatılması söz konusu olmadığı gibi bunun kıyamete kadar devam etmesi gerekmektedir. O icthât yapmamayı namaz kılmamakla eşdeğer olarak değerlendirmiştir. Bu görüşüne delil olarak da Muhammed Sûresi 31. ayetini göstermektedir. Ona göre bu ayette geçen ‘cihat’ kelimesi, Kur’an’ı anlamaktır.<sup>80</sup> Bu sebeple İmam Şâfiî, gittiği her yerin örf ve adetlerinin farklı olduğunu görünce daha önce verdiği fetvaları yeniden gözden geçirme ihtiyacı duymuştur. Zira yukarıda zikrettiğimiz gibi “Hadisin sıhhati sabit olunca benim mezhebim odur”<sup>81</sup> şeklindeki sözü, onun yeni görüş ve düşüncelere açık, hata ve yanlış yaptığını fark ettiğinde de bundan rücû edebilen bir kişiliğe sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Zaten aslolan da müçtehidin yeni bir delile ulaşması durumunda eski

<sup>77</sup> İbn Kayyım El-Cevziyye, *İ’lamü’l-muvakkîn an Rabbi’l Alemîn* (Beyrut: 1973), 66.

<sup>78</sup> David Krech- Richard S. Crutchfield, *Cemiyet İçinde Fert*, trc. Mümtaz Turhan (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1983), 243.

<sup>79</sup> Gıyaseddin Arslan, *İmam Şâfiî’nin Kur’an Okumaları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 63-64.

<sup>80</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Daru’l Kütübü’l İlmiyye, ts.), 22.

<sup>81</sup> Subkî, “İmam Şâfiî’nin ‘Hadis Sahih İse Mezhebim odur’ Sözü’nün Anlamı”, 293.

hatalı görüşünden vazgeçmesidir. Esasında bu durum ilim ile uğraşan kimseler için bir eksiklik değil, bir mükemmeliyetin göstergesi olarak ele alınmalıdır.

Nitekim sahabelerden de buna benzer bazı örnekler bulmak mümkündür. Mesela Hz. Ömer kadı olarak tayin ettiği birine şöyle tavsiyede bulunuyor: “Önceden verdiğin bir hüküm daha sonra aklınla rücû ettiğin bir hükümle hükmedip hakka dönmene engel olmasın. Hakka rücû, batılda ısrar etmekten daha hayırlıdır.” Diğer yandan Hz. Ali (ö.40/661) “Ben ve Ömer, Ümmehatü'l-Evlâd'ın satılmayacağı konusunda aynı görüşteydik. Fakat ben, şimdi satılmasını uygun görüyorum.” demesi, onun eski görüşünü değiştirdiğine işaret etmektedir.<sup>82</sup>

Esasında fikirlerde meydana gelen gelişme ve değişme, diğer mezhep imamlarında da rastlanan bir durumdur. Ancak Şâfiî'de ortaya çıkan değişim, daha belirgin bir tarzdadır ve bunu bizzat kendisi de “Eski görüşlerimi nakledenlere hakkımı helal etmiyorum.”<sup>83</sup> diyerek belirtmiştir.

İmam Şâfiî kimi yerlerde kıyas yaparak bir görüş aktarırken kimi yerlerde de hadislere dayanarak fetva vermiştir. Fakat “Hadis benim mezhebimdir.” sözü, onun yeniliklere açık, yeni bir hadisle karşılaştığında görüşünü değiştirebilen birisi olduğunu ortaya koymaktadır. İmam Şâfiî devamlı olarak sahih hadisi kendi kişisel re'yinden üstün görmüş ve her zaman da bir değişime açık olduğunu göstermiştir. Onun iki görüşünün olması çelişkili bir fıkıh anlayışının olduğu anlamına gelmemektedir. Aslında onun cedîd dönemindeki fikirlerini bir tek görüş olarak ele almak mümkündür.<sup>84</sup> İmam Şâfiî'nin yeni bir hadisin kendisi için yeni bir mezhep olacağını belirtmesi, bütün hadislere ulaşamadığını, farklı bir hadisle karşılaştığında ise görüşlerini değiştirebileceğini göstermektedir. Ayrıca kendi görüşünün bir hadisle çelişmesi durumunda hadise göre amel edilmesi gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Bu yaklaşım tarzı ile fıkıh anlayışına bir canlılık ve hareketlilik kazandırmayı düşünmüştür.<sup>85</sup>

İmam Şâfiî'nin hayatı boyunca yaptığı seyahatlerde farklı ülke ve kültürlerle karşılaşması sonucunda kanaatlerini değiştirmiş olması, onun yeniliklere açık ilmî bir şahsiyete sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Ancak İmam

<sup>82</sup> Araz, “İmam Şâfiî'nin Seyahatleri ve Fıkıh Anlayışındaki Değişim”, 61.

<sup>83</sup> Dağcı, *İmam Şâfiî-Hayatı ve Fıkıh Usûlündeki Yeri*, 41; Araz, “İmam Şâfiî'nin Seyahatleri ve Fıkıh Anlayışındaki Değişim”, 47; Aktepe, “İmam Şâfiî'nin 'Hadis Sahih İse Mezhebim Odur' Sözü-nü Yeniden Düşünmek”, 205.

<sup>84</sup> Hikmet Savluk, “İmam Şâfiî'nin Bir Meselede İki Görüşü Olması Sorunu(es-Silsile Örneği)”, *İhya-Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Temmuz 2015): 70-79.

<sup>85</sup> Özdemir, “İlk Dönem Şâfiî Furû-i Fıkıh Literatürünün Gelişimi”, 375.

Şâfiî'deki bu değişimi sadece yeni örf ve adetlere bağlamayı doğru bulmayan görüşlere de rastlanmaktadır.<sup>86</sup>

## 5. SONUÇ

İmam Şâfiî'nin Medine'de İmam Mâlik'e öğrencilik yapması ve bulunduğu Mekke ve Medine'nin Hicaz ekolünü temsil etmesi, onu da Ehl-i Hadis çizgisine yönlendirmiştir. Bu dönemde yazdığı eserlerinde Ehl-i Re'ye karşı daha çok hadis savunuculuğu konumunda olmuştur. Ancak önce Yemen ve daha sonra Irak'a gitmesi, yeni hadis kaynaklarına ulaşmasını sağladığı gibi, Ehl-i Re'y taraftarları ile görüşme, fikir alış-verişinde bulunma ve hatta müna-zara tarzında tartışmalara katılma imkânını vermiştir. Böylece o, iki farklı ekolün görüşlerini karşılaştırma fırsatını yakalamıştır. Daha sonra Mısır'a gitmesi ile birlikte, fikrî ve ilmî bir olgunluk dönemine girmiş ve görüşlerinde daha temkinli ve makul bir tutum sergilemiştir. Bu nedenle burada Kavli Kadîm denilen görüşlerinin bazı yönlerden eksik olduğunun farkına varmış ve eski görüşlerinin nakledilmesini istememiştir. Bu yaklaşım tarzı ile Mısır'da Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y'in görüşlerini bir nevi mecz ederek orta bir yol bulmaya çabalamıştır. Böylece bu yeni görüşlerden Şâfiî mezhebi teşekkül etmiştir.

Özetlemek gerekirse yukarıda sıralanan İmam Şâfiî'nin yetiştiği ortam, üstadları, bilgi kaynakları, öğrencileri, yaptığı seyahatler, gittiği yerlerde ulaştığı yeni hadisler, örf ve adetler, gibi sosyolojik faktörlerin onun özellikle Kavli Cedîd görüşlerinin şekillenmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İmam Şâfiî'nin yenilik ve gelişmelere açık ve hatasını anladığı anda rücu edebilen bir kişilik özelliğine sahip olmasının da bu dönüşümde önemli rol oynadığı açıktır.

## 6. KAYNAKÇA

- Acar, Abdurrahman. "İmam Şâfiî'nin Yaşadığı Dönem". *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*(7-9 Mayıs 2010). Ed. Mehmet Bilen. 16-33. İstanbul: Kent Işıkları, 2012.
- Aktepe, İshak Emin. "İmam Şâfiî'nin 'Hadis Sahih İse Mezhebim odur' Sözüünü Yeniden Düşünmek". *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*(7-9 Mayıs 2010). Ed. Mehmet Bilen. 204-225. İstanbul: Kent Işıkları, 2012.
- Araz, Yunus. "İmam Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim", *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Ocak 2015): 33-74.

<sup>86</sup> En-Naci Lumeyn, "İmam Şâfiî'nin Bazı Görüşlerini Değiştirmesinde Mısır'daki Çevreden Etkilenmesi Mes'elesi", trc. Muammer Bayraktutar, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 3 ( Nisan 2010): 117; Dağcı, *İmam Şâfiî-Hayati ve Fıkıh Usulündeki Yeri*, 41.

- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. Trc. Korkmaz Alemdar. 2. Baskı. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1989.
- Arslan, Gıyaseddin. *İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Bakkal, Ali. *İslam Fıkıh Mezhepleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Trc. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Bilgin, Vecdi. "Din ve Kültür". *Din Sosyolojisi*. Ed. Mehmet Bayyigit. Konya: Palet Yayınları, 2013.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *İslamiyet'in Kültürel Özellikleri ve İslamî Kavramlar*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989.
- Bottomore, Thomas Burton. *Toplumbilim*. Trc. Ünsal Oskay, 2. Baskı. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 1984.
- Capps, Walter Holden. "Toplum ve Din". Trc. Ali Coşkun. *Din-Toplum ve Kültür- Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*. Haz. Ali Coşkun. 23-51. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Candan, Abdurrahman. "İmam Şâfiî'nin Erken Dönem (Kadim) Görüşlerinin Oluşmasında İmam Mâlik'in Etkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 47/2 ( Nisan-Mayıs-Haziran 2011): 117-144.
- Çelik, Celaleddin. "Göç, Kentleşme ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, 3. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Çelik, Celaleddin. *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Dağcı, Şamil. *İmam Şâfiî-Hayatı ve Fıkıh Usûlündeki Yeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Duman, Soner. "Ebû Hanife'nin İçtihatlarındaki Değişim (Kaynaklar-Sebepler-Analiz)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Haziran 2012): 441-445.
- Duman, Soner. *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayını, 2009.
- Duman, Soner. "Türkiye'de Şâfiî Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (Haziran 2014): 359-381.
- Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistanî. *es-Sünen*. 1-7, thk. Şuayb el-Arnaut ve Muhammed Kamil Karabelli, Dimeşk: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyeye, 1430/2009.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Şâfiî*. Trc. Osman Keskiöglü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.



- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. "İmam Şâfiî ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi". Trc. Salih Özer. *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. Haz. M. Hayri Kırbasoğlu. 103-124. Ankara: Kitabiyat, 2003.
- el-Cevziyye, İbn Kayyım. *İlamü'l-muvakkîm an Rabbi'l Alemîn*. Beyrut: 1973.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukuku'nda Ahkâmın Değişmesi*. 7. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- es-Sübki, Takıyuddîn Ali b. Abdilkâfi. "İmam Şâfiî'nin 'Hadis Sahih İse Mezhebim odur' Sözü'nün Anlamı". Trc. İshak Emin Aktepe, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/3 (Ocak 2009): 293-321.
- eş-Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs. *er-Risale*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, ts.
- Günay, Musa. "Örfün Tanımı, Delil Oluşu ve İmam Ebû Hanife'nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/32 (Temmuz-Aralık 2014): 26-49.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Güngör, Erol. *İslam'ın Bugünkü Mes'eleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993.
- Hanbel, b. Ahmed. *el-Müsned*. 1-50, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, Müessesetü'r-Risale, 1420/1999.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. Trc. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- İbn Abidîn. "Neşrül-Arf Fi Binai B'adi'l-Ahkâm Ala'l-Urf-2". Beyrut: *Mecmuatü'r-Resail-2*, ts.
- İbn Haldûn. *Mukaddime-I*. Trc. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1986.
- Kahraman, Abdullah. "Şer'i Deliller". *İslam Hukuku El Kitabı*. Ed. Talip Turcan. 195-217. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayrettin. *İslam'ın Işığında Günün Mes'eleleri-I*. 3. Baskı. İstanbul: Marifet Yayınevi, 1982.
- Kehrer, Günter. *Din Sosyolojisi*. Trc. Semahat Yüksel. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1992.
- Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i R'ey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981.
- Korkmaz, Arif. "Göç ve Din". *Din Sosyolojisi*. Ed. Mehmet Bayyigit. Konya: Palet Yayınları, 2013.
- Koşum, Adnan. "İmam Şâfiî'nin er-Risale'sini Yazdığı Ortam ve er-Risale'ye Etki ve Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2014): 23-42.
- Krech, David- Crutchfield, Richard S. *Cemiyet İçinde Fert*. Trc. Mümtaz Turhan. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1983.
- Kur'an-ı Kerim Meali*, (hazırlayanlar: Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

- Lumeyn, En-Nâcî. "İmam Şâfiî'nin Bazı Görüşlerini Değiştirmesinde Mısır'daki Çevreden Etkilenmesi Meselesi". Trc. Muammer Bayraktutar. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 3 (ISSN:1308-9633) (Nisan 2010): 117-128.
- Okumuş, Ejder. "Toplumsal Değişim ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu. 3. Baskı. 271-296. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Onat, Hasan. "Din Alanında Yeniden Yapılanma Üzerine". *Din Öğretimine Yeni Yaklaşımlar*. Haz. Hasan Hüseyin Dilaver. 97-107. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 2000.
- Özdemir, Muhittin. "İlk Dönem Şâfiî Furû-i Fıkıh Literatürünün Gelişimi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 ( Haziran 2014): 371-402.
- Savluk, Hikmet. "İmam Şâfiî'nin Bir Meselede İki Görüşü Olması Sorunu(es-Silsile Örneği)", *İhya-Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Temmuz 2015): 57-82.
- Şafak, Ali. *İslam Hukuku'nun Tedvini*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Yayınları, 1978.
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usûl*. İstanbul: Enderun Kitapevi, 1985.
- Türkdoğan, Orhan. *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. Trc. Battal İnandı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Yaman, Ahmet. "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2014): 7-21.
- Yang, Fenggang-Ebaugh, Helen Rose. "Yeni Göçmen Dinlerdeki Değişimler ve Küresel Etkileri". Trc. İhsan Çapcıoğlu. *Din Sosyolojisi-Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar-I*. 2. Baskı. Ed. Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu. 125-156. Konya: Çizgi Kitabevi, 2009.
- Zeydan, Abdulkerim. *İslam Hukuku'na Giriş*. Trc. Ali Şafak. 2. Baskı. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1985.



## İ'tizâr ve İsti'tâf Şiiri –Cahiliye ve İslâmî Dönem\*

- An Oerview Of İ'tizâr And İsti'tâf Poems –Pre-Islamic And Islamicate Periods –

### Ramazan Meşe\*\*

**Atıf/Citation:** Meşe, Ramazan. "İ'tizâr ve İsti'tâf Şiiri –Cahiliye Ve İslâmî Dönem-/ An Oerview Of İ'tizâr And İsti'tâf Poems –Pre-Islamic And Islamicate Periods-". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2019-1): 195-215.

#### Özet:

Duygu ve düşünceleri şiirle ifade etme bakımından Arapça mükemmel bir dildir. Bünyesinde topladığı onlarca kelime ile büyük bir ifade gücüne sahiptir. Arap şiirinin sahip olduğu tema zenginliği de buna ilave edildiğinde Arapların şiirde bu derece başarılı olmalarının sebebi ortaya çıkar. İ'tizâr ve isti'tâf teması da bu zengin edebiyatın bir parçasını oluşturmuştur. Bir hükümdar, emir ya da toplumda ileri gelen birisi hakkında söylemiş olduğu hicivden veyahut siyasî ayaklanma ve benzeri nedenlerden dolayı suç işleyip hapse düşen veya sürgün edilen pek çok şair, kendini affettirmek için duyduğu pişmanlığı ve nedameti dile getiren i'tizâr ve isti'tâf şiiri yazmıştır. Arap edebiyatı tarihinin her döneminde i'tizâr ve isti'tâf şiirinin örnekleri ile karşılaşmak mümkündür.

Bu çalışmada klasik Arap şiirinin en eski konularından birisi olan i'tizâr ve isti'tâf şiiri ele alınmıştır. İ'tizâr ve isti'tâf şiirleri hakkında genel bir bilgi verildikten sonra Cahiliye ve İslâmî Dönemde i'tizâr ve isti'tâf şiiri kaleme alan şairlerin şiirleri ile bu şiiri söylemelerine sebep olan olaylar aktarılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, Şiir, Cahiliye, İslâmî, İ'tizâr, İsti'tâf.

#### Abstract:

Arabic language is a perfect medium for expressing thoughts and feelings. It has a powerful articulation with lots of words included in it. Arabs' success in poetry can be understood looking at both this and its richness in themes. Theme of i'tizâr and isti'tâf constitutes a part of this immense literature. Many poets whom are imprisoned or exiled due to their satiric poems against a ruler or a notable person, or a political uprising and so on, wrote i'tizâr and isti'tâf poems to express their regret in order to be forgiven. It is possible to see examples of i'tizâr and isti'tâf poems in each period of the history of the Arab literature.

\* Bu çalışma "Endülüs Arap Şiirinde İ'tizâr ve İsti'tâf" isimli Doktora tezinden derlenmiştir.

\*\* Dr. Arş. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ramazanmeşe@nevsehir.edu.tr, ORCID 0000-0001-8524-7923.

In this study i'tizâr and isti'tâf poems are examined as ancient themes of the classical Arab poetry. After introducing i'tizâr and isti'tâf poems with a general introduction, poems of poets who authored such poems during the pre-Islamic jahiliyyah period and also Islamicate period and the incidents that caused them to write those poems are given.

**Key Words:** Arabic language, Poem, Jahiliyyah (Age of Ignorance), Islamicate, İ'tizâr, İsti'tâf.

## 1. GİRİŞ

İ'tizâr kelimesi, (عَدَرَ) a-ze-re sülâsî fiilinin ifti'âl babından mastarıdır. (عَدَرَ) kelimesi sözlüklerde, *ma' zûr görmek, özrünü kabul etmek* gibi anlamlara gelir.<sup>1</sup> (عَدَرَ فَلَانٌ) denilince bir kişinin hatalarının ve günahlarının arttığı kastedilir.<sup>2</sup> (إِعْتَدَارَ) i'tizâr kelimesi ise; *özür dilemek*,<sup>3</sup> *mazeretinin kabulünü bahane olarak ileri sürmek* gibi anlamları ifade eder. Mesela; (اعْتَدَرَ الرَّجُلُ فَاغْتَدَرْتَهُ) “Adam özür diledi ben de özrünü kabul ettim” gibi.<sup>4</sup> Ancak bunun dışında (اعْتَدَرَ) kelimesinin silmek (اعْتَدَرَ الرَّسْمَ) “resim silindi”, *şikâyet etmek* (اعْتَدَرَ مِنْهُ) “Onu şikâyet etti”,<sup>5</sup> *kesilmek* (اعْتَدَرَتْ الْمِيَاهُ) “sular kesildi”, gibi anlamlarda kullanıldığı da görülür.<sup>6</sup> Ayrıca bu kelime farklı türevleriyle Kur'ân'da da kullanılır.<sup>7</sup> Bunlardan Arâf sûresi 164. ayette (مَعْدِرَةٌ) “mazeret” anlamında şu şekilde kullanılmıştır: (قَالُوا مَعْدِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَسْتَوُونَ) “Dediler ki, ‘Rabbimize bir mazeret uydurmak için, bir de sakınırlar diye (öğüt veriyoruz).’ Bir başka kullanım şekli Tevbe sûresi 90. ayette (الْمُعَدِّرُونَ) türeviyle, “mazeret beyan etme” manasında şu şekilde kullanılmıştır: (وَجَاءَ الْمُعَدِّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ) “Bedevilerden mazeret uyduranlar kendilerine izin verilmesi için geldiler.” Öte yandan aynı sûrenin 94. ayetinde (يَعْتَدِرُونَ) türeviyle, *özür dileme, özür beyan edenler* anlamında şu şekilde kullanılmıştır: (يَعْتَدِرُونَ إِلَيْكُمْ)

<sup>1</sup> Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Kitâbu'l-'ayn, thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Samerrâî, (Lübnan: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 2:92; Muhammed b. Mukerrem Cemâluddîn İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, nşr. Dâru Sâdir, (Beyrût: 1993), 4:545.

<sup>2</sup> Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, thk. Muhammed İskenderânî, (Beyrût: Dâru't-Türâsî'l-'Arabî, 2011), 467.

<sup>3</sup> Ahmet b. Fâris b. Zekerîyya Ebü'l-Hüseyn er-Râzî, Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa, thk. 'Abdusselâm Muhammed Harûn, (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 4:254; Muhammed b. 'Abdurrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyd ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, thk. 'Alî Hilâlî, (Kuveyt: Matba'âtü Hukûmeti'l-Kuveyt, 2003), 12:541.

<sup>4</sup> Muhammed b. Ümrân el-'Abdî el-Rekkâm, el-'Afvu ve'l-i'tizâr, thk. 'Abdulkuddûs Ebû Sâlih, (Ammân: Dâru'l-Beşîr, 1994), 1: 28.

<sup>5</sup> İlyas Karşlı, Arapça-Türkçe Yeni Sözlük, (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2013), 1558.

<sup>6</sup> er-Râgıb el-İsfehânî, Mufredâtü elfâzi'l-Kur'ân, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 554; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, 467; ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs, 55.

<sup>7</sup> Râgıb el-İsfehânî, Mufredâtü elfâzi'l-Kur'ân, 553-554.

...إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا... (إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا...)  
 “Döndüğünüzde onlar size özür beyan edeceklerdir. De ki: Özür beyan etmeyin.”

İ'tizâr, kişinin yaptığı yanlış veya hatalardan dolayı sözlü olarak duymuş olduğu pişmanlığı dile getirmesidir. Bir başka deyişle; insanın yapmış olduğu günahların affedilmesi için araya girmesidir. Bunun da üç yolu vardır. Ya “ben yapmadım” der, yahut kendisini o suçlu durumdan kurtaracak bir sebepten dolayı “yaptım” der veya “ben yaptım ama bir daha yapmam” der. Bu sonuncu ifade tevbe olur. Her tevbe özür kabul edilir ancak her özür tevbe değildir.<sup>8</sup> Bunu yapan kişi muhabından kendisini affetmesini ve kendisine bir fırsat daha vermesini istemektedir. Özür dileyen kişi yaptığı yanlışlarda ve hatalarda ısrarcı davranmazsa daha önce yaptıkları, görmemezlikten gelinir. Nitekim İbn Kuteybe, ‘Uyûnu’l-Ahbâr adlı eserinde i'tizâr kelimesine karşılık olarak (الإِغْتِرَافُ) “Özür dilemek günahları yok eder” şeklinde bir rivayete yer verir.<sup>9</sup>

Aynı şekilde özür dileyen kişinin özrünü kabul etmek de sünnettir. Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde (مَنْ اغْتَدَرَ إِلَىٰ أَحِيهِ بِمَعْدِرَةٍ فَلَمْ يَقْبَلْهَا، كَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ خَطِيئَةٍ) (صَاحِبِ مَكِّيْسٍ) “Kim din kardeşinden bir mazeret ile özür diler de din kardeşi onu kabul etmezse, onun üzerine özür sahibinin günahı kadar vebal vardır”<sup>10</sup> buyurmuştur. Yine Hz. Ali, (أَوْلَى النَّاسِ بِالْعَفْوِ، أَقْدَرُهُمْ عَلَى الْعُقُوبَةِ) “Affetmek, en çok cezalandırmaya gücü yetenlere yaraşır” demiştir.<sup>11</sup>

Hata yapmak insan olmanın gerektirdiği bir durumdur. Hatasız insan düşünülemeyeceği gibi hata yapmak insan için bir ayıp da kabul edilemez. Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuştur: (كُلُّ بَنِي آدَمَ خَطَّاءٌ، وَخَيْرٌ كُلُّ بَنِي آدَمَ خَطَّاءٌ، وَخَيْرٌ كُلُّ بَنِي آدَمَ خَطَّاءٌ، وَخَيْرٌ كُلُّ بَنِي آدَمَ خَطَّاءٌ) (الْحَطَّائِينَ التَّوَّابُونَ) “Bütün Âdemoğlu hata yapabilir, hata yapanların en hayırlısı ise töbe edenlerdir.”<sup>12</sup> Ancak ayıp ve en büyük hata, yanlış ısrarla devam ettirmek ve bundan vazgeçmemektir. Hatada ısrarcı olmamak Kur’ân’da mü’minlerin özelliklerindedir.<sup>13</sup> Dolayısıyla yapılan yanlış ve hataların ayıp olarak kalmaması

<sup>8</sup> ez-Zebîdî, Tâcu’l-arûs, 12.

<sup>9</sup> Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, ‘Uyûnu’l-ahbâr, nşr. Dâru’l-Kutübi’l-İlmiyye, (Beyrût: Dâru’l-Kutübi’l-İlmiyye, 1997) 3:113.

<sup>10</sup> İbn Mace, Sünen, thk. Şuayb el-Arnaût, (By: Dâru’r-Risâleti’l-‘Alemiyye, 2009), (el-Me’âzîr 3718), 4:665.

<sup>11</sup> Ahmet b. ‘Abdulvehhâb b. Muhammed Şihâbuddîn en-Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb fi funûni’l-edeb, nşr. Dâru’l-Kutübi’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, (Kahire: Dâru’l-Kutübi’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2002), 3:258.

<sup>12</sup> İbn Mace, Sünen, (Tevbe 4251), 5:321.

<sup>13</sup> Bk. (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ لَهُمْ يَأْتُوا اللَّهَ وَهُمْ يُصِرُّوْنَ عَلَىٰ مَا (فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ) “Onlar, kötü bir iş yaptıkları, yahut kendilerine haksızlık yaptıkları zaman Al-

için özür dilemek insanoğlu için kaçınılmaz bir durum haline gelmiştir. Nitekim birbirinden özür dileyen bir toplumdaki bireyler arasında, sevgi bağları gelişir ve yakınlık artar.

İsti'tâf (عَطَفَ) ise a-te-fe fiilinin istif'âl babından mastarıdır. (عَطَفَ) bir şeyi eğmek, bükmek, meyletmek, eğilmek gibi anlamlara gelir. (عَطَفَ الرَّجُلُ الْعُودَ) "Adam değneği eğdi",<sup>14</sup> (عَطَفَ الْوَسَادَةَ) "yastığı iki kat yaptı",<sup>15</sup> (عَطَفْتُ رَأْسَ الْحَشْبَةِ) "tahnın baş tarafını büküm",<sup>16</sup> (وَعَطَفَ رَأْسَ بَعِيرِهِ إِلَيْهِ) "devesinin başını ona çevirdi/yöneltti"<sup>17</sup> gibi. (اسْتَعَطَفَ) kelimesi ise aynı kökten türemiş, istif'âl babından mastar olup, merhamet istemek, kendisine şefkat edilmesini istemek,<sup>18</sup> kendisine yönelinmesini istemek, yalvarmak, kendisine sempati gösterilmesini istemek gibi anlamlara gelir. (اسْتَعَطَفْتُ فَلَانًا) "falan kimseden merhamet diledi", (اسْتَعَطَفْتُ الْبِئْتُ أُمَهَا) "Kız çocuğu annesine yalvardı" gibi.

(عَطَفَ) kelimesi Kur'ân'da sadece Hacc sûresi 9. ayette isim türevi ile şu şekilde kullanılmıştır: (ثَانِي عَطْفِهِ لِيُضْأَ، عَرُّ سَبِيلِ، اللَّهُ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ) (الْأَخْرِيقِ) "...Allah'ın yolundan saptırmak için kendilerini büyük gösterirler. Dünyada onun için aşağılanma vardır, kıyamet günü de ona yakıcı azabı tattıracağız." Bu ayetteki (عَطْفِهِ) kelimesi lafzen yan, taraf anlamındadır. (ثَانِي عَطْفِهِ) ibaresi mecaz bir ifade olup, boynunu bükmek, yüz çevirmek<sup>19</sup> gibi anlamlara gelir ve bununla da büyüklük taslayan kişi tasvir edilmiştir.<sup>20</sup>

Hadislerde ise bu kelime çeşitli anlamlarda kullanılmasının yanında şefkat ve merhamet anlamında da kullanılır. Mesela Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: (مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ، إِذَا أَشْتَكَ مِنْهُ شَيْءٌ، تَدَاعَى لَهُ) (سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَّى) "Mü'minler; birbirlerini sevmede, birbirlerine merhamet et-

---

lah'ı anarak hemen günahlarının bağışlanması için yalvarırlar. Allah'tan başka günahları kim bağışlar. Yine Onlar bile bile, işledikleri (günah) üzerinde ısrar etmeyenlerdir." Al-i İmrân, 3/135.

<sup>14</sup> er-Râzî, Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa, 585.

<sup>15</sup> Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî el-Farâbî, Tâcu'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye, thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr, (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 4:1405; Râgıb el-İsfehânî, Mufredâtü elfâzi'l-Kur'ân, 572; el-Firûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît , 900; Muhammed b. Ahmet b. el-Ezherî el-Herevî, Tehzîbu'l-lüğa, thk. Muhammed 'Avs Mer'ab, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 2001), 2:106; ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs, 24:166.

<sup>16</sup> Halîl b. Ahmed, Kitâbu'l-'ayn, 2:11; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, Tehzîbu'l-lüğa, thk. Muhammed 'Avs Mer'ab, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 2001), 2:107.

<sup>17</sup> el-Ezherî, Tehzîbu'l-lüğa, 2:106; İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, 9:250.

<sup>18</sup> el-Firûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, 901.

<sup>19</sup> Halîl b. Ahmed, Kitâbu'l-'ayn, 2:11; İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, 9:251.

<sup>20</sup> el-Ezherî, Tehzîbu'l-lüğa, 2:106



ayrım mevcuttur. Her isti'tâf eden i'tizâr etmez ancak her i'tizâr eden isti'tâf etmiş olur. Dolayısıyla i'tizâr, isti'tâftan daha kapsayıcıdır.

### 1.1. İ'tizâr ve İsti'tâf Şiirleri

Klasik Arap şiirinde işlenen temalardan biri olan *i'tizâr* ve *isti'tâf* yani özür ve merhamet dileme şiiri, Arap Edebiyatı'nın önemli şiir konuları arasındadır. Nitekim Arap edebiyatı tarihine bakılınca i'tizâr ve isti'tâf şiiri, Cahiliye, İslâmî, Emevî ve Abbasî Dönemleri'nde görülür. Bu dönemlerden sonra gelen Endülüs'te de i'tizâr ve isti'tâf temasının işlendiği ve hatta Endülüs Dönemi'nde en parlak devrini yaşadığı bilinir.

İ'tizâr ve isti'tâf, Arap şiirinde sıkça işlenen en eski konulardandır. İ'tizâr ve isti'tâf şiiri, genellikle şairin, bir yönetici hakkında söylediği hicivden ötürü duyduğu pişmanlığı dile getirmede veya atılan iftiralarından kendisini temize çıkarmada veyahut kıskanç insanlar sebebiyle gelişen menfi durum karşısında, hükümdardan özür ve merhamet dilemek gayesiyle başvurduğu şiir türüdür. Bu iki konu (i'tizâr ve isti'tâf) bazen kasidede iç içe bazen de isti'tâf müstakil olarak işlenir. Bazen ise medih konusu ile birlikte ele alınır. İsti'tâf konusunun müstakil işlendiği yerlerde şair, özrü gerektirecek bir suç işlemediği için sadece merhamet diler. Kendisine atılan iftiraların yalan olduğunu ispatlamaya çalışır. Ancak şair, özür beyan ederken kendisinin yaptığı hatanın affedilmesi için merhamet dilemektedir. Yani i'tizâr konusunda söylenen bir kasidede, isti'tâf konusu da bulunur.

Edebiyat tarihini konu alan eserlerde, i'tizâr ve isti'tâf kasideleri genellikle, iftiraya uğrayan şairin, affını istediği kişinin bazı hasletlerinden, hizmetlerinden, savaşlarından bir başka ifadeyle kazandığı zaferleri övdükten sonra, içinde bulunduğu durumu dillendirip, kendisine atılan iftira karşısında masumiyetini ifade etmeye çalışması şeklinde karşımıza çıkar.<sup>24</sup>

Yaptığı hata veyahut kendisine atılan iftiradan dolayı özür ve merhamet dileyen şairin, bu şekilde özür ve merhamet dilemesi, yönetici tarafından bazen kabul edilir ve böylece içinde bulunduğu zor durumdan kurtulurdu. Ancak bazı yöneticiler, özür ve merhamet dileyen bu şairleri affetmez, onların cezalandırılmasında ısrarcı davranırlardı. Bunun birtakım sebepleri vardır. Bu sebeplerden biri, şairin affı mümkün olmayan, had ve ta'zîr gerektiren bir suç işlemiş olmasıdır. Bir diğeri ise şairin yöneticiye karşı, i'tizâr ve isti'tâf kasidesi ile affı mümkün olmayan, büyük bir suç işlemesidir. Yöneticinin şairin özür ve

<sup>24</sup> Mustafa Çınar, "Mulûku't-Tavâif Döneminin İ'tizâr Şairleri ve Şiirleri", Nüsha, 7/25, (2007): 57.



merhamet dilemeye mecbur kaldığını ve eğer affedilirse eski haline döneceğini düşünmesi de onu affetmemesinin sebeplerindedir.

Arap şiirinde müstakil olarak ele alınan bu iki konuya Arap edebiyatının her döneminde rastlamak mümkündür. Bu iki konuda, her dönemde, yöneticiler hakkında söyledikleri hiciv veya kendilerine atılan iftiralar veyahut haksız suçlamalardan dolayı, şiir yazan bir, iki veya daha fazla şairle karşılaşmak mümkündür. Bu çalışmada Cahiliye ve İslâmî Dönemde, i' tizâr ve isti' tâf şiir söyleyen şairlerden bir kısmının şiirleri ele alınıp değerlendirilecektir.

## 1.2. Cahiliye Dönemi'nde İ'tizâr ve İsti'tâf Şiiri

İ' tizâr ve isti' tâf şiiri Cahiliye Dönemi'nde çok yaygın kullanılmış değildir.<sup>25</sup> Bu dönemde genellikle şair, yaptığı bir işten dolayı pişmanlığını dile getirmesi, kendisinin suçsuz olduğunu kanıtlaması, içinde bulunduğu kötü durumdan kurtulmak ve yönetici ile ilişkisinin eski haline dönmesini sağlamak için bu tarz şiire yönelirdi. Bu dönemde i' tizâr ve isti' tâf şiirine verilebilecek en güzel örnek, meşhur Cahiliye şairi en-Nâbiğatu'z-Zubyânî'nin (ö. milâdî 604)<sup>26</sup>

Hîre hükümdarı III. Ebû Kâbûs en-Nu' mân b. el-Münzir'e (ö. m. 608) yazmış olduğu kasidelerdir. Bu yazdığı i' tizâr kasideleriyle meşhur olan şair, Arap şiirine yeni bir boyut katmakla nitelendirilir.<sup>27</sup>

Nâbiğatu'z-Zubyânî, Hîre sarayında Lahmîler kralı Nu'mân b. Münzir'in yanında bulunmuş ve Nu' man'ın en değerli arkadaşlarından biri olmuştur.<sup>28</sup>

Ancak Ğassâniler, Nâbiğa'nın memleketi olan Zübyân'ı ele geçirip, orada birçok kişi ile birlikte Nâbiğa'nın kızını da esir alınca Nâbiğa, Ğassân ülkesine gidip ülkenin yöneticisi olan Amr İbnü'l-Hâris'i (ö. ?), atalarını ve kabilesini övmeye başlamıştır. Kasidesinin girişinde kızı Ümâme'nin esir düşmesi nedeniyle duyduğu kaygı ve üzüntüyü dile getiren şair, Ğassân yöneticilerini överek bu devletin ordusunu ve gerçekleştirdiği kahramanlıkları uzunca anlatmıştır.

<sup>25</sup> 'Alî el-Cündî, *Fî târihi'l-Edebi'l-Câhilî*, (Kahire: Dâru't-Türâs, 1991), 405.

<sup>26</sup> Tam adı Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb b. Câbir en-Nâbiğa ez-Zübyânî'dir. Milâdî 515-520 yılları arasında Medine'de dünyaya geldi. Dört büyük Cahiliye şairi olan İmruülkays b. Huçr, Züheyr b. Ebû Sülmâ ve A'sâ Meymûn b. Kays gibi ünü Arap dünyasının her tarafında yayılmıştır. Geniş bilgi için bk. Şevkî Dayf, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî -el-'asru'l-Câhilî-*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 266-299; Süleyman Tülücü, "Nâbiğa ez-Zübyânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32:263.

<sup>27</sup> el-Cündî, *Fî târihi'l-Edebi'l-Câhilî*, 405.

<sup>28</sup> el-Cündî, *Fî târihi'l-Edebi'l-Câhilî*, 405.

Şair bu kasidede orduyu çok güçlü, cesaretli, yenilgi tanımayan, sefere çıktığında düşman cesetlerini yemek için yırtıcı kuşların üzerlerinde dolaşan bir ordu şeklinde tasvir etmiş ve şöyle demiştir (Tavîl):<sup>29</sup>

إِذَا مَا عَزَّوَا بِالْجَيْشِ حَلَّقَ فَوْقَهُمْ      عَصَائِبُ طَيْرٍ تَهْتَدِي بِعَصَائِبِ  
إِذَا اسْتَنْزَلُوا عَنْهُمْ لِلطَّعْنِ أَرْقَلُوا      إِلَى الْمَوْتِ إِرْقَالَ الْجَمَالِ الْمَصَاعِبِ  
وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سِوْفَهُمْ      بِيَهْنٍ فُلُولٌ مِنْ فِرَاعِ الْكِنَائِبِ  
تُورَثُنَّ مِنْ أَرْزَمَانَ يَوْمَ حَلِيمَةَ      إِلَى الْيَوْمِ قَدْ جُرَيْنَ كُلُّ التَّجَارِبِ

“Bir ordu ile savaşmaya başladılar mı üzerlerinde birbirini takip eden kuş sürüleri dolaşır.

Savaşmak için atlarından inmeleri istenirse ipini koparmış develer gibi ölüme koşarlar.

Onların ordularla savaşmaları nedeniyle kılıçlarının körelmesinden başka bir kusuru yoktur.

Halime gününden beri nice savaşlarda kullanılan bu kılıçları nesilden nesle aktarıyorsunuz.”

Bu kasideden sonra Ğassânîler, Zübyânî bütünü esirleri serbest bırakmıştır. Nu' mân b. Münzir, Nâbiğa'nın Ğassân'a gittiğini, onları övdüğünü ve kasidesinde Halime gününe<sup>30</sup> işaret ettiğini duymuş ve Nâbiğa'ya çok kızmıştır. Nâbiğa'yı kıskananlar bu durumu değerlendirmiş ve Nu' mân'ın ona olan bu kızgınlığını nefrete dönüştürmüşlerdir. Nâbiğa'nın aleyhine dedikodu ve yalanlar yaymışlar ve onun Ğassânîleri methederken Nu' mân'ı hicvettiğini iddia etmişlerdir.<sup>31</sup>

Nâbiğa, kasidesinde kimsenin kendisiyle konuşmadığı, kabilesi tarafından yalnız bırakıldığını söylemiş, halini “yılan sokmuş kimse” betimlemesiyle anlatmıştır. Ayrıca kendisine iftira atanları da uyuz develere benzetmiştir. İhanetle

<sup>29</sup> Dîvânu en-Nâbiğatu'z-Zübyânî, şrh. Abbâs Abdussâtr, (Beyrût: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1996), 30; Dayf, Târihü'l-Edebî'l-Arabî –el-'asru'l-Câhilî-, 283.

<sup>30</sup> Ğassânîler ile Lahmîler arasında eskiden beri bir düşmanlık vardı. Bunlar arasında birçok savaş gerçekleşmişti. Bunlardan bir tanesi ise Haris b. Ceble el-Ğassânî'nin, Münzir b. Mau's-Semâ'ı yenilgiye uğrattığı savaştır. İşte Halime, bu savaşın olduğu güne verilen isimdir. Bk. Dayf, Târihü'l-Edebî'l-Arabî –el-'asru'l-Câhilî-, 283.

<sup>31</sup> Muhammed Câsir Cebâlî Es'ad, el-İsti'tâf fi-ş-şi'ri'l-Endelüsî –'asru Mulûki't-Tavâif, (Yüksek Lisans Tezi, Filistin, ts.), 11; Nu'mân b. Münzir ile Nâbiğa ez-Zübyânî'nin arasının açılmasının sebebi ile ilgili farklı rivayetler için bk. Dayf, Târihü'l-Edebî'l-Arabî –el-'Asru'l-Câhilî-, 272.

suçlanmayı kabul etmeyen Nabiğa, kendisini affettirmek için beş i'tizâr (el-İ'tizâriyyât) kasidesi yazmıştır. Şiirlerinin en güzeli olan bu beş kaside ile Nabiğa, bu alanda en büyük şair kabul edilmiştir.<sup>32</sup>

Ayrıca Ğassânilerin kralı Amr İbnü'l-Hâris vefat edince Nâbiğa, Nu' mân b. Münzir'e tekrar dönmek istemiş ancak suçunun büyüklüğünü, dedikoducuların kendisi hakkında söylediklerini bildiği ve Nu' mân'ın kendisini ölümle tehdit ettiğini duyduğu için meşhur i' tizâr ve isti' tâf kasidelerini yazmıştır. Nâbiğa, medih kasidelerinde ne kadar başarılı ise i' tizâr ve isti' tâf kasidelerinde de bir o kadar başarılıdır.<sup>33</sup> Rivayet edildiğine göre bir gün el-Mazîni (ö. 249/863) arkadaşlarına, "i' tizâr konusunda en güzel şiir söyleyen kim?" diye sormuş ve verilen cevaplardan sonra i' tizâr konusunda söylenen en güzel şiirin Nâbiğa'ya ait olduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup>

Nâbiğa, içinde bulunduğu kötü durumu, kaygısını, üzüntüsünü, Nu' mân'ın ölüm tehdidini tasvir ettiği ve ondan özür dilediği kasidelerinden birinde şöyle demiştir (Tavîl):<sup>35</sup>

وَعِيدُ أَبِي قَابُوسَ فِي غَيْرِ كُنْهِهِ	أَتَانِي وَدُونِي رَاكِسٌ فَالضَّوْاجِعُ
فَبِئْسَ كَأَنِّي سَاوَرْتَنِي ضَمِيلَةٌ	مِنَ الرُّقَشِ فِي أَتْيَابِهَا السُّمُّ نَاقِعٌ
يُسَهِّدُ مِن لَيْلِ النَّمَامِ سَلِيمُهَا	لِخَلِي النِّسَاءِ فِي يَدَيْهِ قَعَاقِعُ
تَنَادَرَهَا الرَّافُونَ مِن سُوءِ سَمِّهَا	تُطَلِّقُهُ طَوْرًا وَطَوْرًا تُرَاجِعُ

"Ben Rakıs vadisi ve Devâci' diyarlarında iken, Ebû Kabûs'un hakikat olmayan tehdidi bana geldi.

Geceyi, dişlerinde öldürücü zehir olan benekli ince bir yılan sokmuş biri gibi geçirdim.

Bu yılanın soktuğu kimseyi (iyileştirmesini umarak) elinin üzerine konulan ve ses çıkaran kadın süsleri uzun gece boyunca uyutmaz.

<sup>32</sup> Tülücü, "Nâbiğa ez-Zübyânî", 32:263.

<sup>33</sup> Dayf, Târîhü'l-Edebi'l-'Arabî -el-'Asru'l-Câhilî-, 286.

<sup>34</sup> Ebü'l-Muzaffer Muciddudîn Usâme b. Mürşid b. Münkiz el-Kinânî eş-Şeyzerî, Lubâbu'l-âdâb, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1987), 1:377.

<sup>35</sup> Dîvânu en-Nâbiğatu'z-Zübyânî, 54; Muhammed b. 'Alî b. Hamdûn Ebü'l-Me'âlî Behaudûn el-Bağdâdî, et-Tezkiretü'l-hamdûniyye, nşr. (Beyrût: Dâru Sâdır, 1996), 4:107; eş-Şeyzerî, Lubâbu'l-âdâb, 1:378; Dayf, Târîhü'l-Edebi'l-'Arabî -el-'Asru'l-Câhilî-, 288; el-Cündî, Fî târihi'l-Edebi'l-Câhilî, 408.

*Okuyup üfleyenler zehrinin kötülüğünden dolayı birbirlerini korkutuyorlar. Çünkü bazen büyüleri (bu zehir karşısında) işe yarıyor bazen ise geri tepiyor."*

Bu beyitlerde şair, Nu'mân'ın kendisine ölüm tehdidinde bulunduğunu ancak kendisi ile onun arasında uzak mesafelerin olduğunu, bu durumundan dolayı kendisini zehirli yılan sokmuş gibi uykusuz kaldığını dile getirmiştir. Şairin kendisini yılan tarafından ısırılmış birine benzetmesi, çektiği acının büyüklüğünü ifade eden eşsiz bir teşbihtir. Şair, yılanın soktuğu kişinin acıdan dolayı uyuyamadığını ve soktuğu kişinin elinin üzerine, iyileştirmesini umarak ailesi tarafından süsler konulduğunu söylemiştir. Hatta bu yılanın zehri karşısında büyücülerin efsunlarının bazen yeterli bazen yetersiz olduğunu da kasidede dile getirmiştir.

Zehirli yılan tasvirinden sonra şair, Nu'mân'a dönerek kendisini bazı çirkin duyumlardan dolayı kınadığını, ancak hakkında söylenenlerin yalan olduğunu, kendisine atfedilen sözleri söylemediğini bildirir ve hakkında iftira atanları uyuz develere benzetir. Daha sonra kulakların duymaktan rahatsız olduğu bu duyumlarla ilgili kendisi hakkında hiç bir şüphe bırakmayacağını söylemiştir (Tavîl):<sup>36</sup>

أَتَانِي أَيِّسَتِ اللَّعْنُ أَنْتَ لُغْتَنِي      وَتِلْكَ الَّتِي تَسْتَنُكُ مِنْهَا الْمَسَامِعُ  
لَعْمَرِي وَمَا عَمَّرِي عَلَيَّ بِهَيِّينِ      لَقَدْ نَطَقْتُ بِطَلَا عَلَيَّ الْأَقَارِعُ  
حَلَقْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيَّةً      وَهَلْ يَأْتِمَنَّ دُوْ أُمَّةٍ وَهَوَ طَائِعُ

*"Senin beni yerdığın –lanetten uzak olasin- haberi bana geldi. İşte bu, kulakların duymadığı şeylerdir.*

*Kolay olmayan ömrüme yemin olsun ki; Kar'î b. 'Avf Oğulları'nın hakkımda söyledikleri yalandır.*

*Yemin ettim. Sen de tek bir şüphe bırakmayacağım. İtaatkâr olduğu halde dindar birisi kıymetli mi olur?"*

Daha sonra şair Nu'mân'ı geceye benzetmiş ve kendisinden kaçısın mümkün olmadığını dile getirmiştir. Kendisinden özür ve merhamet dilemek için gönderdiği bu kasideleri de sağlam bir ipe bağlanmış eğri çengellere benzetmiştir. Daha sonra da kendisinin emanetine sahip çıktığını ve ihanet etmediğini asıl ihanet edenlerin serbest bıraktığını dile getirmiştir (Tavîl):<sup>37</sup>

فَإِنَّكَ كَاللِّبْلِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي      وَإِنْ جَلْتُ أَنَّ الْمُتَتَأَى عَنْكَ وَاسِعُ

<sup>36</sup> Dîvânu en-Nâbiğatu'z-Zübyânî, 54.

<sup>37</sup> Dîvânu en-Nâbiğatu'z-Zübyânî, 56.

حَطَّاطِيفُ جُحْنٍ فِي حَبَالٍ مَتِينَةٍ      تَمُدُّ بِهَا أَيْدِي الْيَسْكَ نَوَازِعُ  
أَتُوْعِدُ عَبْدًا لَمْ يَخُنْكَ أَمَانَةً      وَتَتْرُكُ عَبْدًا ظَالِمًا وَهُوَ ضَالِعُ

“Her ne kadar senden uzak olmanın genişliğini düşünsem de, sen, illaki bana yeti-  
tişecek olan gece gibisin.

Sağlam bir ip te eğri çengellere bağlanmış ve onunla affını isteyen elini sana  
uzatmıştır.

Emanete ihanet etmeyen birini tehdit edip asıl ihanet eden zalim birini bırakıyor  
musun?”

Bu kaside dışında Nâbiğa'nın i' tizâr ve isti' tâf konusunda yazmış oldu-  
ğu kasidelerin en meşhurları *Bâiyye* ve *Dâliyye Kasideleri'*dir. Bu kasideleri ince-  
lediğimizde Nu' mân'ın Nâbiğa'yı affetmediği görülür. Ancak yazmış olduğu  
bu kasidelerle i' tizâr ve isti' tâf konusunda kendisinden sonra gelen şairlere  
örnek olmuştur.

Kaynaklarda Cahiliye Dönemi'nde, Nâbiğa ez-Zübyânî dışında i'tizâr ve isti'tâf  
konusunda az da olsa şiir söyleyen şairlerle karşılaşmak mümkündür. Mesela el-  
Mütelemmis ed-Dabî', (ö. 43/580)<sup>38</sup> dayılarından özür dilerken şöyle demiştir  
(Tavîl):<sup>39</sup>

فَلَوْ غَيْرُ أَحْوَالِي أَرَادُوا تَقِيصْتِي      جَعَلْتُ لَهُمْ فَوْقَ الْعَرَائِينِ مِيسَمًا  
وَمَا كُنْتُ إِلَّا مِثْلَ قَاطِعِ كَسْفِهِ      بِكَفِّ لَهْ أُخْرَى فَأَصْبَحَ أَجْدَمًا

“Dayılarım dışında başka kimseler eksikliğimi isteselerdi onların burunlarının  
üstüne bir damga vururdum.

Zira ben kavmimi hicvetseydim bir elini diğeri ile kesen kimseye benzer ve sakat  
olurdum.”

İ'tizâr ve isti'tâf konusunda Cahiliye Dönemi'nde şiir söyleyen bir diğer şair ise  
el-A'sâ'dır (ö. 7/629).<sup>40</sup> Onun Evs b. Lâm'ı hicvettiği, peşinden de bu yaptığı fiilden

<sup>38</sup> Asıl adı Cerîr b. Abdul'uzzâ'dır. Cahiliye şairlerindedir. Geniş bilgi için bk. İbrâhîm el-Kîlânî, *Târîhu'l Edebi'l-'Arabî*, (Paris: Dâru'l-Fikr, 1952), 326; Cevâd 'Alî, *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, nşr. Dâru's-Sâkî, (Beyrût: Dâru's-Sâkî, 2001), 18:229.

<sup>39</sup> *Dîvânu Mütelemmis ed-Dabî'*, thk. ve şrh. Hasan Kâmil es-Sîrafî, (Mısır: Ma'hadü'l-Mahtûtât el-'Arabiyye, 1970), 29; Ebû Sa'îd 'Abdulmelik b. Karîb b. 'Alî b. Esmâ' el-Esmâî', *el-Esmâiyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1993), 245.

<sup>40</sup> Asıl adı Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî olup Cahiliye şairlerindedir. A'sâ olarak lakap almasının sebebi gözündeki görme zayıflığıdır. Geniş bilgi için bk. Ebû 'Ubeydullah Mu-

dolayı pişman olduğu için ondan özür dileyip canının bağışlanmasını talep ettiği şiirleri, Cahiliye Dönemi'nde gelişme gösteren i'tizâr ve isti'tâf şiirlerine verilecek güzel örneklerdendir. Yaptığı hatadan dolayı pişmanlığını dile getiren el-A'sâ şöyle demiştir (Tavîl):<sup>41</sup>

وَإِنِّي عَلَى مَا كَانَ مِنِّي لَنَادِمٌ      وَإِنِّي إِلَى أَوْسٍ لَيَقْبَلُ عُذْرِي  
وَإِنِّي إِلَى أَوْسٍ لَيَقْبَلُ عُذْرِي      وَيَصْفَحُ عَنِّي مَا حَرِيثٌ لَرَاغِبٌ  
فَهَبْ لِي حَيَاتِي، فَالْحَيَاةُ لَقَائِمٌ      بِشُكْرِكَ فِيهَا خَيْرٌ مَا أَنْتَ وَاهِبٌ  
سَأْمُخُو بِمَدْحِ فَيْكَ إِذْ أَنَا صَادِقٌ      كِتَابٌ هَجَاءٍ سَارٍ إِذْ أَنَا كَاذِبٌ

*“Muhakkak ben yaptıklarımın dolay pişman oldum ve muhakkak ki ben, Evs b. Lâ'm'a tövbe kârım.*

*Özrümü kabul etmesi ve yaşadığım sürece beni hoş görmesi için Evs'e yalvarıyorum.*

*Bana hayatımı bahşet. Bu hayat bahşettiğin iyilik mukabilinde teşekkür etmeye hazırım.*

*Yalan söylediğim zamanlarda dilden dile dolaşan hicivlerini doğrulukla dile getirdiğim medihlerle sileceğim.”*

Yine bu konuda şiir söyleyen bir diğer şair Alkame el-Fahl (ö. 3/625)<sup>42</sup> olup, Hâris b. Ebî Şemmer el-Gassânî'ye yazdığı i'tizâr ve isti'tâf şiiri, günümüze ulaşmış güzel örneklerdendir. Bu kasidesinde şair, Haris'e olan yolculuğunun zorluğundan ve Gassan topraklarındaki gurbetinden bahseder. Daha sonra Hâris'i metheder, kendisinin insanlara birçok ikramda bulunduğunu söyler ve peşinden kardeşi Şe's'in serbest bırakılmasını ve kardeşin de bu ikramlardan faydalanması gerektiğini dile getirir. (Tavîl):<sup>43</sup>

hammed b. 'İmrân el-Merzubânî, Mu'cemu's-şu'arâ, tsh. ve tlk. F. Kurneko, (Beyrût: Dâru'l-Kutübî'l-İlmiyye, 1982), 401; Süleyman Tülücü, "A'sâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3:544-542.

<sup>41</sup> Nasrullah b. Muhammed Diyâuddîn İbnü'l-Esîr, el-Meselü's-sâir fi Edeb'î'l-kâtib ve's-şâir, thk. Ahmed el-Havfi-Bedevî Tabâne, (Kahire: Dâru Nahdati Mısır li't-Tabî ve'n-Neşr, ts.), 2:268.

<sup>42</sup> Tam adı Alkame b. Ubâde b. en-Nu'mân el-Fahl et-Temîmî'dir. Cahiliye Dönemi şairlerinin ilk tabakasından olan Alkame'nin lakabı "damızlık at veya deve" anlamına gelen "Fahl" dır. Geniş bilgi için bk. Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, eş-Şi'r ve's-şu'ara, nşr. (Kahire: Dâru'l-Hâdis, 2002), 1:212; Taceddin Uzun, "Alkame b. Abede", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989) 2:466-467.

<sup>43</sup> Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim ed-Dabbî, el-Mufaddaliyyât, thk. ve şrh. Ahmed Muhammed Şâkir-'Abdusselâm Muhammed Harûn, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 396; en-

إِلَى الْحَارِثِ الْوَهَّابِ أَعْمَلْتُ نَاقِيَتِي  
 إِلَيْكَ أَيْتَ اللَّغْنِ كَانَ وَجِيْفُهَا  
 لِكَلِّكَلِهَا وَالْفُضْرِيَيْنِ وَجِيْبُ  
 بِمُسْتَبْهَاتِ هَوْلُهُنَّ مَهِيْبُ  
 وَفِي كُلِّ حَيٍّ قَدْ حَبَطَتْ بِنِعْمَةٍ  
 فَحَقُّ لِسَاسٍ مِنْ نَدَاكَ ذُنُوبُ  
 فَلَا تَحْرِمْنِي نَائِلًا عَنْ جَنَابَةٍ  
 فَإِنِّي امْرُؤٌ وَسَطَ الْقَبَابِ غَرِيْبُ

“Devem, göğsünün iki kemiği arasındaki yüreği çarparak çok bağışlayan Harris’e yöneldi.

Lanetten uzak olasın, devenin korkutucu yollarda hızla yürümesi sanadır.

Her kabileye nimetler bahşettin, Şe’s de günahlarına karşılık bir pay hak etti.

Beni uzaklara koyup bu lütfundan (Şe’s’i salıverme) mahrûm etme, ben çadırların (kubbelerin) ortasında yaşayan gariban biriyim.”

### 1.3. İslâmî Dönem’de İ’tizâr ve İsti’tâf

Hz. Peygamber İslâm’ı tebliğ etmeye başladığı günden itibaren müşrikler ona düşman kesilmiş ve bu düşmanlıklarını birçok şekilde izhâr etmişlerdir. Bunlardan biri de şairlere, Hz. Peygamber hakkında hiciv şiiri söyletmeleri veya müşrik şairlerin bizzat kendi düşmanlıklarından dolayı Hz. Peygamber hakkında hiciv şiiri söylemeleridir. Buna karşılık Müslüman şairler de Hz. Peygamber’e söylenen bu hiciv şiirlerini reddediyor ve Hz. Peygamber’i savunuyorlardı. Mekke fethedildikten sonra insanlar bölük bölük İslâm’a girmeye başlayınca Hz. Peygamber’i hicveden şairlerin bir kısmı kaçmak zorunda kaldı. Bir kısmı da Hz. Peygamber’den özür ve merhamet dilemeye başladı. Bunlar arasında şair Abdullah b. Ziba’ râ (ö. 15/636)<sup>44</sup>

Cahiliye Dönemi Kureyş şairlerindendi. Müslüman olmadan önce Müslümanların en azılı düşmanı idi. Onları şiirleri ile hicvederdi. Daha sonra Hz. Peygamber Mekke’yi fethedince Negrân’a kaçtı. Hz. Peygamber’in affettiğini ve merhametli biri olduğunu dile getiren bir şiiri Hassân b. Sâbit’ten (ö. 60/630) işiten Abdullah, Hz. Peygamber’in yanına Mekke’ye gitti. O esnada ashâbı ile konuşan Hz. Peygamber, Abdullah’ı görünce, “İşte İbnü’z-Ziba’râ! Yüzünde

Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, 1:57; Ahmed Sakar, Şerhü divâni ‘Alkametü’l-Fahl, (Kahire: Matba’atü’l-Mahmûdiyye, 1930) 12.

<sup>44</sup> Tam adı Ebû Sa’d ‘Abdullah b. ez-Ziba’râ b. Kays b. Adî el-Kureşî es-Sehmî’dir. Kureyş’in ünlü şairi olup, Mekke’nin fethinden sonra Müslüman olan sahabîlerdendir. Geniş bilgi için bk. Ebü’l-Hasan ‘İzzeddîn ‘Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, Üsdu’l-ğabe fî ma’rifeti’s-sahâbe, thk. ‘Alî Muhammed Mu’avved-Ahmed ‘Abdulmevcûd, (Beyrût: Dâru’l-Kutübi’l-İlmiyye, 1994), 3:239.

İslâm'ın nuru parlıyor” dedi. Bunu duyan Abdullah, kelime-i şehâdet getirip İslâm'a girdi. Kendisine hidayeti bahşeden Allah'a şükretti. Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara karşı yapmış olduğu davranışlar sebebiyle pişmanlığını ifade ederek affedilme arzusunu dile getirdi. Hz. Peygamber de ona İslâmiyet'i bahşeden Allah'a hamdettikten sonra, “Müslüman olmak, daha önce yapılan günahları ortadan kaldırır” diyerek onu affettiğini söyledi.<sup>45</sup> O tarihten sonra iyi bir müslüman olan şair, Hz. Peygamber'i methetmeye başladı.<sup>46</sup> Abdullah müslüman olduğu gün Hz. Peygamber'den şu kasidesi ile özür ve merhamet dilemiştir (Kâmil):<sup>47</sup>

أَسَدَيْتُ إِذْ أَنَا فِي الصَّلَالِ أَهِيْمُ	إِنِّي لَمُعْتَذِرٌ إِلَيْكَ مِمَّنْ الَّذِي
سَهْمٌ وَتَأْمُرُنِي بِهِمَا مَخْرُومٌ	أَيَّامَ تَأْمُرُنِي بِأَعْوَى حُطَّةٍ
قَلْبِي وَمُخْطِئِي هَذِهِ مَخْرُومٌ	فَأَلْسُوْمٌ أَمَّنْ بِالتَّبِيِّ مُخْتَمِدٍ
زَلَّلِي، فَإِنَّكَ رَاحِمٌ مَرْحُومٌ	فَأَغْفِرْ فِدَى لَكَ وَالِدِي كِلاَهُمَا
نُورٌ أَعْرَرَ وَخَاتَمٌ مَخْتُومٌ	وَعَلَيْكَ مِنْ عِلْمِ الْمَلِيكِ عِلَامَةٌ
شَرَفًا وَيُزْهَانُ إِلَيْهِ عَظِيمٌ	أَعْطَاكَ بَعْدَ مَحَبَّةٍ يُزْهَانُهُ
حَقٌّ وَأَنْتَ فِي الْعِبَادِ جَبِيْمٌ	وَلَقَدْ شَهِدْتُ بِأَنَّ دِيْنَكَ صَادِقٌ

“Ben, başıboş delalet günlerinde bocalarken yaptıklarımın dolayı senden özür diliyorum.

Bazı günler Sehm kabilesi bana en kötü yolu emretti bazı günler ise Mahzûm kabilesi.

Ancak bugün Peygamber Muhammed'e kalbim iman etti, bunda hata yapan mahrum olur.

Anam babam her ikisi de sana feda olsun! Benim hatamı başışla, çünkü sen hem merhamet eden hem de edilensin.

<sup>45</sup> Mustafa Fayda, “Abdullah b. Ziba'ra”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988) 1:144.

<sup>46</sup> en-Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, 17:321.

<sup>47</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî, es-Sîretü'n-nebeviyye li İbn Hişâm, thk. Mustafâ es-Sekâ, İbrâhîm el-Ebyârî v.dğr. (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Babî ve Evlâduhu, 1955), 2:419; Ebü'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. 'Abdullah b. Ahmed es-Suheyli, er-Ravdatu'l-ünfi fi şerhi's-sîretü'n-nebeviyyeti li İbn Hişâm, thk. Ömer 'Abdusselâm es-Selâmî, (Beyrût: Dâru İhyâu't-Türâsî'l-'Arabî, 2000), 7:247.



*Sende mülkün sahibi Allah'ın ilminin bir işareti var, bu, parlak nur ve vurulmuş bir mühürdür.*

*Allah muhabbetten sonra bir şeref olarak sana burhanını (Kur'ân) bahsetmiştir. Şüphesiz Allah'ın burhanı yücedir.*

*Senin dininin kuşkusuz hak oluşuna, doğruluğuna ve senin kullar arasındaki büyüklüğüne şahadet ederim. "*

İslâmî Dönemde Hz. Peygamber'den özür ve merhamet dileyen bir diğer şair ise Ka' b b. Zühayr'dir (ö. 24/645).<sup>48</sup> Medine döneminin ilk zamanlarında çevresinden birçok kişi İslâm'ı kabul ettiği halde Kâ'b ve bazı şairler İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i hicvetmeyi sürdürmüşlerdir. Kâ'b, Müslüman olan kardeşi Büceyr'i İslâm'dan döndürmek için Hz. Peygamber'i de hicvettiği bir şiir söylemiştir. Hz. Peygamber de Kâ'b'ın öldürülmesini istemiştir. Kabilesi Müzeyne'nin korumasına sığınan Ka' b, kabilesi tarafından reddedilmiştir. Kardeşi Büceyr, Ka' b'a Müslüman olması halinde affedileceğini haber vermesi üzerine Müslüman olmak için Medine'ye giden Ka' b, Hz. Peygamber'in huzurunda Ensâr ve Muhacir'lerden oluşan bir grubun önünde İslâm'a girmiş ve orada meşhur kasidesini okumuştur. "*Şüphesiz ki Peygamber kendisiyle aydınlanmış, Allah'ın çekilmiş yalın kılıçlarından bir kılıçtır*" anlamındaki beytini okuduğunda, Allah'ın Resulü duyulanmış ve giydiği bürdeyi Kâ'b'a hediye etmiştir. Ka' b'ın bu kasidesi o tarihten sonra *Kasîdetü'l-bürde* ismiyle ün kazanmıştır.<sup>49</sup>

Ka' b, Hz. Peygamber'i methetmek için tertip ettiği "*Bânet su' âd*" (بَئِثُ شُعَادٍ) şeklinde başlayan meşhur kasidesini Hz. Peygamber'e okumuştur. Bu kaside, Cahiliye devri kasideleri gibi *nesîb*<sup>50</sup> beytiyle başlamaktadır. Ka' b bu şiire adet olduğu üzere sevgilisi Su' âd'ın ayrılığında duyduğu teessürü, kalbinin elemi ifade ile başlamıştır. Onun güzelliğini, onun peşinden nasıl koştuğunu anlattıktan sonra asıl maksada gelip şöyle demiştir (Basît):<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Tam adı Ebü'l-Mudarrab (Ebû Ukbe) Kâ'b b. Zühayr b. Rebîa'dır. Kasîdetü'l-bürde'siyle bilinen muhadram şairlerinden olup sonradan Müslüman olan sahabilerdendir. Geniş bilgi için bk. Dayf, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî -el-'asru'l-İslâmî-*, 3; Ahmet Savran, "Kâ'b b. Zühayr", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24:7-8.

<sup>49</sup> Savran, "Ka' b b. Zühayr", 24:7; Ka' b b. Zühayr'in Medine'ye tekrar dönmesi ve İslâm'a girmesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye li İbn Hişâm*, 2:501-503.

<sup>50</sup> Nesîb, kasidede şairin, eski sevgilisinin hatırasını anmağa çağırıldığı romantik bir başlangıçtır.

<sup>51</sup> *Divânu Ka' b b. Zühayr*, thk., 'Alf Fâ'ûr, Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 65; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye li İbn Hişâm*, 2:510-511; Ebü'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Ömer İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafâ 'Abdulvâhid, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976), 3:704.

وَالْعَفْوَ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَا مُسْوَلٌ	أُنْبِئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي
فُرْآنٍ فِيهِ مَوَاعِيظٌ وَتَفْصِيلٌ	مَهْلًا رَسُولَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةَ الْ
أُذُنَيْكَ وَلَوْ كَثُرَتْ عَنِّي الْأَقَاوِيلُ	لَا تَأْخُذَنِي بِأَقْوَالِ الْوَشَاةِ وَلَمْ
أَرَى وَأَسْمَعُ مَا لَوْ يَسْمَعُ الْفَيْلُ	لَقَدْ أَقْوَمُ مَقَامًا لَوْ يَقْتَوْمُ بِهِ
مِنْ الرَّسُولِ بِإِذْنِ اللَّهِ تَنْسَوِيلُ	لَطَلَّ يَرْعَدُ إِلَّا أَنَّ يَكُونَ لَهُ
فِي كَفِّ ذِي نَقَمَاتٍ قَيْلُهُ الْقَيْلُ	حَتَّى وَضَعْتُ يَمِينِي مَا أَنْارُهُ
وَقِيلَ إِنَّكَ مَنْسُوبٌ وَمَسْوُولٌ	لَذَاكَ أَحْزَفُ عِنْدِي إِذْ أَكَلِمُهُ

*“Peygamberin beni tehdit ettiği haberini aldım. Ancak af Resulullah’tan beklenen bir şeydir.*

*İçinde öğütler ve açıklamalar olan Kur’ân’ı sana armağan eden Allah için bana mühlet ver.*

*Dedikoducuların sözleriyle beni yargılama! Hakkımda birçok dedikodu söylenmişse de ben suçlu değilim.*

*Öyle bir makamdayım ki; gördüğüm ve duyduklarımı bir fil görüp duysaydı, şüphesiz tir tir titrerdi.*

*Ancak onu, Allah’ın izniyle Peygamber’in affından başka bir şey kurtaramaz.*

*Ben Yüce Peygamber’e hiçbir itirazda bulunmadan sağ elimi, sözü söz olan adalet dağıtıcının eline koydum.*

*Ama O, kendisiyle konuştuğum zaman ‘Sen suçlusun, sen sorumlusun’ dediğinde benim daha heybetlidir/korku vericidir.”*

Ka’b’ın *Kasidetü’l-Bürde*’sinde Hz. Peygamber’i öven beyit sayısı onu geçmez. Ancak söz konusu kasidenin Arap Edebiyatı’nda bu derece önemli olmasının sebebi, bu konuda çığır açan ve zengin bir İslâmî Arap şiiri koleksiyonunun oluşmasına zemin hazırlayan ilk eser olmasıdır.<sup>52</sup>

Son olarak İslâmî Dönem’de Hz. Ömer’den özür ve merhamet dileyen şair el-Hutay’e’yi (ö. 59/678)<sup>53</sup> örnek verebiliriz. Hutay’e, çok hicvederdi. Onun

<sup>52</sup> Mehmet Yalar, “Arap Şiiri” İslam Medeniyetinde Dil İlimleri –Tarih ve Problemler-, ed. İsmail Güler, (İstanbul: İsam Yayıncılık, 2015), 328.

<sup>53</sup> Asıl adı Ebû Müleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-Absî’dir. Hicivleriyle tanınan muhadram şairlerindendir. Çirkin, kısa boylu ve düztaban olmasından “Hutay’e” lakabını almıştır. Geniş bilgi için bk. Dayf, *Târîhü’l-Edebi’l-‘Arabî –el-‘asru’l-İslâmî-*, 95; Zülfikar Tüccar, “Hutay’e”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 28:424.

annesini, babasını, dayısını, amcasını, eşini ve hatta kendisini dahi hicvettiği rivayet edilir.<sup>54</sup> Hutay'e, Hz. Ömer Dönemi'nde himayesine gireceği birini bulmak için eşi ve çocuklarıyla beraber Irak'a gitmişti. Yolda, Hz. Peygamber döneminden beri Temîm kabilesinin vergilerini tahsil etmekle vazifeli olan ve topladığı vergileri Hz. Ömer'e götürmek için Medine'ye giden Zibrikân b. Bedr ile karşılaşmıştır. Kendisi de şair olan Zibrikân, Hutay'e'nin himayesine gireceği birisini aradığını öğrenince onu koruması altına almıştır.<sup>55</sup> Bu durum, Zibrikân ile rekabet halinde olan Enfünnâka kabilesi tarafından hoş karşılanmamıştır. Bu kabile Zibrikân ile Hutay'e'nin arasını bozmaya çalışmış ve başarılı olmuştur. Enfünnâka ailesi Hutay'e'ye birçok ikramda bulunmuştur. Hutay'e' de buna karşılık onları övmüş ve Zibrikân b. Bedr'i *Sîniyye Kasidesi'*yle hicvetmiştir (Basît):<sup>56</sup>

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَزَحَلْ لِيُعْيِيَهَا      وَأَقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي

*"Cömertlik etmeyi bırak, onun peşinden gitme, otur yerinde, sen zaten yiyip giyiyorsun."*

Bu durum karşısında Zibrikân Hutay'e'yi Hz. Ömer'e şikâyet etmiştir. Hz. Ömer Hutay'e'nin şiirini Hassân b. Sâbit'e inceletmiştir. Hassân da şiirin hiciv olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hutay'e Medine'de hapsedilmiştir.<sup>57</sup>

Hapsedildikten sonra Hz. Ömer'den şiirle özür ve merhamet dileyen Hutay'e şöyle demiştir (Basît):<sup>58</sup>

مَاذَا تَقُولُ لِأَفْرَاحٍ بِذِي مَرْخٍ      زُنُوبٍ<sup>٥٩</sup> الْخَوَاصِلِ لَا مَاءَ وَلَا شَجَرٍ

<sup>54</sup> Ebü'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, el-Bidâye ve'n-nihâye, thk. 'Alî Şîrî, (Beyrût: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî), 1988, 7:105; en-Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, 3:298.

<sup>55</sup> Tüccar, "Hutay'e", 28:424.

<sup>56</sup> Dîvânu Hutay'e, thk. Hafîd Muhammed Kamihâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-'Arabiyye, 1993), 119; er-Rekkâm, el-'Afvu ve'l-i-tizâr, 1:72; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam fî târihi'l-umem ve'l-mulûk, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ-Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ, (Beyrût: Dâru'l-Kutübi'l-'İlmiyye, 1992), 5:30; Ebü'l-Fidâ el-Kuraşî, el-Bidâye ve'n-nihâye, 8:105; Dayf, Târihü'l-Edebi'l-'Arabî –el-'asru'l-İslâmî-, 97.

<sup>57</sup> Ebü'l-Fidâ el-Kuraşî, el-Bidâye ve'n-nihâye, 8:105.

<sup>58</sup> Dîvânu Hutay'e, 107; es-Suheylî, er-Ravdatu'l-ünfi fî şerhi's-sîreti'n-nebeviyyeti li İbn Hişâm , 3:310; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam fî târihi'l-umem ve'l-mulûk , 7:309; Ebü'l-Fidâ el-Kuraşî, el-Bidâye ve'n-nihâye , 8:106; İbnü'l-İmâd Ebü'l-Felâh 'Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-'Akrî el-Hanbelî, Şezerâtu'z-Zeheb fî ehbâri men zeheb, thk. Mahmûd el-Arnâût, (Dmeşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 2:37; Dayf, Tarihi'l-Edebi'l-'Arabî –el-'asru'l-İslâmî-, 97.

عَادَزْتَ كَاسِبَهُمْ فِي قَعْرِ مُظْلِمَةٍ      فَأَزَحَمَ هَذَاكَ مَلِيكَ النَّاسِ يَا عَمْرُ  
 أَنْتَ الْإِمَامُ الَّذِي مِنْ بَعْدِ صَاحِبِهِ      أَلْقَى إِلَيْكَ مَقَالِيدَ التُّهَى الْبَشْرُ  
 فَأَمُنْتُ عَلَى صَبِيَّةٍ بِالزَّمَلِ مَسْكُونُهُمْ      بَيْنَ الْأَبَاطِحِ يَعْشَاهُمْ بِهَا الْقَرُورُ  
 نَفْسِي فِدَاؤُكَ كَمْ بِنِي وَبِنَهُمْ      مِنْ عَرَضِ دَاوِيَةَ يَغْمَى بِهَا الْخُبْرُ

“Suyu ve ağaçları olmayan Zi'l-Merah'da<sup>60</sup> henüz yeni tüyü bitmiş yavru civ-civler hakkında ne dersin?!

Onlara kazanç elde edeni, karanlığın dibine attın. Merhamet et! Ey Ömer, insanların meliki! Allah sana hidayet versin!

Sen dostundan sonra gelen imamsın. İnsanlar idare anahtarını sana verdiler.

Kayalıklar arasındaki kumları mesken edinen Soğuşun sarıp sarmaladığı bir çocuğa iyilikte bulun.

Canım sana feda olsun! Ben ve onlar arasında (yol bulmada) deneyimli olanların bile çaresiz kaldığı ne kadar da geniş bir çöl var.”

Hutay'e Hz. Ömer'in övgüsüne de yer verdiği bu şiirinde kendi çocuklarının rızkını temin ettiğini, ancak hapiste olduğundan onların rızkını sağlayamadığını, çölde onları tehlikelerden ve soğuktan koruyacak kimsenin kalmadığını dile getirerek ondan şefkat dilemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer bir daha hiciv şiiri söylememesi kaydıyla kendisini affetmiş ve serbest bırakmıştır.<sup>61</sup>

Örneklerden de anlaşılacağı üzere İslâmî dönem i'tizâr ve isti'tâf şiirinde Cahiliye Dönemi'nde olduğu gibi kendisinden özür ve merhamet dilenilen kişi övülmekte ve yüceltilmektedir. Ayrıca bu dönem i'tizâr ve isti'tâf şiirinde dikkati çeken bir diğer husus dinî terimlerin kullanılmasıdır. Özür dilenilen kişilerin Hz. Peygamber ve halifeler gibi büyük dini liderler olması şairlerin bu kasidelerde dini terimlere çokça yer vermelerine sebep olmuştur.

## 2. SONUÇ

Bu çalışmada genel olarak i'tizâr ve isti'tâf şiirini ele alıp Cahiliye ve İslâmî dönemde i'tizâr ve isti'tâf şiirine örnekler verildi. Bu doğrultuda anla-

<sup>59</sup> Bazı kaynaklarda bu kelime (حُمْر) şeklindedir. Bk. Dîvânu Hutay'e, 107; İbnü'l-İmâd, Şezerâtu'z-Zeheb fî ehbâri men zeheb, 2:37۲.

<sup>60</sup> Fedek'te bir vadi.

<sup>61</sup> İbnü'l-İmâd, a.g.e., III/373; Dayf, Târîhü'l-Edebi'l-Arabî –el-'asru'l-İslâmî-, s. 97.

şıldı ki i'tizâr ve isti'tâf şiiri, Arap şiirinde işlenen en eski konulardan biridir. Şair, bu şiir türünü genellikle, bir yönetici hakkında söylediği hicivden ötürü duyduğu pişmanlığı dile getirmek veya yaptığı bir hatadan dolayı kendisini affettirmek veyahut kıskanç insanlar sebebiyle gelişen menfi durum karşısında, hükümdardan özür ve merhamet dilemek gayesiyle kullanmıştır.

Cahiliye ve İslâmî Dönem'de i'tizâr ve isti'tâf şiiri yazan şairlerin bir kısmının yazdıkları bu şiirlerle affedilme arzularına kavuştuklarını bir kısmının ise yazdıkları şiirlerin affedilmeleri noktasında fayda sağlamadığı görülür. Mesela en-Nabiğatü'z-Zübyânî yazdığı beş i'tizâr şiirine rağmen affedilmemiştir. Buna karşın İslâmî dönemde gerek Hz. Peygamber'e i'tizâr ve isti'tâf şiiri yazan Abdullah b. Ziba'ri ve Ka'b b. Zühayr gerekse de Hz. Ömer'e i'tizâr ve isti'tâf şiiri yazan Hutay'e affedilmiştir.

Cahiliye ve İslâmî Dönem'de i'tizâr ve isti'tâf şiiri yazan şairlerin şiirlerinden anladığımız kadarıyla şairler, sadece özür ve merhamet dileme konusunu ele almamışlar; bunun yanında şiirlerinde medih, şikâyet/sitem, gazel, vasıf gibi çeşitli konulara da yer vermişlerdir. Mesela Ka'b b. Zühayr'ın "Kasidetü'l-Bürde" olarak bilinen i'tizâr ve isti'tâf şiirinde gerek deve tasvirine yer verilen beyit sayısı gerekse Hz. Peygamber ve sahabenin övüldüğü beyit sayısı i'tizâr ve isti'tâf yapıldığı beyit sayısından hayli fazladır. Bu da şunu gösterir ki yazılan i'tizâr ve isti'tâf şiirleri sadece özür ve merhamet dileme temasından ibaret olmayıp bunun yanında farklı temaları da bünyesinde barındırır.

### 3. KAYNAKÇA

- Ahmet b. Fâris, Zekeriyya Ebü'l-Hüseyn er-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. Thk. 'Abdusselâm Muhammed Harûn. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Ahmed b. Hanbel, Ebü 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hilâl. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût, Âdil Mürşid v.dğr. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- el-Bağdâdî, Muhammed b. 'Alî b. Hamdûn Ebü'l-Me'âlî Behaüddîn. *et-Tezkîretü'l-hamdûniyye*. Nşr. Dâru Sâdır. Beyrût: Dâru Sâdır, 1996.
- Cevâd 'Alî. *el-Mufassal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, Nşr. Dâru's-Sâkî. Beyrût: Dâru's-Sâkî, 2001.
- el-Cevherî, Ebü Nasr İsmâ'il b. Hammâd el-Farâbî. *Tâcu'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabîyye*. Thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- el-Cündî, 'Alî. *Fî târihi'l-Edebi'l-Câhilî*, Kahire: Dâru't-Türâs, 1991.
- Çınar, Mustafa. "Mulûku't-Tavâif Döneminin İ'tizâr Şairleri ve Şiirleri". *Nüşa* 7/25 (2007/II): 54-72.

- ed-Dabbî, Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim. *el-Mufaddaliyyât*. Thk. ve Şrh. Ahmed Muhammed Şâkir- 'Abdusselâm Muhammed Harûn, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Dayf, Şevkî. *Târihü'l-Edebi'l-'Arabî –el-'asru'l-Câhilî-*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Dîvânü Ka'b b. Züheyr*. Thk. 'Alî Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-'İlmiyye, 1997.
- Dîvânü en-Nâbiğatu'z-Zübyânî*. Şrh. Abbâs Abdussâtır. Beyrût: Dâru'l-Kutübi'l-'İlmiyye, 1996.
- Dîvânü Hutay'e*, thk., Hafîd Muhammed Kamihâ, Dâru'l-Kutübi'l-'Arabiyye, Beyrut 1993.
- Dîvânü Mütelemmis ed-Dabî'*. Thk. ve Şrh. Hasan Kâmil es-Sîrafî. Mısır: Ma'hadü'l-Mahtûtât el-'Arabiyye, 1970.
- Ebü'l-Fidâ el-Kuraşî, İsmâ'il b. Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. 'Alî Şîrî. Beyrût: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, 1988.
- Es'ad, Muhammed Câsir Cebâlî. *el-İsti'tâf fi's-şi'ri'l-Endelüsî – 'asru Mulûki't-Tavâif*. Yüksek Lisans Tezi, Necâhu'l-Vataniyye Üniversitesi, ts.
- el-Esmâî, Ebû Sa'îd 'Abdumelik b. Karîb b. 'Alî b. Esmâ'. *el-Esmâiyyât*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1993.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmet b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-lüğâ*. Thk. Muhammed 'Avs Mer'ab, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, 2001.
- Fayda, Mustafa, "Abdullah b. Ziba'râ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1:144. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- el-Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Samerrâî. Lübnan: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Thk. Muhammed İskenderânî. Beyrût: Dâru't-Türâsi'l-'Arabî, 2011.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Ömer. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafâ 'Abdulvâhid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muslim. *eş-Şi'r ve's-şuâra*. Nşr. Dâru'l-Hâdis. Kahire: Dâru'l-Hâdis, 2002.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muslim. *Uyûnu'l-ahbâr*. Nşr. Dâru'l-Kutübi'l-'İlmiyye. Beyrût: Dâru'l-Kutübi'l-'İlmiyye, 1997.
- İbn Mace. *Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnaût. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem Cemâluddin. *Lisânu'l-'Arab*. Nşr. Dâru Sâdır. Beyrût: Dâru Sâdır, 1993.
- İbnü'l-Esîr, Nasrullah b. Muhammed Diyâuddîn. *el-Meselü's-sâir fi Edebî'l-kâtib ve's-şâir*. Thk. Ahmed el-Havfî-Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru Nahdati Mısır li't-Tabî' ve'n-Neşr, ts.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi târihi'l-umem ve'l-mulûk*. Thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ-Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan 'İzzeddîn 'Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdu'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. 'Ali Muhammed Mu'avved-Ahmed 'Abdulmevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh 'Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-'Akrî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-Zehab fi ehbâri men zehab*. Thk. Mahmûd el-Arnâût. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Zeyyât, Hâmid 'Abdulkâdir v.dğr. *el-Mu'cemu'l-vasît*. b.y.: Mecmau'l-Lüğati'l-Arabiyye, ts.
- el-İsfehânî, er-Râğıb. *Mufredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Karlı, İlyas. *Arapça-Türkçe Yeni Sözlük*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2013.
- el-Kîlânî, İbrâhîm. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Paris: Dâru'l-Fikr. 1952.
- el-Me'âfirî, Ebü Muhammed Cemâlüddîn 'Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye li İbn Hişâm*. Thk. Mustafâ es-Sekâ, İbrâhîm el-Ebyârî v.dğr. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Babî ve Evlâduhu, 1955.
- el-Merzubânî, Ebü 'Ubeydullah Muhammed b. 'İmrân. *Mu'cemu's-şu'arâ*. Tsh. ve Tlk. F. Kurneko. Beyrût: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1982.
- en-Nüveyrî, Ahmet b. 'Abdulvehhâb b. Muhammed Şihâbuddîn. *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*. Nşr. Kahire: Dâru'l-Kutübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.
- el-Rekkâm, Muhammed b. Ümrân el-'Abdî. *el-Afvu ve'l-i'tizâr*. Thk. 'Abdulkuddûs Ebû Sâlih. Ammân: Dâru'l-Beşîr, 1994.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bek. *Muhtarûs's-sihâh*, Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dimeşk: Dâru'l-'Ulûm, 1989.
- Sakar, Ahmed. *Şerhü dîvânî 'Alkametü'l-Fahl*. Kahire: Matba'atü'l-Mahmûdiyye, 1930.
- Savran, Ahmet. "Kâ'b b. Züheyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24:7-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- es-Suheyli, Ebü'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. 'Abdullah b. Ahmed. *er-Ravdatu'l-ünfi fi şerhi's-sîreti'n-nebeviyyeti li İbn Hişâm*. Thk. Ömer 'Abdusselâm es-Selâmî. Beyrût: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, 2000.
- eş-Şeyzerî, Ebü'l-Muzaffer Mucidduddîn Usâme b. Mürşid b. Münkiz el-Kinânî. *Lubâbu'l-âdâb*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1987.
- Tüccar, Zülfikar. "Hutay'e". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18:424. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Tülücü, Süleyman. "A'şâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3:544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Tülücü, Süleyman. "Nâbiğa ez-Zübyânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:262-263. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uzun, Taceddin. "Alkame b. Abede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2:466-467. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yalar, Mehmet, "Arap Şiiri". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri –Tarih ve Problemler-*, ed. İsmail Güler, İstanbul: İsam Yayıncılık, 2015.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed 'Abdurrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyd. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. 'Alî Hilâlî. Kuveyt: Matba'âtü Hukûmeti'l-Kuveyt, 2003.







Gönderim Tarihi: 29.04.2019 | Kabul Tarihi: 26.06.2019

## Kur'an Kursu Öğreticilerinin Mesleki Etik İlkelere Uyma Düzeylerinin İncelenmesi\*

- The Examination the Degree of Compliance with the Professional Ethics Principles of Qur'anic Course Instructors -

Şefika Mutlu\*\*

**Atf/Citation:** Mutlu, Şefika. "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Mesleki Etik İlkelere Uyma Düzeylerinin İncelenmesi / The Examination the Degree of Compliance with the Professional Ethics Principles of Qur'anic Course Instructors". *Mesned: Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, 10/1(Bahar 2019): 217-241.

### Öz:

Bu araştırmada, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Kur'an kurslarında görevli Kur'an kursu öğretmenlerinin, meslektaşlarının mesleki etiklere uyma düzeyine ilişkin görüşlerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmaktadır. Betimsel tarama deseni ile yürütülen araştırmanın evrenini Ankara ilindeki 1.717 öğretici, örneklemini ise Ankara merkez ilçelerinde görev yapan 858 öğretici oluşturmaktadır. Araştırmanın verileri kişisel bilgi formu ve araştırmacı tarafından geliştirilmiş olan Kur'an Kursu Öğreticiliği Mesleki Etik İlkeler Ölçeği ile toplanmıştır. Araştırmanın verileri IBM SPSS 23 programında analiz edilmiş, yüzde, frekans, aritmetik ortalama gibi betimsel istatistik teknikleri ile t-Testi, ANOVA gibi çıkarımsal istatistik teknikleri kullanılmıştır.

Mesleki Etik İlkeler Ölçeğinden alınan puanlara göre öğretmenlerin, meslektaşlarının mesleki etiklere uyma düzeyine ilişkin görüşleri arasında cinsiyet, görev, hafızlık durumu, öğrenim durumu ile görev yapılan kurs türüne göre anlamlı olarak farklılık tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Etik, mesleki etik, mesleki etik ilkeler, Kur'an kursu öğreticisi.

### Abstract:

The aim of this study is to examine the opinions of the Qur'anic course instructors, working in the Qur'an courses affiliated with the Presidency of Religious Affairs, about the status of their colleagues' compliance with the Professional ethics principles respect to some variables. The research was carried out with descriptive survey design. The population of the research consists of 1.717 instructors working in Ankara province and the sample of the study consists of 858 instructors working in the central districts of Ankara. The data of the research were collected with the personal information form and Professional Ethics Principles Scale for Qur'anic Course Instructors utilized by the researcher. Data of the study were analyzed in IBM SPSS 23 program, descriptive statistical

\* Bu makale, "Öğreticilerine Göre Kur'an Kursu Öğreticiliğinin Mesleki Etik İlkeleri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr. Millî Eğitim Uzmanı-MEB/Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, sefikakirmizi@gmail.com. ORCID 0000-0001-6394-6651.

techniques and inferential statistical techniques were used such as percentage, frequency, arithmetic mean, t-Test and ANOVA.

According to the scores obtained from the Professional Ethical Principles Scale, the opinions of the Qur'anic course instructors about the status their colleagues' compliance with Professional ethics principles found significantly different according to gender, the status of the task, hifz (memorizing of Qur'an), education and the type of the course.

**Keywords:** Ethics, professional ethics, Professional ethics principles, Qur'anic course instructors.

## 1. GİRİŞ

Meslek (profession) kavramının bilinen ilk anlamı “din” ile ilgilidir ve “inancı açıklama” olarak belirtilmektedir. Bu anlamda “profesör” dini adanmışlığı kusursuz olan anlamına gelmektedir. Onyedinci yüzyıldan itibaren kavram seküler bir anlam kazanarak “niteliklere sahip olma” anlamına gelmeye başlamıştır. Bu anlam değişimi ilk olarak tıp ve hukuk alanında görülmüştür.<sup>1</sup> Günümüzde ise meslek kavramının tanımları incelendiğinde, ortak amacı ihtiyaç duyan insanlara yararlı mal ve hizmet üretmek olan; alanına özgü eğitimle elde edilen; sistemli bilgi ve becerilere dayalı; toplum ya da mensuplarının oluşturduğu toplulukça belirlenen ilke ve kuralları olan ve belli bir ücret karşılığında düzenli olarak yürütülen etkinlik olarak tanımlanabilir.<sup>2</sup> Bu anlamda bir işin ya da uğraşın meslek olabilmesi için birçok şartı içerisinde barındırması gerektiği görülmektedir.

Aydın; Brincat ve Wilke; Goode; Adams; Carpenter bir meslekte bulunması gereken kriterler içinde mesleğin etik ilkelerinin, etik değerlerinin olması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna göre bir meslekte bulunması gereken kriterler şu şekilde sıralanabilir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> JoAnne Brown, *The Definition of a Profession: The Authority of Metaphor in The History Of Intelligence Testing 1890-1930*, (Princeton University Press, 1992), 18-19.

<sup>2</sup> Bkz. Erdal Usluer, *Meslek İnceleme Kılavuzu*, 2. Baskı (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005), 6; Koray Karasu, *Profesyonelleşme Olgusu ve Kamu Yönetimi*, (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları, 2001), 42; Yıldız Kuzgun, *Meslek Gelişimi ve Danışmanlığı*, 3. Baskı (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009), 347; Türk Dil Kurumu, “Meslek”, *Büyük Türkçe Sözlük*, erişim: 10 Aralık 2017, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a9e93fd0b9a94.15800681](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a9e93fd0b9a94.15800681).

<sup>3</sup> İnyet Aydın, *Eğitim ve Öğretimde Etik*, 2. Baskı (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006), 3-5; Brincat ve Wilke'den aktaran Peter Strahlendorf, “Professional Ethics”, *ASSE Professional Development Conference and Exposition*, (American Society of Safety Engineers, 2004), 1; William Goode, *Topluluk İçinde Topluluk; Meslekler, Meslekler ve Sosyoloji*, trc. Zafer Cihirlioğlu (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996), 68; Adams'den aktaran Joe E. Trull and James E. Carter, *Ministerial Ethics Moral Formation for Church Leaders*, Second Edition (Michigan: Baker Academic, 2004), 30; D. Stanley Carpenter, “Professionalism”, *Student Service: A Handbook for The Profession*, Four Edition (John Wiley&Sons, 2003). 574-579.

- Mesleğin ortak amacı insanların ihtiyaçları için yararlı mal ve hizmet üretmek olmalıdır. Bu kişinin kendi doyumunu sağlamasıyla birlikte başkalarına hizmet etme amacı da taşınmalıdır.
- Mesleğe giriş şartlarını taşıyabilmek için kendine özgü özel bir eğitimi olmalıdır. Böylece meslek mensuplarından sistemli bilgi ve becerileri elde etmiş olması beklenmektedir. Bununla birlikte mesleğin devamlılığı için mensuplarının mesleki gelişimlerini de devam ettirmeleri gerekmektedir.
- Mesleklerin kendine özgü etik ilkeleri ve kuralları olması gerekmektedir. Bu ilke ve kurallar toplum tarafından veya meslek mensupları tarafından belirlenmiş olabilir.
- Mesleği icra edenlerin belirli ölçüde kendi özerklikleri, karar verme yetkileri bulunmalıdır. Bu oto-kontrole ilave olarak meslek örgütlerinin de meslek mensuplarının uyması gereken standartları belirlemeli ve kontrolünü de sağlayabilmelidir.
- Meslek belli bir ücret karşılığında yapılmalı, yani kişiye maddi bir kazanç sağlamalıdır.
- Meslekler uğraşlardan farklı olarak düzenli olarak yürütülmelidir.

Günümüzde uzmanlaşmanın sonucu olarak çeşitli meslekler oluşmuştur. Bu durum, meslek alanlarında ortaya çıkan sorunlarda ne yapılması gerektiğine ilişkin ölçüt oluşturma çabalarıyla birlikte mesleki etik konusunun önem kazanmasına yol açmıştır. Örneğin sosyal medya vb. gibi iletişim teknolojilerindeki gelişmeler ve bu alana özgü sorunların ortaya çıkması, ilgili mesleğin etik ilkelerinin oluşturulması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Çünkü bu alanda mesleki becerisi olmayan birisinin bilgisayar sistemlerine virüs bulaştırma, hackleme, kopyalama gibi etik dışı davranışları yapması mümkün değildir.<sup>4</sup> Bu anlamda meslek mensubunun mesleki anlamda sistemli bir bilgiye sahip olması kadar etik değer ya da etik ilkeler bilgisine de sahip olması gerekliliği ortadadır.

Mesleki etik, insanların meslekle ilgili eylemlerini ahlaki olarak doğru veya yanlış olarak değerlendiren kararların çalışma alanı olarak tanımlanabilir.

---

<sup>4</sup> Stanislava N. Kligiene, "Digital Footprints in The Context of Professional Ethics", *Vilnius University Informatics in Education* 11/1: 74-75.

Mesleki etik meslek yaşamıyla ilgili çelişkili, çatışmalı ve tartışmalı konuları çözümlenmeye uğraşır.<sup>5</sup> Mesleki etik, “belirli bir meslek grubunun mesleğe ilişkin olarak oluşturup koruduğu, meslek üyelerine emreden, onları belirli bir şekilde davranmaya zorlayan, kişisel eğilimlerini sınırlayan, yetersiz ve ilkesiz üyeleri meslekten dışlayan, meslek içi rekabeti düzenleyen ve hizmet ideallerini korumayı amaçlayan mesleki ilkeler bütünü” olarak açıklanmaktadır.<sup>6</sup>

Mesleki etik ilkeler, etik değerleri açıklığa kavuşturmaya yardımcı olur. Meslek mensubunun mesleğinde “objektif” olmasını gerektirir. Mesleki etik ilkeler, meslek mensubunun etik sorunlarda nesnel düşünmesi gerektiğini bildirdiği gibi onların meslektaşlarına mesleki tavsiyeler vermesini de bildirir. Böylece grup kimliği ve meslektaş dayanışması güçlenmiş olur.<sup>7</sup> Mesleki etik ilkeler, bir meslek için belli bir disiplin çerçevesi çizerek o mesleğe olan kamu güveninin artmasını sağlar. Bu nedenle etik ilkeler, eğitici, karar verme aracı ve referans noktası olarak meslek mensupları için önemli ve değerlidir.<sup>8</sup> Mesleki etik ilkeler meslek mensuplarının hedef kitlesine, topluma ve diğer meslek üyelerine karşı sorumluluklarını göstermektedir. Bu nedenle tüm mesleklerde uygulamaların ve davranışların etik ilkeler çerçevesinde yapılması beklentisi bulunmaktadır.<sup>9</sup>

Kur’an kursu öğreticileri, 657 Sayılı Devlet Memurları Kanunu’na göre din hizmetleri sınıfı içerisinde görev yapmaktadır. Din hizmetleri sınıfı, çeşitli derecelerde dini eğitim almış ve dini görev yapma sorumluluğuyla topluma hizmet sunma alanı olan kamuda görevlendirilenlerden oluşmaktadır.<sup>10</sup> Öğreticiler aynı zamanda bir kamu görevlisi olarak kamu etiğinin de bir parçasını oluşturmaktadır. Kamu etiği, kamuda çalışanların sorumlu bir şekilde eylem ve

<sup>5</sup> Ahmet Cevat Acar, “İş Ahlakı”, *Çağımızın Ahlak Bunalmaları ve Çözüm Arayışları Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 354; Lucjan Klimsza, *Business Ethics: Introduction to The Ethics of Values*, 2014, 52. erişim 28 Eylül 2016, <http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/144703/c898342bbb24ced9e7004e2d20d03267.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

<sup>6</sup> İnayet Aydın, *Yönetmelik, Mesleki ve Örgütsel Etik*, 4. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2010), 5.

<sup>7</sup> Strahlendorf, “Professional Ethics”, 3.

<sup>8</sup> Strahlendorf, “Professional Ethics”, 6.

<sup>9</sup> Canan Özgen, “Mühendislik Etiği Eğitimi”, *Multidisipliner Etik Kongresi Bildiri Kitabı ( 28-30 Mayıs 2012, Niğde)*, 13.

<sup>10</sup> Devlet Memurları Kanunu (657 Sayılı Kanun), Madde 36, 23.07.1965 Tarih ve 12056 Sayılı Resmi Gazete.

davranışlarda bulunmalarını amaçlamaktadır.<sup>11</sup>Bu amaçla amacıyla Kamu Görevlileri Etik Davranış İlkeleri ile Başvuru Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik hazırlandığı da görülmektedir.<sup>12</sup>

Kur'an kursu öğretmenleri de yönetmelikte belirtilen etik ilkelere uymakla yükümlüdür. Bununla birlikte temel alan bilgisi, genel kültür, eğitim-öğretim gibi alanlarda bilgi ve becerilere sahip olması gerektiği gibi mesleki etik ilkelere de sahip olması ve uyması gerekmektedir. Bu bağlamda Kur'an kursu öğretmenlerinin, meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşlerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi araştırmanın amacını oluşturmaktadır.

## 2. YÖNTEM

### 2.1. Araştırmanın deseni

Araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama deseni olarak yürütülmüştür. Tarama deseni, "geçmişte ya da halen varolan bir durumu varolduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır."<sup>13</sup> Bu desen çok sayıda elemandan oluşan evrenden çekilen bir örnekleme yapılan çalışmalar aracılığıyla evren hakkındaki eğilim, tutum ya da görüşlerin nicel olarak betimlenmesine olanak verir.<sup>14</sup> Bu çalışmada, Kur'an kursu öğretmenlerinin, meslektaşlarının mesleki etik ilkelere ilişkin görüşlerinin ortaya konulması ve bu görüşlerin cinsiyet, yaş, hizmet yılı, öğrenim, etik eğitimi alma durumu, kadro ve hafızlık durumu ile görev yapılan kurs türü değişkeni açısından incelenmesi amaçlandığından betimsel tarama deseni kullanılmıştır.

### 2.2. Evren ve örneklem

Bu araştırmanın evrenini Diyanet İşleri Başkanlığına (DİB) bağlı olarak Ankara ili genelinde görev yapan 1.717 Kur'an kursu öğreticisi oluşturmaktadır.

---

<sup>11</sup> Halil Kalabalık, "İdarede Etik Davranışlar ve Bunları Destekleyen Mekanizmalar", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*, ed. Recep Kaymakcan - Mevlüt Uyanık (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), 606.

<sup>12</sup> Kamu Görevlileri Etik Davranış İlkeleri ile Başvuru Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik, 13.04.2005 Tarih ve 25785 Sayılı Resmi Gazete.

<sup>13</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 26. Basım (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014), 77.

<sup>14</sup> John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, trc ed. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2013), 155.

dır.<sup>15</sup> Örneklem büyüklüğü aşağıda verilen formüle göre hesaplanmış<sup>16</sup> ve 314 öğretici verisinin yeterli örneklem büyüklüğünü oluşturduğu görülmüştür.

$$N: 1.717$$

$$d: 0.05$$

$$\text{güven düzeyi } (1-\alpha): 0.95$$

$$p: 0.5$$

$$q: 0.5$$

$$n_o = [(t \times s)/d]^2$$

$$n_o = [(1.96 \times 0.5)/0.05]^2 = 384.16$$

$$n = [n_o / (1 + (n_o / N))] = [384.16 / (1 + 384.16 / 1717)] = 314$$

Bununla birlikte kategorilerin alt gruplara bölünmesi, yüksek yıpranma beklentisi, evrenin heterojen olabilme ihtimali ve istatistiksel manidarlığın tespit edilmesi<sup>17</sup> amaçlandığı için örneklem daha büyük tutulmuştur. Buna göre evrendeki elemanların %88'ine karşılık gelen Ankara merkez ilçelerinde görev yapan 1.512 öğretici örneklem olarak belirlenmiştir. Araştırmanın veri toplama aracını gönüllülük esasına uygun olarak 943 öğretici cevaplandırmış, yeterli örneklem büyüklüğü sağlanabildiğinden ölçeğin veri hassasiyetini artırmak için 85 veri değerlendirme dışı bırakılmış, 858 veri analiz için değerlendirmeye alınmıştır. Buna göre araştırmanın örnekleme, mevcut, gönüllü ya da kolay erişebilir ve söz konusu araştırmaya katılmak isteyen kişilerin dahil edildiği,

<sup>15</sup> Diyanet İşleri Başkanlığının resmi sitesinde yer alan istatistiki bilgilerde Ankara ilinde 31.12.2016 tarihi itibarıyla görev yapan KKÖ sayısı 1.702'dir. Araştırmacı tarafından verilerin güncel olması istendiği için 26.12.2017 tarihinde yapılan başvuruda Ankara ilinde görev yapan kadrolu, sözleşmeli ve geçici (ücretli-fahri) öğretici sayıları ayrı olarak istenmiştir. 04.01.2018 tarihinde Stratejik Planlama ve Yönetimi Geliştirme Daire Başkanlığı tarafından başvuruya verilen cevapta, Başkanlık veri tabanında sadece kadrolu KKÖ sayısının bulunduğu ve bu sayının 1.717 olduğu belirtilmiştir.

<sup>16</sup> Şener Büyükoztürk v.dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 20. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 95.

<sup>17</sup> Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma (Yöntem, Teknik ve İlkeler)*, 11. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 106; Büyükoztürk v. dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 93-94.

araştırmacının kolayca ulaşabileceği, zaman, para ve işgücü kaybını önleyen uygun örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir.<sup>18</sup>

**Tablo 1.** Ankara İlinde Görev Yapan Öğretici Sayısı ve Örnekleme İlişkin Bilgiler

İlçe	KKÖ Sayısı	Örnekleme	Örneklemin KKÖ'ye oranı (%)	Değerlendirmeye Alınan Ölçek Sayısı	Değerlendirme Dışı Ölçek Sayısı
Altındağ	108	81	75	76	5
Çankaya	182	89	49	79	10
Etimesgut	117	74	63	69	5
Gölbaşı	42	33	79	31	2
Keçiören	351	194	55	178	16
Mamak	155	129	83	117	12
Pursaklar	136	105	77	87	18
Sincan	176	123	70	117	6
Yenimahalle	245	115	47	104	11
Diğer ilçeler	201				
<b>Toplam</b>	<b>1.713*</b>	<b>943</b>	<b>50</b>	<b>858</b>	<b>85</b>

\*Kur'an kursu öğretmenlerinden 4 kişi Ankara Müftülüğünde çalışmaktadır. Toplam KKÖ sayısı 1.717'dir.

<sup>18</sup> Büyüköztürk v. dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 92; Burke Johnson – Larry Christensen, *Eğitim Araştırmaları Nicel, Nitel ve Karma Yaklaşımlar*, trc. ed. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğitim Kitap, 2014), 230.



**Tablo 2.** Öğreticilerin Kişisel Bilgilerine İlişkin Dağılımların Yüzde ve Frekans Değerleri

Değişkenler	Grup	f	%	Değişkenler	Grup	F	%
Cinsiyet	Kadın	808	94,2	Hafızlık Durumu	Hafız	224	26,1
	Erkek	50	5,8		Hafız Değil	628	73,2
	<b>Toplam</b>	<b>858</b>	<b>100</b>		<b>Toplam</b>	<b>852</b>	<b>99,3</b>
Kadro Durumu	Kadrolu	662	77,2	Etik/Mesleki Etik Eğitimi Alma Durumu	Eğitim Alanlar	336	39,2
	Ücretli(Fahri)	192	22,4		Eğitim Almayanlar	448	52,2
	<b>Toplam</b>	<b>854</b>	<b>99,6</b>		<b>Toplam</b>	<b>784</b>	<b>91,8</b>
Öğrenim Durumu	İmam Hatip Lisesi	87	10,1	Kurs Türü	Yatılı Erkek	45	5,2
	İlahiyat (önlisans)	387	45,1		Yatılı Kız	48	5,6
	İlahiyat (lisans)	332	38,7		Gündüzlü Erkek	5	0,6
	Lisansüstü	48	5,6		Gündüzlü Kız	635	74
	Diğer	2	0,2		4-6 Yaş Grubu	122	14,2
	<b>Toplam</b>	<b>856</b>	<b>99,8</b>		<b>Toplam</b>	<b>855</b>	<b>99,7</b>
	Hizmet Yılı	1-5	266		31	Yaş	20-30
6-10		294	34,3	31-40	437		50,9
11-15		117	13,6	41-50	185		21,6
16-20		12	1,4	51 ve üstü	40		4,7
21 ve üstü		71	8,3				
<b>Toplam</b>		<b>760</b>	<b>88,6</b>	<b>Toplam</b>	<b>825</b>		<b>96,2</b>

Araştırmaya katılan öğretmenlerin 808'i kadın (%94,2) ve 50'si erkek (%5,8); öğretmenlerin 662'si kadrolu (%77,2) ve 192'si ücretli(fahri) (%22,4); öğretmenlerin 224'ü hafız (%26,1) ve 628'i ise hafız değil (%73,2); öğretmenlerin 87'si İmam Hatip Lisesi (%10,1), 387'si İlahiyat-ön lisans (%45,1), 332'si İlahiyat-lisans (%38,7),48'i lisansüstü (%5,6) mezunu; öğretmenlerin 46'sı yatılı erkek (%5,4), 47'si yatılı kız (5,5), 636'sı gündüzlü kurs (%74,1) ve 122'si ise dört-altı yaş grubu (%14,2) Kur'an kursunda görev yapmakta; öğretmenlerin 163'ü 20-30 yaş (%19), 437'si 31-40 yaş (%50,9), 185'i 41-50 yaş (%21,6) ve 40'ı 51 ve üstü yaş (%4,7) aralığında; öğretmenlerin 266'ı 1-5 yıl (%31), 294'ü 6-10 yıl (%34,3), 117'si 11-15 yıl (%13,6), 12'si 16-20 yıl (%1,4) ve 71'i 21 ve üstü yıl (%8,3) hizmet süresine sahiptir.

### 2.3. Veri toplama aracı

Araştırmada veriler, Kişisel Bilgi Formu ve araştırmacı tarafından geliştirilen Kur'an Kursu Öğreticiliği Mesleki Etik İlkeler Ölçeği-KKÖ-MEİÖ (2018) araçlarıyla toplanmıştır. Kişisel Bilgi Formunda öğretmenlerin cinsiyet, yaş, hizmet yılı, öğrenim, kadro ve hafızlık durumu ile görev yapılan kurs türü ve etik/mesleki etik eğitim alma durumu ile ilgili sorular bulunmaktadır. KKÖ-MEİÖ 49 maddeden oluşmaktadır. Ölçek likert tipi beşli derecelidir. Maddeler "Hiç Uymaz:1", "Az Uyar:2", "Orta Düzeyde Uyar:3", "Büyük Ölçüde Uyar:4" ve "Tamamen Uyar:5" seçeneklerinden oluşup, seçenekler olumsuzdan olumluya doğru puanlama yapılacak şekildedir. Tek faktörlü yapılarda açıklanan varyans oranının alt sınırının en az %30 olması beklenir.<sup>19</sup> KKÖ-MEİÖ tek faktörlü bir yapıda olup toplam varyansın %53,68'ini açıkladığı hesaplanmıştır. Ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı 0,982 olarak bulunmuştur. Bu sonuçlara göre KKÖ-MEİÖ'nün "çok yüksek güvenilirlik/yüksek derecede güvenilir"<sup>20</sup> bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

Araştırmanın verileri Kur'an kursu öğretmenlerinin katıldığı aylık personel mutakat toplantısında toplanmıştır. Veriler, DİB araştırma izniyle birlikte araştırmacının hazır bulunduğu ilçe müftülüğü aylık personel toplantısında gönüllülük esasına uygun olarak Kur'an kursu öğretmenleri tarafından doldurulmuştur. Erkek yatılı Kur'an kursunun olduğu ama erkek Kur'an kursu öğretmenlerinin

<sup>19</sup> Murat Bursal, *SPSS ile Temel Veri Analizleri*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017),170.

<sup>20</sup> Kazım Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi 1*, Yenilenmiş 9. Baskı, (Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2013), 555.

katılmadığı tespit edilen toplantılarda; araştırmacı bizzat ilgili kurslara giderek veri toplama sürecini gerçekleştirmiştir.

#### 2.4. Verilerin analizi

Araştırmanın verileri IBM SPSS 23 paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Verilerin kayıp değer oranına bakılmıştır. Büyük miktardaki veri setlerinde, tesadüfi örüntü olduğu belirlenen az sayıdaki kayıp değerlerin sorun olmadığı ve bu kayıp değerlerin %5'den fazla olmaması şeklinde bir ölçü belirtilmektedir.<sup>21</sup> Ölçek maddelerindeki kayıp değer verileri (missing data) %0,1 ile %2,9 arasında değiştiğinden ve yeterli sayıda veri olduğunda kayıp değerlere ortalama değer ataması yapıldığında varyansın bir miktar düşmesi söz konusu olabileceğinden<sup>22</sup> kayıp değerlere değer ataması yapılmamıştır. Yine kişisel bilgiler formunda doğrudan sorulan yaş ve hizmet (kıdem) yılı kategori haline dönüştürülmüştür. Verilerin analizinde frekans ve yüzde değerleri hesaplanmış, Likert derecelendirme ölçeğine uygun olarak puanlama 1 – 1,79 arası “hiç uymaz”; 1,80 – 2,59 arası “az uyar”; 2,60 – 3,39 arası “orta düzeyde uyar”; 3,40 – 4,19 arası “büyük ölçüde uyar” ve 4,20 – 5,00 arası “tamamen uyar” olarak hesaplanmıştır. Çarpıklık katsayısı +1.0-1.0 değerleri arasında ise puanların normal dağılımdan önemli bir sapma göstermediği olarak yorumlandığından<sup>23</sup> verilerin analizinde parametrik testler kullanılmıştır. Kur'an kursu öğretmenlerinin, mesleki etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşlerinin cinsiyet, hafızlık, kadro ve etik/mesleki etik eğitimi alma değişkenlerine göre karşılaştırılması için t-Testi ve yaş, hizmet yılı, öğrenim durumu ve görev yapılan kurs türü değişkenlerine göre karşılaştırılmasında tek yönlü varyans analizi (Anova) yapılmıştır. Anova testinde farkın anlamlı bulunması durumunda, bu farkın grupların hangilerinden kaynaklandığının tespit edilmesi için Scheffe Testi yapılmış, öğretmenlerin yaş ve hizmet yılı sürekli değişkeninin meslektaşlarının etik ilkelere uyma durumuna ilişkin görüşü arasında ilişkiyi incelemek amacıyla Pearson Korelasyon Katsayısı hesaplaması yapılmış ve istatistiklerde anlamlı farklılık değeri  $p < \alpha = 0,05$  olarak alınmıştır.

<sup>21</sup> Barbara G. Tabachnick, Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics*, Sixth Edition, (New Jersey: Pearson Education, 2013),62-63.

<sup>22</sup> Ömay Çokluk, Murat Kayri, “Kayıp Değerlere Yaklaşık Değer Atama Yöntemlerinin Ölçme Araçlarının Geçerlik ve Güvenirliği Üzerindeki Etkisi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 11/1 (2011): 291.

<sup>23</sup> Nilgün Köklü v.dğr., *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*, 2. Baskı, (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2007), 63.

### 3. BULGULAR VE YORUM

Öğreticilerin, meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşlerinin çeşitli değişkenlere göre incelendiği araştırmanın bulguları tablolar halinde sunulmuştur.

**Tablo 3.** Öğretici Görüşlerinin Cinsiyet Değişkenine Göre Sonuçları (t-Testi)

Kategori	N	X̄	Ss	sd	t	p
Kadın	808	4,09	,59	856	-2,023	,043
Erkek	50	4,27	,45			

Kadın ve erkek öğretmenlerin meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeylerine ilişkin görüşlerinde  $p < \alpha = ,05$  düzeyinde ( $t_{(856)} = -2,023$ ;  $p = ,043$ ) göre anlamlı bir fark bulunmaktadır. Erkek öğretmenlerin meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine yönelik puanları ( $\bar{x} = 4,27$ ) kadın öğretmenlerin puanlarına ( $\bar{x} = 4,09$ ) göre anlamlı farklılık oluşturacak şekilde yüksek düzeydedir. Kadın öğretmenler meslektaşlarının mesleki etik ilkelere “büyük ölçüde”; erkek öğretmenler ise “tamamen” uyduğunu düşünmektedir.

**Tablo 4.** Öğretici Görüşlerinin Kadro Durumu Değişkenine Göre Sonuçları (t-Testi)

Kategori	N	X̄	Ss	sd	t	p
Kadrolu	662	4,07	,57	852	-3,435	,001
Ücretli (Fahri)	192	4,23	,61			

Kur'an kurslarında kadrolu ve fahri olarak görev yapan öğretmenler arasında meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşleri arasındaki  $p < \alpha = ,05$  düzeyinde [ $t_{(856)} = -3,435$ ;  $p = ,001$ ] anlamlı bir fark görülmektedir. Fahri olarak görev yapan öğretmenlerin meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşlerinin ortalaması ( $\bar{x} = 4,23$ ), kadrolu olarak görev yapan öğretmenlerin görüşlerin ortalamasına ( $\bar{x} = 4,07$ ) göre daha olumlu bir düzeydedir. Fahri olarak görev yapan öğretmenler, meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşleri “tamamen”; kadrolu olarak görev yapan öğretmenler ise

meslektaşlarının bu ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşleri “büyük ölçüde” düzeyi içerisinde yer almaktadır.

**Tablo 5.** Öğretici Görüşlerinin Hafızlık Durumu Değişkenine Göre Sonuçları (t-Testi)

Kategori	N	X̄	Ss	sd	T	p
Hafız	224	4,20	,52	850	2,863	,004
Hafız Değil	628	4,07	,60			

Hafız olan ile hafız olmayan öğretmenler arasında meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşleri arasında  $p < \alpha = ,05$  düzeyinde [ $t_{(850)} = 2,863$ ;  $p = ,004$ ] anlamlı bir fark vardır. Hafız olan öğretmenlerin meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşlerin ortalamaları ( $\bar{x} = 4,20$ ), hafız olmayan öğretmenlerin görüşlerinin ortalamalarına ( $\bar{x} = 4,07$ ) göre daha yüksektir. Hafız olan öğretmenler, meslektaşlarının etik ilkelere uyma durumuna ilişkin görüşleri “tamamen”; hafız olmayan öğretmenlerin ise “büyük ölçüde” düzeyinde yer almaktadır.

**Tablo 6.** Öğretici Görüşlerinin Yaş Değişkenine Göre Sonuçları (ANOVA)

Kategori	N	X̄	Ss	Varyansın Kaynağı	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	P	Fark
20-30 Yaş	163	4,14	,63	Gruplar arası	,516	3	,172	,492	,688	-
31-40 Yaş	437	4,10	,59	Gruplar içi	286,984	821	,350			
41-50 Yaş	185	4,07	,57	Toplam	287,501	824				
51 ve Üstü Yaş	40	4,06	,43							

Öğreticilerin, meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşleri [ $(F_{(3,821)} = ,492$ ;  $p = ,688$  ve  $p > ,05$ ] yaş değişkeni açısından anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Öğreticilerin, meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma durumlarına ilişkin görüşlerinin aritmetik ortalamaları 20-30 yaş grubunda en yüksek; 51 ve üstü yaş grubunda ise en düşük düzeydedir ( $\bar{x} = 4,14$ ;

$\bar{x}=4,06$ ). Tüm yaş grubundaki öğretmenler, meslektaşlarının etik ilkelere “büyük ölçüde” uyduğunu düşünmektedir.

**Tablo 7.** Öğretici Görüşlerinin Hizmet Yılı Değişkenine Göre Sonuçları(ANOVA)

Kategori	N	X̄	Ss	Varyansın Kaynağı	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Fark
1-5 Yıl	266	4,18	,59	Gruplar arası	2,989	4	,747	2,096	,080	-
6-10 Yıl	294	4,08	,59	Gruplar içi	269,207	755	,357			
11-15 Yıl	117	4,01	,64	Toplam	272,196	759				
16-20 Yıl	12	4,06	,50							
21 ve Üstü Yıl	71	4,07	,53							

Hizmet yılı değişkenine göre Kur'an kursunda görev yapan öğretmenlerin, meslektaşların mesleki etik ilkelere uyma düzeyine yönelik görüşlerinin puanları arasında anlamlı bir fark tespit edilememiştir [ $(F_{(4,755)}=2,096; p=,080$  ve  $p>,05$ ]. Öğreticilerin, meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma durumlarına ilişkin görüşlerinde, 1-5 hizmet yılı bulunan öğretmenlerde en yüksek ortalamaya ( $\bar{x}=4,18$ ) sahip iken, 11-15 hizmet yılı olan öğretmenlerin görüşleri ise  $\bar{x}=4,01$  değeri ile en düşük düzeyde bulunmaktadır. Hizmet yılı değişkeni açısından araştırmaya katılan tüm öğretmenler meslektaşlarının mesleki etik ilkelere “büyük ölçüde” uyduğunu düşünmektedir. Yaş ve hizmet yılı ile öğretmenlerin, meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma durumu düzeyi görüşleri arasındaki korelasyon analizi Tablo 8’de yer almaktadır.

**Tablo 8.** Yaş ve Hizmet Yılı Değişkeni ile Meslektaşlarının Mesleki Etik İlkelerine Uyma Düzeyine İlişkin Öğretici Görüşleri Arasındaki Korelasyon Analizi

		Yaş	Hizmet Yılı
Mesleki Etik	Pearson Correlation	-,047	-,082*
İlkelere Uyma Düzeyi	Sig.(2-tailed)	,182	,024
	N	825	760

\*Correlation is significant at the 0,05 level (2-tailed)

Araştırmaya katılan öğretmenlerin yaşı ile meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeylerine ilişkin görüşleri arasında anlamlı sayılabilecek ilişki bulunmamaktadır ( $r=-,047$ ;  $n=825$ ;  $p=,182$  ve  $p<,05$ ). Yine öğretmenlerin hizmet yılı ile meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma durumlarına yönelik görüşleri arasında düşük düzeyde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ( $r=-,082$ ;  $n=760$ ;  $p=,024$  ve  $p<,05$ ). Diğer bir deyişle öğretmenlerin yaşı ile meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşlerini etkilemezken, öğretmenlerin hizmet yılı ile meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşlerini azalttığı söylenebilir.

**Tablo 9.** Öğretici Görüşlerinin Öğrenim Durumu Değişkenine Göre Sonuçları(ANOVA)

Kategori	N	X	Ss	Varyansın Kaynağı	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Fark
(1)İmam Hatip Lisesi	87	4,16	,62	Gruplar arası	7,035	4	1,759	5,174	,000	2-3 ( $p=,025$ )
(2)İlahiyat (Önlisans)	387	4,18	,55	Gruplar içi	289,248	851	,340			2-4 ( $p=,045$ )
(3)İlahiyat (Lisans)	332	4,04	,61	Toplam	296,283	855				
(4)Lisansüstü	48	3,90	,53							
(5)Diğer	2	3,45	,50							

Öğreticilerin öğrenim durumlarına göre meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşleri arasında [ $(F_{(4,851)}=5,174$ ;  $p=,001$  ve  $p<,05$ ] anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Anlamlı farklılığın tespiti için yapılan Scheffe testine göre İlahiyat (önlisans) mezunu öğretmenlerin görüşleri ( $\bar{x}=4,18$ ) ile İlahiyat (lisans) ve lisansüstü mezunu öğretmenlerin görüşleri ( $\bar{x}=4,04$ ;  $\bar{x}=3,90$ ) arasında fark vardır ( $p=,025$ ;  $p=,037$  ve  $p<,05$ ). Yine, öğretmenlerin öğrenim durumuna göre meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma durumlarına ilişkin görüşleri "büyük ölçüde" düzeyi içerisinde olduğu görülmektedir.

**Tablo 10.** Öğretici Görüşlerinin Kurs Türü Değişkenine Göre Sonuçları (ANOVA)

Kategori	N	X̄	Ss	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Fark
(1)Yatılı Erkek	45	4,28	,44	Gruplar arası	8,216	4	2,054	6,071	,000	4-5 (p=,001)
(2)Yatılı Kız	48	4,11	,67	Gruplar içi	287,587	850	,338			
(3)Gündüzlü Erkek	5	4,15	,54	Toplam	295,803	854				
(4)Gündüzlü Kız	635	4,05	,58							
(5)4-6 Yaş Grubu	122	4,31	,57							

Görev yapılan kurs türüne göre öğretmenlerin meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşleri arasında  $p < \alpha = ,05$  anlamlılık düzeyinde fark bulunmaktadır [ $(F_{(4,850)}=6,071; p=,001$  ve  $p < ,05]$ . Scheffe testine göre gündüzlü kız Kur'an kursunda görev yapan öğretmenlerin, meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşlerinin ( $\bar{x}=4,05$ ), 4-6 yaş grubu öğrencilerinin eğitim gördüğü Kur'an kurslarında görev yapan öğretmenlerin görüşlerine ( $\bar{x}=4,31$ ) göre anlamlı farklılık oluşturacak düzeyde daha düşüktür ( $p=,001$  ve  $p < ,05$ ). Yatılı erkek Kur'an kursunda görev yapan öğretmenlerin görüşleri  $\bar{x}=4,28$ ; yatılı kız Kur'an kursunda görev yapan öğretmenlerin ise  $\bar{x}=4,11$ 'dir. Yine görev yapılan kurs türü değişkeni açısından yatılı erkek ve 4-6 yaş grubu öğrencilerin bulunduğu Kur'an kursunda görev yapan öğretmenlerin, meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşleri "tamamen"; diğer Kur'an kursunda görev yapan öğretmenlerin ise "büyük ölçüde" düzeyindedir.

**Tablo 11.** Öğretici Görüşlerinin Etik/Mesleki Etik Eğitimi Alma Durumu Değişkenine Göre Sonuçları (t-Testi)

Kategori	N	X̄	Ss	sd	t	p
Evet	336	4,14	,60	782	1,716	,087
Hayır	448	4,06	,59			



Araştırmaya göre etik/mesleki etik eğitimi alan öğretmenler ile almayan öğretmenler arasında meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine yönelik görüşlerinin puanları arasında anlamlı sayılabilecek fark bulunmamaktadır ( $t_{(782)}=1,716$ ;  $p=.087$  ve  $p>.05$ ). Etik/mesleki etik eğitim alan öğretmenlerin görüşlerinin ortalaması ( $\bar{x}=4,14$ ),etik/mesleki etik eğitimi almayan öğretmenlere göre ( $\bar{x}=4,06$ ) daha yüksektir.

#### 4. SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Bu makalede Kur'an kursu öğretmenlerinin, meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmada ölçek maddelerine ilişkin değerlendirmeler ve bu değerlendirmelerin Kur'an kursları ile ilgili yapılmış araştırmalarla karşılaştırılması bu makalenin kapsamını aşacağı için verilmemiştir. Buna göre;

Araştırmanın örneklemine ilişkin sonuçlar incelendiğinde, öğretmenlerin büyük bir kısmını kadın öğretmenler oluşturmaktadır. Yine öğretmenlerin yarısından fazlası on yıldan az hizmet yılına sahiptir. Bu durumun Diyanet İşleri Başkanlığında 2006'dan itibaren başladığı ifade edilebilen değişim ve yenileşmenin cinsiyet politikalarında da etkisini göstermesi ve 2007'den beri bilhassa kadın öğretmenlerin sayısında belirgin bir artışın görüldüğü bulgusuyla uyusmaktadır.<sup>24</sup> Koç'un 2004'teki araştırmasına göre öğretmenlerin %33'ü erkek öğretmenlerdir. Kahveci'nin araştırmasına göre son on yılda kadın öğretmenler daha fazla sayıda istihdam edilmektedir. Bunun Başkanlığın muhatap ve hedef kitlesiyle ilişkili olması ve kursların büyük bir bölümünü gündüzlü kız Kur'an kurslarının oluşturması ile ilgili olduğu belirtilebilir. Nitekim erkek öğretmenler çoğunlukla yatılı erkek Kur'an kurslarında görev yapmaktadır. Yine gündüzlü erkek kursları az sayıda bulunmaktadır. Ankara ilinde dört tane gündüzlü erkek Kur'an kursu bulunduğu görülmektedir.<sup>25</sup> Bu anlamda emekli ve yaşlı erkek nüfusu yoğun olan bölgelerde gündüzlü Kur'an kursu açılabilir.

Öğretmenlerin büyük bir çoğunluğunun kırk yaşının altında olduğu görülmektedir. İş verimliliği-yaş korelasyonu araştırmalarına göre öğretmenlerin

<sup>24</sup> Sümeyya Akyol-Kahveci, *Türk Modernleşmesi ve Din-Devlet İlişkileri Bağlamında Kur'an Kursu Öğretmenlerinin Yetkeleri ve Toplumsal Cinsiyet Algıları* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 123-124.

<sup>25</sup> Ankara Müftülüğü, *Kur'an Kursları Bilgileri*,

[https://dibwebfiles1we1.blob.core.windows.net/spfiles/WEBSPDFS/UserFiles/ankara/UserFiles/Files/Ankara\\_K.Kurslari\\_9cd8c419-85fa-448d-b61c-e7e88c67b6db.pdf](https://dibwebfiles1we1.blob.core.windows.net/spfiles/WEBSPDFS/UserFiles/ankara/UserFiles/Files/Ankara_K.Kurslari_9cd8c419-85fa-448d-b61c-e7e88c67b6db.pdf) erişim: 14 Nisan 2016.

verimli olabilecekleri bir yaş dönemine sahip oldukları belirtilebilir.<sup>26</sup> Öğreticilerin yaş durumlarının hizmet içi eğitim tutumuna olan anlamlı ilişkinin düşük düzeyli de olsa bir eğitim imkânı şeklinde değerlendirilebilir.<sup>27</sup>

Öğreticilerin dörtte üçünden çoğu görevlerini kadrolu olarak yerine getirmektedir. Çekin'in 2009-2010 döneminde yaptığı araştırmaya göre öğretmenlerin yaklaşık yarısı kadrolu ve %412i sözleşmeli, %5'i ise ücretlidir.<sup>28</sup> Kadrolu öğretmenlerin artışında sözleşmeli bir şekilde görevini yerine getiren personelin 2011'de kadrolu statüsüne alınmasının etkisi olduğu belirtilmelidir.<sup>29</sup>

Öğreticilerin %25'i hafız öğreticidir. Buyrukçu'nun yaptığı araştırmada hafız öğretmenlerin oranı %13'e yakın iken<sup>30</sup>; Koç'un yaptığı araştırmada ise %45,7'dir.<sup>31</sup> Korkmaz'ın iki araştırmaya nispetle yakın dönemde yapmış olduğu araştırmasına göre öğretmenlerin %27,5'i hafızdır.<sup>32</sup> Korkmaz'ın araştırmasındaki hafız öğretici oranı bu çalışma ile benzer bir sonuç göstermektedir. Hafız olmanın Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapmak için yasal bir zorunluluk değilse de tercih sebebi olabildiği belirtilmelidir. Buyrukçu, öğretmenlerin hafız olmasıyla öğrenim durumları arasında önemli bir ilişkinin olduğunu belirterek, hafız öğretmenlerin genelde ilk-orta ve İHL mezuniyetine sahip olduğunu ifade etmiştir.<sup>33</sup> Bu araştırmada da İHL mezunu olan öğretmenlerin yaklaşık yarısının hafız olduğu tespit edilmiştir (%43).<sup>34</sup>

<sup>26</sup> Ramazan Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), 56.

<sup>27</sup> Ahmet Doğan, *Din Görevlilerinin Mesleki Aidiyetleri, Mesleki Tükenmişlik Tutumları ve Hizmet İçi Eğitime Bakışları* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 244.

<sup>28</sup> Abdulkadir Çekin, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 15.

<sup>29</sup> 2.6.2011 tarihli ve 632 sayılı "Devlet Memurları Kanununun 4 üncü Maddesinin (B) Fıkrası ile 4924 Sayılı Kanun Uyarınca Sözleşmeli Personel Pozisyonlarında Çalışanların Memur Kadrolarına Atanması Amacıyla Devlet Memurları Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Hükmünde Kararname" ile sözleşmeli Kur'an kursu öğretmenleri kadrolu pozisyona atanmıştır.

<sup>30</sup> Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*, 60.

<sup>31</sup> Ahmet Koç, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 122. Hafız öğretici oranının benzer araştırmalara göre yüksek çıkmasında araştırmanın yapıldığı bölgede yatılı ve hafızlık veren kursların etkisinin olduğu araştırmada belirtilmiştir.

<sup>32</sup> Mehmet Korkmaz, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri*, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009), 72.

<sup>33</sup> Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*, 60-61.

<sup>34</sup> Araştırmada öğrenim durumu ile hafızlık durumu arasında yapılan çapraz tabloya göre imam hatip lisesi mezunlarının %43'ü; İlahiyat (önlisans) mezunlarının %33'ü; İlahiyat (lisans) mezunlarının %16'sı ve lisansüstü mezuniyeti olanların ise %8'inin hafız olduğu belirlenmiştir.

Araştırmaya göre lisansüstü eğitime sahip öğretmenler %5,6 oranındadır. Yine İHL mezunu öğretmenlerin oranı %10 civarındadır. Kur'an kursu öğretmenleriyle yapılmış araştırmalarla kıyaslandığında öğretmenlerin eğitim düzeylerinin yükseldiğini belirtmek gerekmektedir. 2007-2008 istatistiki bilgilerine göre öğretmenlerin %51'i;<sup>35</sup> 2013 istatistiki bilgilerine göre kadın öğretmenlerin %15'i İHL öğrenim düzeyine sahiptir.<sup>36</sup> Öğrenim düzeyindeki bu artışta açıköğretim İlahiyat (ön lisans) ile İLİTAM programları kontenjanlarının yüksek düzeyde tutulmasının etkisinin olduğu belirtilebilir.<sup>37</sup> Ancak lisans öğrenim durumuna sahip öğretmenlerin İLİTAM mezunu olup olmadığı sorusuna muhatap olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Lisans ve üstü eğitime sahip olmanın önemli olduğunu vurgu ile belirtmekle birlikte bunun meslektaşlar arasında küçümseme aracına dönüşmemesine dikkat edilmesi gerekmektedir. Hafız olma durumu, görev durumu ve öğrenim durumundaki farklılıkların meslektaşlar arasındaki iş birliğini ve verimli çalışmayı etkileyen faktörler olmasını engelleyecek çalışmalar yapılmalıdır.

Öğretmenlerin, meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine yönelik görüşlerinin aritmetik ortalamasının  $\bar{x}=4,10$  değeri ile "büyük ölçüde" düzeyinde olduğu görülmektedir. Cinsiyete göre öğretmenlerin görüşleri arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Erkek öğretmenlerin, meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine yönelik görüşlerinin kadın öğretmenlere göre anlamlı bir şekilde daha olumludur. Öğretmenlerin mesleki etik ilkelere ilişkin görüşlerine dair herhangi bir araştırmaya rastlanılmadığından eğitim öğretim hizmeti veren öğretmen/yöneticilere yönelik mesleki etik ilkeler ile ilgili araştırmalar incelendiğinde bulunan bu sonucun Altınkurt ve Yılmaz,<sup>38</sup> İnce,<sup>39</sup> Sakar;<sup>40</sup> Selimoğlu<sup>41</sup> tarafından öğretmen, öğretmen adayı, okul yöneticilerinin mesleki etik

<sup>35</sup> Mehmet Korkmaz, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan – Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 354.

<sup>36</sup> Akyol-Kahveci, *Türk Modernleşmesi ve Din-Devlet İlişkileri Bağlamında Kur'an Kursu Öğretmenlerinin Yetkeleri ve Toplumsal Cinsiyet Algıları*, 141.

<sup>37</sup> Akyol-Kahveci, *Türk Modernleşmesi ve Din-Devlet İlişkileri Bağlamında Kur'an Kursu Öğretmenlerinin Yetkeleri ve Toplumsal Cinsiyet Algıları*, 124.

<sup>38</sup> Yahya Altınkurt - Kürşat Yılmaz, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlerin Mesleki Etik Dışı Davranışlar ile İlgili Görüşleri", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22(2011): 121.

<sup>39</sup> Fatma Betül Kınacı İnce, *Mesleki Etik İlkelerine İlişkin Anadolu ve Meslek Lisesi Öğretmenlerinin Görüşleri (İzmir İli Örneği)* (Yüksel Lisans Tezi, Okan Üniversitesi, 2014), 117.

<sup>40</sup> Nilgün Sakar, *Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme ile Algıladıkları Mesleki Etik İlkelerin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015), 90-91.

<sup>41</sup> Oğuz Selimoğlu, *Meslek Lisesi Öğretmenlerinin Bakış Açısı ile Okul Yöneticisinin Etik İlkelerine Uyma Düzeyi* (Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi, 2008), 98.

ilkelerine uyma durumuna ilişkin yapılan araştırma sonuçları ile benzer olduğu görülmektedir. Manolova;<sup>42</sup> Örenel;<sup>43</sup> Özbek;<sup>44</sup> Uğraş<sup>45</sup> tarafından yapılan araştırmalarda ise erkek ile kadın katılımcılar arasında mesleki etik ilkelere ilişkin görüşlerde anlamlı bir farklılık bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu anlamda eğitim alanında yapılan çalışmalar dikkate alındığında mesleki etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin katılımcı görüşlerinin cinsiyete göre farklılaşması hakkında kesin bir yargıya varmanın güç olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Altınkurt ve Yılmaz, etik ilkelere ilişkin kadınların erkeklere oranla daha hassas davrandıklarını ve bu anlamda kadınların erkeklerden daha etik davrandıklarına yönelik çıkarsamaların araştırmalarda yer aldığını belirtmektedir.<sup>46</sup>

Görev durumuna göre öğretmenlerin, meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşleri anlamlı olarak farklıdır. Fahri (ücretli) olarak görev yapan öğretmenlerin, meslektaşlarının bu ilkelere uyma düzeyine yönelik görüşleri anlamlı fark oluşturacak düzeyde daha yüksektir. Alanyazın incelemesinde görev durumu değişkeninin mesleki etik ilkelere uyma durumuna etkisini araştıran bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Ancak bu durumun fahri (ücretli) olarak görev yapanların öğrenim durumları ile ilişkili olabileceği düşünülmüştür. Görev durumu ile öğrenim durumu çapraz tablosu incelendiğinde fahri öğretmenlerin %27'si İmam Hatip Lisesi, %65'i İlahiyat (önlisans) ve %8'i İlahiyat (lisans) mezunudur. Burada özellikle lisans eğitiminin mesleki etik ilkeler ile ilgili konularda daha duyarlı olunmasına neden olabileceği görüşü öne sürülebilir. Çünkü öğrenim durumu değişkeninin bu bulgu ile örtüştüğü söylenebilir. Genelde öğrenim seviyesi yükseldikçe öğretmenlerin, meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma durumuna ilişkin görüşlerin düzeyinin azaldığı görülmektedir. Ayrıca bu durumun fahri (ücretli) olarak görev yapan öğretmenlerin hizmet içi eğitime ne kadar katıldıklarıyla ilişkili olabileceği de ihtimal dâhilindedir. Bu anlamda görev durumu değişkeninin mesleki etik ilkelere ilişkin görüşleri nasıl ve ne kadar etkilediği konusu üzerine araştırma yapılması önemlidir.

<sup>42</sup> Oxana Manolova, *Mesleki Etik İlkelerine İlişkin Türkiye ve Moldova'daki İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Görüşü* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011).

<sup>43</sup> Sena Örenel, *Öğretmenlerin Mesleki Etik İlkeleri Kapsamındaki Davranışlarının İlköğretim ve Orta Öğretim Öğrencilerinin Algılarıyla Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005), 92-95.

<sup>44</sup> Oğuz Özbek, *Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Mesleki Etik İlkeleri ve Bu İlkelere Uyma Düzeyleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 130.

<sup>45</sup> Sinan Uğraş, *Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenlerinin Mesleki Etik Ve Mesleki Motivasyon Durumlarının Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2018), 103.

<sup>46</sup> Altınkurt - Yılmaz, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlerin Mesleki Etik Dışı Davranışlar ile İlgili Görüşleri", 123.

Hafızlık durumuna göre öğretmenlerin meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine yönelik görüşlerinin ortalamaları arasında anlamlı bir fark vardır. Hafız olan öğretmenler, hafız olmayan öğretmenlere göre meslektaşlarının mesleki etik ilkelere daha yüksek düzeyde uyduğunu düşünmektedir.

Öğretmenlerin yaş ve hizmet yılı değişkenine göre meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşlerinin ortalamalarında anlamlı bir fark bulunmamıştır. İnce;<sup>47</sup> Manolova;<sup>48</sup> Özbek<sup>49</sup> tarafından yapılan çalışmada öğretmenlerin mesleki etik ilkelere ilişkin görüşlerinde hizmet yılına göre farklılık bulunmadığı görülürken; Uğraş'ın çalışmasında ise 1-5 hizmet yılına sahip olan öğretmenlerin mesleki etik ilkelere uyma durumuna ilişkin görüşleri 11-15 hizmet yılına sahip olanlara göre anlamlı şekilde olumlu olduğu tespit edilmiştir.<sup>50</sup> Yine eğitim alanında mesleki etik ilkeler ile ilgili yapılan çalışmalarda yaş değişkenine göre katılımcıların görüşü Özbek'in çalışmasında farklılaşmazken; Uğraş'ın çalışmasında 33-43 yaş grubu öğretmenlerin 22-32 yaş grubuna;<sup>51</sup> Sakin'in çalışmasında ise 40 yaşından büyük olanların 40 yaş altında olan öğretmenlere göre mesleki etik ilkelere ilişkin görüşleri anlamlı farklılık oluşturacak şekilde daha olumlu olduğu görülmüştür.<sup>52</sup> Buna göre genelde öğretmenlerin, öğretmen ve okul yöneticisi olan meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine yönelik görüşlerinin yaşa ve hizmet süresine göre anlamlı bir değişim göstermemektedir. Benzer sonucun bu çalışma için de geçerli olduğu söylenebilir. Bu çalışmada öğretmenlerin yaş kategori düzeyi yükseldikçe meslektaşlarının mesleki etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşlerinin azaldığı; yine 1-5 hizmet yılına sahip olan öğretmenlerin diğer hizmet yılına sahip öğretmenlere göre meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşlerinin daha olumlu olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçta yaş ve hizmet süresi arttıkça öğretmenlerin meslektaşlarının etik ilkelerle ilişkili davranışlara daha duyarlı bir şekilde yaklaşmaları ve bu davranışları algılamalarının etkisi olabilir. Diğer bir

<sup>47</sup> Kınacı İnce, *Mesleki Etik İlkeler İlişkin Anadolu ve Meslek Lisesi Öğretmenlerinin Görüşleri (İzmir İli Örneği)*, 148.

<sup>48</sup> Manolova, *Mesleki Etik İlkeler İlişkin Türkiye ve Moldova'daki İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Görüşü*, 183-191.

<sup>49</sup> Özbek, *Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Mesleki Etik İlkeleri ve Bu İlkelere Uyma Düzeyleri*, 132-133.

<sup>50</sup> Uğraş, *Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenlerinin Mesleki Etik ve Mesleki Motivasyon Durumlarının Değerlendirilmesi*, 107.

<sup>51</sup> Sinan Uğraş, *Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenlerinin Mesleki Etik ve Mesleki Motivasyon Durumlarının Değerlendirilmesi*, s. 109

<sup>52</sup> Ahmet Sakin, *Okul Öncesi Öğretmenlerin Mesleki Etik Davranışlar Hakkında Görüşleri ile Ahlaki Yargı Düzeyleri ve Öğretmenlik Tutumlarının İncelenmesi (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007)*, 198.

deyişle, yaş ve hizmet süresi ilerledikçe öğretmenlerin etik algılamalarında daha hassas olmaları ve meslektaşlarının davranışlarını bu hassasiyete göre değerlendirmelerinin etkili olduğu söylenebilir.

Öğrenim durumuna göre öğretmenlerin meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine yönelik görüşlerinin ortalamaları arasında anlamlı bir fark olduğu tespit edilmiştir. Buna göre öğrenim durumu İlahiyat (önlisans) olanların meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşleri İlahiyat (lisans) ve lisansüstü öğrenime sahip olanlara göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. İnce;<sup>53</sup> Manolova<sup>54</sup> tarafından yapılan araştırmaya göre lisans mezunu öğretmenlerin lisansüstü mezuniyete sahip öğretmenlere göre meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşleri daha olumludur. Ancak bu anlamlı bir farklılık oluşturamamıştır.

Öğreticilerin görev yaptığı kurs türü değişkenine göre öğretmenlerin meslektaşlarının bu ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşleri anlamlı bir farklılık göstermektedir. 4-6 yaş grubu öğrencilerinin eğitim gördüğü kurslarda görev yapan öğretmenlerin meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine ilişkin görüşleri en yüksek düzeyde iken; gündüzlü kız Kur'an kurslarında görev yapan öğretmenlerin ise en düşük düzeydedir.

Etik/mesleki etik eğitim alma durumuna göre öğretmenlerin meslektaşlarının etik ilkelere uyma düzeyine yönelik görüşlerinin ortalamalarında anlamlı sayılabilecek bir fark oluşmamıştır. Ancak etik eğitimi alan öğretmenlerin meslektaşlarının bu ilkelere uymasına ilişkin görüşlerinin daha olumlu bir seviyededir. Şakar, sınıf öğretmenlerinin etik görüşlerini değerlendirdiği araştırmasında, öğretmenlerin mesleki etik ile ilgili bazı kavramları kullandığı ancak net bir bilgiye ve öğretmenlerin mesleki etik ilkelerinin bilgisine sahip olmadığı sonucuna ulaşmıştır.<sup>55</sup>

Yükseköğretim Kurulu, yeni bir düzenlemeyle öğretmen yetiştirme lisans programlarında "Eğitimde Ahlak ve Etik" dersinin öğretmenlik meslek bilgisi dersleri içinde ortak ders olarak yer almasını kararlaştırmıştır.<sup>56</sup> Kur'an kursu

<sup>53</sup> Kınacı İnce, *Mesleki Etik İlkelerine İlişkin Anadolu ve Meslek Lisesi Öğretmenlerinin Görüşleri (İzmir İli Örneği)*, 101; 125.

<sup>54</sup> Manolova, *Mesleki Etik İlkelerine İlişkin Türkiye ve Moldova'daki İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Görüşü*, 102.

<sup>55</sup> Mehmet Cafer Şakar, *İlköğretim Sınıf Öğretmenlerinin Etik Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010), 118-121.

<sup>56</sup> Yükseköğretim Kurulu, *Öğretmen Yetiştirme Lisans Programları*, 2018, erişim: 8 Eylül 2018, [http://www.yok.gov.tr/documents/10279/41805112/AA\\_Sunus\\_Onsoz\\_Uygulama\\_Yonergesi.pdf](http://www.yok.gov.tr/documents/10279/41805112/AA_Sunus_Onsoz_Uygulama_Yonergesi.pdf).

öğreticisi olarak görev alacak kişilere kaynaklık eden yükseköğretim programlarında ise böyle bir dersin zorunlu olduğuna dair bir bilgiye rastlanılmamıştır.

Başkanlığın mesleğe hazırlık ve hizmet içi eğitim programında Başkanlık teşkilatı ve mevzuatı başlığında iki kredi olarak kamu görevlileri etik davranış ilkelerine yönelik bilgilendirme yaptığı görülmektedir.<sup>57</sup> DİB'in etik eğitimi mevzuat başlığı içerisinde sunması, konunun sadece mevzuat ile ilişkili olduğu düşüncesine yol açabilir. Bu durum, söz konusu eğitimin farkındalık oluşturmaya olumsuz etki edebilir. Nitelime ölçeğin uygulanması esnasında bazı öğretmenler, aldıkları birtakım eğitimlerin etik eğitim olarak değerlendirip değerlendirilmediğine ilişkin soru sormuşlardır. Bu anlamda öğretmenlerin yarıdan fazlasının herhangi bir etik/mesleki etik eğitimi almadığı göz önünde bulundurulduğunda etik eğitiminin içeriğinin zenginleştirilerek ayrı bir ders şeklinde verilmesinin uygun olacağı düşünülmektedir.

Bu araştırmada öğretmenlerin mesleki etik ilkelere uyma düzeyi öğretici görüşlerine göre incelenmiştir. Öğreticilerin mesleki etik ilkelere uyma düzeyinin yönetici ve öğrenci görüşlerine başvurularak incelenmesi araştırmacılara öneri olarak sunulabilir. Bu araştırma öğretici görüşlerinden hareketle yapılmıştır. Yöntemde ve veri toplamada üçgenleme yapılabilir ve bu anlamda konu gözlem vb. yöntemler ile araştırılabilir. Bu araştırma Ankara ilinde yapılmıştır. Öğreticilerin mesleki etik ilkelere uyma düzeylerine ilişkin araştırmalar diğer illerde veya İBBS düzeylerine göre yapılması önerilebilir.

Bu araştırmada öğretmenlerin etik ilkelere uyma düzeyine yönelik görüşleri incelenmiştir. Öğreticiler ile ilgili etik liderlik, etik iklim, etik ikilemlerin çözümü, etik karar verme süreçleri, etik dışı davranış, etik eğitim programının tasarlanması ve geliştirilmesi gibi konularda araştırmalar yapılabilir.

<sup>57</sup> DİB, *Sözleşmeli Personele Yönelik Mesleğe Hazırlık Eğitim Programı (Kur'an Kursu Öğreticileri)*, (Ankara: 2018), erişim: 15 Temmuz 2017,

[https://egitimhizmetleri.diyane.gov.tr/Documents/S%C3%B6zleşmeli%20Personele%20Y%C3%B6nelik%20Mesle%C4%9Fe%20Haz%C4%B1rl%C4%B1k%20E%C4%9Fitim%20Program%C4%B1%20\(Kur'an%20Kursu%20%C3%96%C4%9Freticileri\)-2018%20YEN%C4%B0.pdf](https://egitimhizmetleri.diyane.gov.tr/Documents/S%C3%B6zleşmeli%20Personele%20Y%C3%B6nelik%20Mesle%C4%9Fe%20Haz%C4%B1rl%C4%B1k%20E%C4%9Fitim%20Program%C4%B1%20(Kur'an%20Kursu%20%C3%96%C4%9Freticileri)-2018%20YEN%C4%B0.pdf), 24; DİB, *2016 Faaliyet Raporu*, (Ankara: 2017), erişim: 14 Temmuz 2018, <https://stratejigelistirme.diyane.gov.tr/Documents/2016%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf> 46.

## 5. KAYNAKÇA

- Acar, Ahmet Cevat. "İş Ahlakı".Çağımızın Ahlak Bunalımları ve Çözüm Arayışları Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı. 351-377.İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Altinkurt, Yahya - Yılmaz, Kürşat. "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlerin Mesleki Etik Dışı Davranışlar ile İlgili Görüşleri". Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 22(2011): 113-128.
- Akyol-Kahveci, Sümeyya. Türk Modernleşmesi ve Din-Devlet İlişkileri Bağlamında Kur'an Kursu Öğreticilerinin Yetkeleri ve Toplumsal Cinsiyet Algıları. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.
- Ankara Müftülüğü, Kur'an Kursları Bilgiler. Erişim: 14 Nisan 2016. [https://dibwebfiles1we1.blob.core.windows.net/spfiles/WEBSPDFS/UserFiles/ankara/UserFiles/Files/Ankara\\_K.Kurslari\\_9cd8c419-85fa-448d-b61c-e7e88c67b6db.pdf](https://dibwebfiles1we1.blob.core.windows.net/spfiles/WEBSPDFS/UserFiles/ankara/UserFiles/Files/Ankara_K.Kurslari_9cd8c419-85fa-448d-b61c-e7e88c67b6db.pdf)
- Aydın, İnet. Eğitim ve Öğretimde Etik. 2. Baskı. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006.
- Aydın, İnet. Yönetmelik, Mesleki ve Örgütsel Etik.4. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2010.
- Balcı, Ali. Sosyal Bilimlerde Araştırma (Yöntem, Teknik ve İlkeler). 11. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Brown, JoAnne. The Definition of a Profession: The Authority of Metaphor in The History Of Intelligence Testing 1890-1930. Princeton University Press, 1992.
- Bursal, Murat. SPSS ile Temel Veri Analizleri. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Buyrukçu, Ramazan. Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği). Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.
- Büyüköztürk, Şener – Çakmak, Ebru K. – Akgün, Özcan E. – Karadeniz Şirin – Demirel, Funda. Bilimsel Araştırma Yöntemleri. 20. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Carpenter, D. Stanley. "Professionalism", Student Service: A Handbook for The Profession. Four Edition. John Wiley&Sons, 2003: 573-591.
- Creswell, John W. Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları. Trc. Ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2013.
- Çekin, Abdulkadir. Kur'an Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması). Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Çokluk, Ömay - Kayri, Murat. "Kayıp Değerlere Yaklaşık Değer Atama Yöntemlerinin Ölçme Araçlarının Geçerlik ve Güvenirliği Üzerindeki Etkisi". Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri 11/1 (2011): 289-309.
- Devlet Memurları Kanunu (657 Sayılı Kanun). 23.07.1965 Tarih ve 12056 Sayılı Resmi Gazete.
- DİB. 2016 Faaliyet Raporu. Ankara: 2017. Erişim: 14 Temmuz 2018. <https://stratejigelistirme.diyinet.gov.tr/Documents/2016%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>, 46.



- DİB. Sözleşmeli Personele Yönelik Mesleğe Hazırlık Eğitim Programı (Kur'an Kursu Öğreticileri). Ankara: 2018. Erişim: 15 Temmuz 2017. [https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/S%C3%B6zle%C5%9Fmeli%20Personele%20Y%C3%B6nelik%20Mesle%C4%9Fe%20Haz%C4%B1rl%C4%B1k%20E%C4%9Fitim%20Program%C4%B1%20\(Kur'an%20Kursu%20%C3%96%C4%9Freticileri\)-2018%20YEN%C4%B0.pdf](https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/S%C3%B6zle%C5%9Fmeli%20Personele%20Y%C3%B6nelik%20Mesle%C4%9Fe%20Haz%C4%B1rl%C4%B1k%20E%C4%9Fitim%20Program%C4%B1%20(Kur'an%20Kursu%20%C3%96%C4%9Freticileri)-2018%20YEN%C4%B0.pdf).
- Doğan, Ahmet. Din Görevlilerinin Mesleki Aidiyetleri, Mesleki Tükenmişlik Tutumları ve Hizmet İçi Eğitime Bakışları. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Goode, William. Topluluk İçinde Topluluk; Meslekler, Meslekler ve Sosyoloji, Trc. Zafer Cihirlioğlu. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.
- Johnson, Burke- Christensen Larry. Eğitim Araştırmaları Nicel, Nitel ve Karma Yaklaşımlar. Trc. Ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2014.
- Kalabalık, Halil. "İdarede Etik Davranışlar ve Bunları Destekleyen Mekanizmalar". Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak. Ed. Recep Kaymakcan - Mevlüt Uyanık. 515-554. İstanbul:Dem Yayınları, 2007.
- Kamu Görevlileri Etik Kurulu, Kamu Görevlileri Etik Davranış İlkeleri ile Başvuru Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik, 13.04.2005 Tarih ve 25785 Sayılı Resmi Gazete.
- Karasar, Niyazi. Bilimsel Araştırma Yöntemi. 26. Basım. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Karasu, Koray. Profesyonelleşme Olgusu ve Kamu Yönetimi. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları, 2001.
- Kınacı-İnce, Fatma Betül. Mesleki Etik İlkelerine İlişkin Anadolu ve Meslek Lisesi Öğretmenlerinin Görüşleri (İzmir İli Örneği).Yüksek Lisans Tezi, Okan Üniversitesi, 2014.
- Kligiene, Stanislava N. "Digital Footprints in The Context of Professional Ethics". Vilnius University Informatics in Education 11/1: 65-79.
- Klimsza, Lucjan. Business Ethics: Introduction to The Ethics of Values. 2014. Erişim: 28 Eylül 2016. <http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/144703/c898342bbb24ced9e7004e2d20d03267.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Koç, Ahmet, Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Korkmaz, Mehmet. Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009.
- Korkmaz, Mehmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", Din Eğitimi El Kitabı, Ed. Recai Doğan – Remziye Ege. 340-368. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Köklü, Nilgün - Büyüköztürk, Şener - Çokluk-Bökeoğlu, Ömay. Sosyal Bilimler İçin İstatistik. 2. Baskı, Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2007.
- Kuzgun, Yıldız. Meslek Gelişimi ve Danışmanlığı. 3. Baskı. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009.
- Manolova, Oxana. Mesleki Etik İlkelerine İlişkin Türkiye ve Moldova'daki İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Görüşü. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.

- Örenel, Sena. Öğretmenlerin Mesleki Etik İlkeleri Kapsamındaki Davranışlarının İlköğretim ve Orta Öğretim Öğrencilerinin Algılarıyla Değerlendirilmesi. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005.
- Özbek, Oğuz. Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Mesleki Etik İlkeleri ve Bu İlkelere Uyma Düzeyleri. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Özdamar, Kazım. Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi 1. Yenilenmiş 9. Baskı. Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2013.
- Özgen, Canan. "Mühendislik Etiği Eğitimi". Multidisipliner Etik Kongresi Bildiri Kitabı (Niğde, 28-30 Mayıs 2012,). 10-20. Erişim: 1 Nisan 2018 <http://kongre.nigde.edu.tr/mdek/dosyalar/mdekbildirikitabi.pdf>.
- Sakar, Nilgün. Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme ile Algıladıkları Mesleki Etik İlkelerin İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015.
- Sakin, Ahmet. Okul Öncesi Öğretmenlerin Mesleki Etik Davranışlar Hakkında Görüşleri ile Ahlaki Yargı Düzeyleri ve Öğretmenlik Tutumlarının İncelenmesi. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Selimoğlu, Oğuz. Meslek Lisesi Öğretmenlerinin Bakış Açısı ile Okul Yöneticisinin Etik İlkelerine Uyma Düzeyi. Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi, 2008.
- Strahlendorf, Peter. "Professional Ethics". ASSE Professional Development Conference and Exposition. (Las Vegas, 7-10 June 2004).
- Sözleşmeli Personel Pozisyonlarında Çalışanların Memur Kadrolarına Atanması Amacıyla Devlet Memurları Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Hükmünde Kararname (632 Sayılı KHK). 04.06.2011 Tarih ve 27954 (Mükerrer) Sayılı Resmi Gazete.
- Şakar, Mehmet Cafer. İlköğretim Sınıf Öğretmenlerinin Etik Görüşlerinin Değerlendirilmesi. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010.
- Tabachnick, Barbara G. Ve Fidell, Linda S. Using Multivariate Statistics. Sixth Edition. New Jersey: Pearson Education, 2013.
- Trull, Joe E. - Carter, James E. Ministerial Ethics Moral Formation for Church Leaders. Second Edition. Michian: Baker Academic, 2004.
- Türk Dil Kurumu. "Meslek". Büyük Türkçe Sözlük. Erişim: 10 Aralık 2017. [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a9e93fd0b9a94.15800681](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a9e93fd0b9a94.15800681).
- Uğraş, Sinan. Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenlerinin Mesleki Etik ve Mesleki Motivasyon Durumlarının Değerlendirilmesi. Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2018.
- Usluer, Erdal. Meslek İnceleme Kılavuzu. 2. Baskı. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005.
- Yükseköğretim Kurulu. Öğretmen Yetiştirme Lisans Programları. 2018. Erişim: 8 Eylül 2018. [http://www.yok.gov.tr/documents/10279/41805112/AA\\_Sunus\\_Onsoz\\_Uygulama\\_Yonergesi.pdf](http://www.yok.gov.tr/documents/10279/41805112/AA_Sunus_Onsoz_Uygulama_Yonergesi.pdf).





## Kur'ân-ı Kerîm'de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezheplerin İmâmet Anlayışları

- The Concept Of Imam In The Qur'an And Islamic Sects' Conceptualization Of  
Calphate" -

**Mehmet Hanifi YOLDAŞ\***

**Atıf/Citation:** Yoldaş, Mehmet Hanifi. "Kur'ân-ı Kerîm'de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezheplerin İmâmet Anlayışları / The Concept Of Imam in The Qur'an And Islamic Sects' Conceptualization Of Calphate.". *Mesned: Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, 10/1 (Bahar 2019): 243-278.

### Öz:

İslâm'ın erken dönemden itibaren "imam", kendisine uyulan, önder anlamları sebebiyle cemaate namaz kıldırın kimse için kullanılan bir sözcük olsa da zamanla siyasi içerik kazanmış bir kavram olarak "halife" ile eş anlamlı olacak şekilde kullanılmış ve toplumun başında bulunarak onları sevk ve idare eden kimse için de kullanılmaya başlanmıştır. Kur'an'da Hz. Peygamber'in vefatından sonra devletin başına kimin geçeceği meselesine doğrudan değinilmediği gibi hadislerde de doğrudan bu mesele yer almamıştır. Bu nedenle tarih boyunca Müslümanlar bu konuda Kitap ve Sünnetin genel ilkelerinden hareketle tutum belirlemeye çalışmışlardır. Bu makalede önce "imam" kavramının Kur'an'da kullanıldığı anlamlar tespit edilmeye ve akabinde "imam" kavramı ile "hilâfet" kavramı arasındaki anlam ilişkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır. İslâm ümmeti içerisinde ilk teşekkül eden mezheplerin imâmet/hilafet ile ilgili olduğu düşünüldüğünde fırkaların bu konudaki görüşlerini aktarmak mezheplerin tanınması ve bilinmesi noktasında büyük bir önem arz ettiği için çalışmanın sonunda mezheplerin imamete dair görüşleri aktarılacaktır. İtikadî mezheplerin "imâmet-hilâfet" görüşlerine bütüncül bir bakışın İslâm'ın erken döneminden itibaren teşekkül etmiş olan mezheplerin görüşlerinin anlaşılmasına katkıda bulunacağı izahtan varestedir.

**Anahtar Kelimeler:** İmam, imamet, halife, hilafet, itikadî mezhepler.

### Abstract:

From the early period of Islam, "imam" is a word used for prayer because of its leading meanings, but it is started to be used as a concept that has gained political content over time and is synonymous with "caliph". In the Qur'an, the question of who will be the head of the state after the death of the Prophet is not addressed directly, nor is it directly involved in the hadiths. For this reason, throughout history, Muslims have tried to determine the attitude based on the general principles of the Qur'an and Sunnah. In this article, firstly, the meaning of "imam" is used in the Qur'an and then the meaning relationship between "imam" and "caliphate" will be tried to be revealed. Considering

\* İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dr. Öğrencisi, mehmethanifiyoldas@gmail.com, ORCID 0000-0003-3912-0256

the fact that the first sects in the Islamic Ummah are related to imam/caliphate, the views of the sects on imam will be conveyed at the end of the study, since it is of great importance to recognize and know the sects. It is clear from the explanation that a holistic view of "imamate-caliphate" views of the Islamic sects will contribute to the understanding of the Islamic sects that have formed since the early period of Islam.

**Keywords:** imam, imamate, khalife, caliphate, religious sects.

## 1. GİRİŞ

Hız. Peygamber (s.a.v.)'in âhirete irtihali ve akabinde oluşan boşluk, kendisini hemen her alanda hissettirdiği gibi, onun yarattığı boşluk İslâm toplumunun yönetimi hususunda da kendisini fazlasıyla hissettirmiştir. Hız. Peygamber'in mübarek naaşı daha defnedilmeden, ev sahibi olmanın da verdiği görev bilinci ile hareket eden Ensârın, kendilerini yönetecek kişiyi belirleme çabalarına giriştiklerini başladıklarını görüyoruz. Durumdan haberdar olan Hız. Ebubekir, Hız. Ömer ve Ebu Ubeyde b. Cerrah gibi önde gelen sahabîlerin Beni Saide Sakifesindeki toplantıya dâhil olmasıyla olayın yönü değişmiştir.

İslâm toplumunu yönetecek kişinin belirlenmesi sorunu Beni Saide Sakifesinde Hız. Ebû Bekir'in seçilmesiyle çözülmüş olsa da bu mesele sonraki zamanlarda Müslümanlar arasında çıkacak ayrılıklarda yine kendisini fazlasıyla hissettirmiştir. İmam Eş'arî'nin gayet yerinde bir tespit olarak "Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında meydana gelen ilk ihtilaf imâmet meselesidir"<sup>1</sup> sözü ve Şehristanî'nin "ümme arasında en büyük anlaşmazlık imâmet konusundaki ihtilafıdır. Hatta dini hiçbir konuda imâmet konusunda olduğu kadar Müslümanlar birbirlerine karşı kılıca sarılmamışlardır"<sup>2</sup> şeklindeki tespitleri "imâmet/hilâfet" meselesinin İslâm tarihinin akışını belirleyen birçok olayda etkin bir rol oynadığını göz önüne sermektedir.

İmam Eş'arî ve Şehristanî'nin bu tespitlerinden hareketle, İslâm toplumu içerisinde siyasi fırkalaşma hareketlerinin ana sebebinin "imâmet/hilâfet" meselesi olduğu şeklindeki bir tespit abartılı olmasa gerektir.

Ümmet içerisinde ilk ayrılık hareketi de diyebileceğimiz Hâricilerin teşekkülü çoğunlukla hilâfetle ilgili olan siyasi nedenlerden dolayıdır. Hız. Ali'yi tahkime zorlayan daha sonra da tahkime karşı çıkıp Hız. Ali'nin saflarından ayrılan Hâriciler, vakit kaybetmeden kendilerini yönetecek bir imam seçmişlerdir. Hız. Ali yönetiminin Şam'da bulunan Muaviye tarafından tanınmaması,

<sup>1</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn I*, (Beyrut: Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, 2009), 39.

<sup>2</sup> Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2005), 18.

Haricilerin politik tavırları ve en nihayetinde Hz. Ali'nin bir haricî olan İbn Mülcem tarafından öldürülmesi, İslâm'ın ilk döneminden itibaren imâmet meselesinin ortaya çıkan mezhebî ihtilaflarda oynadığı rolü göstermektedir.

İslâm'ın erken döneminde teşekkül eden Şîa'nın teşekkülü de imâmet meselesiyle doğrudan ilgilidir. İmâmeti nübüvvetin bir devamı olarak gören ve imamın nassla tayin edildiğine inanan Şiiler, kendilerini başta Mürcie, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet olmak üzere çoğunlukla devlet başkanının seçimle tayin edilmesine kani olan mezheplerden ayırtmışlardır.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra devletin başına kimin geçeceği meselesine Kur'ân-ı Kerim'de değinilmediği gibi Hz. Peygamber de bu meselede herhangi bir fikir beyan etmemiştir. Bu nedenle sahabe bu konuda Kitap ve Sünnetin genel ilkelerinden hareketle ümmetin başına geçecek kişiyi seçme işine girişmiştir.<sup>3</sup> Bu konuya dair görüş beyan eden M. Said Hatipoğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de, devlet yapısını ve idare teşkilatını tanzim eden açık hükümler yoktur. Vahiyle bildirilmemiş meselelerin hallini müşavereye bırakan emirlerden ayrı olarak Nisa sûresinin 58 ve 59. ayetlerinde, siyasi düstur mahiyetinde olan dört emir yer almaktadır." der. O, bu dört emiri, "Emanetleri ehline vermek", "insanlar arasında adâletle hükmetmek", "Allah'a, Peygambere ve mü'min emirlere itaat etmek" ve "ihtilaf halinde Allah'a ve Peygambere başvurmak" şeklinde sıralar.<sup>4</sup>

Bu çalışmada temel amacımız ilk dönem mezheplerinden Hâriciler, Mürcie, Şîa ve Mu'tezile'nin imâmet/hilâfet görüşlerine toplu bir bakış sunmak, ayrıca Müslümanların ekseriyetini teşkil ettiği Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın imâmet/hilâfet meselesindeki görüş ve tutumunu daha geniş bir perspektifle sunmaktır. Bu nedenle bu makalede önce "imam" kavramının Kur'ân'da kullanıldığı anlamları tespit etmeye, daha sonra "imam" kavramı ile "hilâfet" kavramı arasındaki anlam ilişkisi ortaya koymaya çalıştık. İslâm ümmeti içerisinde ilk teşekkül eden mezheplerin imâmet/hilâfet ile ilgili olduğu düşünüldüğünde fırkaların bu konudaki görüşlerini aktarmak mezheplerin tanınması ve bilinmesi noktasında büyük bir önem arz ettiği için çalışmanın en sonunda mezheplerin imâmete dair görüşlerini aktarmaya gayret ettik. İtikadî mezheplerin "imâmet-hilâfet" görüşlerine bütüncül bir bakışın İslâm'ın erken döneminden itibaren teşekkül etmiş olan mezheplerin görüşlerinin anlaşılmasına katkıda bulunacağı muhakkaktır.

<sup>3</sup> Mehmed Said Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureysliliği*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 66-67.

<sup>4</sup> Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureysliliği*, 47.

## 2. KUR'ÂN-I KERÎM'DE İMAM KAVRAMI

### 2.1. İmam Kavramının Anlam Alanı

İمام (imam) kelimesi, قدام (ön, ileri) anlamlarına gelmekte olup وراء (arka) kelimesinin zıddıdır.<sup>5</sup> İmam, “kendisine uyulan varlık” demektir. Bu, sözüne ve hareketlerine uyulan bir insan olabileceği gibi, bir kitap veya başka bir şey de olabilir.<sup>6</sup>

Seyyid Şerif Cürcanî'ye (ö. 287/900) göre imam; “din ve dünya işlerinin hepsinde hükmün kendisine ait olduğu kişi”dir.<sup>7</sup> Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) ise imâmı, “sözlerinde, davranışlarında ve fiillerinde kendisine tâbi olunan” diye tanımlar.<sup>8</sup> Buna göre imam “Kendisine uyulan, öncü” demektir.

İmam kelimesinin sonuna “ta”nın eklenmesiyle oluşan bir terim olarak imâmet kavramı ise, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm toplumunun dini ve siyasi liderliği görevini üstlenen kurumu ifade eder. Ayrıca cemaate namaz kıldıran kimseye de önder ve yöneticiliği nedeniyle imam, yaptığı işe de imâmet denir.<sup>9</sup>

Mâverdî (ö. 450/1058) ise imâmeti, “din ve dünya işlerinin yürütülebilmesi için nübüvvete halef olarak konulmuş bir müessese” olarak tanımlar.<sup>10</sup> Kadî Abdülcebbar'a (ö. 415/1025) göre imam, “ümme üzerinde yöneticilik ve tasarruf hakkı bulunan kişi için kullanılan bir isimdir.” Buna göre vâliden ya da kâdîdan farkı, imâmın otoritesi üzerinde başka bir otoritenin bulunmamasıdır.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Mecduddin Muhammed b. Yakûb el-Fîruzâbâdî, *el-Kamusu'l-Muhit*, Thk. Tahkiku't-Turâs, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994), 1392.

<sup>6</sup> Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1961), 24.

<sup>7</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî, *et-Ta'rifat*, (Beyrut: 1987), 58.

<sup>8</sup> Ahmed b. Yusuf b. Abdurrahim Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffaz*, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1996), 1: 122.

<sup>9</sup> Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 153.

<sup>10</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, (Kuveyt: Mektebetu Daru İbni Kuteybe, 1979), 3.

<sup>11</sup> Ebu'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed Kadî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Thk. Abdulkirim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe: 1988), 750.

## 2.2. İmam Kavramının Kur'an-ı Kerim'de Kullanım Şekli

İmam kelimesi Kur'an-ı Kerim'de terim anlamıyla kullanılmayıp sözlük anlamıyla kullanılır.<sup>12</sup> İmam kelimesi Kur'an'da geçtiği yerlerde beş ayrı anlamda kullanıldığı görülmektedir.

### 2.2.1. Komutan (önder) anlamında

Bazı âyetlerde imam kelimesi “القائد” yani “komutan” anlamında kullanılmıştır. Nitekim Bakara sûresinin “قَالَ رَبِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا” Ben seni insanlara önder yapacağım” mealindeki 124. âyetinde “komutan” anlamında kullanılmıştır.

### 2.2.2. İnsanların hayırda kendisine uyduğu önder anlamında

İmam kelimesinin ikinci kullanımı “önder” anlamındadır. Buradaki önder, “nübüvvet” şeklinde anlaşılmıştır. Hud Sûresi'nin “وَمَنْ قَبْلَهُ كِتَابٌ مُوسَى إِمَامًا” Ondan önce de bir önder ve rahmet olarak Mûsâ'nın kitabı...” mealindeki 17. âyetinde “imam” kelimesi “kendisine tabi olunan kitap” yani “Tevrat” anlamında kullanılmıştır.

### 2.2.3. Kitap anlamında

İmam kelimesinin üçüncü kullanımı “الكتاب” şeklindedir. İsra Sûresi'nin “يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ” O gün bütün insanları kendi önderleriyle birlikte çağıracağız” mealindeki 71. ayetinde “amellerin yazıldığı kitap” anlamında kullanılmıştır.<sup>13</sup>

### 2.2.4. Levh-i mahfuz anlamında

İmam kelimesinin dördüncü kullanımı “اللوحة المحفوظة” şeklindedir. Yasin Sûresi'nin “وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ” Biz, her şeyi apaçık bir kitapta tek tek kaydetmişizdir” mealindeki 12. ayetinde “Levh-i Mahfuz” anlamında kullanılmıştır.<sup>14</sup>

### 2.2.5. Tarik (yol) anlamında

İmam kelimesinin beşinci kullanımı ise “الطريق” şeklindedir. Hicr sûresi'nin “وَأِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ” İkisi de belirgin bir anayol üzerinde idiler” mealindeki 79. ayetinde imam kelimesi “yol” anlamında kullanılmıştır. Burada “imam” kelimesiyle Kureyşlilerin yaptıkları ticaret yolculuklarında yol güzergâhlarında bulunan iki helak olmuş kavim olan Lut kavmi ve Eyke halkı kastedilmektedir.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 153.

<sup>13</sup> Halebi, *Umdetu'l-Huffaz*, 1: 122.

<sup>14</sup> Halebi, *Umdetu'l-Huffaz*, 1: 122.

<sup>15</sup> Askeri, *el-Vucüh ve'n-Nezair*, 18-19.



İmam kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'de kullanım şekillerine dair verdiğimiz bu kısa malumattan sonra "hilâfet" kavramının anlamına dair kısa açıklamalarda bulunmak ve daha sonra da hilâfet kavramının imâmet kelimesi ile olan anlam ilişkisine değinmek istiyoruz.

### 2.3. Hilâfet ve İmâmet Kavramlarının Anlam İlişkisi

خَلْف (arka) kelimesi, قدام (ön, ileri) kelimesinin zıddıdır. Sözlükte "arkada olmak, arkasından gelmek, yerine geçmek" anlamlarına gelen *half* kökünden türemiş olan "halife", "birinin yerine geçerek onun adına iş yapan" demektir.<sup>16</sup>

İbn Hazm, (ö. 456/1064) "halife" kelimesinin "kişinin kendi yerine halef olarak bıraktığı, ardından gelen ve kendisini takip eden kimse" anlamında olduğunu söyler.<sup>17</sup> Aynı kökten türeyen (خلافه) kelimesi ise "birisinden sonra gelmek ve onun yerine geçmek" anlamında mastardır. Yani hilâfet, başkası adına onun görevini üstlenmektir. Bu üstlenilen görev, ister yerine geçilen kişinin ölümünden dolayı olsun ister acziyetinden isterse de yokluğundan dolayı fark etmez.<sup>18</sup> Bu nedenle "halife", dini terminolojide Hz. Peygamber'in halefi ve yerine geçen kişiyi ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>19</sup>

Ayrıca (خلافه) kelimesi isim olarak da kullanılır. Nitekim Sünnî literatürde "dini ve siyasi liderlik" anlamında kullanılır. Şîî literatürde ise hilâfet kelimesi yerine "imâmet" kelimesinin kullanımı tercih edilir.<sup>20</sup> Meselâ Şîî müellif Ebu Hilal el-Askerî'ye (ö. 400/1009) göre halife kelimesi ile eş anlamlı olacak şekilde "imam" kelimesi de kullanılır.<sup>21</sup>

Halifeye, imam adının verilmesi tabii olmak bakımından imama benzetilmesinden dolayıdır. Devlet başkanı ile namaz kıldıran kişiyi karıştırmamak için hilâfete "imâmeti kübra", namaz kıldıran kişiye de "imâmeti suğra" denilmiştir.<sup>22</sup> "İmam" kavramı namaz ile olan alakası nedeniyle İslâm kültüründe

<sup>16</sup> Fîruzâbâdî, *el-Kamusu'l-Muhit*, 1044; Halebi, *Umdetu'l-Huffaz*, 1: 522; Ebu'l-Fadıl Cemaleddin ibn Muhammed ibn Mukerrem ibn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut: Müessesetu'l-Â'lemili'l-Matbûat, 2005), 2: 1147.

<sup>17</sup> Ali ibn Ahmed ibn Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, (Beyrut: Daru'l-Ceyl), 4: 176.

<sup>18</sup> İsfahânî, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, 156.

<sup>19</sup> T. W. Arnold, "Hilâfet", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 7/1: 148.

<sup>20</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 128.

<sup>21</sup> Ebu Hilal el-Hasan b. Abdullah el-Askerî, *el-Vucûh ve'n-Nezair fi'l-Kur'an'il-Kerim*, Thk. Ahmed Seyyid, (Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-İlmiye, 1971), 17.

<sup>22</sup> Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 178; Osman Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003), 21; Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 242.

şöhret bulmuş bir kavramdır. Bu kullanılış kavramın özel bir anlam kazanmasına sebep olmuştur. İmam, “cemaate namaz kıldıran kişi” anlamıyla en çok meşhur olsa da, zaman içerisinde dinsel tüm görevleri yerine getirebilecek kişileri belirtecek tarzda kavramın anlamında genişleme olmuştur. İslâm toplumunun yönetimini üstlenen kişinin imam olarak nitelenmesi ise “imam” kelimesinin kullanıldığı çeşitli alanlardaki tüm kullanımların kapsayıcısı konumundadır.<sup>23</sup>

İmam ve imâmet kavramları siyasi bir içerik yüklenerek dört halife döneminde kullanılmıştır. Halife olarak isimlendirilen ilk kişi Hz. Ebubekir olup “Halifetu Rasûlillah” unvanını kullanmıştır. Hz. Ömer hilâfetinin ilk yıllarında “Halifetu Halifeti Rasûlillah” unvanını kullanmış daha sonra söyleyiş zorlğundan dolayı “Emiru'l-Mu'minîn” unvanını kullanır olmuştur.<sup>24</sup>

İslâm siyasi tarihinin ilk dönemlerinde imam ve imâmet kavramları dini yönü ağır basacak şekilde kullanılırken, fırkaların ve mezheplerin vücut bulmasıyla da istilâhî anlamı ön plana çıkmaya başlamıştır. Nitekim bu süreçle birlikte imâmet kavramı, Hz. Peygamber'in vekili veya halefi olan kişinin liderliğini ifade edecek şekilde “hilâfet” kavramıyla eş anlamlı kullanılmıştır.<sup>25</sup> Bu aşamadan sonra artık imâmetin, Hz. Peygamber'in risalet görevi hariç, onun üstlendiği bütün vazife ve işlerinin yerine getirilmesini ifade edecek bir anlamda kullanıldığı görülmektedir.<sup>26</sup>

O halde denilebilir ki, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde kullanılan “imâmet” ve “hilâfet” kavramları genellikle eş anlamlı kabul edilmiştir.<sup>27</sup> Toplumun başında bulunan ve toplumu yönlendiren kişiler hem “imam” hem de “halife” olarak adlandırılmıştır. İmamın idare ettiği toplum ise “ümme” kavramıyla karşılanmıştır. Haliyle imam/halife, “ümme”nin idaresini üstlenen kişi, imâmet/hilâfet ise “imamın üzerine aldığı görev ve sorumluluk” olarak anlam kazanmıştır.

<sup>23</sup> Muhammed Ziyauddin Rayyis, *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*, trc. İbrahim Sarmış, (Ankara: Fecr Yayınlar, 2017), 106.

<sup>24</sup> Aydın, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklaşma Süreci*, 21-22.

<sup>25</sup> Aydın, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklaşma Süreci*, 23; ayrıca bkz. W. Ivakov, “İmam”, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 5/2: 981.

<sup>26</sup> Arnold, “Hilâfet”, 149; İmâmet görevini yüklenen kişiler ya “imam” ya “halife” ya da “emiru'l-mü'minin” kelimelerinden biriyle adlandırılmışlardır. Bu kelimelerin her biri belli amaçlar için kullanılmakla birlikte bazı tarihsel olaylarla da ilişkileri vardır. Rayyis, bu amaçlar ve ilişkiler iyice bilindiğinde, yönetim kurumu olarak imâmetin genel yapısının da anlaşılacağını ifade eder. bu üç kelimenin kullanılış amacı ve tarihsel olaylarla ilişkisi için bkz. Rayyis, *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*, 102-113.

<sup>27</sup> Mehmet Kubat, “Haricilerin İmâmet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarsızlığı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (Yaz 2013), 318; Hasan Onat, “Şii İmâmet Nazariyesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, (1992) 89.

Siyasi bir kavram olarak imâmet/hilâfet, Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunun idaresini üzerine alan kişinin görev, makamını ve sorumluluklarını ifade eder.<sup>28</sup> Bu kavram kelâmî, fikhî ve siyasî tarihte farklı şekillerde ele alınmıştır. Kelâm ve fıkıh âlimleri, siyasi düşüncelerle ilgili görüşlerini "imâmet" başlığı altında, tarihçiler ise "hilâfet" başlığı altında ele alıp incelemişlerdir.<sup>29</sup>

İmâmet/hilâfet kavramıyla ilgili oluşan literatür ise Beni Saide Sakife-si'ndeki tartışmalardan sonra, zaman içerisinde meydana gelmiştir. Nitekim Beni Saide Gölgeği'nde meydana gelen tartışmalar, siyasetin özülüyle alakalı tartışmalardır.<sup>30</sup> Bu tartışmaların neticesinde Beni Saide Gölgeği'nde Hz. Eubekir'e biat edilmesi, beraberinde devlet başkanlığı ile alakalı tartışmaları gündeme getirmiştir. Bu tartışmalar gelişerek sonraki nesillere de intikal etmiştir. Bu tartışmalar Müslümanların siyaseten keskin çizgilerle farklılaşmasına neden olmuştur. Bir taraftan İslâm toplumunun üzerinde anlaştığı birinin yönetime gelmesinin gerekliliği savunulurken diğer taraftan imâmetin nass ve tayinle belirlenmiş olduğu fikri ileri sürülmüştür.<sup>31</sup>

İslâm siyasi tarihinde imamın/halifenin görevleri, nübüvvet görevi hariç Hz. Peygamber'in yerine geçerek onun dünyevi otoritesini temsil etmesi, yeryüzünde şer'i hükümleri uygulaması, dünya işlerini düzene sokmak üzere Allah'ın yeryüzündeki hâkimiyetini temsil etmesi şeklinde sıralanabilir.<sup>32</sup> Genellikle Sünnî literatürde imâmet ve hilâfet kelimeleri eş anlamlı olarak kullanılırken Şia, imâmeti meşru devlet başkanlığı, hilâfeti ise fiili yönetim için kullanmıştır. Bu bakış açısı Şii düşüncede ilk üç halifenin, Emevi ve Abbasi devlet başkanlarının imam değil de halife olarak nitelendirilmesini beraberinde getirmiştir.<sup>33</sup>

İlk dönem İslâm toplumunda imâmet konusunda temelde iki eğilim benimsenmiştir: Bunlardan biri, imâmetin ittifak ve seçimle olması gerektiğinin

<sup>28</sup> Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmamet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 201; Ayrıca bkz. Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm Kelâm İmine Giriş*, Yayına Hazırlayan, Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 267.

<sup>29</sup> Fikret Soyal, "Dört Halife Seçimi ve Kelamda İmamet Tartışmalarına Etkisi", *Araştıran Sosyal Bilimler Dergisi*, (2011), 251.

<sup>30</sup> Nevin Abdulhalik Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, trc. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayınları, 1990), 150-151.

<sup>31</sup> Osman Aydın, "Mu'tizelenin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dini Araştırmalar* 3/7 (Mayıs-Ağustos, 2000), 17.

<sup>32</sup> Casim Avcı, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 14: 539.

<sup>33</sup> Öz, İlhan, "İmamet", 203.

benimsenmesi, diğeri ise imâmetin nas ve tayin ile gerçekleşmesi gerektiğinin benimsenmesidir.<sup>34</sup>

Müslümanların imâmet üzerinden ayrılığa düşmesinin sebebi olarak, Hz. Peygamber tarafından bir belirlemenin yapılmamış olması gösterilebilir. Nitekim o, yerine kimin geçeceği ve yerine geçecek kişinin seçilmesinde uygulanacak yöntem, yerine geçecek kişide bulunması gereken vasıflar ve şartlar noktasında bir kriter ortaya koymamıştır. Rasûlullah'ın yaptığı sadece genel kurallar koymak olmuştur.<sup>35</sup>

Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında meydana gelen ilk ihtilaf imâmet meselesinde baş gösteren ihtilafır.<sup>36</sup> Nitekim ünlü Mezhepler Tarihçisi eş-Şehristanî'ye (ö. 548/1153) göre ümmet arasındaki en büyük anlaşmazlık, imâmet konusundaki ihtilafır. Hatta dini hiçbir konuda imâmet konusunda olduğu kadar taraflar birbirlerine karşı kılıca sarılmamışlardır.<sup>37</sup> Bu nedenle denebilir ki imâmet/hilâfet meselesi İslâm tarihi boyunca Müslümanların başını en çok ağrıtan mesele olmuştur.<sup>38</sup> Bu mesele etrafında ortaya çıkan tartışmalar Hâriciler, Mürctie, Şia, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet gibi belli başlı ekollerin görüşlerinin şekillenmesine ortam hazırlamıştır. Bu fırkaların fikir ayrılıklarının başında imâmet meselesi gelmektedir. Bundan dolayı imâmet konusu Hz. Peygamber'in vefatından sonra sürekli olarak gündemde kalmış tarihin her döneminde canlılığını korumuş olmakla birlikte günümüze kadar uzanan birçok sorunun ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Siyasi ve itikâdî fırkaların arasında çıkan problemlerin temelinde imâmet meselesinin oldukça önemli rolü vardır.<sup>39</sup>

İmâmet kavramı ile ilgili teorik tartışmaları başlatan mezhep Şia'dır. Sonrasında diğerk fırkalar da bu tartışmalara katılmışlardır.<sup>40</sup> Nitekim Muhammed Rayyis, "imâmet biliminin temelini Şia tarafından atıldığını, diğerk fırka mensuplarının payına düşen ise bu temel üzerine yapıyı kurarken kimi noksanlık ve boşlukları görüp tamamlamalarıydı" şeklinde bir tespitte bulunur.<sup>41</sup> Şia'nın

<sup>34</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 21; ayrıca bkz. Abdulkahir b. Tahir el-Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, (Beyrut: 1981), 279.

<sup>35</sup> Rayyis, *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*, 38.

<sup>36</sup> Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 1: 39.

<sup>37</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 18; Mehmet Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 75-88.

<sup>38</sup> Onat, "Şii İmamet Nazariyesi", 89.

<sup>39</sup> Kubat, "Hâricilerin İmamet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarsızlığı", 318.

<sup>40</sup> Öz, İlhan, "İmamet", 204.

<sup>41</sup> Rayyis, *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*, 91-92.

imâmet ile ilgili kavramları belirlemesi, sınırlarını çizmesi ve içeriğini saptaması sonucu Ehl-i Sünnet ve diğer mezhepler hep savunma durumunda kalmışlardır.<sup>42</sup>

Hz. Peygamber'in vefatından sonra zaman içerisinde yaşanan olaylar, siyasi hadiseler, Müslümanlar arasında ortaya çıkan savaşlar, dökülen kardeş kanları ve bunun gibi birçok nedenle ümmet arasında fırkalaşma ve siyasi kamplaşmalar meydana gelmiştir. Bu olaylara üç ana faktörün yön verdiğini müşahede etmekteyiz. Bunlar; câhiliyye döneminde Arap siyasi hayatının çekirdeği durumundaki kabilecilik anlayışı, kökleşme mücadelesini sürdüren Kur'ân'ın sunduğu dini-siyasi anlayış ve bunlara paralel olarak devamlı yenilenen içtimai yapı. Bu üç faktör, İslâm tarihi boyunca meydana gelen bütün olaylarda etkisini göstermiştir.<sup>43</sup>

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan yönetime kimin geçeceği sorunu, ashap tarafından sahip oldukları siyasi birikim ve güç dengelerini gözetken anlayışla çözüme kavuşturdu. Tabi bu çözüm kalıcı olamadı. İktidara göz diken tarafların artması ve bunların güçlenmesi ile birlikte mevcut durum bir krize dönüştü. Krize dönüşen bu konu beraberinde birçok sorunun da sorulmasına sebep oldu. Nitekim Mehmet Evkuran, "Hz. Peygamber'den sonra yönetime geçecek olan kimdir? Hz. Peygamber'in halifesi olmanın temel koşulu nedir? Güç sahibi olmak mı yoksa erdem ve liyakat sahibi olmak mı? Yönetim Peygamber'den sonra siyasi olarak mı yoksa hem dinsel/ruhani ve hem de siyasi olarak mı sürmektedir/sürmelidir?" sorularının bu süreçten sonra sorulmaya başladığını belirtir.<sup>44</sup>

Mezheplerin bu sorulara verdikleri cevaplar, bir bakıma imâmet konusunda nerede durduklarını da göstermektedir. Hâriciler, Mürcie, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilenin büyük çoğunluğu, Hz. Peygamber'in vefatıyla nübüvvetin sona erdiği ve bundan dolayı yönetimin siyasi ve dünyevi anlamıyla devam ettiği konusunda fikir birliği içindedirler. Şia'ya göre ise yönetim, Peygamber'den sonra hem siyasi hem de dinsel bakımlardan devam etmektedir.<sup>45</sup>

Çalışmamızda "imam- imâmet- hilâfet" kavramlarının anlam alanıyla ilgili bu tespitlerimizden sonra şimdi de ilk dönem İslâm mezheplerinin imâmet-hilâfet anlayışlarına geçmek istiyoruz.

<sup>42</sup> Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 54.

<sup>43</sup> Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 34.

<sup>44</sup> Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 97-98.

<sup>45</sup> Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 98.

### 3. İLK DÖNEM MEZHEPLERİN İMÂMET ANLAYIŞLARI

Hız. Peygamber'in vefatından hemen sonra ümmet içerisinde yönetime kimin geçeceği konusunda ortaya çıkan sorun, sahabenin siyaset tecrübesi ve o dönem mevcut olan güç unsurları da gözetilerek çözüldü.<sup>46</sup> Nitekim yönetim boşluğu sorununu çözmek için ilk davranan, aynı zamanda ev sahibi de olan Ensârî.<sup>47</sup> Ensâr sorunu kendi içerisinde tartışırken olaydan haberdar olan Hız. Ömer, Hız. Ebubekir ve Ebu Ubeyde b. Cerrah gibi seçkin sahabiler olay mahaline geldi. Beni Saide Sakifesi'ndeki olayların seyri Hız. Ebubekir'in halife seçilmesi ile neticelendi. Böylece bu büyük sorun pratik bir çözümle halledilmiş oldu.

Beni Saide Sakifesi'nde gerçekleşen bu toplantı, imâmet/hilâfet yani devlet başkanlığı ile ilgili tartışmaları gündeme getirmiştir. Nitekim burada cereyan eden tartışmaların sonraki dönemlere intikali ile imâmet, ümmetin en önemli meselesi<sup>48</sup> haline gelmiştir.<sup>49</sup> İbn Hazm, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Şia ve Hâricilerin hepsinin imâmetin gerekliliği üzerinde ittifak ettiklerini belirtir.<sup>50</sup> Hâricilerden Necedât fırkası ve Mu'tezile'den Ebubekir el-A'sam (ö. 200/816) ve Hişam el-Fuvati (ö. 245/859) dışında İslâm ümmeti, toplumun yönetilmesi, kötülüklerin ortadan kalkması, zulmün engellenmesi ve mazlumların haklarının korunması için imamın tayininin gerekli olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu durumda ya Şii teolojide olduğu gibi imam Allah ve peygamber tarafından seçilip görevlendirilir ya da ümmet kendisini yönetecek imamı kendisi seçer. İmâmet konusunda ihtilaf imamın tayin merciidir. Yoksa gerekli olup olmadığı meselesi değildir.<sup>51</sup>

Yeri gelmişken erken dönemden itibaren teşekkül eden itikadî mezheplerin imâmet anlayışlarını kısaca özetlemek istiyoruz:

#### 3.1. Hâriciler

İslâm ümmeti içerisinde ilk fırka olma hüviyetine sahip hareket olarak ortaya çıkan Hâriciler, yönetici ve daha genel anlamda devlet başkanı için; emi-

<sup>46</sup> Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 97.

<sup>47</sup> Hız. Peygamber'in vefatı sonrası Ensâr'ın Beni Saide gölgesinde toplanması, orada yapılan konuşmalar ve Hız. Ebubekir'in Halife seçilmesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, *İmamiyye Şiastı*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 30-51.

<sup>48</sup> Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 39.

<sup>49</sup> Aydınlı, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 25.

<sup>50</sup> İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, 152.

<sup>51</sup> Mustafa ÖZ, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 226-227; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 57.

ru'l-mu'minin, imamu'l-muslimin, halifetu'l-muslimin, imamu'l-ahkam vb. gibi isimleri imâmet makamında bulunan kişiler için kullansalar da genel de imam ismini kullanmışlardır.<sup>52</sup> Şehristanî'nin Hâricilerin alt fırkalarından saydığı, diğer tüm Hârici fırkaların kendisinden sonra oluştuğu ve aslında ilk Hâriciler de denilen Muhakkimetu'l-Ulâ, Kureyşli olmayan, adâletli olan ve zulümden uzak duran herkesin imam olabileceğini söyler.<sup>53</sup>

Tahkim olayından sonra Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan Hâriciler, geliştirdikleri imâmet anlayışları ile bir bakıma Kureyş'in hâkimiyetine karşı çıkmış oldular.<sup>54</sup> Beni Saide gölgeğinde Hz. Ebubekir'in seçilmesi ile neticelenen ve halifenin Kureyş'ten olması gerektiği düşüncesine ilk karşı çıkanlar da Hâricilerdir.<sup>55</sup> Diğer mezheplerin ileri sürdükleri gibi Kureyşî, Haşimî, Emevî ya da Arap olma gibi şartlar imam olacak kişide aranması gereken şartlardan değildir. Onlara göre halife, Müslümanlar arasında yapılan hür seçimle iş başına gelir.<sup>56</sup> Halifenin iş başına getirilme şekli konusundaki görüşlerinden dolayı Hâriciler, demokratik anlayışa eğilimli bir fırka olarak nitelendirilmişlerdir.<sup>57</sup>

Hâriciler, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hilâfetlerini tamamen, Hz. Osman'ın ilk altı yıllık dönemini ve Hz. Ali'nin ise tahkime kadar olan dönemini meşru halifelik dönemi olarak kabul ederler.<sup>58</sup> Halife, Müslümanların genelinin hür seçimi ve şura yoluyla seçilmelidir. Hâriciler, bey'at üzerinde önemle dururlar. Bey'at, Allah ile yapılan bir akid ve antlaşmadır. İmam Allah'ın yolundan çıktığı takdirde, kendisini ve takip edenleri saptırmış olacaktır. Bu düşünce şeklinin bir sonucu olarak Hâriciler, Ömer b. Abdulaziz hariç tüm Emevi halifelerini fâcir olarak görürler.<sup>59</sup>

<sup>52</sup> Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 26.

<sup>53</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 93.

<sup>54</sup> Mehmet Kubat, "Hariciliğin Doğuşunda Münâfikların Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4, (2006), 129.

<sup>55</sup> Ahmet Akbulut, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/340; Krş. Kubat, "Hariciliğin Doğuşunda Münâfikların Rolü", 129.

<sup>56</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, "Hariciler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 172; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, trc. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, (İstanbul: Hisar Yayınları, 2011), 70; Fazlur Rahman, *İslam*, trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 242; Adnan Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 40.

<sup>57</sup> Bu konuda yazılmış bir makale için bkz. Mehmet Kubat, "Hâricilerin İmâmet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarsızlığı"; Krş. Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 72.

<sup>58</sup> Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, 286; Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, (Doktora Tezi Ankara Üniversitesi, 1972), 109.

<sup>59</sup> Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 26-27.

Hâricilere göre toplumdaki tüm işler Allah'ın emir ve yasaklarına uyularak yapılırsa o zaman adâlet gerçekleşir. Devletin en önemli niteliği adâlettir. Bu ilkeyle Allah'ın hükmünün gerçekleştirilmesinden öncelikle sorumlu olan makam imâmettir. Hâricilere göre imâmet, âdil, âlim ve zâhid olması şartıyla köle veya hür her Müslüman tarafından yürütülebilir.<sup>60</sup>

Hâriciler, eğer imam sünnete aykırı davranırsa ona karşı ayaklanmayı bir hak olarak kabul ederler.<sup>61</sup> İmam doğru yoldan ayrılırsa da azledilir ve öldürülür. Hâriciler bu düşünce şekilleriyle imâmetin işleyişindeki ahlaki boyuta vurgu yapmaktadırlar.<sup>62</sup> Hâriciler, kitap ve sünnete aykırı davranan zâlim idareciye karşı isyan etmenin gerekliliğine yaptıkları vurgu ile imâmet konusunda diğer fırkalara göre farklılaşmaktadırlar. Onlara göre seçimle gelen bir halife haktan ve adâletten ayrılırsa azledilmesi gerekir.<sup>63</sup> Halifenin azledilmesi konusundaki bu tutumları ile Ehl-i Sünnete göre farklı bir çizgide bulunmaktadırlar.

Hâricilere göre imamın yetki alanı oldukça geniştir. Bu çerçevede gerekli gördüğü durumlarda savaş ilan edebilir ve savaşı da bizzat idare eder. Namazda imamlık etmek, illere vali ve vergi amilleri tayin etmek, sahipsiz mallarla ilgili tasarrufta bulunmak gibi görev ve sorumluluklar da imamın yetki alanıdadır.<sup>64</sup>

Hârici fırkalar arasında imâmetin gerekliliği noktasında da farklı görüşler dile getirilmiştir. Hârici fırkalardan olan Necedâta göre İslâm toplumunun bireyleri eğer aralarında adâletli davranabilirlerse imama ihtiyaç yoktur.<sup>65</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, Harura'da toplanan Hâricilerin işlerini yürütmek üzere Abdullah b. Vehb er-Rasibi'yi imam seçmelerinin, "hükümet fikrini kabul etme" anlayışından uzak olduklarını kabul ettikleri anlamına geldiğini söyler.<sup>66</sup>

### 3.2. Mürcie

İslâm dünyasında erken dönemlerde teşekkül eden mezheplerden biri olan Mürcie daha çok iman görüşleri ile dikkatleri üzerlerine çekmiştir. Bunun-

<sup>60</sup> Öz, İlhan, "İmâmet", 202; Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 243.

<sup>61</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 92; Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 42.

<sup>62</sup> Ömer Faruk Teber, "Hârici İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (Kış 2008), 65.

<sup>63</sup> Teber, "Hârici İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu", 63.

<sup>64</sup> Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 119.

<sup>65</sup> İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, 87; Sa'd b. Abdullah Ebu Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*, (Tahran:1963), 8; Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Fırkau's-Şia*, (Necf: 1932), 10; Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, 70.

<sup>66</sup> Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 110-111.



la birlikte Mürcie; siyasî, itikâdî, fıkhi ve bunun gibi birçok meselede görüşlerini açıklamaktan kaçınmamıştır. Ancak ilk dönem Mezhepler Tarihi kaynakları, Mürcie'nin bu görüşlerinden ziyade daha çok iman görüşleri üzerinde durmuşlardır.<sup>67</sup> Mürcie, imâmet/hilâfet ile ilgili yapılan tartışmalarda o dönemdeki diğer mezhepler gibi taraf olmamış ve bu tartışmalarda pek yer almamıştır. Onlar, İslâm'a mensup olduktan sonra idareyi ele alan her imamın tanınması görüşündedirler.<sup>68</sup>

Mürcie, imamın tayin ve seçilmesi ile ilgili iki farklı düşünceyi bünyesinde barındırmıştır. Bunlardan biri İslâm ümmetinin imâmet görevini üstlenecek kişiyi şura sistemi ile seçmesi gerektiği şeklindeki düşünce iken, diğeri eğer insanlar Kur'ân ve sünnetin hükümlerine uygun şekilde yaşayıp hadleri uygulayacak ve adâleti sağlayacaklarsa imama ihtiyaç yoktur şeklindeki düşüncedir.<sup>69</sup> İmâmet/ hilâfet makamına getirilecek kişinin Kureyş'e mensubiyeti ile ilgili olarak Mürcie'nin çoğunluğu, hilâfetin Kureyş'e ait olmasının şart olmadığı görüşündedir.<sup>70</sup> Aynı şekilde Şehristanî'nin Mürcie'nin alt kollarından saydığı Gaylaniyyenin kurucusu kabul edilen Gaylan b. Mervan ed-Dimeşkî'ye göre, imâmet Kureyşli olmayan herhangi bir kimse için caizdir. Kim Kitap ve Sünnetle amel ederse imâmete müstahak olur. İmâmet ona göre ümmetin icma ile olur.<sup>71</sup> Öte yandan Ebu Hanife ve talebeleri ise imâmetin Kureyşliliğini savunmuşlardır.<sup>72</sup> Nevbahtî, Ebu Hanife ve Mürcie'den bazılarının imâmetin sadece Kureyş'e mahsus olduğunu söylediklerini ve Kureyş'ten her kim Kitap ve Sünnet ile amel eder, adâletle davranmaya çağırırsa ona imam olarak uymanın icap edeceğini kabul ettiklerini söyler. Nevbahtî, onların bu görüşlerini Hz. Peygamber'in "İmamlar Kureyş'tendir." hadisine dayandırdığını belirtir.<sup>73</sup>

Mürcî düşünce, imâmet konusu ile ilgili farklı yaklaşımlara sahip olsa da imam olacak kişinin fazilet sahibi olması, imama itaat edilmesi, sahabe döneminin önemsenmesi ve gereken değer verilmesi ortak kabulleridir.<sup>74</sup> Mürcie'ye göre imâmete gelecek kişinin devletin ve milletin işlerinin peşinden koşan, diğer devletlerle antlaşma yapan, valiler tayin eden ordular hazırlayan,

<sup>67</sup> Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1,(2002), 187.

<sup>68</sup> Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 29.

<sup>69</sup> Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 29.

<sup>70</sup> Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 53.

<sup>71</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 113.

<sup>72</sup> Kubat, "Haricilerin İmamet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarsızlığı", 321.

<sup>73</sup> Nevbahtî, *Firkau's-Şia*, 10.

<sup>74</sup> Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 31.

İslâm topraklarını savunan, isyanları bastıran, cahilleri eğiten, mazluma hakkını teslim eden biri olması gerekir görüşünde hem fikirdirler.<sup>75</sup> Mürcie'nin, Haris b. Süreyc'in isyanı sırasında Emevi valilerinden talep ettikleri dikkate alınırsa, seçilecek halifenin veya valinin meşruiyetini halktan alması gerektiğini iddia ettikleri ve bunun Müslümanlar tarafından seçilmesi veya herkesin razı olacağı birisine biat edilmesi şeklinde ilkeleştirdikleri şeklinde bir çıkarımda bulunulabilir.<sup>76</sup>

Mürcie fazilet sıralamasında sırasıyla Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'i önceleyen bir düşünceye sahiptir. Mürcie, raşid halifelerle ilgili olarak, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'i ümmetin bunlarla ilgili bir ihtilafları olmadığından dolayı her durumda savunurlar. Hz. Osman ve Hz. Ali ile ilgili ümmet ikiye ayrıldığı için, bunların dünyada mümin olduklarını, işledikleri günahları nedeniyle âhiretteki hallerini bilmediklerini, durumları hakkında verilecek kararın Allah'a bırakılması gerektiğini dile getirirler.<sup>77</sup>

Mürcie, itikâdî görüşlerinin tabii bir sonucu olarak Ehl-i Kible'yi tekfir etmez. Hâriciler ve Şia'nın aksine, zâlim idareciler Mürcie'nin genel düşünceleri çerçevesinde mü'min sayılır. Her ne kadar bunlar ne kadar zâlim kimseler olsa da onlara isyan etmek ve onları gayri meşrû saymak doğru bir düşünce tarzı değildir.<sup>78</sup>

### 3.3. Şia

Şia, Hz. Ali'ye taraftar olanlar olup, O'nun imâmetinin ve hilâfetinin açık ya da kapalı nas ve vasiyetle sabit olduğunu kabul edenlerdir.<sup>79</sup> Şia'ya göre ümmetin idaresi peygamberlik görevinin uzantısıdır ve dini bir değere sahiptir. Allah, peygamberlikte olduğu gibi bu alanı da düzenlemiştir.<sup>80</sup> Bu nedenle Şii teolojide imâmet oldukça önemli bir yere ve işleve sahiptir<sup>81</sup> ve Şia'yı diğer mezheplerden ayıran en önemli hususiyet "imâmet" meselesi ile ilgili görüşleridir.<sup>82</sup> Şia'ya göre Allah'ın peygamber göndermesi bir lütuf olduğu gibi, pey-

<sup>75</sup> Nevbahti, *Fırkau'ş-Şia*, 7

<sup>76</sup> Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", 197.

<sup>77</sup> Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", 195.

<sup>78</sup> Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, 82.

<sup>79</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 117.

<sup>80</sup> Murat Memiş, "İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezililerin Hz. Ali Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 8:2 (2010), 119.

<sup>81</sup> Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 29.

<sup>82</sup> Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 96.

gamberden sonra onun yerine imam tayin etmesi de bir lütuftur.<sup>83</sup> Şiiler, imâmeti usulu'd-dinden saydıkları için,<sup>84</sup> onu inkâr edeni kâfir, doğal olarak kabul edeni de Müslüman sayarlar. İmâmete iman, onlara göre imanın esaslarındanandır.<sup>85</sup> Şia'ya göre imâmet ve nübüvvet konusu Allah'ın adâleti ile ilgili bir meseledir. Allah Teâlâ tarih boyunca peygamber göndererek insanlara doğru yolu göstermiş ve peygamberler de insanlara rehberlik etmiştir. Hz. Muhammed ile peygamberlik son bulmuştur. Fakat yeryüzünün rehbersiz kalması, Allah'ın adâletiyle çelişmektedir. Haliyle insanlara rehberlik yapma görevi imâmet kurumuyla devam edecektir.<sup>86</sup>

Şia, imâmetin gerekliliğini açıklarken Mutezile'de olduğu gibi aslah kavramını kullanır. Buna göre Allah Teâlâ, kullarının yararına olanı, onlar için en iyi olanı yapmak vâciptir. Bir başka deyişle Şiilere göre imâmet insanlığın menfaati için aynen peygamberlikte olduğu gibi Allah tarafından belirlenmesi ve yerine getirilmesi vacip olan bir husustur. İmamın Allah tarafından tayin edilmesi "vacip al'allah" kavramıyla da dile getirilir.<sup>87</sup>

Şii fırkalar arasında imâmet konusunda ayrıntılarda bir takım ihtilaflar olsa da imâmetin Ehl-i Beyt imamlarına ait olduğu hususunda aralarında ittifak vardır.<sup>88</sup> Buna göre imâmet, Ali evlatlarından başkasına geçemez. Eğer geçerse ya bu başkasının zulmü ya da kendilerinin takiyyeleri sebebiyledir.<sup>89</sup> Şia'ya göre imam, insanlara yol gösterecek bir hüccettir. Allah, bu görevi yeryüzünde yerine getirmeleri için Ali'nin soyuna tahsis etmiştir.<sup>90</sup> Şiiler, Hz. Ali'nin bizzat Hz. Peygamber'in tayin etmesiyle halife olduğunu, onun imâmetinin Allah ve Resûlü tarafından farz kılındığını ısrarla dile getirirler.<sup>91</sup> İmâmet Allah tarafından belirlendiği için toplumun maslahatına dayanan, ümmetin idaresine bırakılmış ictihadî bir konu değildir. İmam nass ve tayin ile atandığı için onunla ilgili kararlar da ümmete bırakılmamıştır.<sup>92</sup> Hz. Muhammed, nübüvvetinin bir

<sup>83</sup> Muzaffer Tan, "Geçmişten Günümüze Şiilik", *Eskişeni* 25 (İlbarhar 2012), 66.

<sup>84</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 117; Kummî, *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*, 154.

<sup>85</sup> İhsan İlahi Zahir, *Şia'nın İmamet ve Takiyye Anlayışı*, trc. Sabri Hizmetli, Hasan Onat, (Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984), 88; İrfan Abdülhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Saim Yeprem, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 41.

<sup>86</sup> Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 96-97.

<sup>87</sup> Tan, "Geçmişten Günümüze Şiilik", 121.

<sup>88</sup> Tan, "Geçmişten Günümüze Şiilik", 66.

<sup>89</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 117.

<sup>90</sup> Tan, "Geçmişten Günümüze Şiilik", 67.

<sup>91</sup> Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 144.

<sup>92</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 117; Kubat, "Haricilerin İmamet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarsızlığı", 323; Muhammed Tavit et-Tancı, "İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1* (1994), 62.

gereği olarak kimin halife olacağını bildirmiştir.<sup>93</sup> Şiiiler, Hz. Peygamber'in birini yerine bırakmadan, ümmetin idaresini yürütecek bir rehber tayin etmeden ahirete irtihal etmiş olmasının mantıklı olmadığını ileri sürerler. Onlara göre halifenin belirlenmesi halka bırakılmış bir konu olsaydı, bu durumda da Hz. Peygamber'in bu konuyla ilgili bir açıklama yapması gerekirdi.<sup>94</sup> Şia'ya göre imamlar, Hz. Peygamber'den başlayıp devam eden bir silsiledir ve her biri kendinden önce gelen imam tarafından vasiyet edilmiştir.<sup>95</sup>

Şia'ya göre imamın taşınması gereken bir takım vasıflar vardır. Bunlardan ilki masumiyettir.<sup>96</sup> Şiiiler, imamların her türlü günahattan ve hatalardan masum olduğunu kabul ederler.<sup>97</sup> İmamlar, itikâdî konular dâhil olmak üzere bütün konulardaki görüşlerinde hem günahsız hem de yanılmaz kabul edilir.<sup>98</sup> İlk Şii kelâmcılardan sayılan Hişam b. Hakem'e göre peygamberler masum olmayabilir ama imamların mutlaka masum olması gerekir.<sup>99</sup> Çünkü peygamber, günah işlediği zaman vahiyle uyarılabilir ama imamın vahiy alması söz konusu değildir. Bu yüzden imamın günahlardan masum olması gerekir.<sup>100</sup> Şiiiler tarafından imamlarda aranan diğer vasıflar olarak; imamın nassla tayin edilmesi, ilim sahibi olması, ümmetin en faziletlisi olması ve ümmetin en cesaretlisi olması gibi esaslar sayılabilir.<sup>101</sup> Şia'ya göre imamlar sınırsız bir bilgiye sahiptirler. Onlar olmuş ve gelecekte olacak olan her şeyi bilirler. Hz. Peygamber vefat etmeden önce kendi ilmiyle beraber bütün peygamberlerin ilmini Hz. Ali'ye öğretmiştir. İmamlar bir şey bilmek istediklerinde bu bilgi hemen kalplerine doğar veya bir melek bu bilgiyi kendilerine fısıldar.<sup>102</sup>

Şii fırkalarının imâmet ile ilgili bu ortak görüşlerini ifade ettikten sonra sırasıyla İmamiyye ve Zeydiyye'nin imâmet ile ilgili fikirlerini de kısaca aktarmak istiyoruz.

<sup>93</sup> Ekvuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 97.

<sup>94</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabaî, "İmamın Bilgisine Dair (İmamet Düşüncesi)", trc. Mustafa Akçay, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (Temmuz- Ağustos- Eylül 2004), 123-124.

<sup>95</sup> Abdülhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 43.

<sup>96</sup> Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiiliği*, 153.

<sup>97</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 117; Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, 278; Abdülhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 43.

<sup>98</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, 247.

<sup>99</sup> Hulusi Arslan, *İslam Düşüncesi Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 209-210.

<sup>100</sup> Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 1: 121; Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1990), 68; Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 56.

<sup>101</sup> Arslan, *İslam Düşüncesi Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, 209.

<sup>102</sup> Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiiliği*, 154.

### 3.4. İmamiyye

İmamiyye, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin vasfen değil, bizzat ismen işaret edilmek suretiyle nas ve tayinle imam olduğunu söylerler. Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin imâmetini bazı durumlarda imâ ile bazı durumlarda ise açık bir şekilde belirtmiştir.<sup>103</sup> İmâmet, Allah ve Resûlü tarafından Hz. Ali'ye kesin bir şekilde verilmiş olup, daha sonra sırasıyla Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin imam olarak kabul edilir. Onlara göre imâmet Hz. Hüseyin'in soyundan devam eder.<sup>104</sup>

İmamiyye, ortaya çıkışından itibaren imâmeti bir inanç meselesi olarak kabul etmiştir.<sup>105</sup> Onlara göre imâmete inanmak, usulu'd-dîn'dendir. Diğer bir ifade ile imâmet imanın şartlarından biridir. İmamiyye teolojisine göre dünya, bir hüccet (peygamber ve imam) olmaksızın bir an bile var olamaz. Hüccet, Allah'ın insanlar tarafından bilinmesinin araçlarıdır. Onlara göre imamlar Allah'ın halifeleridir. Eğer yeryüzünde bir an dahi hüccet bulunmazsa arz fesada uğrar ve bozulur.<sup>106</sup> Hz. Muhammed'in son peygamber olmasından dolayı yeryüzünde hüccet olacak olanlar haliyle nas ve tayinle imam olarak belirtilenlerdir.

İmamiyye'ye göre imâmeti tesis etmek Müslümanlar üzerine vâciptir. Zulmü ortadan kaldırmak, mazlumlara yardım etmek, ceza ve hadleri uygulamak, kamuya ait görevleri yerine getirmek için imamın İslâm ümmetinin başında bulunması bir zarurettir. İmâmet, nübüvvete tabidir ve bir bakıma peygamber makamındadır.<sup>107</sup> İmâmeti Allah dilediğine verir. İmamlar Allah tarafından tek tek belirlenmiş ve Hz. Ali başta olmak üzere onun Fatıma'dan gelen soyundandır. Bu imamların sayısı on ikidir.<sup>108</sup> Hz. Peygamber tarafından tayin edilen imamlar, Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynelabidin, Muhammed el-Bakır, Cafer es-Sadık, Musa el-Kazım, Ali er-Rıza, Muhammed et-Taki, Ali en-Naki, Hasan el-Askeri ve Muhammed el-Mehdi olmak üzere on iki tanedir.<sup>109</sup> İnsanlar, din ve dünya işlerinde onlara veya onlardan gelen nakillere müracaat etmek, onların emirlerini yapmak, yasakladıklarından kaçınmak durumundadırlar.<sup>110</sup>

<sup>103</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 130; Kummî, *Kitabu'l-Makalatve'l-Fırak*, 139; İvakov, "İmam", 981.

<sup>104</sup> Nevbahti, *Fırkau's-Şia*, 53.

<sup>105</sup> Öz, İlhan, "İmamet", 203.

<sup>106</sup> Mehmet Zeki İşcan, "İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmamet'in İmkânı", *EKEV Akademi Dergisi* 6/10 (Kış 2002), 74.

<sup>107</sup> Öz, İlhan, "İmamet", 202.

<sup>108</sup> İşcan, "İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmamet'in İmkânı", 74; Abdülhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 45.

<sup>109</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 140; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 149-150.

<sup>110</sup> Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, 234.

İmamiyye, imamın şer'î hükümler ve kanunlar bakımından otoritesinin tam olduğu, her söylediğinin şer'î bir hüküm olduğu, İslâm'a aykırı bir davranışının olmayacağı hususunda ittifak içindedirler.<sup>111</sup>

İmamiyyeye göre imâmet ile ilgili Hz. Peygamber'den rivayet edilen birçok hadis metni mevcuttur. Gadir-i Hum, Sefine, Sakaleyn, Hak, Menzile, yakın akrabaları davet ve diğer bazı hadisleri imamiyye, imâmet konusunda açık birer delil olarak kabul eder.<sup>112</sup> Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de birçok ayetin Hz. Ali'nin imâmetine açıkça işaret ettiğini ileri sürer. Bu minvalde Maide sûresi 3, 55, 67. ayetler ve Ahzab sûresi 33. ayet Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak ileri sürülen ayetlerdendir.<sup>113</sup>

İmamiyyenin belirlediği inanç esaslarına göre imam ile resul arasındaki fark, imamın bir kitap getirmemiş olmasıdır. İmam vahiy alır, ama resulden farklı olarak vahiy meleğini göremez; o sadece muhaddes olup insanlarla Allah arasında aracıdır. İmamlar Allah'ın emrinin sahipleri, ilminin hazinesi ve vahyin de koruyucusudurlar.<sup>114</sup> Bu düşünceleri ile bir bakıma imam, nübüvvet mertebesine yükseltilmiş oluyor. Hz. Peygamber, nübüvvet görevinden gelen dini liderlik ile toplumsal ve siyasi liderliği aynı anda yerine getiriyordu. Hz. Peygamber'in vekili konumunda olan imam da siyasi liderlik yoluyla dini liderliği devam ettirmelidir. Bu durum Allah'ın adâlet ve lütfunun bir gereğidir.<sup>115</sup> Hz. Ali'den başlayıp on ikinci imama kadar gelen nas ve tayin usulü Hasan el-Askerî'nin ölmesiyle tartışmaları da beraberinde başlatmıştır. Bu tartışmaların neticesinde, on birinci imam olan Hasan el-Askerî 260/874 yılında oğlu Muhammed'i kendisinden sonra imam olarak bıraktığı ve imamın da gaip olduğu fikri kabul edilmiştir.<sup>116</sup> İmamiyye, gaib imam anlayışını iman esası haline getiren tek fırkadır. Hasan el-Askerî oğlu Muhammed'i, Abbasilerin ona kötülük yapmalarından korktuğu için doğumunu gizlemiştir. Muhammed b. Hasan, babasının vefatından sonra imam olup, Abbasilerin kendisine yapacakları kötülükten dolayı Allah'ın dilediği bir zamana kadar gizlenmiştir. Samerra'da evinin mahzenine girerek gizlenmiş ve gözden kaybolmuştur.<sup>117</sup> İmamiyye arasında gaybetin başlangıç tarihleri ihtilafı olmakla birlikte "küçük gaybet" ve

<sup>111</sup> Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 54.

<sup>112</sup> Tabatabaî, "İmamın Bilgisine Dair (İmamet Düşüncesi)", 124; Geniş bilgi için bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 130-131; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 139-140.

<sup>113</sup> Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 137-139.

<sup>114</sup> Fığlalı, *İmamiyye Şiâsi*, 222.

<sup>115</sup> Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 183-184.

<sup>116</sup> Öz, İlhan, "İmamet", 205.

<sup>117</sup> Avni İlhan, "Gaybet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 410-411.

“büyük gaybet” şeklinde ikiye ayrılmıştır. “Kaim” de denilen onikinci imamın gaybete girdiği 260/874 yılından son sefirin öldüğü 329/941 yılına kadar süren zamana “küçük gaybet”, bu tarihten “Kaim”in ortaya çıkacağı zamana kadar geçen süreye de “büyük gaybet” denir.<sup>118</sup>

İmamiyye göre imâmet ile hilâfet kavramları farklı anlamlara gelmektedir. imâmet, meşru devlet başkanlığı için,<sup>119</sup> hilâfet, ise fiili yönetim için kullanılır. Bundan dolayı imam meşru bir devlet başkanırken halife ise yönetimi elinde bulunduran kişiye verilen isimdir.<sup>120</sup> Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ali imâmet makamına geçti ve imâmeti 30 yıl sürdürdü. Hilâfete ise Hz. Osman’ın öldürülmesinden sonra geçti ve yaklaşık beş yıl sürdürdü.<sup>121</sup>

Bağdadî, İmamiyye’nin aynı zamanda iki farklı imamın olmasının caiz olmadığı fikrinde olduğunu ifade eder. Ama onlara göre biri konuşan (nâtik) diğeri susan (sâmit) olursa bu durum câizdir. Buna örnek olarak Hz. Hasan nâtik, Hz. Hüseyin de sâmittir. Hz. Hasan’ın ölümünden sonra Hz. Hüseyin nâtik olmuştur.<sup>122</sup>

### 3.5. Zeydiyye

Zeydiyye, diğer Şîi fırkalar gibi imâmeti mezhep esasları arasında sayar. Bununla birlikte imâmet konusundaki bazı görüşleri nedeniyle diğer Şîi fırkalardan ayrıldığı hususlar da vardır. Zeydiyye’nin imâmet anlayışlarına göre Hz. Ali mü’minlerin emiri, Resûlullah’tan sonra insanların en faziletlisidir. Allah’ın emirlerini en güzel şekilde yerine getiren kişi odur. Hz. Ali’den sonra Ehl-i Bey’ten olan Hasan ve Hüseyin itaat edilmesi zorunlu olan iki âdil imamdır. İmâmet bu ikisinin soyunun dışına çıkmayacaktır.<sup>123</sup> Hz. Hasan ve Hüseyin’in soyundan olup ortaya çıkan ve kılıcıyla isyan eden kişi imâmete layık olan kimse değildir.<sup>124</sup>

<sup>118</sup> İlhan, “Gaybet”, 411.

<sup>119</sup> Mustafa, Şîi düşüncenin bu terimi özellikle kullandığını ifade eder. O’na göre İslam siyasi hayatında gerçekleşen duruma muhalif bir düşünce olarak doğan Şîa, tarih boyunca muhalefet ettiklerinin “hilâfet” terimini kullandıkları için “halife” terimini terk edip “imâmet” terimini kullanmaya başlamışlardır. Ayrıca ona ayırt edici bir takım nitelikler eklemişlerdir. Ve rakipleriyle bu terimin ifade ettiği anlam alanı da göz önünde bulundurularak mücadele etmişlerdir. Bkz. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 169.

<sup>120</sup> Öz, İlhan, “İmâmet”, 203-204.

<sup>121</sup> Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 96.

<sup>122</sup> Bağdadî, *Kitabu Usuli’ d-Din*, 274.

<sup>123</sup> Yusuf Gökalp, “Zeydiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 329.

<sup>124</sup> Bağdadî, *Kitabu Usuli’ d-Din*, 275-276.

Zeydilere göre Hz. Peygamber Hz. Ali'yi açık hükümle değil vasfetmek suretiyle tayin etmiştir. Bundan dolayı Hz. Peygamber'den sonra imam Hz. Ali'dir.<sup>125</sup> Zeyd b. Ali'ye göre hilâfet Ali oğullarına aittir. Bunun için mücadeleye girişip Allah'ın Kitabına ve Resûlünün Sünnetine davet eden kişinin imam olması gerekir.<sup>126</sup> Ayrıca Zeydiyye'ye göre bu şekilde ortaya çıkan kişinin yanında kılıç sallamak ve mücadelesine katılmak vaciptir.<sup>127</sup>

Zeydiyye mensupları, Hz. Peygamber'in sağlığında imam tayin etmediği gibi vasiyette de bulunmadığını ileri sürerler. Bununla birlikte Hz. Peygamber'den sonra imâmete en layık olan Hz. Ali, ondan sonra da onun oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir. Daha sonra ise imâmet bu ikisinin soyundan gelen ve gerekli şartları taşıyan kişilerin hakkıdır.<sup>128</sup> Zeydiyye'nin alt kollarından olan Cârudiyye, bu genel kanaatin dışına çıkarak, tayinin vasfen olabileceğini iddia ederek İmamiyeye yakın bir görüş ileri sürmüştür.<sup>129</sup> Onlara göre Hz. Peygamber kendisinden sonra Hz. Ali'nin ismini zikretmeden vasıflarıyla imam olabileceğini söylemiş yalnız insanlar kusurları sebebiyle bu vasıfları anlayamamışlardır. Kendi iradeleriyle Hz. Ebubekir'i seçerek küfre girmişlerdir. Şehristanî'ye göre Cârudiyye bu düşünceleri ile Zeyd b. Ali'ye muhalefet etmiş olmaktadır.<sup>130</sup>

Zeydî imâmet anlayışının temelinde “efdal” ve “mefdul” anlayışı vardır. Onlara göre efdal (en faziletli) varken mefdulün (daha az faziletli olan) imâmeti caizdir.<sup>131</sup> hilâfet için gereken en uygun şartlar Hz. Ali'de mevcuttur. Ama daha az faziletli olan Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer adâletle hükmettikleri sürece imam olabilirler.<sup>132</sup> Zeyd b. Ali'ye göre Hz. Ali, ashâbın en üstünü olmasına rağmen, ashâp gördüğü lüzum üzerine yumuşak tabiatlı olan, sevilen, İslâm'ı kabul etmede önceliği bulunan ileri yaştaki Ebubekir'i seçti. Bu seçimin gerekçesi olarak da şu iddiayı ileri sürdüler. Hz. Peygamber zamanında yapılan savaşlarda Hz. Ali birçok Müslümanın müşrik akrabasını öldürdüğü için kendi-

<sup>125</sup> Bağdadî, *Kitabu Usuli'd-Din*, 285; Abdülhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 49.

<sup>126</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 124; Gökalp, “Zeydiyye”, 328; Ivakov, “İmam”, 981.

<sup>127</sup> İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, 157.

<sup>128</sup> Kummî, *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*, 18; Gökalp, “Zeydiyye”, 330; Memiş, “İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezililerin Hz. Ali Anlayışı”, 122.

<sup>129</sup> Hasan Yaşaroğlu, “Zeydiyye'nin İmamet Görüşü ve Diğer Bazı Mezheplerle İlişkileri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:3, (Temmuz 2013), 128.

<sup>130</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 126; Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 141.

<sup>131</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 124; Abdülhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 48; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 145.

<sup>132</sup> Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 145; Ethem Ruhi Fıçlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 276.



sine karşı beslenen kin ve intikam duyguları vardı. Bu yüzden insanların O'na itaat etmemesi gibi bir durum söz konusu olabilirdi.<sup>133</sup> Bundan dolayı böyle bir tercih ortaya çıktı ve Hz. Ali yerine Hz. Ebubekir hilâfete getirildi.

Zeydiyye'ye göre imamda bulunması gereken vasıflar, ilim, cesaret, züht ve cömert olmak şeklinde sıralanabilir.<sup>134</sup> Onlara göre imam, mutlaka ortaya çıkmalı ve insanları biate çağırmalı, savaşları bizzat idare etmelidir. Zeydîler, İmamiyye'nin gaib imam ilkesini kabul etmedikleri gibi takiyye anlayışını da reddederler.<sup>135</sup> İmam, en küçük şüpheli şeylerden kaçınmalı, bu konuda oldukça hassas davranmalıdır. İmam, İmamiyye'nin ileri sürdüğü gibi "ismet" sıfatına sahip değildir. Çünkü bu sıfat sadece peygamberlere has bir sıfattır.<sup>136</sup>

Zeydiyye'ye göre imâmet özelliklerine sahip, iki ayrı yerde iki imamın ortaya çıkması câizdir ve bununla beraber her ikisinden birine itaat edilmesi yeterli görülmüştür.<sup>137</sup>

### 3.6. Mu'tezile

Mu'tezile, imâmetin gerekli bir kurum olduğunu kabul eder. Bu gerekliliğe dair en büyük delilleri "icmâ"dır. Onlara göre imâmet icma ile belirlenmiştir. İcmânın kaynağı ise dini naslar ve akıldır. Dini hükümlerin uygulanması, hadlerin tatbiki, ülkenin güvenliğinin sağlanması, savaş hazırlığı yapma, adâleti sağlama gibi hususlarda ve bunları yerine getirmede bir imama ihtiyaç vardır. Bu da imâmetin dinen gerekli olduğuna delildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Hz. Ebubekir'in halife seçilmesi, yöneticinin gerekliliğine dair ileri sürülen icmâ deliline örnektir.<sup>138</sup>

Mu'tezile'ye göre devlet başkanını belirleme görevi Müslüman toplumunun seçkinlerine ait bir iştir. "Ehlu'l-Hal ve'l-Akd" olarak isimlendirilen toplumun seçkinlerinin güvenilir, dindar, bilgili, re'y ve hikmet sahibi, ümmetin önde gelen kişileri olması gerekir. Bunlar ümmetin temsilcisi durumundadırlar.<sup>139</sup> Bunların seçtikleri imam, toplum üzerinde velîdir, ümmetin işlerinde

<sup>133</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 125; Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 277.

<sup>134</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 124.

<sup>135</sup> Yaşaroğlu, "Zeydiyye'nin İmamet Görüşü ve Diğer Bazı Mezheplerle İlişkileri", 116.

<sup>136</sup> Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 275.

<sup>137</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 124.

<sup>138</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 58; Bkz. Kadî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, 750.

<sup>139</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 79.

şer'i hükümleri uygulamak, ülkeyi korumak ve orduları yönlendirmek gibi konularda imam tasarruf sahibidir.<sup>140</sup>

Mu'tezile ekolünün imâmet konusunda fikir birliği içerisinde olduğunu söylemek zordur. Kendi içerisinde "Bağdat" ve "Basra" ekolü şeklinde ayırımı tabi tutulan Mu'tezilenin imâmet meselesinde farklı yaklaşımları mevcuttur. Şehristanî'ye göre Bağdat Mu'tezilesinin tamamı imâmet konusunda Basralılara muhalif bir görüştedirler. Bağdat Mu'tezilesinden önde gelen kimileri imâmet konusunda Rafizilere, kimileri de Hâricilere meyletmiştir. Yine Basra Mu'tezilesinden baba-oğul Cubbaîler ise imâmet konusunda Ehl-i Sünnet ile aynı çizgide olup, imâmetin seçimle olması gerektiği görüşündedirler.<sup>141</sup> Mu'tezilenin, imâmet konusundaki görüşlerini bir gruplandırmaya tabi tutmak gerekirse "efdal imam" ve "mefdul imam" fikirlerini savunanlar olmak üzere iki ana gruba ayrıldıklarını söyleyebiliriz. Ayrıca belli koşullarda imama ihtiyaç olmadığını ve imâmetin gerekli bir kurum olmadığını savunanlar da Mu'tezili düşünce içerisinde var olmuşlardır.<sup>142</sup>

"Efdal imam" fikrini savunanlar, en üstün niteliklere sahip kişinin imam olması gerektiği düşüncesine sahiptirler. Bu fikri ileri sürenler Hz. Peygamber'den itibaren gelen hilâfet sıralamasını kabul ederler. Onların en erdemli imam olduklarını ifade ederler. Hz. Peygamber devrinin en erdemli insanıdır. Nübüvvetten sonra imâmetten daha faziletli bir makam bulunmamaktadır. Fazilet noktasında imam nebiye velayet etmektedir.<sup>143</sup> Bu fikrin savunucuları uygun olan her koşulda efdal olanın imâmeti üstlenmesi gerektiğini belirtirler. Efdal imam fikrinde esas olan imamın âdil olmasıdır.<sup>144</sup> "Efdal imam" fikrinin temelinde dört halifenin hilâfet sırası aynı zamanda fazilet sırasıdır düşüncesi bulunmaktadır.

"Mefdul imam" fikrini savunanlar, imâmet meselesinde daha az erdemli kişinin imam olabileceğini söylerler. Bağdat ekolüne mensup Mu'tezililer, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'yi en faziletli kabul etmekle beraber Hz. Ebubekir'in imâmetini de onaylarlar. Böylelikle onlar, bazı halifeleri dışlayan yaklaşımlardan uzak durmuş olmaktadır.<sup>145</sup> Dönemin şartları gereği Hz. Ali imâmete gelememiştir ama diğer halifeler de meşrudur. Mefdul imâmet anlayı-

<sup>140</sup> Aydın, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 43.

<sup>141</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 66.

<sup>142</sup> Aydın, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 43.

<sup>143</sup> Aydın, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 51.

<sup>144</sup> Osman Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 71.

<sup>145</sup> Aydın, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 84.

şında imam âdil olan, Kur'ân ve Sünnet hakkında yeterli bilgiye sahip olan ve ümmetin işlerini çekip çevirecek yeterliliğe sahip olan bir kişi olmalıdır. Bu kişiden daha faziletli biri bulunsa dahi imâmeti meşrudur.<sup>146</sup> Bu görüş sahipleri esasında Hz. Ali'yi efdal sayarlar. Bağdat ekolüne mensup Mu'tezililerin imâmet meselesinde Basra ekolünden ayrılan yönleri, Hz. Ali'ye onlardan daha çok eğilim göstermeleridir.<sup>147</sup>

Bu iki görüş dışında Mu'tezile içerisinde Ebubekir el-A'sam ve Hişam el-Fuvati, bazı koşullar dâhilinde imâmete gerek olmayabileceğini savunmuşlardır. Ümmet aralarında adâletle işlerini yürütürse birbirlerinin hak hukukuna riayet ederse, hadleri hak edenlere uygularsa bu durumda imâmet gerekli değildir.<sup>148</sup> Ebubekir el-A'sam, "insanlar birbirlerine zulüm etmezse imama gerek yoktur"<sup>149</sup> derken Hişam el-Fuvati ise zulmün egemen olduğu, toplum düzeninin bozulduğu ve barış ortamının kalmadığı durumlarda imamın tayin edilemeyeceği görüşündedir.<sup>150</sup> Hişam'ın bu düşüncesinin temelinde imâmet kurumunun kaos ve kargaşa döneminde sağlıklı bir şekilde işlemeyeceğine dair endişeleri yatmaktadır. Kargaşa döneminde halk her türlü baskıya maruz kalacağı için tabiatıyla yapılacak seçim de sağlıklı olmayacaktır. Hişam'a göre böylesi bir konjonktürde imamete gerek yoktur.<sup>151</sup> Tüm bu söylenenlerle birlikte Hişam, fitnenin ortaya çıkmadığı, insanlar arasında ihtilafın olmadığı, ittifak ve barış anında imâmetin gerçekleşebileceğini de söyler.<sup>152</sup> Asam'ın da imâmet ile ilgili fikirlerinden hareketle onun imâmeti önemsemediği söylenemez. Bilakis onun, imâmet meselesinde idealist bir tutum geliştirdiği söylenebilir.<sup>153</sup>

Mu'tezile, imâmet görevine getirilecek kimsenin ümmetin belirlediği ve akdettiği biri olması gerektiği görüşünü dile getirir. Onlara göre imam olacak şahsın âdil olması, iman ehli olması, Kitap ve Sünneti bilerek onlarla amel etmesi oldukça büyük önem arz eder.<sup>154</sup> İmâmet, Şia'nın iddia ettiği gibi dinin asıllarından sayılacak bir ilke değildir. Halkın kararına bırakılmış, kamu yara-

<sup>146</sup> Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 88.

<sup>147</sup> Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 95.

<sup>148</sup> Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 95.

<sup>149</sup> Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 149.

<sup>150</sup> Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, 271.

<sup>151</sup> Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 80.

<sup>152</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 59.

<sup>153</sup> Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 106.

<sup>154</sup> Aydın, "Mu'tezilenin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", 20; Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureysliliği*, 84-85; Kadî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 753-754.

rını ilgilendiren bir konudur.<sup>155</sup> Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebubekir'in hilâfete geliş şekli örnek gösterilerek "akit ve sözleşme" ilkesi Mu'tezile tarafından da savunulmuştur. Onlara göre bu olayda sahabe icmâ etmiştir.<sup>156</sup> Kısa ca Mu'tezile, gerekli şartları taşıyan her Müslümanın imam olabileceği şeklinde bir düşünceye sahiptir. Onlar Hz. Ömer'in, "Ebu Huzeyfe'nin azatlı kölesi Sâlim sağ olsaydı onu imâmete aday gösterirdim" sözünü bu görüşlerine delil olarak gösterirler.<sup>157</sup>

### 3.7. Ehl-i Sünnet

İmâmet meselesi ile ilgili başlayan tartışmalarda ilk olarak bir takım ilkel belirlenmeye çalışanlar Hâricilerdir. Sonrasında ise Şia, Mu'tezile ve Mürce'nin bu konudaki fikirleri vücut bulmuştur. Bu fırkalar konuyla ilgili fikirlerini ortaya koyup konularını belirledikten sonra Ehl-i Sünnet bir bakıma son sözü söyleyen ve gerekli düzenlemeleri yapan konumuna geçmiş oldu.<sup>158</sup>

İmâmet konusu Sünnî teolojide dini inanç konularından biri değildir. Haliyle kelâmı ilgilendirmemesi gerekir. Ne var ki Şia'nın imâmet konusunu inanç esaslarından sayması ve bazı Hârici fırkaların imamın gerekliliğine dair farklı yaklaşımları, Sünnî kelâmcıların da konuyu kelâm ilminin bir konusu olarak ele almayı gerekli kılmıştır.<sup>159</sup> Şia'nın imâmetin nass ve tayinle belirlendiği ve usulü'd-dine ait bir konu olduğu görüşüne karşı Ehl-i Sünnet imâmetin dinin fûrûna ait bir iş olduğunu ısrarla savunmuştur.<sup>160</sup> Ehl-i Sünnet, siyasî ve dinî liderliği birbirinden ayırmış ve Hz. Peygamber'in ölümüyle beraber nübüvvet kurumunun sona erdiğini belirtmiştir. Bu bakış açısına göre Hz. Peygamber'den sonra halife olacak kişi, Peygamber'in dinî değil, siyasî liderlik görevini üstlenmiştir.<sup>161</sup>

Şia, imâmeti Hz. Peygamber'in hem dinsel hem de siyasal liderlik görevinin üstlenmesi şeklinde değerlendirdiği için imamın belirlenmesinde nass ve tayin usulünün geçerli olduğunu ileri sürer. Buna karşılık Ehl-i Sünnet bunun böyle olmadığı kanaatindedir. Bu konuda Eş'arî imamın tayin ve nasla değil

<sup>155</sup> Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 309.

<sup>156</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 74; Kadî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, 694.

<sup>157</sup> Öz, İlhan, "İmamet", 202.

<sup>158</sup> Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 88.

<sup>159</sup> Mehmet Kubat, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, 198-200; Soyal, "Dört Halife Seçimi ve Kelamda İmamet Tartışmalarına Etkisi", 252; ayrıca bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 153.

<sup>160</sup> Avni İlhan, İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nas Münakaşası, *DEÜİFD*, (1983), 146; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 153.

<sup>161</sup> Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 185.

ittifak ve seçim ile olduğunu ifade eder. Eğer bu konuda nas olsaydı bu gizli kalmaz ve Müslümanlar tarafından bilinirdi. Ayrıca bu durumun nakledilmesi için birçok imkân da vardı.<sup>162</sup> İmâmet veya hilâfet, din ve dünya işlerinde gerekli özellikleri taşıyan bir kişinin ümmeti idare etmesidir. İmam, İmamiyye'nin iddia ettiği gibi tayin veya vasiyet ile değil, tamamen ümmetin bey'atı ve meşvereti ile iş başına gelir. İmâmet, ilahi bir makam olmadığı için masumiyet ve özel bir bilgiye sahip olmasının da gereği yoktur. Zaten vahiy kaynaklı özel bilgi sadece peygamberlere ait bir özelliktir.<sup>163</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre ismet sıfatı, nübüvvet ve risâlet için şart olup, imâmet için şart değildir. İmâmet için şart olan adâlettir.<sup>164</sup> Ehl-i Sünnet hilâfet makamında bulunan kişinin masum olduğunu kabul etmez. Onlara göre devlet başkanı dinî ve hukukî sorumluluk açısından herhangi bir insandan farklı bir konumda değildir. Ehl-i Sünnet'in hilâfet teorisi dört halife döneminde oluşan yönetim şekillerine dayanmayı esas aldığından hem bir yönetim modeli olma özelliğini korumuş hem de toplumun siyasi gerçekliğinden kopmamıştır.<sup>165</sup> Ehl-i Sünnet, halifenin seçiminde "seçim" ve "Kureyş"ten olmak şartını halifelik için esas olarak kabul etmiştir.<sup>166</sup> Ehl-i Sünnet âlimlerine göre halifenin seçiminde "Kureyş"ten olma şartının delili "İmamlar Kureyştendir"<sup>167</sup> şeklinde Hz. Peygamber'e nispet edilen ve hadis olarak kabul edilen rivayettir. Oysa çağdaş âlimlerden Muhammed Âbid Cabiri'ye göre ise Beni Saide Sakifesinde bulunan ashaptan hiç kimse böyle bir sözü hadis şeklinde dile getirmemiştir. Ona göre Hz. Ebubekir yaptığı konuşmada Kureyş'in konumunu vurgulamıştır, ama bu konumu güçlendirecek bir hadisten de bahsedilmemiştir.<sup>168</sup> Bu dü-

<sup>162</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 82; Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, s. 280; Mehmet Kubat, "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan El- Eş'arî ve Kelamî Görüşleri, *İslami İlimler Dergisi*, 7/13, 42.

<sup>163</sup> Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 344-345.

<sup>164</sup> Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, 277-278.

<sup>165</sup> Öz, İlhan, "İmamet", 204-205.

<sup>166</sup> Bağdadi, "İmamlar Kureyştendir" hadisine dayanarak imâmetin Kureyş'e ait olduğunu dile getirir. Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, 276; Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam ümmet arasında toplumun yönetimi ile ilgili olarak ortaya çıkan ihtilafların bir tanesi de hilâfetin Kureyşliliği meselesidir. Beni Saide Sakifesinde yapılan tartışmalarla ilgili olarak Hz. Ebubekir'in dilinden aktarılan "İmamlar Kureyştendir." hadisi tartışmalarda merkezi bir yer işgal etmektedir. Oluşan yorum farklılıkları zamanla meydana gelen itikadî mezheplerin halifenin Kureyş'ten olup olmaması yönündeki görüş ve tutumları üzerinde etkili olmuştur. Ehl-i Sünnete göre imâmette Kureyşlilik şartı için bkz. Mehmet Kubat, "İtikadî Mezheplerin İmâmet Tasavvuru", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2, (2018), 34.

<sup>167</sup> İbn Hazm, bu sözün Hz. Peygamber tarafından söylendiğini belirtir. O'na göre bu hadis mütevâtir olarak gelmiştir. Bu hadisi Enes b. Malik, Abdullah b. Ömer ve Muaviye rivayet etmiştir. Ayrıca Cabir b. Abdullah, Cabir b. Semura ve Ubade b. Samit de bu hadisi mana itibarıyla rivayet etmişlerdir. Bkz. İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, 152.

<sup>168</sup> Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, trc. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, , 2001), 176-177; Hatipoğlu, halifenin Ensardan değil de Muhacirden seçilmesinin, bölgenin siyasi şartları-

şünceyi haklı çıkaracak görüşlerin Mâturidî âlimler tarafından ifade edildiği de bir vakıa olarak önümüzde durmaktadır. Onlara göre seçilecek imamın Kureyş'ten olması fikri, İslâm siyasi tarihinde ilk dönemlerde zamansal bir gereklilikti. Bu şart imâmetin ayrılmaz bir parçası değildi.<sup>169</sup> İmamların Kureyş'ten olması fikri, dinî olmaktan ziyade, siyâsî ve toplumsal bir seçimdi.<sup>170</sup>

Halifenin belirlenmesinde “seçim” şartı, “ehlu'l-hal ve'l-akd” denilen İslâm toplumunun ileri gelenlerinin halifeye biat etmeleridir. Ashabı kiram zamanında biat, hür bir ortamda yapılıyordu. Müslümanlar, halifeye itaati gönül rızasıyla kabul ediyorlardı.<sup>171</sup> Ehl-i Sünnet, imâmeti belirlemenin yolu olarak “seçim”i öngörmüştür.<sup>172</sup> Bu seçim, halifenin belirlenmesinde “şura” veya “ehlu'l-hal ve'l-akd” denilen kurulun seçimiyle veya bir nevi genel seçim de diyebileceğimiz halkın biatıyla işbaşına gelmesi şeklindedir.<sup>173</sup> Ehl-i Sünnet'in imam/halifenin belirlenmesinde temel dayanak noktası, sahabe dönemidir. Nitekim sahabe ittifak ile Beni Saide Sakifesinde Hz. Ebubekir'i halife seçti. Hz. Ebubekir'in tayini ile Hz. Ömer'in halifeliğinde de ittifak vardı. Şuranın kararından sonra Hz. Osman'ın ve daha sonra da Hz. Ali'nin imâmetinde ittifak vardı.<sup>174</sup> Buradan hareketle Ehl-i Sünnet uleması da dört halifenin işbaşına gelme şekillerini dikkate alarak, Müslümanların halife seçme usulünü üç başlık altında açıklamışlardır.

Bunlardan birincisi, Hz. Ebubekir'in halife seçilme şeklinde olduğu gibi, herhangi bir kişi tarafından tayin edilmeksizin istişare ile halifenin seçilmesidir. İkincisi, halifenin yakını olmayan bir kimseyi kendisinden sonra halifelğe aday göstermesidir. Bu yöntem Hz. Ebubekir'in, Hz. Ömer'i aday göstermesinde izlenen usuldür. Üçüncüsü ise Müslümanlar arasında toplumun ileri gelenlerinden üç ya da daha fazla sayıda kişinin aralarından birini halife seçmeleri için

---

nın gerekli kıldığını, bu seçimde, asla Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadisin rolünün bulunmadığını belirtir. Bunları ifade ettikten sonra Ehl-i Sünnet âlimlerinden meşhur olanlarının “Hilâfet Makamının Kureyşliliği” meselesine dair görüşlerini yaptığı değerlendirmelerle birlikte verir. Geniş bilgi için bkz. Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, 87-108.

<sup>169</sup> Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 308.

<sup>170</sup> Sönmez Kutlu, “Maturidilik”, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 390.

<sup>171</sup> Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 91-92.

<sup>172</sup> Akbulut'a göre Ehl-i Sünnet kaynaklarının incelenmesi durumunda seçim konusunda bir tavrın ortaya çıkmadığı görülecektir. hilâfet konusunda seçimi kabul etmek demek, devletin başına geçecek kişiyi toplumun belirlemesini kabul etmek demektir. hilâfet konusunda seçim fikrinin ısrarlı savunucuları ve uygulayıcıları Hâricilerdir. Geniş bilgi için bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 98-100.

<sup>173</sup> Avcı, “Hilâfet”, 540; ayrıca bkz. Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 244; Kubat, Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan El-Eş'arî ve Kelamî Görüşleri, 42.

<sup>174</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 82.

işin kendilerine havale edilmesi usulüdür. Hz. Ömer'in kendisinden sonra halife seçimi için takip ettiği yöntem tam olarak buna örnektir.<sup>175</sup>

İslâm hayatın tamamını kuşatıcı özellikte evrensel bir dindir. Bir takım konularda genel kaideler vaz etmiş bir takım konularda ise Müslümanların ictihâdî düzenlemeler yapması için bir serbestiyet imkânı tanımıştır. Bu serbestiyet imkânının tanındığı alan ise devlet işleridir. Bu tespiti Hz. Peygamber'in vefatından sonra Beni Saide Sakifesi'nde sahabenin yaptığı toplantıdan hareketle yapabiliyoruz. Eğer İslâm, yönetim biçimini ve yöntemini açıklamış olsaydı, Hz. Peygamber'in yerine geçecek kişi noktasında farklı fikirler ortaya çıkmazdı. İslâm'da devlet başkanlığı konusu, ictihada dayalı kamu yararı meselesidir. Bundan dolayıdır ki Müslümanlar bu konuda farklı fikirler benimsemiştir.<sup>176</sup> Nitekim Cabiri'ye göre hilâfet her çağın şartlarının ve şuranın gerçekleşme gereklerinin dikkate alınması gereken ictihâdî bir meseledir.<sup>177</sup>

Ehl-i Sünnet, imâmet ile ilgili konulardan olan "efdal-mefdul imam" konusunda da bir takım belirlemelerde bulunmuştur. Ehl-i Sünnet âlimlerinden ve aynı zamanda Eş'ariliğin de kurucusu olan İmam Eş'arî, imamın zamanının efdali olmasının imâmetin şartlarından olduğunu söyler. Ona göre eğer bir grup, efdal varken mefdul olan birine imam olarak beyat ederse o kişi imam değil, bilakis hükümdardır. Çünkü efdal varken mefdul imam olarak seçilemez.<sup>178</sup> Sonraki dönem Eş'arî âlimlerden Bakıllânî, bu fikri bir miktar yumuşatmış ve biraz da zamanın gereklerine uygun ifadelerle düşüncelerini dile getirmiştir. Ona göre efdal olanın imam olması esas olan husustur. Ama bu şartı gerçekleştirmek çoğu kere mümkün olmuyordu. Haliyle yaşanmış tarihi gerçekleri de dikkate alarak efdalin imam olması fitneye yol açacaksa ve insanların maslahatına zarar verecekse bu durumda mefdulün de imâmeti câizdir.<sup>179</sup> Evkuran'a göre Ehl-i Sünnet düşünürlerini böyle ihtiyatlı görüşlere sevk eden iki temel husus vardır. Bunlardan ilki tarihsel ve siyasi tecrübedir. Emevilerle birlikte dini duyarlılığı zayıf olan hükümdarların askeri gücü de arkalarına

<sup>175</sup> Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 91-96; Maverdî'ye göre halife kendisinden önceki halife tarafından tayin olunabilir. Bu hususta icma olup, hilâfet akdinin tamam olabileceğine dair ittifak vardır. Hz. Ömer'in ve Hz. Osman'ın seçilme şekli noktasında Müslümanlar böyle davranmışlardır. Bkz. Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 11; Halifenin tayin etme hususu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam*, 268-269.

<sup>176</sup> Cabirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 456.

<sup>177</sup> Cabirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 474.

<sup>178</sup> Bağdadi, *Kitabu Usulî'd-Din*, 293; Kubat, "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan El-Eş'arî ve Kelamî Görüşleri", 42; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 270; Kubat, "İtikadi Mezheplerin İmâmet Tasavvuru", 32.

<sup>179</sup> Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bakıllânî, *et-Temhid fi'r-Red ala'l-Mulhide el-Muattile ve'r-Rafida ve'l-Havaric ve'l-Mu'tezile*, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1947), 182.

olarak hüküm sürmeleri Sünnî söylemin efdaliyet konusundaki görüşlerinde yumuşamaya yol açmıştır. İkincisi ise teolojik husustur. Şia'nın imâmet görüşü ve bunun beraberinde getirdiği imamın masum olması ile Hz. Ali ve soyundan gelecek imamların efdal oluşları bir bakıma tarihsel tecrübeyi olumsuzlamak demektir. Buna karşılık Ehl-i Sünnet söylemi tarihin teolojik doğrulaması üzerine kurulmuştur. Bundan dolayı imâmette mefdulün imâmeti Şîî görüşüne karşı çıkma anlamına da gelmektedir.<sup>180</sup>

İbn Hazm, Ehl-i Sünnet'in Bağdat Mu'tezilesi ve Zeydiyye ile "efdal-mefdul imâmet" anlayışı konusunda aynı görüşlere sahip olduğunu ileri sürer.<sup>181</sup> İbn Hazm, Ehl-i Sünnet'in bu görüşüne dair onların delillerini aktarırken Beni Saide Sakifesi'nde Hz. Ebubekir'in hilâfet için, kendisi her ikisinden daha faziletli olduğu halde Hz. Ömer'i ve Ebu Ubeyde b. Cerrah'ı önermesi, Ensârın Sa'd b. Ubade'yi seçmek istemesi, Hz. Ömer'in altı kişilik şurayı halife seçimi için görevlendirmesi gibi yaşanmış siyasi olayları sıralayarak, onların efdal varken mefdulün de imam olabileceğini kabul ettiklerini dile getirir. Ayrıca Hz. Hasan'ın, sahabe içerisinde daha faziletlisi varken hilâfeti Muaviye'ye bırakması olayı da İbn Hazm'ın bu bağlamda saydığı örnekler arasındadır.<sup>182</sup>

Hilâfet meselesinde Sünnî bakış açısının daha iyi anlaşılması için hilâfetle ilgili bazı soruların cevap bulması elzemdir. Bu sorular; Kur'an niçin hilâfetin temel ilkelerini açıklamamıştır? Hz. Peygamber halifeliğin şartlarını ve halife olacak kişinin özelliklerini neden açıklamamıştır? şeklinde sıralanabilir. Ebu Zehra, bu sorulara cevaben şöyle der: "Kur'an-ı Kerim, İslâmî yönetimin üç temel prensibini beyan etmiştir. Bunlar, "adâlet", "istişare" ve "emir sahibine itaat etmek"tir. Ancak emir sahibi bir günah işlemeyi emrederse onu dinlemek ve ona itaat etmek caiz değildir." Ona göre İslâm şeriati bu üç temel prensibi getirerek İslâmî bir yönetimin üzerine kurulduğu temelleri beyan etmektedir.<sup>183</sup> İslâm, Müslümanların nasıl bir yönetimle kimler tarafından yönetileceğinden çok yöneticide bulunması gerekli özelliklere vurgu yapmıştır. Yöneticinin işin ehli olması, hak ve adâleti hâkim kılması, ferdi ve uhrevi sorumluluk taşıması, Allah'a hesap vereceğinin bilincinde olması, kötülük ve zulmü önlemesi, istişareye önem vermesi, katı ve baskıcı olmaması gibi özelliklere sahip olması gerekir.<sup>184</sup>

<sup>180</sup> Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 239-240.

<sup>181</sup> İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, 5.

<sup>182</sup> İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, 5-6.

<sup>183</sup> Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 27-28.

<sup>184</sup> Avcı, "Hilâfet", 540.



İmâmetin gerekliliği konusunda Ehl-i Sünnet, ümmete liderlik edecek bir yöneticinin gerekliliği ve daha çok toplumsal menfaatlerin yerine getirilebilmesi amacıyla üzerinde icmâ edilen bir konu olarak yaklaşımlarını sergilemiştir.<sup>185</sup> Ehl-i Sünnet'e göre siyasî, cezaî ve askerî işleri yerine getirecek bir lider gereklidir.<sup>186</sup> Bu lider (imam) İslâm toplumu içinde ahkâmın uygulanması, cezaların tatbik edilmesi, ülke sınırlarının korunması, ordularının donatılması, vergilerinin alınması, insanlar arasında çıkan ihtilafların ortadan kaldırılması, şahitliklerinin kabulü gibi konularda toplumu yönetecektir.<sup>187</sup> Bu liderde bulunması gereken vasıflar, ümmetin işlerini yerine getirebilmek için usul ve fûruda müçtehit olması, Kureyşli olması,<sup>188</sup> âdil olması ki siyasî alanda bu ilke tam olarak sağlanamıyorsa en azından şehâdeti kabul edilecek kadar âdil olması, âkil bâliğ ve hür olması<sup>189</sup> ile kendisine biat edilmesi<sup>190</sup> şeklinde ifade edilir.

Mâverdî'ye<sup>191</sup> göre halifelige ehil olanlarda aranan şartlar yedi tanedir. Bunlar şartlar şunlardır:

1. İmamın tüm yönleriyle âdil olması,
2. İctihadda bulunacak derecede ilim sahibi olması,
3. Kulak, göz ve dil gibi hassalarının sağlam olması,
4. Hareket etme ve hızlıca kalkıp oturmaya engel olabilecek organ sakatlıklarından uzak olması,
5. Halkı sevk ve idare edecek fikir ve bilgiye sahip olması,
6. Cesarete, toplumu koruyacak kuvvete ve düşmanlarla savaşacak güce sahip olması,
7. Kureyş'e mensup olması.<sup>192</sup>

<sup>185</sup> Tan, Geçmişten Günümüze Şiilik, 119; ayrıca bkz. Mesud b. Saduddin et-Taftazanî, *Şerhu'l-Akide'ti'n-Nesefti*, Thk. Mustafa Merzukî, (Daru'l-Huda, 2000), 16-117.

<sup>186</sup> Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, 271.

<sup>187</sup> Taftazanî, *Şerhu'l-Akide'ti'n-Nesefti*, 117.

<sup>188</sup> Taftazanî, *Şerhu'l-Akide'ti'n-Nesefti*, 119.

<sup>189</sup> Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, 277.

<sup>190</sup> Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, 87.

<sup>191</sup> Asıl adı Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Maverdî olup, hicri 364 (974-75) Basra'da doğdu. Kendisi Şafîî fakihlerden olup daha çok siyaset ve ahlak nazariyeleriyle tanınmaktadır. Geniş bilgi için Cengiz Kallek, "Maverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, , 2003), 28: 180-186.

<sup>192</sup> İmamda bulunması gereken şartları krş. Fikret Karaman –Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelam II*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 234.

Mâverdi'ye göre bu yedinci şart için hem nas hem de Müslümanların icmâsı vardır.<sup>193</sup>

Ehl-i Sünnet dinî ve siyâsî liderliği birbirinden ayırmaya çalışmış, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte nübüvvet, hem kurum olarak hem de işlevsel olarak sona ermiştir.<sup>194</sup> Dolayısıyla Sünnî düşüncede Hz. Muhammed'in vefatıyla peygamberlik sona erdiği için halife olacak kişi Hz. Peygamber'in dinsel değil siyâsî liderlik görevini üstlenmiştir. Bu yüzden imâmeti içtihadî bir konu olarak görmüşlerdir.<sup>195</sup>

Ehl-i Sünnet'in imâmet görüşünün, bir bakıma Şîî imâmet teorisine karşı şekillendiği söylenebilir. Malum olduğu üzere Şia'da Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonra en faziletli kişi şüphesiz Hz. Ali (r.a.)'dir. Bu nedenle bütün Şîî fırkalar Hz. Ali (r.a.)'yi imâmette diğer bütün ashaptan önde tutmuşlardır.<sup>196</sup> Ancak Ehl-i Sünnet'e göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonra insanların en faziletlileri, Hulefâ-i Raşidîn'nin geliş sırasına göredir.<sup>197</sup> Ehl-i Sünnet'in bununla kastettiği şey, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın iktidara geliş şekillerinin meşruluğunu ispatlamaktır.<sup>198</sup>

#### 4. SONUÇ

İslâmî literatürde imâmet, Hz. Peygamber'in vekili veya halefi olacak kişinin liderliğini ifade edecek şekilde hilâfet kavramıyla eş anlamlı kullanılmıştır. Buna göre imâmet/hilâfet kavramı, Hz. Peygamber'in nübüvvet hariç tüm görevlerini ifa etmek için kullanılan bir kelimedir. İslâm toplumunun yönetilmesi, hayatın kargaşa ve kaostan uzak bir şekilde idame ettirilmesi, hakkın ve adâletin toplumda ikamesi ve devamı için devleti yönetecek bir imâm/halifenin varlığı gerekli görülmüştür.

Sahabenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra Beni Saide Sakîfesi'nde devleti idare edecek kişiyi belirleme usulü, bir takım yönetsel sorunların zamansal olarak ötelenmesine neden oldu. Hz. Osman'ın hilâfetinin son altı yılında meydana gelen sorunlar beraberinde siyasi kamplaşmalara sebep olacak

<sup>193</sup> Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 5; Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, 277; ayrıca imamın sahip olması gereken şartlar için bkz. Bakillânî, *et-Temhid fi'r-Red*, 181-182.

<sup>194</sup> Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 185.

<sup>195</sup> Aydınlı, *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 41.

<sup>196</sup> Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehvave'l-Bid'a*, (Mısır: 1993), 17; Taftazanî, *Şerhu'l-Akide'ti'n-Nese'fi*, 115; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 82.

<sup>197</sup> Kubat, Malatî ve Kelâmî Görüşleri, 200.

<sup>198</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 67-68.

olayların yaşanmasına neden oldu. İslâm'ın fethedilen geniş bir coğrafyada yayılması, buralarda yaşayan insanların inanç ve düşüncelerinden Müslüman tebaanın etkilenmesi, kültür alışverişi ve bunun gibi diğer bir takım nedenler mezhepleşme hâdisesini doğurdu. Bu bağlamda İslâm ümmeti içerisinde “ilk ihtilaf” da denilebilecek İmam/Halife/Devlet Başkanı seçimi ve bunun usul ve esasları mezheplerin oluşumunu hızlandıran nedenlerin başında sayılabilir.

İslâm Mezheplerinin halife seçimine dair görüşleri birbirlerine göre farklılıklar gösterse de hepsinin üzerinde ittifak ettikleri husus “imâmetin/hilâfetin” gerekliliğidir. Bu konuda mezhepler arasında bir konsensüs veya icmânın varlığından söz edilebilir. Mezhepler arasında tartışma noktası olan husus imam/halifenin seçim şekli ile görev ve yetkileridir.

Hâriciler, Mürcie, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber'in vefatıyla nübüvvetin sona erdiğini, yönetimin ise siyasi anlamıyla devam ettiğini söylerler. Şia ise yönetimin hem siyasi hem de dini bakımdan devam ettiğini ileri sürer. Şia'nın bu yargısı, imâmeti nübüvvetin bir devamı olarak görmeleri ve nübüvvetin imamların şahsında devam ettiği şeklindeki düşüncelerine dayanmaktadır.

Hâriciler, halifenin Müslümanların genelinin hür seçimiyle ve şûra yoluyla seçilmesi gerektiği fikrindedirler. Mürcî düşünceye göre ise İslâm'a mensup olduktan sonra idareyi ele alan her imamın tanınması gerekir. Oysa Şia, imâmeti dini bir değer saymış ve bu konu ile ilgili düşüncelerini oluştururken kullandığı argümanları belirlemede bu hususa özel ehemmiyet vermiştir. Nitekim Şia'ya göre imam, insanlara yol gösterecek bir hüccettir. Allah, bu görevi Hz. Ali ve onun soyundan gelecek imamlara tahsis etmiştir. İmam, nas ve tayinle belirlenmiş olup ümmetin bu konuda bir karar verme yetkisi yoktur. Bu konu Şiî imâmet nazariyesinin temelini oluşturur. Mu'tezilî düşüncede ise imam/halife belirleme görevi İslâm ümmetinin seçkinlerine (Ehlu'l-Hal ve'l-Akd) ait bir görevdir. Öyle ki imam, ümmetin akt ettiği ve belirlediği biri olmalıdır.

Ehl-i Sünnet, imâmet hususunda diğer mezheplerden oldukça farklı düşünmekte, imâmeti Şia gibi dinin aslından değil, fer'inden saymaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre imam/halife, din-dünya işlerinde gerekli şartları taşıyan ehil bir kişinin ümmeti idare etmesidir. İmam/halifenin belirlenmesi nas ve tayinle değil, ümmetin beyatı ve seçimi ile olur.

İmâmet/hilâfet görevini deruhte edecek şahsın seçilme şekli de, tarihten günümüze mezhepler arasında sürekli tartışılan bir konu olmuştur. Bu konuda en çok tartışma konusu olan husus, bu makama gelecek kişide bulunması gere-

ken vasıflardır. İmamda bulunması gereken vasıflar ile ilgili her bir mezhep kendi düşünce sistemi doğrultusunda bazı esaslar belirlemiş, bu yönüyle diğer mezheplerden kendini ayırt etmiştir.

İslâm düşünce tarihinde gerek Ehl-i Sünnet gerekse de diğer mezhep âlimleri imâmet görevini deruhte edecek şahsın seçilme şekli ile ilgili bir takım şartlar belirlemişlerdir. Yaşanılan çağın gerektirdikleri ve değişen zamanın dinamikliğini de hatırd tutarak halifenin seçilme şekli ile ilgili mezhepler tarafından belirlenen bu şartlardan bazılarının Kur'an-ı Kerim ve sahih hadisler ışığında yeniden düzenlemesinin İslâm ümmetinin hayrına olacağı aşikârdır.

## 5. KAYNAKÇA

- Abdulhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. Trc. Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Akbulut, Ahmet. "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikâdileşmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31:331-348.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Arnold, T. W.. "Hilâfet". *İslâm Ansiklopedisi*. 7/1: 148-155. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Arslan, Hulusi. *İslâm Düşüncesi Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Askeri, Ebu Hilal el-Hasan b. Abdullah. *el-Vucüh ve'n-Nezairfi'l-Kur'ân'il- Kerim*. Thk. Ahmed Seyyid. Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-İlmiye, 1971.
- Avcı, Casim. "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tizelenin İmâmet Nazariyesi: Teori ve Pratik". *Dini Araştırmalar* 3/7 (Mayıs-Ağustos, 2000): 17-52.
- Aydınlı, Osman. *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.
- Aydınlı, Osman. *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Bağdadî, Abdulkahir b. Muhammed. *KitabuUsuli'd-Din*. Beyrut: Daru'l-Efaku'l-Cedide, 1981.
- Bağdadî, Abdulkahir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1990.

- Bakıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *et-Temhid fi'r-Red ala'l-Mulhide el-Muattileve'r-Rafidave'l-Havaricve'l-Mu'tezile*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1947.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Bozkurt Mustafa-Karaman Fikret. *Sistemantik Kelâm II*, Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Cabirî, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta'rifat*. Beyrut, 1987.
- Demircan, Adnan. *Hâricilerin Siyasi Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. Trc. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınları, 2011.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-Basrî. *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn I*. Beyrut: Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, 2009.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. Trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1972.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.16: 169-175. İstanbul: TDV Yayınları,1997.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbaziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 256-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şiası*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- Fîruzâbâdî, Mecciddin Muhammed b. Yakûp. *el-Kamusu'l-Muhit*.Thk.Tahkiku't-Turâs. Beyrut: Müessestü'r-Risale, 1994.
- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44:328-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Halebî, Ahmed b. Yusuf b. Abdurrahim Semîn. *Umdetu'l-Huffaz*. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1996.
- Harputî, Abdullatif. *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm Kelâm İmine Giriş*. Yayına Haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. *Hilâfetin Kureyşliliği*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- İlhan, Avni. "İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nas Münakaşası". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1983): 137-147.
- İlhan, Avni. "Gaybet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Hazm, Ali ibn Ahmed. *Kitabu'l-Fasfi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*. Beyrut: Daru'l-Ceyl.

- İbn Manzûr, Cemâluddin b. Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Müessesetu'l-E'lemili'l-Matbûat, 2005.
- İsfahanî, Ragıp. *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1961.
- İşcan, Mehmet Zeki. "İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmâmetin İmkânı". *EKEV Akademi Dergisi* 6/10 (Kış 2002): 73-94.
- İvakov, W.. "İmam". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/2:980-983. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*. Thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, , 1988.
- Kallek, Cengiz. "Maverdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:180-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Karaman, Fikret-Bozkurt, Mustafa. *Sistemantik Kelâm II*, Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Kubat, Mehmet. "Hâricilerin İmâmet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarsızlığı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (Yaz 2013): 316-335.
- Kubat, Mehmet. "Hâriciliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006): 115-151.
- Kubat, Mehmet. Mehmet Kubat, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.
- Kubat, Mehmet. "İtikadî Mezheplerin İmâmet Tasavvuru". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi INJOSS* 7/2 (2018): 25-41.
- Kubat, Mehmet. "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan El-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri". *İslâmî İlimler Dergisi*. 7/13: 21-47.
- Kummî, Sa'd b. Abdullah Ebu Halef el-Eş'arî. *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*. Tahran, 1963.
- Kutlu, Sönmez. "Maturidilik". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu. 365-394. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. "İmam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 178-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbihve'r-Red ala Ehli'l-Ehvave'l-Bid'a*. Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyyeti lit'Turas, 1993.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Ahkâmü's-Sultâniyyeve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*. Kuveyt: Mektebetü Daru İbni Kuteybe, 1979.
- Memiş, Murat. "İmâmet Teorisi Bağlamında Mu'tezililerin Hz. Ali Anlayışı". *Kelâm Araştırmaları* 8:2 (2010): 117-145.
- Mustafa, Nevin Abdülhalik. *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Nevbahtî, Hasan b. Musa. *Fırkau's-Şia*. Nefes, 1932.
- Onat, Hasan. *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

- Onat, Hasan. "Şii İmâmet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 89-110.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*. İstanbul: Ensâr Yayınları, 2011.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensâr Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensâr Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa- İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Rayyis, Muhammed Ziyauddin. *İslâm'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*. Trc. İbrahim Sarımuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Soyal, Fikret. "Dört Halife Seçimi ve Kelâmda İmâmet Tartışmalarına Etkisi". *Araştan Sosyal Bilimler Dergisi* 11-12 (2011): 245-257.
- Şehristanî, Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2005.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. "İmamın Bilgisine Dair (İmâmet Düşüncesi)". trc. Mustafa Akçay. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (Temmuz- Ağustos- Eylül 2004): 121-136.
- Taftazanî, Mesud b. Saduddin. *Şerhu'l-Akide'ti'n-Nesefti*. Thk. Mustafa Merzukî. Daru'l-Huda, 2000.
- Tan, Muzaffer. "Geçmişten Günümüze Şiilik". *Eskişeni* 25 (İlbahar 2012): sayfa aralığı
- Tanci, Muhammed Tavit. "İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994): 25-68.
- Teber, Ömer Faruk. "Hârici İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu". *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (Kış 2008): 57-72.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Yaşaroğlu, Hasan. "Zeydiyye'nin İmâmet Görüşü ve Diğer Bazı Mezheplerle İlişkileri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:3 (Temmuz 2013): 113-132.
- Zahir, İhsan İlahi. *Şia'nın İmâmet ve Takiyye Anlayışı*. Trc. Sabri Hizmetli, Hasan Onat. Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984.



## **-Kitap Kritiği-**

- *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci, Hacı Bayram Başer İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, 320 sayfa* -

### **Soner Eraslan\***

**Atf/Citation:** Eraslan Soner. “-Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci –Kitap Kritiği / Shariah And Haqıqa: Formation of Sufism -Revıwe”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2019-1): 279-284.

*Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* kitabı Hacı Bayram Başer’in Ekrem Demirli danışmanlığında 2015 yılında Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. Ve VI. Yüzyıllar ) (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) başlıklı doktora tezinin Klasik Yayınlarınca kitaplaştırılmış halidir. Eser, kaynakların sınırlı olması, çalışma alanının darlığı gibi sebeplerle yeteri kadar çalışmanın yapılamadığı ilk dönem tasavvuf düşüncesinin teşekkülü üzerine yapılmış nitelikli ve ender çalışmalardan biridir.

Yazarın tasavvufun teşekkül sürecinin tartıştığı eser “Teşekkür”, “Önsöz”, üç bölüm, “Sonuç”, “Bibliyografya” ve “Dizin”den müteşekkildir. Her bölüm dört alt başlık şeklinde işlenmiştir. Eserin temel iddiası, yazarın giriş bölümünde belirttiği üzere şeriat-hakikat ilişkisinin doğurduğu sorunlar çerçevesinde tasavvuf ilminin geçirdiği aşamaların bilinenin aksine düalisttik bir karşılaştırmadan ziyade birbirinin mütemmimi olarak işlenmesi gerekliliğidir. Bu bağlamda eserde birtakım anlam daralmasına uğrayan kavramların, sûfiler tarafından genişletilip pratik hayata adapte edilerek yeniden kendinde anlamlarını nasıl sağlandığı irdelenmiştir. Fıkıh kavramı sadece yapılan eylemlerle sınırlı bırakılmayıp fıkıh-ı zâhir ve fıkıh-ı bâtın terimlerinin birleştirilip Ebu Hanife’nin “kişinin lehinde ve aleyhinde olan konuları bilmesidir” tanımındaki fıkıh-ı ekber üst kavramı ile bu kelimenin anlamının genişletilmesi sûfilerin

\* Arş. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, soner.eraslan@inonu.edu.tr, ORCID 0000-0002-4293-9265.



kavramlara asıl manalarını kazandırma girişimlerine örnek gösterilebilir. Yazar ilerleyen sayfalarda eserde kullanmış olduğu bazı kavramları ve bu kavramların kullanılış sebebini okuyucuyu kitabın diline hazırlamak sadedinde irdeleyip beyan etmektedir (s. 9-27)

Eserin birinci bölümü “ELEŞTİRİ: Toplumsal Hayata Yönelik Eleştirel Bir Söylem Olarak Tasavvufun Gelişimi” başlığını taşımaktadır. Başer, bölüme tasavvuf tarihinin teşekkül sürecini tartışmakla başlamıştır. Bu konuyu tartışmasında Ekrem Demirli’nin tasavvufun dönemlendirmesine dair makalelerinin yazar üzerindeki etkisi -kendisinin de beyan ettiği üzere- anlaşılmaktadır. Tedavülde ve meşhur olan zühd-tasavvuf-tarikat şeklindeki tasavvufun teşekkül evrelerinin tasavvuf tarihi açısından bir inkıta düşüncesi çağrıştırmış ve Hz. Peygamber devrinden beri süre gelen bu isimsiz ilmin sonradan ortaya çıktığı vehmini uyandırmıştır. Demirli’nin önerisi ise isimsiz dönem (zühd)-sünnî tasavvuf dönemi-metafizik tasavvuf dönemi şeklindedir ve bu tasnifi ile tasavvufun dönemlendirilmesi problematiğinde farklı bir yer edinmektedir. Bu meydana Başer, Demirli’nin tasnifine katılarak zühd kavramını yeniden ele alır. Zühdün batı dillerine asceticism terimi olarak yansıtıldığına ve bunun nasıl işlendiğine değinerek devam eder.

Yazar klasik kaynak olarak işlenen tasavvufî eserlerin ilk dönemdeki karşılığı olarak Kitâbü’z-zühd yazarlığının yaygın olduğunu belirtir. Bu eserlerde Hz. Peygamber, sahabe ve sonraki üç nesilden alıntılar yapılarak zühd kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır. Tasavvuf ilminin ana kavramlarının bu kitaplardaki başlıklardan edinildiği vurgulanmaktadır. Yazar Abdullah b. Mübarek, Ahmed b. Hanbel, Alkame b. Mersed gibi bu tür eserleri kaleme alan müelliflerden bahsetmektedir.

Başer, zühd anlayışının Müslümanlar arasında hicrî üçüncü yüzyıl başlarında idârî alanlarda görev almaya, entelektüel ilgilere, zenginleşme ve kesbe karşı bir tutum olarak geliştiğini belirtmektedir. Fakirlik, rıza ve tevekkül gibi ilkeleri yücelterek “esbaba tevessül” etmeyi reddeden bir topluluğun varlığında ve aşırı denebilecek davranışlarda bulunan bir grubun gerek avam tabakasınca gerekse âlimlerce tenkit edildiğinden bahsetmektedir. Bu doğrultuda meydana gelen kalamî tartışmaların ilk dönem mutasavvıflarındaki izdüşümlerini tartışan yazar tevekkül-kesb kavramları çerçevesinde insanın özgürlüğü problemini ele almaktadır. Bu noktada ibahîlerin ya fiillerini mutlak olarak Allah’a nispet edip kişinin özgür olmadığı ve kulluk yapmasının gerekmediği yahut ulaşılan merteye gereği kulluğun sakıt olduğu ve ibadete gerek duyulmadığı şeklindeki düşüncelerinin toplumdaki izdüşümlerini okuyucuya sunmaktadır.

Yazar, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin tevekkül-kesb münasebetinde doğru bir zeminde olmadıklarını iddia ettiği mütekaşşife topluluğunu ve Kerrâmiyye'yi Kitâbu'l-kesb adlı eserindeki tenkidini serdetmektedir. Ardından mütekaşşife kavramı ile kimlerin/hangi topluluğun kastedildiğini tartışmaktadır. Bu tartışmaları beyan ettikten sonra Muhasibî'nin el-Mekâsib'i özelinde tasavvufta zühd hayatının tashihini açıklamaktadır.

Müellifin değindiği temel konulardan biri bilgiyi üreten az sayıdaki topluluğun yanında bu bilgiyi halka nakleden vaizler, müzekkirler ve kussâs olarak bilinen hikâye anlatıcılarının sözlerinin ilgi uyandırması için dinî bilginin çizgisi dışına çıkıp kendilerince birtakım şeyler aktarması olmuştur. Yazar bu grubun özellikle Ebû Tâlib el-Mekkî tarafından tenkit edildiğini belirtir. Sözleştiği Mekkî kıssa anlatıcılarını "hukuku önemsemeyen, ciddiyetsiz ve doğruluk payı olmayan" kimseler olarak nitelemektedir.

Yazar, birinci bölümün sonunda tasavvufun farklı veçhelerden muhalif ve muhataplarını incelemektedir. Tasavvufî anlayıştaki ayrışım iki noktada meydana gelmiştir: İman-amel irtibatında ortaya çıkan ahlak anlayışı ve nübüvvet-velâyet ilişkisi. Bu bağlamda içerde (tasavvufî topluluklarda) ve dışarda (diğer dinî ilimlerde) birtakım gruplarla karşılaşmışlardır. İman-amel muvacehesinde Mutezile, Cebriye, Eş'arîlik gibi kelim ekollerinin yanında fikhî ekoller dışardaki muhataplar olurken, ibâhî eğilimler ise içerdeki muhataplar olmuşlardır. Sûfiler bu noktada edep kavramını oluşturarak bu problemi çözme yoluna gitmişlerdir. Nübüvvet-velâyet tartışmasındaki dış muhataplar, velâyetin herkese şamil olduğunu belirten Mutezile ve Haşeviye, velâyet yerine icmân varlığını savunun fukaha ve velâyetin ancak imama ait olacağını savunan Şia olmuştur. İç muhataplar ise velâyetin teklifi sakıt edeceğini belirten ibâhî ve ilhâdî eğilimler olmuşlardır. Sûfiler ise bu sorunu ittibâ kavramı ile çözmüşlerdir (s.28-108).

İkinci bölüm "KRİZ: Tasavvufta İlk Nazarî Eğilimler ve Din İlimleriyle Kriz" başlığı önceki bölümde diğer dinî ilimleri eleştiren sûfilerin, dışardan eleştiriler ve özeleştiriler sebebi ile içinde buldukları kriz ile ilintilidir. Önceki bölümde daha çok eylemler merkezinde ele alınan zühd anlayışının nazarî olarak irdelenmesi ile ilgili tartışmalar kendini gösterirken, bu bölümde söz konusu tartışmalardan kaynaklanan kriz neticesinde sistematikleşen bir tasavvuf ilminin tesis edilmesi konusu işlenmiştir. Yazar bu bölümde sûfilerin ruh ve nefis anlayışlarına vurgu yapmaktadır. Genel olarak nefis iki başlık altında değerlendirilmiştir: Birincisi, Muhâsibî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi kötülüğü emreden hâdis bir varlık olarak nefis, ikincisi ise Cüneyd-i Bağdâdî, Harrâz ve Hallâc gibi "ezeli" ve "ilâhî" yönü olan nefistir. Özellikle Harrâz'ın ve Cü-

neyd'in ruh anlayışının, İbû'l-Arabî ve takipçilerinin teorilerinin arka planını oluşturduğu düşüncesini işlenmiştir. Yazarın bu bağlamda Serrâc, Kuşeyrî, Kelebâzî gibi "şârih yazarların" ilk dönem sûfilerinin görüşlerini derlemek yerine Harrâz ve Cüneyd'in ruh hakkındaki bu düşüncelerini geliştirme ihtimallerinin İbnü'l-Arabî ile sistemleşen nefis teorisinin daha erken bir tarihte vücuda geleceğini beyan etmesi son derece ilgi çekicidir. Yazar Hâkim et-Tirmizî'nin nefis konusundaki düşüncelerini ise bu bağlamda geçiş süreci olarak ele almaktadır. Tirmizî'de nefsin ve ruhun vücudun hangi bölgelerinde işlendiğine dair iktibaslarla bulunmaktadır.

İlerleyen bölümlerde bilgi-eylem muvacehesinden keşf terimini tartışan yazar bu konuda son derece yerinde tespitlerde bulunmuştur. Keşfin sanılanın aksine bir yöntem değil, tahkik edilmesi gereken bir veri olduğunu beyan etmektedir. Yazar, bilgi edinme yöntemlerini iki başlıkta ele almaktadır: Riyazet, tasfiye, tezkiye, mücâhede, muamele gibi veriyi sağlayan süreç ve veriyi bilgiye dönüştüren istinbâd, tahkik, tabir, tefsir ve tevil yöntemleridir. Bu bağlamda levâih, tavâlî', bevâdih-hevâcum, havâtır, avâriz, tavârik, kâdih, vâridât ve vâkî' kavramlar üzerinde tartışıp sözü geçen durumların bilgi değerinin nasıl anlaşılması gerektiği irdelemektedir. Bu yollarla elde edilen bilginin şahit/delil getirme zorunluğu ile kayıt altına alındığı vurgulanır. Yazarın Hâkim et-Tirmizî'nin Beyanü'l-fark'ında işlenen konuları sûfilerin kalp-akıl tartışmasındaki yerini belirtmesi bakımından işlemesi son derece isabetlidir. Bu bağlamda İslam'ın kaynağı olan sadr, imanın kaynağı olan kalp, marifetin kaynağı olan fuâd ve tevhidin yeri olan lübb terimlerinin toplamı "büyük akıl" olarak vaz edilmiştir (s. 111-219).

Üçüncü bölüm "UZLAŞI Sünnî Tasavvufun Fıkh-ı Bâtın Olarak Teşekkülü" başlığı ile sûfilerin ilk bölümdeki eleştirilerinin ikinci bölümde kendilerine döndüğü krizin üçüncü bölümdeki uzlaşımı üzerinedir. Yazar bu bölümde tasavvufun bir din ilmi olma serüvenini anlatmaktadır. Bu bağlamda her ilimde olması gereken mevzu, mesâil ve mebâdi kavramları üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte eserde bu kavramlar hakkında müstakil başlıklar olmasına karşın tasavvufun makâsıdı müstakil bir başlıkta işlenmemiştir. Başer tasavvufun mevzuunu ahlakî değişim, mesailini haller ve makamlar şeklinde değerlendirirken mebâdisini ise tasfiye ve istinbâd olarak ele almaktadır. Yazar tasavvufun müstakil bir ilim olduğunu Kuşeyrî'nin er-Risâle'sinden yaptığı iktibaslarla farklı bir yönden teyit eder. Buna göre Kuşeyrî, bir ilimden bahsedilmesi için kendine has terminolojinin olması gerektiği ve tasavvufun da kendine has terminolojisi olduğundan dolayı onun da müstakil bir ilim olduğunu ispata çalışır.

Yazar özellikle tasavvufun mesailinden saymış olduğu haller ve makamlar bahsi üstünde durmuştur. Sâlikin etkenliği ve edilgenliğini tartışır. Haller ve makamlar hususunda sâlikin etken ve edilgenliği durumu imanın tekâmülü ve pratik hayata yansımaları şeklinde değerlendirir. Halin, değişken ve sürekli olmamasını ve makamın stabil ve sürekli olduğunu vurgulayıp makamın “kuvvetli hal” ve ahlak felsefesindeki meleke kavramı olarak değerlendirilebileceğini belirtir. Iraklı ve Horasanlı sûfilerin özeldir rıza kavramı genelde ise haller ve makamlar üzerindeki tartışmalarına yer vermektedir. Bu terakkideki garantörün bir otorite (mürşid) olması gerektiğini vurgular. Hallerin yahut makamların nerede bittiği ve nerede başladığı ile ilgili bilgiler serdeden yazar, Nifferî'nin el-Mevâkîf eseri üzerinden ara durakların olma ihtimalini değerlendirmektedir.

Başer, Serrâc üzerinden tasavvufun din ilimleriyle uzlaşması içerisinde olabilmesi için bir takım tasniflerde bulunması gerektiğini belirtmektedir. Bu tasnif tepki çeken ve fena müşahedelerini dile getiren şathiye sahibi sûfiler, tasavvufî adap ve erkânda hataya düşen galat ehli ve düşünceleri itikâdî esaslara mutabık olmayan ilhâd ehli şeklindedir. Yazar bu tasniften sonra şatahat kavramının tarihi arka planını irdeler. Bu bağlamda diğer ilk dönem eserlerde şu anda kullanılan şatahat kavramının manası “iddia” ve “dava” terimleri ile kullanılırken tasavvuf literatüründe kullanılan anlamın ilk defa Serrâc'ın eserinde tespit edildiğini belirtir. Başer neden şatahat kavramının kullanıldığını iki yönden açıklamaktadır: Birtakım sözler Allah-insan arasındaki başkalığın ortadan kalktığını ima etmekte yahut böyle bir vehme yol açmakta ve bu sözlerin halk arasında popülerlik kazanarak yaygınlaşıp buna bağlı olarak bazı yanlış anlamaların peyda olmasıdır.

Başer galat ehlini daha çok Serrâc perspektifinden “içtihat” başlığı ile birlikte incelemiştir. Serrâc'a göre fıkıh ilminde kişilerin içtihat hatasına düştüğü gibi sûfiler de böyle değerlendirilmelidir. Usûlde içtihat hatasında bulunanalar dalâlet ehli, furûâtta hataya düşenler ise âdap, ahlak, haller ve makamlar konusunda hataya düşenler olarak değerlendirilmiştir.

Yazar eserini fenâ kavramı üzerinde durarak nihayete erdirmektedir. Sûfiler gerçekte tek bir kavrama atıf yapmışlar, Hakk'a yönelmenin ve terakkî etmenin bu kavram etrafında gerçekleştiğini beyan etmiştir. Yazara göre bu kavramı fenâ fih ve fenâ anh olarak iki ayrı şekilde değerlendirmek mümkündür. Bu kavram ve tevhide şahitlik etme düşüncesi Cüneyd özelinde meşhur olmuştur. “Fena anh kulun tevhide şahit olmasını temin edecek her türlü arınma ve terk eylemini anlatırken, fenâ fih kulun nihaî tahlilde kendi benliğini terk ederek Hakk'ın varlığında silinmesi demektir.” Yazar, takip eden sayfalarda

Cüneyd'in mektuplarından pasajlar iktibas ederek durumu buradan tartışmaktadır. Başer, üst kavram olarak ele aldığı fenâ kavramında tevekkül, sabır ve kanaat, rıza ve muhabbet kavramlarını işlemiştir ve diğer kavramların da bu şekilde değerlendirilebileceğini beyan eder. Yazar "Sözgelişi tevbe günahlardan, vera' şüpheli şeylerden, zühd mal biriktirmekten, fakr insanlara el açmaktan, sabır şikâyetten, tevekkül ve rıza ise iradeden fani olmayı anlatır" diyerek durumu izah eder (215-293).

Eserde doğu ve batı dillerinde birçok kitap ve yazardan yararlanılmıştır. Eser son derece zengin bir bibliyografyaya sahiptir. Tasavvuf tarihi çalışmalarıında alışılmış olan bilgilerin farklı kaynaklardan salt olarak iktibas edilip, bilgi yığını şeklinde sunulmasına mukabil incelediğimiz eserde bu bilgiler analitik yöntemle ele alınıp tartışılmıştır. Eserde konular birer fragman gibi sunulup, dönemin resmi beyan edilmiştir. Eserin açtığı yol ile bu fragmanlar detaylandırılıp ilk dönem tasavvufu üzerindeki perdenin aralanmasının devam edeceğini ümit edilmektedir. Değerlendirmiş olduğumuz kitap, alanında büyük bir boşluğu doldurup kendinden sonra gelecek olan araştırmacılar için müracaat edilecek bir eser niteliğindedir.



## MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Journal of MESNED Divinity Researches

### YAYIN İLKELERİ

1. MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 150 kelimelik öz/abstract ve 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir. Dergimize gönderilen yazılar, Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Derginin yayın amaç ve kapsamı ile uygunluk gösteren akademik tarafsızlık ve bilimsellik ölçütleri bakımından değerlendirilir. Genel şartları taşıyan makaleler alan editörü tarafından derginin yazım kurallarına uygunluk bakımından incelenir ve yazardan yapılması gereken değişiklikleri talep eder.
7. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilen yazılar ve süreçler, <http://dergipark.gov.tr/mesned> adresi üzerinden yürütülür.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

ISSN 2667-7075

<http://dergipark.gov.tr/mesned>



## **MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi**

Journal of MESNED Divinity Researches

### **YAZIM İLKELERİ**

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Makale Yazım Word Şablonu, <https://dergipark.org.tr/mesned> adresindeki Yayın İlkeleri ve Süreci sekmesinde yer almaktadır. Makale yazarı bu şablonu kullanarak yazısını düzenlemelidir.
3. Dergideki tüm yazılarda Chicago ile uyumlu İsnad Atıf Sistemi kullanılacaktır. İsnad Atıf Sistemine [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org) adresinden ulaşılabilir.
4. Makale hacmi, 9.000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Metin yazı tipi Palatino Linotype ve boyutu 10 punto, dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.

**ISSN 2667-7075**

<http://dergipark.gov.tr/mesned>