

UNIVERSAL JOURNAL
OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

cilt: VI | sayı: 2 | yıl: Aralık 2021
volume: VI | issue: 2 | year: December 2021

Universal journal of Theology,
(An International Peer-Reviewed Journal/Uluslararası Hakemli Dergi)
Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Universal Journal of Theology (UJTE) is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

Bu derginin yayın hakları
Universal journal of Theology'ne aittir.
5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince
"Bu dergi hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve
herhangi bir bölümü dergi yönetimin izni olmadan kopya edilemez."
Her hakkı *Universal journal of Theology*'ne aittir.

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

cilt: VI, sayı: 2, yıl: Aralık 2021

volume: VI, issue: 2, year: December 2021

e-ISSN: 2548-0952

Baş Editör/Editor in chief
Doç. Dr. Harun ABACI
Editör/Editor
Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Editör Yardımcıları/Editorial Assistants
Dr. İsmail YILMAZ
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI
Dil Editörleri/Language Editors
Arş. Gör. Alim HATİP
Arş. Gör. Bilal DOĞAN
Arş. Gör. Murat ARSLAN
Arş. Gör. Sezgin ELMALI
Arş. Gör. Salih TUNA
Yazı Takip/Secretary
Doç. Dr. Harun ABACI
İç Tasarım/Design
Doç. Dr. Harun ABACI
Web Sayfası Sorumlusu
Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Son Okuyucu
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI
Kapak Tasarım
Muzaffer KESKİN
Yazışma Adresi/Corresponding Address
Universal Journal of Theology
<http://dergipark.gov.tr/ujte>
universalteoloji@gmail.com

Yayın Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Kemal GÖZ (Pamukkale Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAKIR (Hitit Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim BİLİK (Trakya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU (Ondokuz Mayıs Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Cihad BAKKAL (S. Demirel Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University/Egypt
Prof. Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University/KSA
Prof. Dr. Ahmet Koç- Marmara University/Turkey
Prof. Dr. Ali Yılmaz- Ankara University- Turkey
Prof. Dr. Cemal Ağırman- Cumhuriyet University/Turkey
Prof. Dr. Fazlı Polat-Atatürk University/Turkey
Prof. Dr. Hakkı Aydın- Cumhuriyet University/Turkey
Prof. Dr. Hanifi Palabyuk- Atatürk University/Turkey
Prof. Dr. Hüseyin Certel- S. Demirel Üniversitesi/Turkey
Prof. Dr. İbrahim Taha – Al Baha University/KSA
Prof. Dr. Kemal Polat – Amasya University/Turkey
Prof. Dr. M. Şevki Aydın- Erciyes University/Turkey
Prof. Dr. Muhammed Aydın- Sakarya University/Turkey
Prof. Dr. Mustafa Alıcı – Erzincan University/Turkey
Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu- Atatürk University- Turkey
Prof. Dr. Sabri Erturhan- Cumhuriyet University/Turkey
Prof. Dr. Şuayip Özdemir- Amasya University/Turkey
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt- Erciyes University/Turkey
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu- Atatürk University- Turkey
Prof. Dr. Vahdettin Başçı- Atatürk University- Turkey
Doç. Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University/Turkey
Doç. Dr. Abdülkerim Seber – Ağrı İ. Çeçen Univ./Turkey
Doç. Dr. Azad Said Sumo – Duhok University/Iraq
Doç. Dr. Hasan Akkanat- Çukurova University/Turkey
Doç. Dr. Kamil Kömürçü- Cumhuriyet University/Turkey
Doç. Dr. M. Salih Geçit – Ağrı İ. Çeçen University/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Çınar- Gaziantep University/Turkey
Doç. Dr. Zübeyir Saltuk-Ağrı İ. Çeçen University/Turkey
Dr. Abdullah M. Nuri Al Dersawi – King Faisal Univ./KSA
Dr. Abdülcebbar Kavak – Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey
Dr. Adem Bilen – İstanbul University/Turkey
Dr. Ahmet Yarlıkapov- Moscow State Ens./Russia
Dr. Ferhat Maksudov- Institute of Archaeology/Uzbekistan
Dr. Hayati Tefik – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey
Dr. İlhami Güney- Dumlupınar Üniversitesi/Turkey
Dr. İsmail Yılmaz – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey
Dr. Maksut Çetin- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey
Dr. Muhammed Şakir M. Salih – Selahattin University/Iraq
Dr. Mustafa Safa – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey
Dr. Raşit Batur- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey
Dr. Said Al Qurani – Al-Azhar University/Egypt
Dr. Samagan Myrzaibraimov- Oş Devlet Univ./Kyrgyzstan
Dr. Sezai Bekdemir- Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey
Dr. Timur Kozukulov- Oş Devlet University- Kyrgyzstan
Dr. Vahit Celal – Bartın University/Turkey

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Makaleler /Articles

**Sosyal Medya ve Yapılan Paylaşımlar Üzerine Kur'ânî Bir Değerlendirme / A
Qur'anic Evaluation on Social Media and Sharing**
Dr. Öğr. Üyesi Ekrem BAYAT
1-28

**Karl Rahner'in Anonim Hıristiyanlık Kavramı ve Eleştirileri / Karl Rahner's Con-
cept of Anonymous Christianity And Its Critics**
Dr. Osman Eraslan
29-46

**Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur Adlı Eseri Çerçevesinde Şeyhîzâde
Damad Efendî'nin Se-bep Görüşü / The Cause (Reason) Idea of Shaikhizada Da-
madafandi About Majma'u'l-Anhur fî Sharhi Multeka'l-Abhur**
السبب عند شيخي زادة داماد أفندي من خلال كتابه مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر
Öğr. Gör. Badran Thaeer Abdulqader QUMRI
47-71

**Thomas Luckmann'ın Görünmeyen Din Kavramsallaştırmasına Genel Bir Bakış /
An Overview of Thomas Luckmann's Conceptualization of Unseen Religion**
İbrahim TUR & Furkan KAYA
73-91

**Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mürtekib-i Kebîre Konusunda Hâricîlik ve
Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler / Abu Mansur Al-Maturidi's Criticism Of Haricites
And Mu'tazilah, On The Topic Of The Murtakib Al-Kabira**
Muharrem ALTINHAN
93-129

**Kur'ân-ı Kerim'de Haber ve İnşâ Üslûbu / The meaning of Reporting and Infor-
ming in Qur'an, An Analytic Study**
Doç. Dr. Süleyman AYDIN
131-173

Arap Dilinde Lehçeler / Arabic dialects

اللهجات في اللغة العربية
Öğr. Gör. Omama ALALAIBAQI
175-193

**The Concept of the Qur'anic Prase 'at-Tayyib' in the Context of the Scienti-
fic Statements Regarding the Origin Source of SARS-CoV2 Virus**
Prof. Dr. Adem YERİNDE
195-214

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Bahs Pıyrâmûn-İ Hayât-İ İlmî Ve ‘Amelî İmâm-I A‘zam Ebû Hanîfe (R.A) Ve Mekteb-İ U
Muhammed Zakir BAKHTARİ

215-222

Türk Mutasavvıflarından Midhat Bahâri'nin ‘‘Ruh’û Kur’an’dan Bir Sahife-i Nûr’’
Eserinden Müstakil Olarak Basılmış Birinci Bölümün Transkripsiyonu Ve Değer-
lendirmesi

Kadyr Saparov

223-262

Yayın ve Yazım İlkeleri/Guidelines for Publication

263-471

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Universal journal of Theology (UJTE) bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakđ ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Universal journal of Theology (UJTE) Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Universal journal of Theology (UJTE) provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Universal journal of Theology (UJTE) has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ASOS Index (2017)
- 2- Google Scholar (2017)
- 3- Academic Keys (2018)
- 4- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2017)
- 5- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2018)
- 6- Scientific Indexing Services (2017)
- 7- İdealonline (2018)

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

SOSYAL MEDYA VE YAPILAN PAYLAŞIMLAR ÜZERİNE KUR'ÂNÎ BİR DEĞERLENDİRME

A Qur'anic Evaluation on Social Media and Sharing

Ekrem BAYAT

Dr. Öğr. Üyesi Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı

Assistant Dr., Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Denizli/Turkey

ekrem.bayat@erzincan.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-8466-8053>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 29/08/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/09/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2021

Atıf/Citation: Bayat, Ekrem. "Sosyal Medya ve Yapılan Paylaşımlar Üzerine Kur'ânî Bir Değerlendirme". *Universal Journal of Theology* 6/2 (2021): 1-28.

Sosyal Medya ve Yapılan Paylaşımlar Üzerine Kur'ânî Bir Değerlendirme

Öz

Sosyal medyanın insanların ahlaki yapısı üzerindeki olumsuz etkileri herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Facebook, Twitter, Instagram, Pinterest, Youtube, Google Plus gibi paylaşım platformları iletişim imkânı sunmasının yanı sıra sağladıkları içeriklerle insanları kendilerine bağımlı yapmakta, ahlaki bozulmaya neden olmaktadır. Bunun da ötesinde kişilik, kimlik ve sorumluluk açısından zafiyete neden olurken, aile ilişkilerini dönüştürmekte, değerlerin yitirilmesine ve başkalaşmaya neden olmaktadır. Modernite ve küreselleşmenin beraberinde getirdiği sınırsız hareket alanı, insanların etrafını kuşatmakta olup, beraberinde ahlaki anlamda, büyük ölçekte toplumsal, küçük ölçekte ailevi sorunlara neden olmaktadır. Bu nedenle sosyal medya günümüz insanının en dramatik imtihanlarından biridir. İşte bu ciddi sorunun boyutlarını ortaya koymak ve çözüm teklifleri sunmak amacı ile bazı ayetler tahlil edilmiştir..

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Medya, İletişim, iftira, yalan.

A Qur'anic Evaluation on Social Media and Sharing

Abstract

The negative effects of social media on the moral structure of people is a fact known by everyone. Sharing platforms such as Facebook, Twitter, Instagram, Pinterest, Youtube, Google Plus not only provide communication opportunities, but also make people dependent on them with the content they provide and cause moral degradation. Moreover, while it causes weakness in terms of personality, identity and responsibility, it transforms family relations, causes loss of values and alteration. The unlimited scope of action brought about by modernity and globalization surrounds people and causes moral problems, social problems on a large scale, and familial problems on a small scale. For this reason, social media is one of the most dramatic tests of today's people. Here, some verses have been analyzed in order to reveal the dimensions of this serious problem and to offer solutions.

Keywords: Quran, Media, Communication, slander, lie.

Giriş

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliklerden biri olan iletişim, günümüzde yeni bir boyut kazanmıştır. Gelişen teknoloji ve moderniteye olan düşkünlük iletişim araçlarının gelişimine katkı sağlamıştır. İşte bu iletişim araçları, internet ve internet üzerinden yapılan paylaşımlarla yeni bir ivme kazanmıştır. İnsanlar internet ve sosyal ağlar üzerinden birçok fırsatları elde etmiş ama buna ilaveten birçok olumsuzluklara da zemin hazırlamıştır ki bunları şu şekilde özetlemek mümkündür;

Her insanda kendini memnun etmeyen birçok özelliğin bulunması mümkündür. Bunları değiştirme kabiliyetine sahip olan insan, sosyal medyanın oluşturduğu sanal dünya içerisinde, sahte hesaplarla kendilerini olmak istedikleri gibi kolayca tanıtmakta, bu da gelişme ve olgunlaşma çağındaki bireylerin kimlik sorunu yaşamalarına neden olmaktadır.

Olgunlaşma çağında olan bu insanlarda hayatın ilerleyen evrelerinde mahremiyet duygusu gelişmeye başlamaktadır. Bir başka deyişle bireyin kendine ait sırları oluşmaktadır. İşte bu mahrem sırlar, sanal âlemde paylaşılmak sureti ile zaman içerisinde mahremiyet duygularının gelişimini olumsuz etkilemekte hatta kaybolmasına neden olabilmektedir. Reklam dünyasının hayatı

her alanda çevrelemesi ile de pazarlama imkânı elde eden insanlık, kendilerine ait mahremiyetlerini ranta çevirerek bireysel ve toplumsal anlamda ciddi sorunlara neden olmaktadır. Bahsi geçen çıkar çevreleri özellikle gençleri ergenlik dönemlerinde, ütöpik bir hayalin içine çekmekte, aslı olmayan vaatlerle kendi çıkar dünyalarının köleleri yapmaktadır. Kadın ticareti ve seks köleliği bu şekilde aldatılan gençlerin ticaretinden oluşan bir sektör haline gelmiştir.

Özellikle son dönemlerde ekranlara yansıyan sahte zenginlikler vepopülarite ile bireyler aldatılmakta, kişiyi kendisi ile örtüşmeyen bir takım davranışları yapmaya sevk etmektedir. Beğenilmek veya farklı olmak için örf, adet ve inançlarına tezat giyimler deneyebilmekte, hatta daha da ileri giderek çıplak resimler paylaşabilmektedir. Bunun sebep olabileceği sakıncaları görmemek ve bilmemek mümkün değildir.

Sosyal medya ile insan kendisini birkaç metrelik alanda birkaç inçlik ekrana hapsetmekte ve kendisini toplumdan soyutlamaktadır. Sanal bir kalabalığın içerisinde gezinen birey, zamanla tarif edilemez bir yalnızlığa mahkûm olmaktadır. Ailesinden, akrabalarından ve arkadaşlarından sosyal medyanın ışıltılı dünyası nedeni ile uzaklaşmakta, bu da onu asosyal bir kişilik haline dönüştürmektedir.

Sanal âlemin sanal kalabalığında saatlerce yazışan bireyler zamanla konuşma kabiliyetlerini yitirmektedir. Bununla da kalmayarak yazışma esnasında zamandan tasarruf edebilmek, daha çok yazışabilmek maksadı ile kelimelerle birlikte dil tahrif edilmektedir. Dilin tahrif edilmesi ile de düşünceler ve anlayışlar da tahrif olmaktadır.

Ekran karşısında hareketsiz geçirilen saatler bedensel bir takım hastalıklara neden olurken günümüzün en tehlikeli hastalığı olan obeziteye de kapı aralamaktadır.

İnsanların kendileri ve birbirleri ile ilişkilerini düzenleme gayesinde olan İslam, fertten topluma, siyasetten ekonomiye, ticaretten dinlenmeye kadar pek çok alanda ilke ve esaslar koymuştur. Bu esaslar gereğince inandığını iddia eden her bir Müslümanın gerçek hayatta olduğu gibi internetin sunduğu sanal âlemde de müslümanca bir tavır sergilemesi gerekmektedir. Aksi halde bireysel ve toplumsal birçok soruna kapı aralanmasına neden olunacaktır. Önlem alınmadığı takdirde kişinin özünden uzaklaşmasına, kendisine ve yaşadığı topluma yabancılaşmasına kadar götürecektir.

Bu nedenle sosyal medya ve paylaşımlar üzerine İslam tarihinde yaşanmış ve ayetlere konu olmuş olaylar incelenerek İslam'ın bu konudaki ilke ve esasları tahlil edilmeye çalışılacaktır.

İfk Hadisesi Örneğinde Sosyal Medya

Hız. Peygamber ve onun eşi Hz. Aişe hakkında ortaya atılan, literatüre “İfk hadisesi” olarak geçmiş olay, Nur suresinin 22. Ayetinin açıklaması bakımından tefsire, Benî Mustalik gazvesinin bir detayı olması bakımından siyere, Hz. Aişe'nin konu ile ilgili anlatmış oldukları nedeni ile de Hadis ilmine konu olmuştur.

İfk, sözlükte, أفك “ kökünden türetilmiş iftial babından yalan, iftira ve günah anlamına gelen bir mastardır. Yalan ve iftira yolu ile insandan insana ulaşan bilgidir. Kişiye gelene kadar kendisinin dahi hissedemediği bilgi olarak da tanımlanmıştır.¹ Bu tanıma göre ifk, doğru olmadığı halde bir kişi ya da topluluk hakkında bir haberin ortaya atılması anlamına gelmektedir. İslam tarihinde Hz. Peygamber'in eşi Hz. Aişe'nin şeref ve namusuna yönelik çirkin bir iftiranın anlatıldığı olaya ad olmuştur.

Olay, Benî Mustalik gazvesinin akabinde Medine'ye dönüş esnasında meydana gelmiştir. İslam tarihinde insanlara birçok açıdan ders veren ve siyer açısından da büyük öneme haiz olanbu olay Hz. Aişe'nin anlatımı ile şu şekilde gerçekleşmiştir;

“Peygamber (as) bir sefere çıktığında eşleri arasında kur'a çeker, kur'a kime çıkarsa onu beraberinde götürdü. Bu savaşta kur'a bana çıkmıştı. Örtünme ayetleri nazil olduktan sonra bu savaşa peygamber (as) ile beraber yola çıktım. Mahfe (hevdec)² içerisinde yolculuğa devam ediyordum. Medine yakınlarında bir yere gelince konaklama yapıldı, ben de mahfeden inerek ihtiyaçlarımı gidermek için kafilden uzaklaştım. Geri döndüğümde gözboncugundan yapılmış kolyemin boynumda olmadığını fark ettim. Geri döndüm ve kolyemi aramaya başladım. Ne kadar zaman geçtiğini fark etmedim ama en sonunda kolyemi bulup tekrar kafilenin olduğu yere döndüğümde, kafile boyunca beni götürenler benim mahfenin içinde olduğum zannı ile mahfemi devenin üzerine yüklemişler ve Medine'ye doğru hareket etmişlerdi. Zayıf olmam nedeni ile benim mahfenin içinde olmadığımı anlamamışlardı. Netice olarak kolyemi bulup geri döndüğümde orda kimseyi bulamadım. Mahfemin

¹ Ferâhidî, Ebu Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm, *Kitâbu'l-Ayn*, Thk. Mehdi el-Mahzûmî, Dâru (Mektebetü Hilâl, trs), 5/416; er-Râzî, Zeynud'dîn Ebu AbdullahMuhammed b. Ebîbekr b. Abdi'l-Kâdir el-Hanefî, *Muhtâru's-Sihâh*, Thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed,(Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 1999), 1/19; İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim Ali Ebu'l-Fadl Cemâlud'dîn, *Lisânu'l-Arap*, (Dâru Sâdir, Beyrut, 1414), 10/ ; ez-zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdu'r-Rezzâk el-Huseyin, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Thk. Topluluk, (dâru'l-Hedâye, trs,27/44; .Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Ömer , *el- Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi't Tenzîl*, (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye , Beyrut), 1407, 3/217

² Hamutlar üzerine monte edilen, ahşap çubukların birbirine tutturulması ve üzerinin örtülmesiyle meydana getirilmiş kadınların rahat yolculuk yapmasını sağlayan küçük odaya “hevdec” veya “mahfe” adı verilir.

bulduğum yere oturdum. Beni kaybettikleri anladıkları zaman geriye dönüp beni konakladığımız yerde arayacaklarını biliyordum. Beklerken uyuyakaldım. Ordunun arkasından unutulmuş eşyaları toplayıp getirmekle görevli Safvân b. Muattal es-Sülemî³, kafilenin konakladığı yere yaklaştığında beni fark etti ve kim olduğumu anladı. Elbisemle yüzümü örttüm. Bana tek kelime dahi etmedi. Sadece “İnnâ lillahi ve innâ ileyhi Râciun” ayetini⁴ okudu ve ardından “Allah’ın rahmeti üzerinizde olsun, neden geride kaldınız” diye sordu, ama ben tek kelime dahi etmedim. Bunun dışında kafilenin mola verdiği yerde onlara yetişinceye kadar aramızda tek kelime dahi konuşulmadı. Devesini yere çöktürdü bende bindim. Nihayet mola yerinde kabileye yetiştik.” Bütün bu olanları bu şekilde anlattıktan sonra Hz. Aişe şunları ilave etti; “Olaylar bu şekilde olmuştur, benim hakkımda bunun dışında bir şey söyleyenler helak olmuşlardır.”⁵

Hz. Aişe devamla hakkında çıkarılan iftiranın baş sorumlusunun Medine’nin ileri gelenlerinden ve Hazrec kabilesine mensup Abdullah b. Ubeyy b. Selul olduğunu söylemiştir.⁶ Medine’ye geldiğimizde hakkımda dolaşan tüm iftiralardan haberim olmadı. Sonra hastalandım. Ancak Peygamber (as)’ın bana karşı hasta olmama rağmen ilgisizliğinden dolayı rahatsız oldum ve şüphelendim. Yanına yaklaştığımda sadece nasıl olduğumu soruyor başka bir şey demeden de yanımdan ayrılıyordu. Bu şekilde davranması beni daha

³ Abdurrahman es-Süheylî, *er-Ravzu’l-Unûf fi Şerhi’s-Sireti’n-Nebiyi li İbn Hişam*, thk. Abdurrahman el-Vekîl, by. trs.c.7/437; Ali Aksu, İfk Hadisesi Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepleri ve Sonuçları Açısından), *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 8/1, Haziran-2004, 1-21 ; ayrıca Muhammed Ebu Zehra, Safvân hakkında onun kadınlara karşı ilgi duymadığı tarzında bir takım yorumlar yapsa da biz bu yorumların doğru olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Nur suresinde inen ayetler nasıl Hz. Aişe’yi bu çirkin günahattan berat ettiriyorsa, Safvân’ında beratına işaret etmektedir. Bedir’e katılmış Allah Rasulüne son derece bağlı bir sahabe hakkında onun hadım olduğuna dair çıkarılacak şaibe hadım olmasa idi sanki Safvân’ın böyle bir cerimeyi işleyebileceği anlamı da taşımaktadır. Böyle bir durum Hz. Aişe ve Safvân için asla söz konusu olamaz.

⁴ Bakara suresi, 2/156

⁵ Fahreddin Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, et Temîmî, *Mefâtilu’l-Gayb (Tefsîru’l-Kebîr)*, (Beyrut, h.1420), 23/340; İbn Kesîr, Ebu’l-Fedâ İsmail b. Kesîr el-Kureyşî el-Basrî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, (Dâru Tayyibetin fi’n-Neşr, 1999), 6/20; Râzî İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Münzir et-Temîmî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm li İbn-i Ebî Hâtim*, thk. Es’ad Muhammed Tayyib, (Suudi Arabistan, 1419), 8/2540; Semerkandî, ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru’l-Ullûm*, (1419), 2/499-500; Ebû İshâk, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-Beyân an Tefsîri’l-Kur’ân*, Thk. Ebî Muhammed İbn Âşûr, (Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 2002), //72-76; Begavî , Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’, *Me’âlimü’t-tenzil fi Tefsîri’l-Kur’ân (Tefsîru’l-Begavî)*, Thk. Abdur’rezâk el-Mehdî, (Beyrut, h.1420), 3/388-391; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-`azîz*, Thk. Abdu’s-Selam Abdu’s-Şâfi, (Beyrut, h.1422), 4/168

⁶ Hakkında geniş bilgi için bkz.; A.Schaade, “Abdullah b. Übeyy”, *İA.*, (İstanbul 1965), I/43-44; Talat Koçyiğit, “Abdullah b. Übeyy”, *DİA.*, (İstanbul 1988), I/ 139-140.

da rahatsız ediyor ve şüphelendiriyordu. Ancak iyileşinceye kadar bir aksilik olduğunu sezmedim.⁷

Bir gün Mıstah'ın annesi ile tuvaletlerimiz yapılmadan önce hela olarak kullandığımız "Manası" a gitmiştik. Akşam vakitlerinde oraya gider ihtiyaçlarımızı giderirdik. İhtiyaçlarımızı giderip geri dönerken, bir ara Mıstah'ın annesinin ayağı tökezledi ve "Mıstah'ın yüzü yere sürülsün" dediğinde ben Bedir savaşına iştirak eden bir kişi hakkında böyle konuşmaması gerektiğini söyledim. Bunun üzerine Mıstah'ın annesi hakkımda Medine'de söylenen ve olup biten her şeyi anlattı. Çok fazla rahatsız oldum ve yeniden hastalığım arttı. Eve dönünce Peygamber (as) hastalığımı sordu. Ben de ondan ailemin yanına gitmek için izin istedim. Peygamber (as)'de bana izin verdi, ben de annelere geldim. Anneme neler olup bittiğini, hakkımda neler konuşulduğunu sordum. Annem de üzülmememi, kocaları tarafından sevilip diğer eşler tarafından kıskanılmayan güzel kadın neredeyse yoktur, dedi. Ben de demek insanlar hakkımda bu kadar ileri gitmişler, dedim. O gece hiç uyumadım sabaha kadar gözyaşlarım hiç dinmedi. Bu konuda vahiy gecikince Peygamber (as), Ali b. Ebi Talip ve Üsâme b. Zeyd'i Hz. Aişe'den boşanmak için istişare yapmaya çağırıldı. Üsâme, Peygamber'in eşi hakkında ben iyiliğinden başka bir şey duymadım. Peygamber (as)'ın Hz. Aişe'ye olan sevgisini bildiği için de: "Ey Allah'ın Rasulü, onlar senin eşlerin biz onlar hakkında iyilikten başka bir şey bilmeyiz" dedi. Ali b. Ebi Talip ise: "Ey Allah'ın Rasulü, Allah seni zorda bırakmaz. Evlenebileceğin çok kadın var, sen bu durumu O'nun cariyesine sor" dedi.⁸

Bunun üzerine Peygamber (as) Hz. Aişe'nin cariyesi Berîre'yi çağırıldı ve ona: "Ey Berîre, Aişe ile ilgili seni şüphelendiren bir şey görüp duydun mu?" diye sordu. Berîre'de: "Vallahî ya Rasulullah onda ayıplanacak bir hal görmedim. O, ailesi için hamur yoğururken uyuyakalıp hamuru evcil hayvanlara kaptıran, daha genç bir kızdır, dedi."⁹

Hz. Aişe devamla: "Rasulullah beni Zeynep'ten sordu. Benimle Peygamber'in hanımları arasında en fazla rekabet eden o olmasına rağmen hakkımda hayırdan başka bir şey bilmediğini söyledi."¹⁰

⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 23/340; İbn kesîr, 6/20; Râzî İbn Ebî Hâtim, 8/2540; Semerkandî, 2/499-500; Sağlebî, 7/72-76; Begavî, 3/388-391

⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c.23, s.340; İbn kesîr, 6/20; Celâled'dîn Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dur'ru'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs, 6/140-159; Alûsî, Şihabud'dîn Muhammed b. Abdullâh, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Ali Abdu'l-Bârî Atiyye, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415), 9/309; Râzî İbn Ebî Hâtim, 8/2540; Semerkandî, 2/499-500; Begavî, 3/388-391

⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 23/340; İbn Kesîr, 6/20; Râzî İbn Ebî Hâtim 8/2540; Semerkandî, 2/499-500; Sağlebî, c772-76; Begavî, 3/388-391

¹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 23/340; İbn kesîr, 6/20; Râzî İbn Ebî Hâtim, 8/2540; Semerkandî, 2/499-500; Sa'lebî, 7/72-76; Begavî, 3/39

Bu olanların akabinde Peygamber (as) minbere çıktı:“ Ey Müslümanlar topluluğu, aileme, “kötülüğü dokunan birini kim kurtaracak”? Allah’a yemin olsun ki ailem hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum, evime sadece benimle beraber giren, hakkında iyilikten başka bir şey bilmediğim bir adam hakkında söylentiler de çıkardılar, dedi. Sâd b. Muâz el-Ensârî ayağa kalktı ve: “Bu adam Evs kabilesinden ise boynunu vuralım, kardeşlerimiz olan Hazrec kabilesinden ise emret emrini yerine getirelim, dedi. Hazrec Kabilesinin ileri gelenlerinden ve salih bir insan olan Sâd b. Ubâde ayağa kalkarak birazda kabilecilik yaparak Sâd b. Muaz’a:“ Allah’a yemin olsun ki O’nu öldüremezsin, onun öldürülmesine de hükmedemezsin, dedi. Sâd b. Muaz’ın amcasının oğlu Useyd b. Hudayr ayağa kalkarak Sâd b. Muaz’a:“ Vallahi sen yalancının birisini seni öldüreceğim”, dedi. O anda Evs ve Hazrec kabilesinden olan kişiler aniden ayağa kalktı Peygamber (as)daha minberde iken birbirlerini öldürmek için saldırıya geçtiklerinde Peygamber(as)’ın müdahalesi ile sakinleştiler.¹¹

Hız Aişe bu olayın üzerine iki gün ağladığını, gözlerinde yaş kalmadığını hatta anne ve babasının bu kadar fazla ağlamasından dolayı ciğerlerinin yarılaacağını zannettiğini ifade etmiştir. Bu günlerde Peygamber (as) bir defa Hz. Aişe’nin yanına gelmiş ve: “Ya Aişe, seninle ilgili bana şöyle şöyle bilgiler geldi. Sen bu söylentilerden berî isen Allah mutlaka seni bu ithamlardan temizleyecektir. Yok, böyle bir günah işledi isen Allah’tan bağışlanmanı dile ve tövbe et. Muhakkak ki Allah günahını itiraf edip tövbe eden kulu affeder,” dedi.¹²

Peygamber (as) sözünü bitirdiğinde gözyaşlarım çekilmiş, bir damla gözyaşı hissetmiyordum. Babama:“ Benim yerime Allah Rasulu’ne cevap ver,” dedim o da: “ Allah’a yemin olsun ki ne diyeceğimi bilmiyorum .” dedi. Anemden aynı şeyi istedim o da babam gibi cevap verdi. Ben küçük yaşlarda genç bir kız idim, Kur’an’dan ezberim de az idi. Anne ve babam benim yerime peygamber ile konuşmayınca ben: “Siz hakkımda bir takım şeyler işittiniz, zihninizde bunu doğruladınız sonra da inandınız. Size bu cürümü işlemedim dedim inanmadınız, böyle bir şeyi yaptığımı itiraf etsem -ki yapmadım- bana inanırsınız. Bana Yusuf’un babasının : “Ya’küb, “Hayır! Nefsiniz sizi kötü bir iş yapmaya sürüklemiş; artık (bana düşen) güzelce sabretmektir. Anlattığınız şeyler karşısında, kendisine sığınılacak olan ise ancak Allah’tır”¹³ sözünden başka bir şey bırakmadınız,” dedi. Sonra yatağıma yattım. Allah şahit ki be-

¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c.23,s.340;İbn kesîr, c.6,s.20; Râzî İbn Ebî Hâtim, c.8,s.2540; Semerkandî,2/499-500; Sağlebî, 7/72-76; Begavî, 3/388-391

¹² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 23/340;İbn kesîr, 6/20; Râzî İbn Ebî Hâtim, 8/2540; Semerkandî, 2/499-500; Sağlebî, 7/72-76; Begavî, 3/388-391

¹³ Yusuf suresi, 12/18

nim suçum yoktu. Allah'ın da benim suçsuz olduğumu bildireceğini biliyordum. Ancak benim hakkımda bu konu ile ilgili kendimi hakir gördüğüm için ayet indireceğini değil de peygamber (as)'ın rüyasında bu suçu işlemediğimi göstereceğini zannediyordum, dedi. Hz. Aişe şunları ilave etti: "Vallahi daha Peygamber (as) bulunduğumuz meclisten ayrılmamıştı hatta evden aile bireylerinden biri dahi ayrılmamıştı ki, peygamberin üzerindeki bu eziyeti kaldıran vahyini indirdi". Peygamber (as) inen vahiyle rahatlamış ve gülerek: "Aişe'ye Allah'ın onu kendisine atfedilen suçtan temizlediğini müjdeleyin", dedi. Bunun üzerine annem kalk kocana git dedi ama ben: "Vallahi ben ona gitmem ben hamdımı Allah'a yaparım, çünkü benim beratımı Allah verdi" dedim. Bu olayın "إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ" diye başlayan on ayet benim beratım hakkında Allah tarafından indirildi. "dedi.¹⁴

Bu olay üzerine Hz. Aişe: "Babam o güne kadar Mıstah'a fakir olmasından dolayı infak ediyordu. Hz Aişe olayından sonra bir daha infak etmeyeceğini söyledi. Ancak وَلَا يَأْتِلْ أَوْلُوا الْفَضْلَ مِنْكُمْ وَالسَّعَةَ أَنْ يُؤْتُوا أَوْلِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِيَعْفُوا وَلِيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ "İçinizden yardımsever ve zengin olanlar akrabaya, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere artık bir şey vermeyeceğiz diye yemin etmesinler. Bağışlasınlar, hoş görsünler; Allah'ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir."¹⁵ ayeti nedeni ile "Vallahi, Allah'ın bağışlamasını daha çok istiyorum" diyerek Mıstah'a verdiği yardımları devam ettirmiştir. Bir daha da asla kesmeyeceğini söylemiştir.¹⁶

Râzî bu ayette Allah'ın üç temel hususa değindiğini ifade etmiştir. Birincisi, "إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ" iftira ile gelenler sizden bir gruptur" ayeti ile olayı anlatırken, iftiranın yalandan daha şen'i bir eylem olduğunu belirtmiştir. İfade ettiğine göre "ifk", kişinin aniden hissettiği yalan ve aslı bozularak uydurulmuş olan iftiraldır. Müslüman ilim adamları, Hz. Aişe hakkında çıkarılan bu haberlerin iftira olduğu hususunda icma etmişlerdir. Allah'ın bu olayı iftira olarak nitelemesinin Hz. Aişe'nin yaşadığı toplumda birçok karşılığı bulunmaktadır ki bunlar;

1. Bu olayda geçen zina ithamı çirkin bir eylem olarak görülmesi idi peygamber (as)'ın bu olayla ilgili vahiy inene kadar bu denli sıkıntıya girmesi söz konusu olmazdı. Konu ile alakalı olarak Yüce Allah وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرَكَ

¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 23/340; İbn kesîr, 6/20; Râzî İbn Ebî Hâtim, 8/2540; Semerkandî,2/.499-500; Sa'lebi, 7/72-76; Begavî, 3/388-391

¹⁵ Nur suresi,24/22

¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/340; İbn kesîr, 6/20; Râzî İbn Ebî Hâtim, 8/2540; Semerkandî,2/.499-500; Sa'lebi, 7/72-76; Begavî, 3/388-391

بِمَا يَقُولُونَ “Söyledikleri yüzünden canının sıkıldığını muhakkak ki biliyoruz,” buyurarak peygamber (as)’nin içinde bulunduğu sıkıntılı hali anlatmazdı.

2. Hz. Aişe tüm hayatı boyunca kendisini çirkin davranışlardan uzak tutmuş, korumuştur. Böyle bilinen biri hakkında hüsn-ü zanda bulunmak en doğru olandır.

3. Hz. Aişe’ye iftirada bulunanlar münafıklar ve onlarla birlikte hareket edenlerdir. Bu tarz insanların sarf ettikleri konuşmalar hezeyan olmaktan öte gidemez. Belirttiğimiz bu durum Hz. Aişe’nin masumiyetini daha vahiy inmeden önce ortaya çıkarmaktadır.

Ayette geçen “مِنْكُمْ” ifadesi ile Hz Aişe hakkında iftira edenlerden bir kısmının Müslümanlardan olduğu ifade edilmektedir. Abdullah ibn Übey dahi zahiren mü’minler tarafında gözükmekte idi.

“لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ” ayeti kerimedeki hitap iftiraya uğrayanlar hakkındadır. Ancak bu görüşün aksine hitabın hem iftirayı atanlar, hem de iftiraya uğrayanlar hakkında olduğunu ifade edenler de olmuştur. Bu konuda ortaya çıkan ihtilaf; iftiraya uğrayanlar, haklarında çıkarılan bu iftira karşısında sabrettiler, Allah’ın rızası talep etmekten vazgeçmeyerek hayrı elde etmişlerdir. Bu çirkin fiili işleyenler ise Allah’ın konu ile ilgili ayetleri indirmesinden sonra hata yaptıkları anlamaları ve tövbe etmeleri sebebi ile hayrı elde etmişlerdir,” şeklinde yorumlamışlardır. Ancak kabul edilen görüş iftiraya maruz kalanlar hakkında hayır olmasıdır.¹⁷

Diğer taraftan bu olayın vahiyle iftira olduğunun açığa çıkması iftiraya maruz kalanlar açısından yine bir hayra sebep olmuştur. Böyle bir olay vahiyle açıklanmayarak insanların kabullerine bırakılsa idi, birçok insanda bu konu ile ilgili “Acaba” lar olacaktı. Allah, olayı vahyin dili ile bertaraf ederek hem İslam’ı, hem Peygamber’i, hem de Hz. Aişe ile Safvân’ı kıyamete kadar şaibe altında kalmaktan korumuştur.

Önderliğini İbn Übeyy’in yaptığı bu iftira olayının vahiyle yalan olduğunun ifşa edilmesi ile Allah, İslam’ın şahlanışa geçtiği o günlerde yalancılardan önüne bir set çekerken algularla insanların İslam davetini yaralamalarına müsaade etmemiştir. Bilindiği gibi bu olaya karışanlardan birçoğu (Mustah gibi) bilinçsiz bir şekilde sadece akıllarını algulara teslim eden, olayın aslını araştırma zahmetine dahi girmeden bilinçsizce hareket eden Müslümanlardır.

¹⁷ Râzî, *Mefâtilü'l-Gayb*, 23/340; İbn kesîr, 6/20; Râzî İbn Ebî Hâtim, 8/2540; Semerkandî, 2/499-500; Sa’lebî, 7/72-76; Begavî 3/388-391

I.1. Olayın Tarafları

a- Bilinçli Taraf Olan Münafıklar ve Amaçları

Peygamber (as) ve ashâbı Medine'ye hicret ettikten sonra Mekke'de karşılaştıkları düşman tipinden farklı düşman tipleri ile karşılaştılar. Bu yeni düşman, Müslümanların safında gözükmeyen onların karşısında olan münafıklardır. Çünkü menfaatleri için her şeyi yapabilecek bir yapıya ve kişilik bozukluğuna sahiplerdir. İslam daveti süresince münafıkların sebep olduğu onca zorlukları Allah Rasulu, Allah'ın yardımı ile def edebilmiştir. İşte bu olaylardan biri olan "İfk" hadisesi peygamber (as) açısından en zor ve sıkıntılı olanıdır.

Peygamber (as) Benî Mustalik (müreyysî) gazvesinden dönerken¹⁸ amaçları sadece ganimet elde etmek ve ordu içerisinde bozgunculuk çıkarmak olan münafıkların da katıldığı bu seferde¹⁹ Mekkeli müşrikler, münafıklarla birlikte hareket ederek savaş meydanlarında yenemedikleri Müslümanlarla psikolojik savaşa yöneldiler. İlk olarak da İslam davetinin seçkin peygamberi ve onun değerli eşi eşi Aişe (r.ah)'yı hedef aldılar. Bu ahlaksız saldırının ardında elbette kısa ve uzun vade de hedefledikleri amaçları vardı. Bunları şöyle sıralamak mümkündür;

Temel hedefleri peygamber (as)dır. Böylelikle günden güne artan inanan kitlenin peygamber (as)'a olan inanç ve güvenini zedelemek ve İslam davetinin hızlı büyümesini engellemektir.

Peygamber (as)'ın her an yanından olan, İslam davetini maddi ve manevi açıdan destekleyen Hz. Ebubekir'in şerefine leke sürerek Peygamber ile arasını açmak²⁰

Dînî, fikhî ve ahlakî açıdan Müslüman kadınlar arasında önemli bir itibara sahip olan Hz. Âişe'yi gözden düşürmek sureti ile kadınlar arasındaki etkinliğini azaltmak

Peygamber (as) ve ailesini itibarsızlaştırarak Müslümanlar üzerindeki olumlu etkisini bitirmek. Çünkü peygamber (as) hicretten sonra Medine'de ensar ile muhacir, Evs ile Hazrec arasında öyle bir sosyal dayanışma ve bütünleşme sağlamıştı ki bu olumlu hava dağılmadığı sürece pozitif gidişi durdurmak mümkün gözükmemekte idi. Bu nedenle Ehl-i Beyte saldırıyı planladılar.

¹⁸ Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 2000),21/507-509; Ali Aksu, "İfk Olayı Üzerine bir değerlendirme, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2004, Sivas,c.8/1, 1-21

¹⁹ İbn Sa'd, et-*Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Beyrut 1985),2/63-65; Muhammed Ebu Şuhbe, es-*Sîretü'n-Nebeviyye fi Dav'i'l-Kur'an ve's-Sünne*, (Beyrut 1992),2/252.

²⁰ Hz. Ebu Bekir hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam, *Hz. Ebu Bekir*, (Ankara 1996)

İslam ile birlikte Arap toplumunda sağlanan birlikteliği ve güçlenen Müslüman yapıyı dağıtmak²¹. Bunda da kısmen başarılı olduklarını söylemek mümkündür. Bilindiği gibi ifk hadisesinde önemli bir yeri olan Abdullah b. Übey b. Selül Hazrec kabilesinden idi. Hicretin akabinde nihayete eren Evs-Hazrec kavgası onun tarafından ortaya atılan ifk hadisesi nedeni ile neredeyse yeniden ateşlenecekti. Ayrıca Mistah b. Üsâse'ye Hz. Ebubekir nafaka veriyordu. Bu olay üzerine bu nafakayı vermeyeceğine yemin eden Hz. Ebubekir, Allah'ın ikazı üzerine yemininden vazgeçerek vermeye devam etmiştir.²²

Mekkeli müşrikler ile Medineli münafıkların uzun vadeli amaçları vardı. Daha önceden kurdukları çıkar düzenini yeniden tesis etmek ve bunun için de İslam'ın yayılışını engellemek istiyorlardı.²³

İrkçılık, o dönemdeki adı ile kabilecilik ateşini yeniden yakarak kardeş olmuş bir topluluğu (Evs-Hazrec kardeşliğini) dağıtmak. Bu olayda önemli katkısı olan İbn Übeyy'in öldürülmesi konusunda Evs ile Hazrec arasında önemli bir tartışma ancak peygamber (as)'ın müdahalesi ile durdurulabilmiştir.²⁴

Bu mücadelede Mekkeli müşrikleri ve onların yandaşları olan münafıkları bu taktik değişikliğine sürükleyen durum, Hendek savaşında aldıkları yenilgi ile birlikte, Müslümanların önlenemez yükselişlerinin arka planında maddi ve askeri anlamda bir gücün değil manevi ve ahlaki anlamdaki üstünlüklerinin olduğunu bilmeleridir. Bu nedenle savaş stratejisini yalan üzerine kurarak psikolojik harbe yönelmişlerdir.

Hayatlarını dünyevi çıkarlar üzerine bina eden insanlar, kurdukları düzeni tahrif eden her oluşumu kendilerine düşman olarak görmüş, savaşla yemedikleri zamanlarda karalama yolunu tercih etmişlerdir. Bu nedenle Mekkeli müşrikler münafıkların da yardımı ile bu ve buna benzer çirkin planlarını sahneye koymuşlardır. Bu şekilde kurgulanan yeni harp stratejisini, Peygamber'in evlatlığı Zeyd b. Harise'den boşanmış olan Zeynep binti Caḥş ile h.5 yılında Peygamber vasıtası ile kaldırılması amacı taşıyan evliliğini kaçırılmaz bir fırsat olarak da değerlendirmişlerdir.

b-Kasıtsız Taraf Olanlar ve Sebep Oldukları Hak İhlalleri

Medine'de kurulan bu yeni devletin iç meselesi olan ifk hadisesi Peygamber (as)'ın kurmak istediği kardeşlik düzenine yönelik bir tehdit olarak algı-

²¹ Şibli3/ 316.

²² Nur suresi,24/22

²³ Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, (İstanbul 1986),1/432-433; Ahmet Sezikli, *H. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, (Ankara 1994), 126-127.

²⁴ Nâsi Aslan, "Sünnetin Günümüze Taşınması", *Diyanet İlmî Dergi* [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]_ Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) özel sayısı, Ankara 2000, 2003, sayı: Özel Sayı.,345-346

lanmalıdır. Çünkü İfk hadisesinde münafıklar tarafından başlatılan yalan organizasyonunda aklını kullanmak yerine yalanlar ile ortaya atılan bir hadisede yanlış tarafta olanlar, kurulan yeni düzenin temellerinin sarsılmasına neden olabilecek bir hataya sebep olmuşlardır. Peygamber (as) İfk hadisesinin olduğu ilk günlerde sahabelerle bu konuyu istişare etmek istediğinde Hz. Ali'nin: "Ey Allah'ın Rasulu sana eş mi yok boş" şeklinde bir ifade kullanması ve bunu sonradan Hz. Aişe'nin duyması nedeni ile Hz. Ali'ye karşı kırğın olduğu anlatılmaktadır.²⁵ Hz. Ali'nin ifk hadisesinde Hz. Aişe hakkında o öyle yapmaz demeyip münafıklar tarafından ortaya atılan iftirada bilinçsiz taraf olması, ileride Hz. Aişe'nin, Hz. Ali'nin karşısında olmasına ve Müslüman iki grup arasında Cemel savaşı denilen bir savaşta, yanlış tarafta bulunmasına neden olacaktır.²⁶

Ayrıca münafıklar ortaya attıkları yalanlarla bir algı oluşturmayı amaçlamışlardır. Bu algularla büyük kitle hareketleri hedeflenmiş, vasıfsız ve kimlik-siz birkaç insanın ortaya attığı söylemlerle, insanların akılları kendi çıkar dünyalarının menfaatine olacak şekilde yönlendirilmeye çalışılmıştır. Günümüzde de gayrinizamî harp unsurlarını içinde barındıran asimetrik savaş²⁷ ile küresel güçler, medya ve endüstri aracılığı ile dünya üzerinde kendi çıkarları üzerine tasarlanmış yeni bir dünya düzeni kurmayı planlamaktadırlar. Bu düzeni kurmak için birçok yöntem kullanan bu çıkarıcı çevre, algıları yönetmek ve manipüle etmek gibi bir metodu da çokça kullanmaktadır. Kur'an her fırsatta Müslümanların akıllarını kullanmalarını tavsiye etmektedir. Çünkü akıllarını kullanabilen insanlar bağımsız ve cesur olacağından algıların mef'ulu değil öznesi olmaktadır. Aklını kullanan insanlar sorgulama erkine sahip olduğundan yönetilen değil yöneten olmaktadır. Bu nedenle Kur'an "Her insanın sorumluluğunu omzuna yükledik. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız,"²⁸ ifadesi ile hayatın her aşamasında bireyi sorumlu tutan bir anlayışı insana hayat tarzı olarak sunmaktadır.

Günümüzde medya aracılığı ile bireyin kendisine ait psikolojik dinamiği toplumda çok çabuk bir şekilde kitlelere ulaşılmakta ve nihayetinde ona ait olan dinamikler bütün toplumun dinamikleri haline gelmektedir. Bu nedenle bireylerin aklına egemen olmak sureti ile daha çok insanın, tek elden yönetilmesi mümkün olabilmektedir. Bunda medyanın hızlı iletişim ağlarının payı büyük olduğundan geçmişe göre daha kolay bir şekilde yapılmaktadır. Hayatın öznesi olması iradesi ile Allah tarafından yaratılan insanlar, günümüzde

²⁵ Bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997

²⁶ Bkz. Hasan Karaköse, *Ortaçağ Tarihi ve Uygarlığı*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2002

²⁷ Hasan Basri Yalçın, *Asimetrik Savaş Fırat Kalkanı Zeytin dalı Barış Pınarı*, Seta Yay., İstanbul, 2020, 12-13

²⁸ İsra Suresi, 17/13

teknolojinin getirdiği rahatlık nedeni ile zahmete girmek yerine kolayca hayatın nesnesi olmayı tercih etmektedirler. İlmi, ahlakı ve basireti olmayan birçok insan, dünya insanlığı üzerinde etkili bir güç haline gelebilmektedir. Daha da ilginç olan bu basiretsiz ve kimliksiz dinamiklere insanlar gönüllü teslim olmaktadır.

Algı, beyin ve periferik organların bir kompleks olarak birleşmesi ve karşılıklı ilişki içinde olmaları ve fiziksel uyarılara olduğu gibi sosyal değişikliklere de duyarlı oldukları temeline dayanan bir süreçtir.²⁹ Bir başka deyişle, içsel ve dışsal bilgilerin insan zihni tarafından kabullenilmesi ve inanç haline getirilmesidir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerden biri olan iletişimin olduğu yerde algının varlığından söz etmemek mümkün değildir. Algının oluşması için de iki adım söz konusudur: Birincisi, dikkatini verme yoğunlaşma ikincisi, örgütlenme ve kaydetme.³⁰

Bu noktada hedeflenen toplumda istenilen algının oluşması için üç şartın gerçekleşmesi beklenmektedir. Bunlar; Algılaması hedeflenen birey ya da kitle, algı yaratılacak nesne ve son olarak kurgulanacak algı için uygun bir ortam. İşte ifk hadisesi ile bu üç şart elde edilmiş oldu. Birincisi, Ensar ve Muhacirlerden oluşan sahabeler hedef kitle olarak belirlenmiş, algı oluşturulmak amacı ile Peygamber (as)'ın eşi ile yine Peygamber (as)'a gönülden bağlı olan Safvân arasında kurgulan olay algı malzemesi olarak seçilmiş ve son olarak da Hz. Aişe'nin bahsi geçen olayda Safvân ile beraber kafileye yetişmiş olması uygun bir ortam olarak belirlenmiştir. Erkek egemen bir toplumda duygu temelli bir algı modeli ile namus üzerine kurgulanmış bu algı mevcut toplumda amacına ulaşmıştır.

Algıların esiri olarak bilinçsizce olumlu-olumsuz her bir algının peşinde koşan, sanal âlemde hiçbir kasıt gütmeksizin haber paylaşanlar, farkında olmadan inandıkları değerlere savaş açmaktadırlar. MÖ 500'de Wu Devleti'nde (Şimdiki Çin) yaşamış ünlü Çinli komutan filozofun şu ifadeleri bu anlamda oldukça manidardır;

-Düşman olarak kabul ettiğiniz kişi ya da ülkelerde iyi olan şeyleri gözden düşürünüz,

-Düşman ülkelerin liderlerini, yöneticilerini, fikir insanlarını küçük düşürerek, itibarsızlaştırın,

-Bu konuda ayırım yapmaksızın herkesten yardım alınız,

-Düşman ülkelerin kendi aralarında var olan bütün uyuşmazlıklarını ve kavgalarını yayınız,

²⁹ Ahmet Tunç, "Algı Üzerine yönetsel Bir Anlayış: Algının Yönetimi" *International Journal Of Disciplines Economics & Administrative Sciences Studies*, 2003, Vol 3, Issue 2587-2168, 229

³⁰ Hatun Boztepe Taşkıran, *Algı Yönetimi*, İstanbul Üniversitesi Açık Ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, (İstanbul, trs.), 170-74

-Düşman ülkelerin örf, âdet ve anelerini gülünç hale getiriniz.³¹

Münafıkların düşman olarak kabul ettikleri Peygamber ve onun dostlarının iyi ve değerli kabul ettikleri Hz. Peygamber ve eşi Aişe “İfk Hadisesi” ile gözden düşürülmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamber kurulan yeni devletin lideri olma münasebeti ile itibarsızlaştırılması hedeflenmiş, bu nedenle de eşi ve her yönden İslam’ın hamisi konumundaki Hz. Ebubekir özellikle seçilmiştir. Böylelikle asıl amaç olan İslam ve İslam devletinin önlenemez yükselişinin durdurulması amaçlanmıştır. Bu hedefe kilitlenen münafıklar, müşrikler de dâhil olmak üzere hiçbir yardımı geri çevirmemiştir. Bunun yanı sıra Hz. Aişe ile Safvân arasında aslı olmayan bir olayı sürekli tekrarlamak sureti ile gerçekmiş gibi algılanmasına sebep olmuşlardır. Bütün bu algı saldırılarının temel hedefi aslında İslam ile engellenen çıkarlarını yeniden elde etme gayretidir.

Görüldüğü gibi münafıkların ortaya attığı saldırıda, Hz Ali’de dâhil olmak üzere birçok müslümanın, Hz. Peygambere olan sevgilerine istinaden ortaya atılan bu yalanlara, sadece Peygamberi içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtarmak amacı ile bilinçsizce taraf olmalarına rağmen sonuçları görüldüğü kadar masum değildir. Bu nedenle İslam *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا* “Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın,³² ayeti ile bilgi paylaşımında nasıl bir yol takip edilmesi gerektiğinin altını çizirken Müslümanlara da *لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ* “Bunu işittiğiniz zaman mümin erkekler ve kadınların birbiri hakkında hüsn-i zan beslemeleri ve “Bu apaçık bir iftiradır” demeleri gerekmez miydi?”³³ ayeti ile iftira bir haber karşısında nasıl bir tavır sergilemeleri gerektiği açıklanmıştır.

c- Mağdur Olan Taraflar

Günümüzde teknolojiye yaşanan yenilik ve gelişimlere bağlı olarak haber-cilik alanında birçok değişime şahit olmakla birlikte haberlerin ne derece doğru olduğu noktasında ciddi sorunlar yaşanmaktadır. “Hakikat Sonrası çağ” olarak adlandırılan bu çağda kişisel öngörü, inanış ve kabuller realitenin yerini almaya başladığı ifade edilmektedir. Sosyal medyanın, toplumun her kesiminde yaygınlaşması, beraberinde sahte ve çarpıtılmış haberlerin hızlı bir şekilde yayılmasına yol açmıştır. Toplumun sağlıklı düşünmesine engel olan bu durum, bu alanda çalışan medya profesyonellerinin ve ilahiyat alanında

³¹ Bkz. Sun Tzu, Savaş Sanatı, Çev.Adil Demir,(Kastaş Yayınları,2003).

³² Hucurat suresi, 49/6

³³ Nur suresi,24/12

çalışan akademisyenlerin de dikkatini çekmektedir. Bu durum sahte haberlerle mücadele etme anlamında insanlara birçok sorumluluklar yüklemektedir.³⁴

Sosyal medya üzerinde dolaşan yanlış ve manipülatif haberler, bilgi ve anlama seviyesi farklı binlerce kişiyi etkilemesi nedeni ile toplumsal anlamda olumsuz etkileri içinde barındırmaktadır. Çünkü bu haber, bir kez yayılmaya başladıktan sonra, asılsız olduğu ilerleyen dönemlerde ortaya çıkarılsa dahi insanların fikir ve inanışlarını etkilemeye devam edebilmektedir.

Sosyal medya aracılığı ile gündeme gelen sahte haber ve dezenformasyon sorunu genel anlamda insanların birbirlerine olan güvenlerinin sarsılmasına neden olmasının yanında devlet erkanına olan güveni de azaltmaktadır. Bu durum nedeni ile de siyasal karışıklıklar olabilmekte, iç güvenliği tehdit eden bir takım olayların çıkması mümkün olabilmektedir.

Peygamber (as)'a yönelik münafıklar tarafında ortaya atılan "İfk Hadisesi" de böylesi bir kaos ortamını oluşturmak amacı ile kurgulanmıştı. Hicret sonrası Bedir harbi ile başlayan İslam'ın önlenemez yükselişi, sadece Mekke müşriklerini rahatsız etmiyordu.³⁵ İçeride de münafıklar, müşriklerle birlikte hareket ederek kurulan yeni devleti sarsmak amacı ile devletin en başında olanlar hakkında onlara duyulan güveni sarsacak yalan haberler yaymaya başlamışlardı.³⁶ Vahyin hâlâ iniyor olması nedeni ile bu hain saldırı kısa sürede peygamber (as) ve arkadaşlarının dayanışmaları ile bertaraf edilmişti. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi hadisenin doğrusu vahiyle insanlara bildirilmesine rağmen olayın en fazla mağduru olan Hz. Aişe'nin kendisi hakkında ileri geri konuşanlara karşı kırgınlığı Peygamber (as)'ın vefatından sonra Hz. Ali'nin halifelğinde meydana gelen Cemel vakasına kadar uzayacaktır. Bu vakada kırgınlığı sebebi ile yanlış kararlar alacak olan Hz. Aişe, İslam'ı kavrayışı nedeni ile hatadan kıl payı dönebilecektir.

Bu yalan haberle yaşanan olayın hemen ardından İlahi vahiyle aklanmasına rağmen Hz. Aişe, bazı Şii gruplar tarafından onun iffetine gölge düşürecek şekilde istismar edilmek istenmiştir. Yalan bir haber neticede siyasi emellere malzeme olarak kullanılmaya çalışılmıştır.³⁷ Ancak Çoğunluğu teşkil eden mutedil Şii gruplar bunlara karşı çıkmışlardır.³⁸ Hz. Aişe, hakkında çıkarılan iftiralardan aklanmış olsa da Müslüman gruplar arasında tefrikaya

³⁴ Mehmet Fatih Çömleki, "Sosyal Medyada Dezenformasyon Ve Haber Doğrulama Platformlarının Pratikler", *Uluslararası Türk Dünyası Basın Sempozyumu Özel sayısı*, (Aralık,2019), 7/1550

³⁵ Seyfullah Kara, "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar", *Atatürk İlahiyat dergisi*, 0 / 15 (Haziran 2001),353.

³⁶ Kurebî, İbrahim b. İbrahim, *Merviyâtü Gazveti Bêni Mustalik*, (Medine, ts.), s.356.

³⁷ Mustafa Fayda, a.g.m.,c.21,s.507-509

³⁸ Tabatabâi, Muhammed Hüseyin, el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân, (Şebeketü'l-Fikr, trs.),15/89-91

neden olmuştur. Bu yalana kasten ya da kasıt olmaksızın katılanların nelere sebep olduklarını düşünmeleri ve aslını bilmedikleri bir haberi yayarken bir daha düşünmeleri gerektiği hususu büyük bir öneme haizdir.

Hız. Aişe, olayın hemen öncesinde hasta olması nedeni ile hakkında konuşulanlardan haberi bulunmamaktadır. Ancak Peygamber (as)'ın kendisine karşı soğuk davranması onu ayrıca üzmüştür. Bunun akabinde Peygamber (as)'den baba evine gitmek için izin istemiş ve o da buna izin vermiştir. Empati yapıldığında hiçbir suçu olmayan bu insanın, eşi tarafından herhangi bir şey söylenmeden üstelik hasta olmasına rağmen baba evine gönderilmesinin, Hız. Aişe'de yaratacağı psikolojik travmanın anlaşılmasını mümkün kılacaktır. Günümüzde güvensizliğin neden olduğu ailevi huzursuzlukların boşanmaya sebep olduğu gerçeği düşünüldüğünde, Peygamber (as) ve Hız. Aişe'nin yaşadığı sürecin ne kadar zorlu olduğu, onları ne kadar üzdüğü ve yıprattığı daha net anlaşılacaktır. Peygamber (as) bir defasında Hız. Ebubekir'in evinde eşi Hız. Aişe'ye: "Eğer masum isen Allah seni mutlaka aklayacaktır..." şeklindeki sözleri nedeni ile Hız. Aişe, peygamberin, hakkında çıkarılan iftiralara inandığını, bu sebeple ne söylese de şüphe ile karşılayacağını ifade etmiş ve artık sabretmekten başka bir çaresi olmadığını vurgulamıştır. Hatta الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكَ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ "O iftirayı atanlar içinizden bir gruptur. Bunun sizin için kötü olduğunu sanmayın, aksine bu hakkınızda hayırlıdır. Onların her biri işlediği günahı yüklenecektir. İçlerinden günahın büyüğünü üstlenen için ise büyük bir azap vardır,"³⁹ ayeti nazil olup Hız. Aişe aklandığında, anne ve babası Hız. Aişe'ye Peygamber (as)'e gitmesini ve ona teşekkür etmesini istemişlerdir. Ancak her ne kadar eşi peygamber de olsa burada peygamberliğe dair bir konu olmadığı, meselenin tam anlamı ile eşler arasında bir konu olmasına istinaden Hız. Aişe: "Hayır Vallahi, onun için kalkmam ve Allah'tan başka kimseye de hamt etmem. Benim suçsuz olduğumu Allah bildirdi,"⁴⁰ diyerek eşine olan kırgınlığını ortaya koymuştur. Onun böyle söylemesinde Hız. Peygamber'in tutumunun etkili olduğu aşikârdır. Dikkat edilirse kasıt olmadığı halde bir yalana ortak olan velev ki Müslüman dahi olsa bir ailenin yıkılmasına neden olabileceği ve buna bağlı olarak dünyevi ve uhrevi bir takım sonuçlara maruz kalacağı da kaçınılmaz bir son olarak görülmelidir.

Olayın bir diğer mağduru Safvân bin Muattal ise, meselenin aslı ortaya çıkana kadar yaşadıklarını tahmin etmek dahi mümkün değildir. Bunlardan birincisi zina gibi çirkin bir eylemle itham edilmek, diğeri ise bu eylemi

³⁹ Nur suresi,24/11

⁴⁰ Ali Aksu a.g.m,7

mü'minlerin annesi, kendisine karşı sonsuz sevgi beslediği peygamber (as)'in eşi ile yaptığı iddiası idi.

Asılsız Bilgi Paylaşımının neden olduğu Sorunlar

Haberleşme ve iletişim teknolojilerinin toplumla iç içe olduğu günümüz dünyasında, düşünce, bilgi ve bunların yayılma hızı açısından daha önce benzeri görülmemiş gelişmelere şahit olunmaktadır. Sosyal medya, kişiler arası iletişim imkânları sunmasının yanı sıra, içerik oluşturma ve bilgilerinin paylaşımına da izin vermektedir. Bu iletişim ve bilgi paylaşımı diğer kullanıcılara da etki etmekte ve onları farklı düşüncelere sevk etmektedir. Her alanda olduğu gibi özellikle dini içeriklerin paylaşılmasında da bir sınırı olmayan sosyal medya ağları, ciddi bir bilgi kirliliğini de beraberinde getirmektedir. Bunun temel nedeni de, paylaşımlar yapılırken dini, ahlaki değerlere riayet edilmemesi, hak ve adalete dikkat edilmemesi ve dürüstlükten yoksun olunmasıdır. Diğer taraftan dini içerikli mesajlar ve ifadelerle sosyal medya üzerinden içerisi boş, dindar olduğunu zanneden bir toplum oluşturularak dindarlık dejenere edilmektedir.

Peygamber (as),” *Kim benim söylemediğim bir şeyi bana yalan olarak isnat ederse cehennemdeki yerini hazırlasın*”⁴¹ diyerek kendisi hakkında paylaşımlar yapılırken dikkatli olunması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Onun hakkında dikkatsizce yapılacak paylaşımların dine mal edilmesi söz konusu olup dini tahrif etmeye yönelik eylemlere istemese bile katkı vermiş olacak ve kişiler sosyal medya ortamında elde ettiği bilgiler doğrultusunda *zıt ilkelerin bir araya gelmesiyle oluşan, karma yapıya sahip (özellikle dini anlamda)* senkretik bir din anlayışına sahip olacaktır. Bu durum peygamber (as) ve ondan sonra yüzyıllar boyunca binlerce ilim insanının gayretleri ile oluşturulan İslam kültürünün dejenere edilmesine yol açacaktır. İslam tarihinde yaşanmış en acı olay olan “İfk” hadisesine bu nazarla bakıldığında nasıl bir dejenerasyona neden olduğu çok daha net görülecektir.

III. Sosyal Medya ile Dejenere Olan Ahlaki İlkeler

Bilindiği üzere dinler, müntesiplerinden sadece dini pratikler ve ritüeller istememektedir. Bu dini pratiklerin yanı sıra insanların birbirleriyle olan ilişkilerini de düzenlemeyi amaçlayan, iman ve ibadetlere ilaveten insanların ilişkilerini içine alan ve ilişkiler bütünü olarak tanımlayabileceğimiz, ahlaki davranışlara da sahip olmayı zorunlu kılmaktadır. Ahlaki bir temeli olmayan ilişkilere dayanan dindarlık, zaman içerisinde bir takım olumsuzlukların görülmesine uygun bir hale gelebilmektedir. Öyleyse iyi bir insan ve Müslüman olmanın öncelikli yolu, ahlaki değerlere sahip olmaktır.

⁴¹ İbn Mace, Mukaddime 4.

Modernitenin getirdiği yaşam şekli dini inanışları tamamen ortadan kaldıramasa dahi ilke ve esaslarını özünden uzaklaştırmaktadır. Yaşamlarını kapitalist hayat felsefesi ile yönlendiren Müslümanlar dini, namaz, oruç, zekat ve sadaka gibi bir takım ibadetlere indirgemektedir. Bu da yüzeysel ve şekle indirgenmiş bir Müslüman modelini öne çıkarmaktadır. Hâlbuki İslâm, maddi ve manevi boyutu ile birbirini tamamlayan samimi, ihlaslı Müslüman bireyler hedeflemektedir. Şekilsel boyutu dikkate alınmış ama ahlaki boyutu ihmal edilmiş Müslüman kimliği aslında, dejenere edilmiş Müslüman kimliktir.⁴² Bu nedenle Tanrı'ya inandığını, ona itaat ettiğini ifade eden ancak ahlaki ilkeleri hiçe sayan çok sayıda insan bulunmaktadır.

Hz. Peygamber (as)'in zamanında yaşanan, İslam'ın sadece ibadetlerden müteşekkil bir din olmadığını, buna ilaveten insanlarla iyi geçinip ahlaklı olmanın önemine dair şu olay örnek gösterilebilir; "Bir gün bir adam peygamberimize gelerek, çok namaz kılan sadaka veren ama komşularını inciten kadın ile az namaz kılan az sadaka veren ama komşularını incitmeyen kadınların durumunu sordu. Peygamber (as) ilk kadının cehennemde olduğunu sonraki kadının ise cennette olduğunu haber verdi."⁴³ Yine başka bir hadiste "Kıyamet günü mizanda, güzel ahlaktan daha ağır gelecek hiçbir ibadet yoktur,"⁴⁴ diyerek ahlakın önemine vurgu yapmıştır. Diğer taraftan İslam her ibadete bir vakit tayin ederken ahlaki ilkeler için bir vakit belirlememiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere Müslüman, hayatının her anında, yatariken, otururken hatta uyurken dahi müslümanca bir duruş sergilemek durumundadır. Ama günümüzde bu "iyi insan" modeli, yalan haber, iftira, uygun olmayan içerikler ve siber zorbalıklarla tahrif edilmekte, insan bu nedenle değerlerinden uzaklaşmakta, sözde Müslüman olarak tarihteki yerini almaktadır.

IV. Sosyal Medya Üzerinden Kişilik Haklarının İhlali

Genelde dinler özelde İslam dini, müntesiplerine doğruluğu emretmekte, başkalarının haklarına saldırı olarak kabul edilen yalancılığı ve iftirayı yasaklamaktadır.⁴⁵ Bunun yanı sıra hak ve adalete riayet etmeyi, doğru olmayı ve yalan ve iftiradan uzak durmayı Müslüman birey için en önemli sıfat olarak kabul etmektedir. Nitekim Yüce Allah "*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol. Beraberindeki tevbe edenler de dosdoğru olsunlar. Hak ve adalet ölçülerini aşmayın. Şüphesiz O, yaptıklarınızı hakkıyla görür*"⁴⁶ ve "*Şüphesiz Allah, yalancı ve nankör olanları*

⁴² Rıdvan Demir, "Modern Toplumda Ahlaki Değişim Ve Ahlak Eğitimi", *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar*, Editör Necmettin çalışkan, (Mobel yayınları , Ankara , 2018),300-302

⁴³ Ahmet b. Hanbel, Müsned, 2/440

⁴⁴ Tirmizî, Birr, 62

⁴⁵ Mustafa Baş, "*Evrensel Değerlerin Toplum Eğitimindeki Yeri Ve Hz. Muhammed'in Eğitimciliği*", 2. Uluslararası Osmaneli Sosyal Bilimler Kongresi,(12-13-14 Ekim 2016), 1308.

⁴⁶ Hud suresi, 11/112.

doğru yola iletmez"⁴⁷ diyerek Müslümanlarda olması gereken özelliklere dikkat çekmektedir. Buna ilaveten Peygamber (as)'in " *Kişiye her duyduğu şeyi söylemesi günah olarak yeter*"⁴⁸ hadisi de ayette belirtilen vasıfları destekleyerek kişinin her duyduğunu paylaşmasının dini sorumluluğuna vurgu yapmaktadır.

Abdullah b. Übey b. Selûl'un başlattığı ifk hadisesinde Hassân b. Sâbit, Mistah b. Üsâse ve Hamne binti Cahş'ın belirtilen hassasiyete sahip olmaları ve duydukları bir şeyin aslını araştırmadan paylaşmalarının, o günün İslam toplumunda yarattığı infial bu bağlamda değerlendirildiğinde işin şenati daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Bu denli bir hızlı iletişim olanaklarına sahip olmanın dezavantajları da bulunmaktadır. Bilgisayarın tek bir tuşuna yapılacak dokunuşla ne kadar insanın kişilik haklarının zedeleneceği düşünüldüğünde وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur"⁴⁹ ayeti daha da anlamlı hale gelmektedir. Çünkü Hassân b. Sâbit, Mistah b. Üsâse ve Hamne binti Cahş için helalleşmenin mümkün olduğu düşünüldüğünde bugün bunun imkânsızlığı daha net olarak anlaşılacaktır.

Yine يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ "Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, fasık biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın"⁵⁰ ayeti kerimesi ile her zaman ve mekânda, insanların güvenini kaybetmiş kimselerin getirdikleri haberlere araştırmadan inanmanın doğru olmadığı bir ilke haline getirilmektedir. Yeni dinin inşa etmek istediği sosyal ve hukuki ilkelerin hakkaniyet kurallarına uygun bir şekilde yürümesi, haksızlık ve zulümlerin önüne geçilmesi anlamında önemli bir yere sahip olan bu talimatlar, Velid b. Ukbe'nin Benî Mustalik kabilesinin zekât vergilerini toplamak üzere görevlendirilmesi ile başlayan olaylar silsilesi üzerine nazil olmuştur. Velid b. Ukbe peygamber (as) tarafından Benî Mustalik kabilesinin zekâtlarını toplamak üzere gönderilir. Velid henüz yolda iken birisi, Mustalikoğullarının silahlı bir ordu ile yola çıktığını haber verir. Velid bu haber üzerine Mustalikoğullarının kendileri ile savaşmak için yola çıktığını zannederek geri döner ve durumu peygamber (as)'e haber verir. Peygamber (as)'de haberin doğru olup olmadığını araştırması için Hâlid b. Velid'i gönderir. Hâlid kabi-

⁴⁷ Zümer Suresi, 39/3.

⁴⁸ Ebu Davud, Edeb, 87.

⁴⁹ İsrâ Suresi, 17/36

⁵⁰ Hucurât Suresi,49/6

leye yakın bir yerde Mustalikoğullarını takip eder, onların ezan okuyup namaz kıldıklarını, İslam'a olan bağlılıklarının devam ettiğini tespit ederek tekrar Medine'ye döner. Neticede Mustalikoğullarının, zekâtlarını almaya gelen tahsildar olmadığı için kendilerinin bizzat vermek için geldikleri anlaşılır.⁵¹

Ayet, kasıtlı veya kasıtsız, araştırılmadan gelen bir haber konusunda Müslümanları nasıl davranılması gerektiği hususunda yönlendirmektedir. Şayet Hz. Peygamber, Velîd b. Ukbe'nin sözüne direkt olarak itimat edip gereğini yapsa idi haksız yere onlarca insanın yaralanmasına hatta ölümüne sebep olacaktı. Ama Peygamber (as), Hâlid b. Velîd'i göndererek hem büyük bir hatanın önüne geçmiş hem de yıllarca Müslümanlara örnek olacak bir ilkeye dikkat çekmiştir.

Hz. Musa, peygamber olarak gönderildiğinde kendisine mucize olarak verilen âsa mucizesinden dolayı sihirbazlıkla itham edilmesi⁵², babasız dünyaya gelen İsa (as)'ın annesi Meryem'in iffetsizlikle suçlanması Kur'an'da yalan ve iftira haber üzerine Müslümanların nasıl bir tavır sergilemesi anlamında zikredilebilecek örneklerdendir.⁵³ Tüm bunlar, kurulu çıkar düzenlerini koruma adına yapılmış eylemlerdir. Bu ve benzeri olaylara iştirak edilmesi halinde bu çirkin eylemin bizzat faili olarak adlandırılacağı unutulmamalıdır.

V. Sosyal Medya Üzerinden Yapılan Zan Tecessüs Gıybet ile Sebep Olunan Hak İhlalleri

Haberleşme ve iletişim araçlarının hızlı gelişimi ve hayatımıza sirayet etmesi ile birlikte kendisini savunmaya gücü yetmeyen kişilere yönelik gerçekleştirilen rahatsız edici ve mütecâviz davranışları ifade etmek üzere literatürümüze giren siber saldırılara, isimsiz telefon çağrıları, uygunsuz içerik göndermeyi ve paylaşmayı, e-mail ile rahatsızlık vermeyi veya virüslü mail göndermeyi örnek olarak vermemiz mümkündür.⁵⁴

İslam dini, bu ve benzeri davranışları, başkalarını rahatsız etmek ve mahremiyetlerini ihlal etmek olarak değerlendirmektedir. Nitekim يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ “Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurlarını ve

⁵¹ Zemahşerî, Keşşâf,4/359-360; Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 4/98; Kurtubî, el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an, 16/311.

⁵² Taha suresi,20/56-73;Kasas Suresi,28/36

⁵³ Nisâ, 4/156; Meryem, 19/21; Tahrim, 66/12

⁵⁴ Mehmet Haberli, “ Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenerasyonu Üzerine Bir Değerlendirme” *Karabük Üniversitesi, I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Kongresi* ,(23-25 Kasım 2018), 646

mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın"⁵⁵ ayeti ile insanların birbirleri hakkında zanna dayalı konuşmaları engellenirken وَلَا تَجَسَّسُوا "Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın" ifadesi ile de ayıpların araştırılması da yasaklanmıştır. Ayet bir adım daha ileri giderek insanların kesin dahi olsa birbirlerinin arkasından duyduğu zaman hoşlanmayacağı şeyler hakkında konuşulmasını ölü kardeşin etinin yenmesi ile aynı kategoride değerlendirerek sosyal ve toplumsal ahlaka dikkat çekmiştir.⁵⁶

VI. Sosyal Medyada Paylaşılan Fotoğraf ve Belgelerin Neden olduğu Sorunlar

Sosyal medyanın akılları büyüleyen, görkemli ve sınır tanımaz sanal varlık dünyasında sunulan çıplaklık ve cinsel içerikler insanları etkisi altına almaktadır. Bedenlerini istekleri ile paylaşanların davetkar tutumları, sanal alemde bu paylaşımları ciddi bir rant kapısı haline getirmiş ve kölelik sektörüne yeniden hayat vermiştir. Bunu fırsata çevirmek isteyen birçok genç, bedenleri üzerinden iletişim kurmakta, legal-illegal insanlarla tanışmakta ve buna bağlı olarak daha hayatlarının baharında çeşitli tehlikelerle karşı karşıya kalmaktadır. Bunun dışında sosyal medya kullanıcıları tamamen masum niyetlerle paylaştıkları tatil resimleri, düğün v.b özel günlerle ilgili resimler ile çocuklarının her anını gösteren resimleri paylaşmak sureti ile mahremiyet duygusunun kaybolmasına neden olmaktadır.⁵⁷ Tekrarlanan bu paylaşımlar, paylaşanların yanı sıra izleyenlerde de bu durumun normalleşmesine sebep olmaktadır.

Sosyal medya, bu anlamda bütün kategorileri ile mahremiyeti yok eden bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Görkemli dünyasına mahkûm ettiği gençlerin öncelikle mahremiyetlerini yok etmekte ardından tüm özellerini herkesle paylaşmalarını hatta reklam sektörünün de hayatımızda yaygınlaşması ile herkesin kullanımına izin vermektedir.⁵⁸

İslam, yukarıda belirttiğimiz bu tür uygun olmayan içeriklerin paylaşımını, izlenilmesini, *قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۗ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَفْعَلُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُجُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ*

⁵⁵ Hucurât Suresi,49/12

⁵⁶ Zemahşerî, Keşşâf,4/371; Râzî, Mefâtîhu'l-Gayb, 28/110-111; Kurtubî, el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân, 16/330-340

⁵⁷ Nihat Oyman, "Sosyal Medya Dindarlığı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28, 2016, s. 151.

⁵⁸ Hülya Semiz Türkoğlu, "Sosyal Medya Üzerinden Mahremiyet Farkındalığı ve Değişimin Ölçülmesine Yönelik Bir Araştırma" *Istanbul University Journal of Communication Sciences*, 2018, 54/182

أَوْ آبَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِمْ أَوْ نِسَائِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوَاتِقِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ۗ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ مُمِينُونَ “Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır. Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Dışarıda kalanlardan başka ziynetlerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, başka kadınlar, hizmetlerinde bulunan köleleri ve câriyeleri, cinsel arzusu bulunmayan erkek hizmetçiler, kadınların cinselliklerinin farkında olmayan çocuklar dışında kimseye süslerini göstermesinler. Yürürken, gizledikleri süsleri bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey müminler! Hepiniz Allah’a tövbe edin, umulur ki kurtuluşa erersiniz!”⁵⁹ ayeti ile men etmiştir. Bu ayetin ifadesi gereğince ne mü’min erkek ne de kadın, ne sosyal medyada ne de başka yerde buna benzer paylaşım yapması mümkün değildir.

Sosyal medyanın sunduğu iletişim kolaylığı, zina da dâhil olmak üzere aile saadetine zarar verecek hatta boşanmaya kadar gidecek problemlere neden olmaktadır. Hâlbuki Allah, “وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً ۗ وَسَاءَ سَبِيلًا” “Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur”⁶⁰, وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ “Onlar ki, ırzlarını korurlar..”⁶¹ ayetleri ile zina ve türevleri hatta ona götürecek tüm yollar kapatmıştır. Nitekim yapılan araştırmalardan elde edilen sonuçlar da bize, sosyal medyanın zina ve zinaya bağlı boşanmalara neden olduğunu göstermektedir.⁶²

Sonuç ve Öneriler

Peygamber (as) ve birçok sahabeyi sıkıntıya sokan, bireysel ve toplumsal hatalara hatta siyasi gruplaşmalara neden olan ifk hadisesi, önceden planlanmış bir hadise olmayıp olayın tarihi seyrine göre sonradan planlanmış sinsi bir eylemdir. Bu olayda birçok masum insanın kişilik hakları çiğnenmiş ve mağdur edilmişlerdir. Aslı olmayan haberlere karşı müslümanca bir tavrın

⁵⁹ Nûr suresi,31/30-31

⁶⁰ İsrâ suresi, 17/32

⁶¹ Mü’minûn Suresi,23/5

⁶² Örnek olarak bkz. www.sabah.com.tr/yasam/2018/12/06/televizyonda-tanistigi-esini-birakip-internette-tanistigi-kisiyle-kacti Erişim Tarihi: 07.12.2018

nasıl olması gerektiği ifk hadisesi ile ortaya konmuş, İslam dünyasında kendisini gösteren yeni tip düşman ve onun algı oyunlarına karşı daha tedbirli olunması gerektiği anlaşılmıştır.

İfk hadisesinde, siyasi rant ve çıkarlar için merkezi idarenin üstünlüğüne dayalı üniter devlet anlayışına yöneltilmiş bir tehdit bulunmaktadır. Bu amaçla en tepede bulunan Peygamber (as), eşi Aişe ve Hz. Ebubekir seçilmek sureti yeni kurulan İslam devleti itibarsızlaştırılmak istenmiştir. Medine gibi günün şartlarına göre küçük bir bölgede gerçekleştirilen bu hain saldırının benzerleri sosyal medya üzerinden daha fazla sayıda gerçekleşmekte olduğundan, ilkeli insanların vatan, millet din gibi insanları bir araya getirebilen paydalar etrafında toplanması ve buna göre bir davranış biçimi geliştirmeleri büyük önem arz etmektedir.

Sürekli imtihana tabi tutulduğumuz dünya hayatında, insanların davranışları, söylemleri, bakışları hatta toplumda bıraktıkları imajları ile birçok insanın dolaylı bir yolla mağduriyetine sebep oldukları düşünüldüğünde Müslümanca bir duruşun oldukça önemli olduğu da ortaya çıkacaktır ki bu duruşun şeması bu olay üzerine nazil olan Nur suresinin 22. Ayeti ile çizilmiştir.

Kitle iletişim araçlarının hayatımıza girmesi ile beraber yalan haber neşri toplumda önemli bir yere sahip olmuştur. Bir kişinin siyasal ya da toplumsal anlamda elde edeceği çıkarlar üzerine ürettiği yalanlar sosyal medya kullanıcılarının ilkesiz haber paylaşımları nedeni ile bir anda birçok insana ulaşabilmektedir. Bu nedenle sosyal medya üzerinden yapılan paylaşımlarda neyin, nasıl söylendiği büyük bir öneme sahiptir. Bu noktada haber paylaşımlarında göz önünde tutulması gereken en temel ilke doğru haber olmalıdır. Zira çarpıtılmış haber ya da bir başka ifade ile haberin görünen gerçekliğe aykırı olarak verilmesi gerek bireysel gerekse toplumsal anlamda birçok mağduriyetlere sebep olmaktadır.

İfk hadisesinde iftirayı atanlar, buna kasıtlı ya da kasıtsız destek olanlar, taraf olanlar ile iftiraya konu olan Hz. Aişe ve Safvân bir imtihana tabi tutulmuşlardır. Bu imtihanın kazananları ve kaybedenleri olacağından duruşumuzu netleştirmek durumundayız. Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere;

Ahlak, toplumsal düzenin sağlanması ve sağlıklı bir hayat için zorunlu bir şarttır.

İslam'a göre insan kıymetlidir. Toplum sahip olduğu dinamizm ve hareket kabiliyeti ile önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle insanlara sahip oldukları bu dinamizmi hatırlatacak projeler mutlaka üretilmelidir.

Günümüz teknoloji çağında hızla gelişen iletişim sektörü içerisinde sosyal medya, içeriği, hızı ve etkileyici görsel dünyası ile insanlığı etkisi altına almakta ve toplumun zihniyet, tutum ve davranışlarının değişiminde etkili olmaktadır.

İletişim teknolojileri sağlıklı kullanıldığı takdirde faydadan ârî olduğunu söylemek elbette imkânsızdır. Ancak günümüzde sağlıklı bir kullanım olduğunu söylemek de güç gözükmektedir.

Sosyal medya, toplumun ahlaki üzerinde olumsuz etkilere sahiptir. Özellikle gençler bedensel, zihinsel ve ruhsal anlamda sosyal medyanın olumsuz etkisine maruz kalmaktadır.

İnternet ve sosyal ve medya toplumda, bağımlılığa bağlı patolojik sorunlar yaşanmasına sebep olmakta, onları amaçlarından uzaklaştırmakta, hedeflerini yitirtmekte, kişisel özelliklerini ve kabiliyetlerini yok ederek kendilerine yabancılaşmalarını sağlamaktadır.

Sosyal medya, toplumun ahlakını dejenere etmekte, zaman ve mekân bilincini yok ederek birkaç metrekafe alana hapsedmektedir. Bu durum ise ailevi ilişkileri zayıflatmakta, örf, âdet ve geleneklere yabancılaştırmakta ve toplumu ütopyik bir hayalin içine itmektir. Böylelikle yaşadıkları hayatın öznesi olması arzulan insan, hayatın her alanında istismarın nesnesi haline getirilmektedir.

Sosyal medya üzerinden yapılan paylaşımlar, toplumun mahremiyet duygularını yok etmekte, din, örf ve adetlerin belirlediği ahlaki ilkeleri yok hükmünde kabul etmesine sebep olmaktadır.

Sosyal medya kullanıcılarına medya okuryazarlığı eğitimi mutlaka verilmelidir

Sosyal medya üzerinden dini ve ahlaki değerlere önem veren platformlar toplumun dikkatini çekecek şekilde yeniden tasarlanmalıdır.

İnternet ve sosyal medya ağları üzerinden paylaşım yaparken çok dikkatli olunmalıdır. Bu anlamda İslam'ın öğretileri esas alınmalıdır.

İnternet ve sosyal medya ağları üzerinden elde edilen içerikler, farklı ve güvenilir kaynaklardan tespit edilmeden doğruluğuna karar verilmemeli ve paylaşılmamalıdır.

İnternet ve sosyal medya üzerinde özellikle din ile ilgili alanlarda ciddi bilgi kirliliği bulunmaktadır. Bu nedenle elde edilen bilgi hemen mutlak doğru gibi kabul edilmemeli güvenli kaynaklara teyit ettirilerek gereği yapılmalı ya da paylaşılmalıdır.

Toplumsal ilişkilerde sanal ilişkiler yerine yüz yüze ilişkiler tercih edilmeli, ilişkilerde İslami emir ve yasaklara dikkat edilmelidir.

Kaynakça

yasam/2018/12/06/televizyonda-tanistigi-esini-birakip-internette-tanistigi-kisiyle-kacti.
(2018, 07 12). 2018 tarihinde www.sabah.com.tr. adresinden alındı.

- Aksu, Ali, *İfk Hadisesi Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepleri ve Sonuçları Açısından)*. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi. Haziran-2004.
- Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*. İstanbul, 1986.
- Alûsî, Şihâbud'din Muhammed b. Abdülilâh Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm. Thk. Abdu's-Selam Abdu's-Şâfi, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Aslan, Nâsi, *Sünnetin Günümüze Taşınması*, Ankara, 2000, 2003.
- Baş, Mustafa, *Evrensel Değerlerin Toplum Eğitimiindeki Yeri Ve Hz. Muhammed'in Eğitimciliği*, 2. Uluslararası Osmaneli Sosyal Bilimler Kongresi, 12-13-14 Ekim 2016
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Me'âlimü't-tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Begavî)*, Dü., A. el-Mehdî, Beyrut, 1420.
- Suyûtî, Celâled'dîn, Abdurrahmab b. Ebî Bekr, *ed-Dur'ru'l-Mensûr*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, (trs).
- Çömlekcî, Mehmet Fatih, *Sosyal Medyada Dezenformasyon Ve Haber Doğrulama Platformlarının Pratikler*, 2019.
- Ebû İshâk, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- er-Râzî, Zeynüd'dîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ebîbekr b. Abdî'l-Kâdir el-Hanefî, *Muhtârû's-Sihâh*, (Thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed), Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- es-Süheylî, Abdurrahman, *er-Ravzu'l-Unûf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebîyyi li İbn Hişam*, thk. Abdurrahman el-Vekîl, Trs.
- ez-zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdu'r-Rezzâk el-Huseyin, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Thk. Topluluk, dâru'l-Hedâye, trs.
- Fahreddin Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Temîmî, Mefâtihu'l-Gayb (Tefsîru'l-Kebîr)*, Beyrut, 1420.
- Fayda, Mustafa, *İfk Hadisesi" TDV*. İstanbul, İslam Ansiklopedisi, 2000.
- Ferâhidî, Ebu Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm, *Kitâbu'l-Ayn.*, Thk. M. el-Mahzûmî, Dâru Mektebetü Hilâl, Trs.
- Haberli, Mehmet, *Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenasyonu Üzerine Bir Değerlendirme*. Karabük Üniversitesi I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Kongresi, 23-25 Kasım 2018.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâti el-Endelüsî, *el-Muħarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdu's-Selam Abdu's-Şâfi, Beyrut. (1422).
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fedâ İsmail b. Kesîr el-Kureyşî el-Basrî *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. (T. S. Selâme, Dü.) Dâru Tayyibetin gî'n-Neşr, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim Ali Ebu'l-Fadl Cemâlüd'dîn, *Lisânu'l-Arap*. Beyrut, Dâru Sâdr, 1414.
- Kara, Seyfullah, *İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar*. Atatürk İlahiyat dergisi, 15 Haziran 2001.
- Koçyiğit, Talat, *Abdullah b. Übeyy*, İstanbul, DİA, 1988.
- Kurebî, İbrahim b. İbrahim, *Merviyâtü Gazveti Bêni Mustalik*, Medine, trs.
- Oyman, Nihat, *Sosyal Medya Dindarlığı*, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016.
- Râzî, İbn Ebî Hâtîm, E. M.-T. (tarih yok). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm li İbn-i Ebî Hâtîm*. (t. M. Tayyib, Dü.) Suudi Arabistan.

- Râzî, İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Münzir et-Temîmî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm li İbn-i Ebî Hâtim*, thk.Es'ad Muhammed Tayyib, Suudi Arabistan,Trs.
- Sa'd, İbn-i, et-*Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut, 1985.
- Sarıçam, İbrahim, Hz. *Ebu Bekir*. Ankara ,(1996).
- Semerkandî, ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-Ullûm*, Trs. Sezikli, Ahmet, Hz. *Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, Ankara ,1994.
- Şuhbe, Muhammed Ebu, *es-Sîretü'n-Nebeviyye fî Dav'î'l-Kur'an ve's-Sünne*. Beyrut , 1992.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Şebeketü'l-Fikr. (trs).
- Taşkıran, Hatun Boztepe, *Algı Yönetimi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Açık Ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, trs.
- Tunç, Ahmet, *Algı Üzerine yönetsel Bir Anlayış: Algının Yönetimi* (Cilt Vol 3). International Journal Of Disciplines Economics & Administrative Sciences Studies. (2003).
- Türkoğlu, Hülya Semiz, *Sosyal Medya Üzerinden Mahremiyet Farkındalığı ve Değişimin Ölçülenmesine Yönelik Bir Araştırma*. Istanbul University Journal of Communication Sciences, 2018.
- Tzu, Sun, *Savaş Sanatı*. (Çev. Demir, Çev.) Kastaş Yayınları, 2003.
- Yalçın, Hasan Basri, *Asimetrik Savaş Fırat Kalkanı Zeytin dalı Barış Pınarı*. İstanbul Seta Yay.,2020.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Ömer, *el- Keşşâf an Hakâiki Ğavamıdı't Tenzil*. Beyrut, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabiyye, 1407.

A Qur'anic Evaluation on Social Media and Sharing

(Extended Abstract)

The event of ifk, which put the Prophet (pbuh) and many of his companions in trouble and caused individual and social mistakes and even political groupings, is not a pre-planned event, but an insidious action planned later according to the historical course of the event. In this incident, the personal rights of many innocent people were violated and they were victimized. How a Muslim attitude should be towards false news has been revealed with the incident of ifk, and it has been understood that it is necessary to be more cautious against the new type of enemy and its perception games that show itself in the Islamic world.

In the ifk incident, there is a threat to the unitary state understanding based on the supremacy of the central government for political profits and interests. For this purpose, the Prophet (pbuh), his wife Aisha and Hz. The newly established Islamic state was tried to be discredited by the election of Ebubekir. It is of great importance for principled people to gather around denominators such as homeland, nation and religion that can bring people together and develop a behavior accordingly, since the similarity of this treacherous attack,

which was carried out in a small region such as Medina, is taking place in greater numbers on social media.

Considering that in the worldly life where we are constantly tested, people's behaviors, discourses, looks and even the images they leave in the society are thought to cause many people to suffer indirectly, and it will be revealed that a Muslim stance is very important, and the scheme of this stance is the 22nd verse of the Surah Nur, which was revealed on this event. drawn with.

With the introduction of mass media into our lives, the publication of fake news has had an important place in society. The lies that a person produces on political or social interests can reach many people at once due to unprincipled news sharing of social media users. For this reason, it is of great importance that what and how is said in the shares made on social media. At this point, the most basic principle to be considered in news sharing should be the right news. Because distorted news, or in other words, the reporting of the news contrary to the apparent reality causes many grievances, both individually and socially.

Considering that in the worldly life where we are constantly tested, people's behaviors, discourses, looks and even the images they leave in the society are thought to cause many people to suffer indirectly, and it will be revealed that a Muslim stance is very important, and the scheme of this stance is the 22nd verse of the Surah Nur, which was revealed on this event. drawn with.

With the introduction of mass media into our lives, the publication of fake news has had an important place in society. The lies that a person produces on political or social interests can reach many people at once due to unprincipled news sharing of social media users. For this reason, it is of great importance that what and how is said in the shares made on social media. At this point, the most basic principle to be considered in news sharing should be the right news. Because distorted news, or in other words, the reporting of the news contrary to the apparent reality causes many grievances, both individually and socially.

Those who slandered in the event of ifk, those who supported it intentionally or unintentionally, those who took sides and Hz. Aisha and Safwan were put to a test. Since this test will have winners and losers, we have to clarify our stance. As can be seen from all this;

1. Morality is a necessary condition for maintaining social order and a healthy life.

2. According to Islam, people are valuable. The society has an important place with its dynamism and mobility. For this reason, projects that will remind people of this dynamism they have must be produced.

3. In today's technology age, in the rapidly developing communication sector, social media influences humanity with its content, speed and impressive visual world and is effective in changing the mentality, attitude and behavior of the society.

4. Of course, it is impossible to say that communication technologies are free of benefits if they are used properly. However, it seems difficult to say that it is a healthy use today.

5. Social media has negative effects on the morality of society. Especially young people are exposed to the negative effects of social media in the physical, mental and spiritual sense.

6. Internet and social media cause pathological problems related to addiction in society, distract them from their goals, make them lose their goals, and alienate them from themselves by destroying their personal characteristics and abilities.

7. Social media degenerates the morality of the society, destroys the awareness of time and space and confines it to a few square meters. This situation weakens family relations, alienates the customs and traditions, and pushes the society into a utopian dream. Thus, the person who is desired to be the subject of the life they live is turned into the object of abuse in all areas of life.

8. Sharing on social media destroys the sense of privacy of the society and causes it to accept the moral principles determined by religion, customs and traditions as null and void.

9. Media literacy training should be given to social media users.

10. Platforms that give importance to religion and moral values on social media should be redesigned to attract the attention of the society.

11. One should be very careful when sharing over the internet and social media networks. In this sense, the teachings of Islam should be taken as a basis.

12. Content obtained over the internet and social media networks should not be decided and shared without being determined from different and reliable sources.

13. There is serious information pollution on the internet and social media, especially in religion-related areas. For this reason, the information obtained should not be accepted as absolute truth, but should be confirmed by reliable sources and necessary action should be taken or shared.

14. Face-to-face relations should be preferred instead of virtual relations in social relations, and Islamic orders and prohibitions should be observed in relations.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

KARL RAHNER'İN ANONİM HİRİSTİYANLIK KAVRAMI VE ELEŞTİRİLERİ

Karl Rahner's Concept of Anonymous Christianity And Its Critics

Osman Eraslan

Arş. Gör. Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi
Anabilim Dalı

Assistant Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology,
Department of History of Religions, Burdur/Turkey

osmaneraslan87@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-3322-9277>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 08/11/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 17/11/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2021

Atıf/Citation: Eraslan, Osman. "Karl Rahner'in Anonim Hıristiyanlık Kavramı ve Eleştirileri". *Universal Journal of Theology* 6/2 (2021): 29-46.

Karl Rahner'in Anonim Hıristiyanlık Kavramı ve Eleştirileri*

Öz

Karl Rahner, Katolik dünyasına XX. yy.'da damgasını vurmuş olan teologlardan biridir. Diğer dinlere inananlar konusundaki tavrı ile II. Vatikan Konsili'nin karakterini belirleyen Rahner, kapsayıcı yaklaşımın mimarı olarak görülmektedir. Diğer dinlere inananları "anonim Hıristiyanlar" olarak isimlendiren Rahner, bu insanların kurtuluşa ermesinin İsa Mesih'in inayeti aracılığıyla mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Aynı zamanda Yeni Teoloji Hareketi'nin savunucularından olan Rahner, Katolik Kilisesi'ne karşı eleştiriler yöneltmiş ve kilisenin bozulma yolunda olduğunu ifade etmiştir. Bu bozulmadan kurtulmanın ise patristik dönemin eserleri ile mümkün olabileceğini belirtmiştir. Çalışmamızda son yüzyıl teologlarından Karl Rahner'in "anonim Hıristiyanlık" kavramı merkezinde kilise, vahiy ve kurtuluş konuları hakkındaki fikirlerine yer verilmiştir. Kilise Babaları'ndan Justin Martyr ve Augustinus'un kilise, vahiy ve kurtuluş konularındaki görüşlerine de yer verilmiş, ayrıca Rahner ile aynı dönemde yaşamış olan Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac ve Hans Küng'ün de Rahner'in anonim Hıristiyanlık teorisine yönelik eleştirileri ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Karl Rahner, II. Vatikan Konsili, Anonim Hıristiyanlık, Kapsayıcılık, Dışlayıcılık, Çoğulculuk.

Karl Rahner's Concept of Anonymous Christianity And Its Critics

Abstract

Karl Rahner is one of the theologians who left his mark in the twentieth century. With his attitude towards those who believe in other religions, Rahner, who determined the character of the Vatican II, is seen as the architect of the inclusivist approach. Referring to the believers of other religions as "anonymous Christians", Rahner argued that the salvation of these people was possible through the grace of Jesus Christ. Rahner, who is also one of the advocates of the New Theology Movement, criticized the Catholic Church and stated that the church was on the way of deterioration. He stated that it is possible to get rid of this deterioration with the works of the patristic period.

In our study, the ideas of Karl Rahner, one of the last century theologians, about the church, revelation and salvation are included in the concept of "anonymous Christianity". The views of Church Fathers Justin Martyr and Augustine on the church, revelation and salvation are also included, as well as the critiques of Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, and Hans Küng, who lived at the same time as Rahner, on Rahner's anonymous Christianity theory have been expressed.

Keywords: Karl Rahner, Vatican II, Anonymous Christians, Inclusivism, Exclusivism, Pluralism.

Giriş

Karl Rahner, Cizvit tarikatına mensup Alman bir teologdur. Rahner'in dünya çapında adını duyurması II. Vatikan Konsili'ndeki düşünceleri ile gerçekleşmiştir. Konsilde ön plana çıkan kapsayıcı yaklaşımın babası olarak kabul edilen Rahner, bu düşüncesiyle XX. yüzyıl Katolik düşüncesine damgasını vurmuştur. Hıristiyan tarihi boyunca kapsayıcı anlayışa yakın bazı şahsiyetlerin varlığına rağmen genel anlayış daima dışlayıcı olmuştur. Dışlayıcı anlayışa göre sadece Katolik Kilisesi'ne bağlı olanlar kurtuluşa ulaşma hakkına sahip olarak kabul edilmişlerdir. Ancak bu durum XX. yy.'a gelindiğinde değişmiştir. 1962-1965 yılları arasında gerçekleştirilmiş olan II. Vatikan Konsili, Hıristiyan dünyasında diğer dinlerin kurtuluşu konusunda teolojik ve doktrinel ifade bakımından büyük bir değişimin

* Bu makale yazarın "Karl Rahner'in Teolojik Görüşleri ve Hıristiyan İlahiyatına Katkıları" isimli yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

yaşanmasını sağlamıştır.¹ Karl Rahner gibi Hıristiyan teologlar Mesih merkezli bir kurtuluş anlayışı benimseyerek diğer dinlere inananların da kurtuluş planı kapsamında olabileceklerini belirtmişlerdir.²

II. Vatikan Konsili belgelerinden *Nostra Aetate*'ye göre kendi kusuru olmaksızın Mesih'ten ve İncil'den habersiz olan ve Tanrı arayışını samimi bir şekilde yerine getirenler, kurtuluştan pay sahibi olmaları hususunda diğer Hıristiyanlarla aynı hakka sahiptirler.³ Tanrısal lütuf bu kişileri de kapsamaktadır. Aynı belgede Katolik Kilisesi'nin diğer dinlerdeki doğru ve güzel amelileri kabul ettiği ifade edilmiştir. Çünkü söz konusu belgeye göre insanları aydınlatan ışık aynı kaynaktan gelmektedir.⁴

XX. yy.'daki sosyal ve siyasî gelişmelerin ardından toplumda ahlâkî bozulmalar meydana geldiği belirtilmiştir. Bahsi geçen bu bozulmalar neticesinde batı toplumunda dünyevî hayata düşkünlük ve manevî hayattan (kilise) uzaklaşma meydana geldiği ifade edilmiştir. Bu problemlerin farkına varan Papa XXIII. John bir konsil toplayarak bu problemlerin çözümü için çare aramaya karar vermiştir. Papa XXIII. John bu problemlerin zuhur etmesinde kilisenin de payı olduğunu kabul etmiştir. Zira kilise çağa ayak uyduramamış ve o dönem toplumunun ihtiyaçlarına cevap verememiştir. Bundan dolayı konsil fikri Katolik dünyasının kendisini revize etmesi amacıyla ortaya çıkmıştır. Papa XXIII. John'un diğer bir amacının ise Batı toplumunun manevî hayatla yeniden barışmasını sağlamak ve zaman içinde ortaya çıkan Hıristiyan gruplar arasındaki ilişkileri düzeltmek olduğu ifade edilmiştir.⁵

Konsilde diğer mezhep ve dinlere sahip olanlar merkezden yayılan daireler şeklinde tasvir edilmiş ve merkeze Katolik Hıristiyanlık yerleştirilmiştir.⁶ Ökumenizm konusuna önem verilen konsilde, ekmek-şarap ayinine vurgu yapılarak bu ayinin tüm dünyada aynı şekilde kutlanması gerektiğini ifade edilmiştir. Katolik Kilisesi, ökumenizm hedefinin uzun süreçli bir hedef olduğunu ve bu hedefe giden yolda kendisinin de belli başlı değişiklikler geçirmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷ Ancak bize göre Roma'nın ökumenizmdeki asıl

¹ Ş. Gündüz, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Ötekinin İnkülvist Yorumu", **Tezkire**, C. 20, s. 103; Mehmet Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili**, Konya, 1991, s. 56.

² Ş. Gündüz, **Hıristiyanlık**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, s. 98-99.

³ A. İsra Güngör, "Katolik Kilisesinin Çağdaş Misyon Anlayışında Diyalog Kavramı", **Dinler Tarihi Araştırmaları**, C. 1, Ankara, 1998, s. 187.

⁴ Nostra Aetate: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html (5.11.2021); Mehmet Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili**, s. 83-85; Mahmut Aydın, **Dinlerarası Diyalog Mahiyet İlkeler ve Tartışmalar**, İstanbul, 2008, s. 73.

⁵ Mehmet Aydın, **Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili**, s. 56-5; Ayrıca bkz. İ. Eşmeli, "Hıristiyanlık Tarihinde Kilise ve 'Kilise' İçin Kullanılan Metaforlar", **Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, C. 9, S. 5, Bahar 2014, ss. 953-966.

⁶ Güngör, "Günümüzde Katolik Hıristiyanlık", **Dinler Tarihi Araştırmaları**, C. 3, Ankara, 2002, s. 259-260.

⁷ Ali İsra Güngör, **Vatikan Misyon ve Diyalog**, Berikan Yayınevi, Ankara, 2011, s. 87.

hedefi tüm dünya Hıristiyanlarını Katolik Kilisesi çatısı altında birleştirmektir.

II. Vatikan Konsili, Hıristiyanlıktaki diğer dinler konusunda yeni açılımlar yapmıştır. Konsile göre diğer dinlerde ilahî hakikatin bulunması mümkündür. Söz konusu konsile kadarki zaman zarfında diğer dinler için buna benzer bir durumun söz konusu olmadığı bilinmektedir. Kilisenin bu görüşü kabul etmesi diğer dinlere mensup olanlar tarafından olumlu karşılanmakla birlikte temkinli bir şekilde yaklaşmıştır. Yukarıdaki ifadelerde yer aldığı gibi pozitif gelişmeler oluyor gibi görünse de Hıristiyan âlemine göre Hıristiyan olmayanlar ancak İsa Mesih'e iman etmekle kurtuluşa erebileceklerdir.⁸ Söz konusu yeni görüşün ortaya çıkmasında Karl Rahner'in "anonim Hıristiyanlar" teorisi etkili olmuştur. Konsil bu teoriyi ismen zikretmemiş olsa da etkilenmenin olduğu kabul edilmiştir.⁹ Kapsayıcılık olarak isimlendirilen bu yeni görüş Mesih'i kurtuluş için merkeze alan (Mesih merkezli) bir anlayış benimsemiştir. Kapsayıcı görüş, daha önceki dışlayıcı (eksklusivist) ve XX. yy.'da ortaya çıkan diğer bir görüş olan çoğulcu (plüralist) anlayışı reddeder görünmektedir. Fakat kapsayıcı anlayışın hem dışlamacı hem de çoğulcu anlayışla ortak noktaları bulunmaktadır.

1. Karl Rahner'in Anonim Hıristiyanlık Teorisi

Rahner, günümüzde insanların eskisi gibi birbirine yabancı ve izole bir sosyal hayata sahip olmadıklarını ifade etmiştir. Artık dünyanın pek çok yerinde farklı kültür ve dinlere mensup kişiler komşu olarak aynı apartmanı paylaşmakta ve aynı işyerinde çalışmaktadırlar. Hatta dünya artık "küresel bir köy"e benzetilmektedir. Rahner, böyle bir ortamda insanların diğer dinlere kayıtsız kalmasının mümkün olamayacağını, din ve kültürlerin de dünyanın sadece belli bir bölgesiyle sınırlı kalamayacağını belirtmiştir. Diğer taraftan Rahner Katolik dünyasını eleştirerek; insanların mensup olduğu çeşitli dinlerin artık ciddi bir şekilde farkına varılması gerektiğini savunmuştur. Çünkü Rahner'e göre Hıristiyanlık dışındaki din mensuplarının da kurtuluşa erebilme ihtimali bulunmaktadır. Rahner, tüm insanları kapsayan tanrısal lütfun diğer din mensuplarını da gerçek Tanrı inancına doğru yönlendirdiğini ve bu tanrısal lütfun bütün dinlerde bir şekilde var olduğunu vurgulamıştır.¹⁰

Rahner'in bu bağlamda diğer dinlere yönelik dört tezi bulunmaktadır. Bu tezlerden birincisine göre Hıristiyanlık kendisini diğer dinlerle eşit görmemelidir. Zira Hıristiyanlık mutlak ve tüm insanlara yöneliktir. Rahner'in öncülerinden olduğu kapsayıcı yaklaşıma göre İsa Mesih yeryüzündeki dinlerin tamamında aktiftir ve bu yüzden insanların inandığı tüm dinler meşru olarak

⁸ Güngör, *Vatikan Misyon ve Diyalog*, s. 81-82.

⁹ Güngör, "Katolik Kilisesinin Çağdaş Misyon Anlayışında Diyalog Kavramı", s. 188-189.

¹⁰ Rahner, "Church, Churches and Religions", s. 46.

kabul edilmektedir. Bu nedenle İsa Mesih yeryüzündeki gelmiş geçmiş bütün insanlar için vardır ve gereklidir. Bütün dinlerin merkezinde Mesih bulunmaktadır. Kapsayıcı yaklaşımda Mesih ön plana çıkarılmaktadır. Kapsayıcılıkta yegâne amaç Hıristiyan olmayanlara İsa Mesih'in kapsayıcılığı sayesinde kurtuluşa erebileceklerini anlatmaktır.¹¹ Diğer dinlerin İsa Mesih'in gelmesinden önceki durumları değerlendirildiğinde Rahner, Hıristiyanlığın dışındaki dinlerde mevcut olan tanrısal lütfun daha iyi fark edildiğini ve kurtuluşun meşru yolları olduklarının net bir şekilde idrak edildiğini belirtmiştir.¹² Ancak yine de Hıristiyanlığın diğer dinlerle aynı kisvede görülmesinden yana değildir.

Rahner'in ikinci tezi Hıristiyanlık dışındaki dinlerin tamamen yararsız ve boş olmadıkları yönündedir. Rahner diğer dinlerin tamamen tanrısal rahmetten uzak olmadığını ifade etmiş, İsa Mesih adına bahşedilmiş olan lütuftan bu dinlerde belli bir oranda bulunduğunu vurgulamıştır. Bu lütf sebebiyle söz konusu dinlerin meşru dinler olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹³ Rahner'e göre esasen diğer dinler, İsa Mesih'in gelişinin ardından geçerliliklerini kaybetmiş ve yerlerini Hıristiyanlığa bırakmışlardır.¹⁴ Rahner, İncil vaaz edildiğinde insanlarda istenilen etkiyi yaratabilmesi için insanlara daha önceden tanrısal rahmetin sunulmuş olması gerektiğini belirtmiştir. Rahner'e göre insanlar ancak bu rahmet sayesinde İncil'i Tanrı'nın sözü olarak algılayabilmektedir. Bu yüzden Rahner, İncil'in vaaz edilebilmesi için ilk şartın tanrısal rahmet olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵

Rahner'in diğer dinlerin kurtuluşa ulaştırabilmesi hususundaki fikri iki basamaktan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi Tanrı'nın tüm insanlık tarihini kapsayan kurtuluşa ulaştırma isteğidir. Rahner'e göre Tanrı gelmiş geçmiş tüm insanlara lütufta bulunarak kurtarmak istediğini ilham aracılığıyla onlara bildirmiştir. Aynı konunun II. Vatikan Konsili'nde de kabul edildiğini belirten Rahner, tüm insanlık tarihini kapsayan kurtuluşa ulaştırıcı tanrısal lütfun konsil belgelerinde yer aldığını belirtmiştir.¹⁶

Diğer dinlerin kurtuluşa ulaştırabilmesi hususundaki ikinci basamak ise diğer dinlerin kurtuluş konusunda sahip oldukları önemdir. Rahner, eğer tüm insanlık tanrısal lütf ve bu bağlamda kurtuluş ümidine sahipse, diğer dinlere inananların da bu ümidi taşımalarının mümkün olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Rahner'e göre diğer dinlerin kurtuluşa ulaşmada hiçbir yet-

¹¹ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s. 118.

¹² Rahner, "Church, Churches and Religions", s. 46.

¹³ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s. 121.

¹⁴ Rahner, "Church, Churches and Religions", s. 47.

¹⁵ Rahner, "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church", **Theological Investigations**, C. 12, Marry Immaculate College Publishing, Electronic Edition, Limerick, s. 169-170.

¹⁶ Rahner, "Jesus Christ in the Non-Christian Religions", **Theological Investigations**, C. 17, Marry Immaculate College Publishing, Electronic Edition, Limerick, s. 40.

kinliğinin kalmadığını söylemek yanlış ve yersiz bir düşüncedir. Rahner, diğer dinlerin kurtuluşa ulaştırmada hiçbir rolleri olmadığı takdirde Hıristiyanlık gelmeden önce yaşamış insanların kurtuluşa ermelerinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Hatta bu konuya biraz daha açıklık getirerek örneklendiren Rahner; Hz. Âdem ile Hz. Musa arasındaki zamanın tanrısal lütuf yönünden tamamen boş olduğunu söylemenin mantık dışı olduğunu ifade etmiştir. Zira bu durumda Tanrı'nın Hıristiyanlıktan önceki kurtuluş tarihi ile ilgili elde hiçbir delil kalmayacağını ortadadır. Böyle bir durumun Hıristiyan ilahiyatında da mevcut olmadığını ifade eden Rahner, diğer dinlere mensup olanların Hıristiyanlığa girmeleri için istisnai de olsa Tanrı tarafından kendilerine olağanüstü vizyonların ve doğaüstü tecrübelerin¹⁷ bahşedildiğini belirtmiştir.¹⁸

Rahner, yukarıdaki söylemlerinin yanında diğer dinlerin yanlışlıklarının olduğunu ve söz konusu yanlışlıkların eleştirilmesi gerektiğini de vurgulamaktadır. Sözgelimi Yahudilik, Hıristiyanlıktan önceki tek meşru dindir ancak yine de kusursuz değildir. Çünkü Eski Ahit'te doğru ve yanlış pek çok unsur mevcuttur. Fakat diğer dinleri Yahudilikle de aynı tutmak doğru değildir. Zira böyle bir şey Tanrı'nın dünyanın kurtuluşuna yönelik vahyinin temeli olan gerçekleri inkâr etmek anlamına gelmektedir. Rahner'in Hıristiyanlık ve Yahudiliği vahiy merkezli bir temelde birleştirmesi, Hıristiyanlığın günümüzdeki konumu ile Yahudiliğin Hıristiyanlık gelmeden önceki konumunu eşit bir konuma getirmiştir.¹⁹

Rahner'in diğer dinlerin kurtuluş tarihinde belli bir paya sahip olduklarını söylerken üzerinde durduğu esas mevzu bu dinlerin kurtuluşa giden yolda pay sahibi olmasını sağlayan asıl güçtür. O, söz konusu bu asıl gücün İsa Mesih olduğunu ifade etmiştir. İsa Mesih'in bu dinlerde aktif olması sayesinde mezkûr dinler kurtuluş için meşru birer yol olarak kabul edilmişlerdir. İsa Mesih bu dinlerdeki faaliyetlerini "Kutsal Ruh" ile gerçekleştirmektedir. Rahner, Baba ve Oğul'dan zuhur eden Kutsal Ruh'un aynı zamanda ebedi Logos'un ruhu olduğu için "Mesih'in Ruh" olarak isimlendirilmesinin de yanlış olmayacağını ifade etmiştir. Rahner bunu ifade ederken Hıristiyan olmayanların sadece İsa Mesih sayesinde kurtuluşa erdiklerini söylemenin yetersiz olduğunu, kurtuluşa sebep olan aslî sebebin Tanrı'nın tüm insanları kurtarma isteği olduğunu belirtmiştir.²⁰

Rahner, üçüncü tezinde Hıristiyan olmayanları konu etmiştir. Onların basitçe "gayri Hıristiyanlar" olarak görülemeyeceğini, 'Hıristiyanlıklarından

¹⁷ Burada kastedilenlere henüz Yahudi iken vizyon (Şam Vizyonu) gören Pavlus'u (Res. İş.:9) ve dindar bir Yahudi olan İtalyalı Yüzbaşı Kornelius'u (Res. İş.:10) örnek olarak göstermek mümkündür.

¹⁸ Rahner, "Jesus Christ in the Non-Christian Religions", s. 41-42.

¹⁹ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s. 119.

²⁰ Rahner, "Jesus Christ in the Non-Christian Religions", s. 43-45.

haberdar olmayan Hıristiyanlar' olarak nitelendirilmelerinin daha doğru olduğunu ifade etmiştir. Rahner Hıristiyanların, Hıristiyan olmayanlara bu şekilde bakmaları gerektiğine ve böyle bir tutumun diğer dinden olanlarla ilişkileri önemli ölçüde etkileyeceğine inanmıştır. Rahner, tanrısal lütfun sadece Hıristiyanlıkta olmadığını, aksine evrensel olduğunu dile getirmiştir. Ona göre tanrısal lütfun henüz Hıristiyanlıktan haberdar olmayanları ve onunla teması geçmemiş olan insanları kendi inandıkları dinler sayesinde Tanrı'ya doğru yönlendirmekte ve kurtuluşları için yardımcı olmaktadır. Tanrı tüm insanların kurtuluşa erişebilmesini istemektedir ve tüm insanları kapsayan kurtarıcı bir lütfu sahiptir. Diğer dinler, Hıristiyanlık bağlamındaki tanrısal kurtuluş planı içinde yer aldıkları müddetçe kurtuluş bakımından öneme sahip olarak görülmektedir. Hangi sosyal-tarihsel arka plana sahip olursa olsun tüm insanların, Hıristiyanlarla birlikte tanrısal lütfu erişmeleri mümkündür. Çünkü Mesih sadece Hıristiyanlar için değil, bütün insanlık için gönderilmiştir. Mesih bütün insanlar için gönderildiğinden dolayı Rahner, diğer dinlere inanan insanları "anonim Hıristiyanlar" olarak isimlendirmiştir.²¹

Rahner'in, diğer dinlere inanan insanları anonim Hıristiyan olarak tanımlaması bir yandan da şu sebebe dayanmaktadır. Rahner, anonim Hıristiyan olarak tabir ettiği Hıristiyanlık dışındaki tüm insanların, mensubu oldukları dinler aracılığıyla İsa Mesih'i aradıklarını belirtmiştir. Bu aramanın ise basit bir arama olmadığını ifade eden Rahner, bu noktada *memoria* teorisini dile getirmektedir. Daha çok felsefi bir teori olan *memoria* teorisi, tarihte Augustinus (M.S. 354-430) tarafından aynı bağlamda kullanılmış bir kavramdır. Eflatun'un (M.Ö. 427-347) *anamnesis* teorisi ile de benzerlik göstermekte olan bu teoriye göre insan bir şey arıyorsa, aradığı o şeyin özelliklerini bilmek zorundadır. Aksi halde aradığı şeyle karşılaştığında onu tanıyamaz ve dolayısıyla da bulamaz.²² Rahner, bu teoriye dayanarak İsa Mesih'i arayan insanların onu tanıdıklarını iddia etmiştir. İnsanın bu tanımayı ruhu sayesinde elde edebileceğini ifade eden Rahner, Tanrı'nın kendisini insanlarla paylaşarak (*Selbstmitteilung Gottes*) onların ruhlarına bu bilgiyi yerleştirdiğini iddia etmiştir.²³

Rahner, kurtuluşun Tanrı tarafından yaratılmış bir hediye değil, Tanrı'nın yarattıklarına özel bir kutsaması olduğunu belirtmiştir. Hatta biraz daha ileri giderek kurtuluşun Tanrı'nın kendisi olduğunu ifade eden Rahner'e göre Tanrı'nın kendisini insanlarla paylaşmasının iki farklı sonucu vardır. Bunlardan birincisinde elde edilen sonuç, Tanrı'nın kendisini insanlarla paylaşmasıyla insan varlığının ve ruhunun derinliklerinin etkilenmesi ve Tanrı'ya

²¹ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s. 131-132; Mahmut Aydın, **Dinlerarası Diyalog Mahiyet İlkeler ve Tartışmalar**, s. 325; Francis A. Sullivan, **The Church We Believe In: One, Holy, Catholic and Apostolic**, New Jersey, 1988, s. 104.

²² [http://en.wikipedia.org/wiki/Anamnesis_\(philosophy\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Anamnesis_(philosophy)) (24.02.2015).

²³ Rahner, "Jesus Christ in the Non-Christian Religions", s. 47-48.

doğru yönlendirilmesidir. Bu durum insana manevi bir devinim kazandırarak mertebesinin yükselmesini sağlamaktadır. Tanrı kendisini insanla paylaşırken, insan kendi aşkınlığını fark etmektedir. İnsanın yaşamış olduğu bu aşkınlığı normal hayatındaki sıradan tecrübeler olarak algılaması ise ikinci sonuçtur.²⁴

Rahner, dördüncü tezinde Hıristiyanların anonim Hıristiyanları misyonerlik bağlamında kendilerine gidilmeye gerek olmayan kimseler olarak görmeleri gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca misyonerlik faaliyeti doğrultusunda anonim Hıristiyanlara, aslında hangi dine mensup olduklarının hatırlatılması gerektiğini savunmaktadır. Rahner bu bağlamda Resullerin İşleri 17:23'teki Pavlus'un ifadesine atıf yaparak anonim Hıristiyanlara inandıkları isimsiz Tanrı'nın ilan edilmesi ve onlara doğrunun öğretilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁵

Rahner, Hıristiyan misyon anlayışının gözden geçirilerek yenilenmesi gerektiğini belirtmiştir. Daha önceki devirlerde Hıristiyan mesajıyla karşılaşmayan kişilerin kurtuluş yolunu bulamayacaklarına inanıldığı için misyon faaliyetlerinin gerekli olduğu kanısı hâkim olmuştur. Söz konusu zamanlarda da bugün olduğu gibi, Tanrı'nın herkesi kurtarmak istediğini söyleyen kişilerin ortaya çıktığını ifade eden Rahner, maalesef bu girişimlerin istenen amaca ulaşamadığını belirtmiştir. Rahner, kilisenin Hıristiyan olmayanlar ve onların tarihleri hakkında son yüzyıla kadar hiçbir doğru fikre sahip olmadığını belirtmiştir. Bu yüzden o, Katolik Kilisesi'nde Hıristiyan olmayan insanların ilahi mesajdan mahrum kaldıkları ve Hıristiyanlığa dâhil olmadıkları için cehenneme gideceklerine inanıldığını ifade etmiştir. Günümüzde ise Hıristiyan olmayanların eskiye nazaran daha iyi tanındıklarını belirten Rahner, bu sayede Hıristiyanlığın gerçek değerine kavuşturulduğunu dile getirmiştir. Rahner'e göre gelinen nokta göz önüne alındığında insanlığın büyük bir çoğunluğunun cehenneme gideceği düşüncesinden de uzaklaşmıştır.²⁶

Rahner, anonim Hıristiyanların, mensup oldukları dinler aracılığıyla İsa'nın kurtarıcı lütfu altında kurtuluşa erebilecek kimseler olduklarını ifade etmiştir. Bu noktada Rahner'in vurgulamak istediği husus Tanrı'nın diğer dinlerde de gizli bir şekilde faaliyette olduğudur. Ancak Tanrı asıl vahyini İsa Mesih ile gerçekleştirmiştir. İsa Mesih, sıradan bir kurtarıcı olmaktan çıkıp tüm din mensuplarının kurtuluşa ermesini sağlayan temel vasıta durumuna gelmiştir.²⁷ Rahner, tüm insanların kendilerini kapsamakta olan tanrısal lütuf

²⁴ Rahner, "Church, Churches and Religions", s. 34-36.

²⁵ Bkz. Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s. 133-134; Mahmut Aydın, **Monologtan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu**, Ankara, 2001, s. 86-88; Mustafa Alıcı, **Müslüman-Hıristiyan Diyalogu**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 251-261.

²⁶ Rahner, "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church", s. 174-175.

²⁷ Mustafa Alıcı, **Müslüman-Hıristiyan Diyalogu**, s. 255.

sayesinde belirli bir arınma ve kurtuluşa yaklaşma noktasına gelebileceklerinin herkes tarafından kabul edilmesi gereken bir hakikat olduğunu ifade etmiştir.²⁸

Kapsayıcıların dışlayıcılara yönelttiği eleştiri ise şu şekildedir. Dışlayıcılar kurtuluşun sadece Mesih'te olduğunu, İncil'i işiterek ve kabul ederek elde edildiğini iddia etmektedirler.²⁹ Ancak bu durumda Yeni Ahit'te sözü edilen Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın kurtuluşlarını³⁰ izah etmek mümkün değildir. Kapsayıcı teologlar bu noktada Tanrı rahmetinin ezeli ve ebedi olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Bu iddialarını da İncil'deki şu ifadeye dayandırmaktadırlar: “O size karşı sabırlıdır, hiç kimsenin azap görmesini arzu etmez ama herkesin töbe etmesini ister.”³¹ Pavlus da buna benzer şekilde Resullerin İşleri'nde³² Atinalılara hitaben tapındıkları meçhul Tanrı'yı onlara ilan etmeye geldiğini belirtmiştir.³³

Diğer dinlere mensup olan kişilerin İsa Mesih'i kurtarıcı olarak kabul etmedikleri halde kapsayıcılara göre kurtuluşa erebilecek olmaları, kapsayıcılıktan önceki Hıristiyan görüşlerinde mevcut olmayan bir tutumdur. Geleneksel Hıristiyan (Dışlamacı) teolojiye göre İsa Mesih'i kurtarıcı olarak kabul etmeyen ve kiliseye katılmayan kimselerin kurtuluşa ermeleri mümkün değildir. Kapsayıcılara göre kurtuluşa erebilecek olmaları ise kendi mensup oldukları din sayesinde değil, arayışta oldukları İsa Mesih ve onun bütün insanları kuşatıcı rahmeti sayesinde olacaktır.³⁴

Rahner, diğer teologların zaman ve mekân bağlamında İsa Mesih'in kendisinden önce veya sonra dünyaya gelmiş bütün insanlar için yegâne kurtuluş yolu olduğunu kavrayamadıklarını düşünmektedir. Bu yüzden ona göre İsa Mesih'in diğer dinlerdeki mevcudiyeti ve faaliyeti, anlaşılması ve anlatılması gereken en önemli konuların başında gelmektedir.³⁵

Karl Rahner ve Henri de Lubac'ın görüşüne göre³⁶ insanoğlu aslında fitrî olarak kurtuluşa ermiş durumdadır. Ancak bazıları yaptığı eylemlerle bu kurtuluşun dışına çıkmaktadırlar. Dışlayıcı görüşe göre ise, kiliseye ve İsa Mesih'e inanan Hıristiyanlar hariç, tüm insanlar kurtuluş kapsamının dışındadır. Rahner ve Lubac'ın ortaya attığı yeni görüşle birlikte kilisenin diğer dinden olanlara karşı tutumunda, Aziz Augustinus'un kötümser tutumundan daha evrensel ve kapsayıcı bir tavra doğru değişim gerçekleşmiştir. Her dinde ilahî

²⁸ Rahner, “Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church”, s. 176.

²⁹ Romahlara: 10/9.

³⁰ İbranilere: 11.

³¹ II. Petrus: 3/9.

³² Res. İş. 17: 23-24.

³³ Mustafa Alıcı, Müslüman-Hıristiyan Diyalogu, s. 255.

³⁴ Mustafa Alıcı, Müslüman-Hıristiyan Diyalogu, s. 256.

³⁵ Mustafa Alıcı, Müslüman-Hıristiyan Diyalogu, s. 260.

³⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. İ. Eşmeli, “Henri De Lubac'a Göre Kilise ve Kurtuluş” **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 4, S. 7, 2017, ss. 100-118.

lütfun bir nebze de olsa mevcut olduğu inancı, Rahner'in de üyesi olduğu Cizvit Tarikatı'nın benimsediği "Tomistik Teoloji" kuramına dayanmaktadır. Orta Çağ ilahiyatçısı Thomas Aquinas'a göre Tanrı, hangi dine inanırsa inanın tüm insanlara kendi lütfunu ilham etmiştir.³⁷

Karl Rahner'e göre rahmet, Tanrı'nın kendisini insanlarla paylaşmasıdır. Augustinus da Tanrı'nın insana, insanın kendisinden daha yakın olduğunu ifade etmiştir. Augustinus bu ifadesinde sadece Katolikleri veya Hıristiyanları değil, bir dine inanan veya inanmayan tüm insanları kastetmiştir. Bu durumda Tanrı kendisini, yani rahmetini tüm insanlığa sunmaktadır. Dolayısıyla rahmete erişebilmek insanın temel özelliklerinden biridir.³⁸

Rahner'in "anonim Hıristiyanlık" teorisi tüm insanların Tanrı'yı bir şekilde tecrübe edebilmesine ve Tanrı'nın rahmetinin evrensel olmasına dayanmaktadır.³⁹ Ona göre hiçbir insanın saf doğada yaşaması mümkün değildir. Rahner'in saf doğa diye kastettiği şey, Tanrı dâhil bütün varlıklardan arındırılmış doğadır. Bu yüzden herkes Tanrı'nın da bulunduğu doğada yaşamakta ve farkında olsun ya da olmasın Tanrı'yı tecrübe etmektedir.⁴⁰ Rahner'e göre böyle bir durumda tanrısız olan bir insanın mevcut olduğunu söylemek yanlıştır. Rahner dinleri, içinde rahmetin etkin olduğu birer kubbeye benzetmiştir. Ona göre diğer dinlerden birine İncil nüfuz etmeye başladığında söz konusu dinin mensupları Tanrı'nın gerçek bilgisine sahip olmakta ve aslı günaha sebep olan ahlâkî bozukluk gibi sapkınlıklardan arınmaktadır.⁴¹

Dışlayıcı yaklaşıma göre bir insanın kurtuluşa ulaşabilmesi ancak Tanrı'ya ve İsa Mesih'e iman ederek kilise bünyesine girmesi ile mümkün olduğu daha önce belirtilmişti. Ancak Rahner, "O istiyor ki tüm insanlar kurtulsunlar ve hakikat bilgisine gelsinler"⁴² (I. Tim. 2:4) ifadesine vurgu yaparak Tanrı'nın tüm insanlığın kurtuluşunu istediğini ifade etmiştir. İsa Mesih'in yeni bir ahit yapmadan önce Nuh ile yapılmış olan eski ahdi onayladığını belirten Rahner, İsa Mesih'in kendisini tüm insanlık için kurban ettiğini belirtmiştir. Rahner, kendi bakış açısının geleneksel olandan tamamen farklı ve zıt kutuplarda olduğunu farkındadır. Bu iki bakış açısını ortak bir noktada birleştirmeye karar veren Rahner, aslında tüm insanların kiliseye mensup oldukları iddiasını ileri sürmüştür. Ancak Rahner, bu iddiasını değerlendirirken tüm insanları aynı kefeye koyarak tek tip bir kilise mensubiyeti olduğunu söylemenin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Ona göre böyle bir şey yapmak Hıristiyan olarak

³⁷ Güngör, **Vatikan Misyon ve Diyalog**, s. 154-155.

³⁸ William Dych, **Karl Rahner**, Continuum Biddles Ltd., New York, 2000, s. 37.

³⁹ Mahmut Aydın, "Bir Hıristiyan Kurtuluş Teolojisinden Dinlerin Bir Kurtuluş Teolojisine Doğru", **Diğer İlmî Dergi**, S. 9, 2000/2, s. 137.

⁴⁰ Rahner, "Nature and Grace", **Theological Investigations**, C. 4, Marry Immaculate College Publishing, Electronic Edition, Limerick, s. 820.

⁴¹ Rahner, "Christianity and Non-Christian Religions", s. 121.

⁴² I. Tim. 2:4.

doğmuş, bütün hayatı boyunca Hıristiyan dininin gerektirdiği ibadetleri yapmış ve bu dinin kurallarına göre yaşamış olan insanlara büyük bir haksızlık anlamına gelmektedir. Bu yüzden Rahner, dereceli bir kilise mensubiyet planı oluşturmuştur. Bu plan, aynı zamanda Rahner'in tüm insanlar için öngördüğü kademeli kurtuluş planıdır. Rahner, bazı insanların Hıristiyanlık ve kilise vaazlarından haberdar olmadığı halde doğru bir hayat sürdürdüğünü, bundan dolayı bu insanların kurtuluştan paylarının olmadığını söylemenin yanlış olacağını ifade etmiştir. Ancak ona göre bu şekildeki insanların söz konusu doğru hayata ulaşmaları kendi çabalarından ziyade Mesih'in inayeti sayesinde mümkün olmuştur.⁴³

Rahner, "anonim Hıristiyan" teorisine kendi düşüncelerinden başka deliller de getirmiştir. Bu delillerden birincisi Yeni Ahit'in Res. İş. 10:47 bölümüdür. Yeni Ahit'in bu bölümünde Tanrı'nın, belli şartlar sağlandığında vaftizden önce de insanlara lütfunu sunduğu ifade edilmektedir. Rahner'in ikinci delili ilk dönem teologlarından Ambrose'nin (M.S. 340-397) öğretisidir. Ambrose, dine yeni giren bir kimsenin vaftiz edilmeden ölmesi durumunda kurtuluşa ulaşabilme şansının olduğunu belirtmiştir. Bu durumda Rahner, anonim Hıristiyanları tanrısal rahmetin içinde oldukları için dine yeni girmiş biri olarak kabul etmektedir. Rahner'in üçüncü delili Trent Konsili'nde (1545-1563) kabul edilmiş olan *Vaftiz Yemini* (Votum Baptismi)'dir. Konsilin bu kuralına göre bir kimse vaftiz sakramentini yerine getirmemiş olsa bile günahları bağışlanır ve kurtuluşa erer. Bu yaklaşımı son yüzyıldan da bir örnekle destekleyen Rahner, Vatikan'ın 8 Ağustos 1949'da yayınladığı öğretiye göre gizli bir *Kilise Yemini* (Votum Ecclesiae)'nin bile kurtuluş için yeterli olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda II. Vatikan Konsili öğretilerine de değinen Rahner, Vatikan'a göre ateistlerin kendi vicdanlarının rehberliğinde bir hayata sahip olmaları durumunda kurtuluşa ulaşabileceklerini öne sürmüştür.⁴⁴

Rahner'in inayet hususundaki bakış açısı Tanrı'nın kendisini insanlarla paylaşması ve insanların O'nun ulûhiyet ve azametini tecrübe etmeleri şeklindedir. Burada Rahner, Cizvit filozof Joseph Marechal (1878-1944)'den etkilendiğini göstermektedir. Rahner'e göre insan ruhu durağan bir varlık olmaktan ziyade dinamik ve boştur. İnsan ruhunun Tanrı'yı tecrübe edebilmek için sahip olduğu bu özellik ise sınırsız olan Tanrı'nın varlığını kavrayabilecek şekilde sınırsızdır. Rahner'e göre söz konusu bu boşluk insanda mevcut olan "ruh"tur. Ruh, var olan ve bilinebilen tüm eşyayı kavrayarak ötesine geçebilmektedir. Ruhun sahip olduğu bu boşluk ve genişlik ise ezeli ve ebedi, her şeyi kapsayan, en üstün varlık olan Tanrı tarafından yaratılmıştır.⁴⁵ Rahner'in

⁴³ Karl Rahner, "Anonymous Christians", **Theological Investigations**, C. 6, Marry Immaculate College Publishing, Electronic Edition, Limerick, s. 390-391.

⁴⁴ Rahner, "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church", s. 166-167.

⁴⁵ Rahner, "Anonymous Christians", s. 392; Dych, **Karl Rahner**, s. 43.

burada ifade etmek istediği konu, Hıristiyan olsun veya olmasın tüm insanların sahip oldukları ruh aracılığıyla Tanrı'yı tecrübe edebiliyor olması ve bu durumun ise Hıristiyanlarla aynı derecede olmasa da diğer dinlere inananlara kurtuluş hakkı vermesidir.

Rahner, Tanrı'nın kendisini insanlarla paylaşmasının iki formda meydana geldiğini ifade etmiştir. Bu formlar inayet ve bedenleşmedir. Bunların ikisinin de Tanrı'nın insanoğluna hediyesi olduğunu belirten Rahner, önceden yapılan iyi amellerin mükâfatı olarak algılanmaması gerektiğini vurgulamıştır.⁴⁶ Rahner, insanoğlunun mazhar olduğu rahmetin Tanrı'dan bir hediye olduğuna inanmıştır, önceden yapılmış iyi bir amelin ödülü değildir.

Rahner'e göre bir kişi bilinçli olarak Tanrı'nın varlığını inkâr edemez. İnsan Tanrı tarafından yaratılmış bir mahlûk olarak varlığını idrak edebilir, işte o tam bir inandır. Böyle bir insan, hayatına bu inancın rehberliğinde devam ettiğinde, Mesih'in inayetine dâhil olmuş ve "anonim Hıristiyan" şeklinde nitelendirilmeyi hak etmiş demektir. Rahner, "anonim Hıristiyan" olarak yaşayan birisinin gerçek bir Hıristiyan olma yolunda çabaladığına inanmıştır.⁴⁷ Rahner'in teorisinde esas vurgu yapılması gereken nokta bir insanın bilinçsiz bir şekilde vahiy alması, bu vahye vicdanının rehberliğinde karşılık vermesi ve bu örtülü imanı sayesinde kurtuluşa ulaşabilme şansına sahip olmasıdır.⁴⁸

Rahner, "anonim Hıristiyanlık" teorisini günümüzde zayıflamış olan Hıristiyan inancını kurtarmaya yönelik bir tutum olarak algılanmanın yanlış olduğunu belirtmiştir. O, bu teorinin Hıristiyan misyon anlayışına zarar vereceğini dile getirenler için ise Hıristiyan olmayanları "anonim Hıristiyan" olarak kabul etmenin Hıristiyanları, tek ve hakiki inancın mesajını henüz duymamış kişiler için kaygılanıp onlara bu mesajı duyurmak adına çaba sarf etmekten muaf tutmayacağını vurgulamıştır. Ayrıca bu teorinin vaftiz gibi Hıristiyanlığın önemli unsurları yönünden sakıncalı olduğunu düşünmenin de yersiz olduğunu söylemiştir. Rahner bu teorinin Hıristiyanlara hem kendilerini hem de Hıristiyanlık dışındakileri kurtuluşa ulaştıracak olan uygulamalara daha sabırlı ve şefkatli bir şekilde yaklaşabilmeleri için güç verdiğini iddia etmiştir.⁴⁹

Rahner, "anonim Hıristiyanlık" konusunun Hıristiyan vahyi ve kilise açısından önemsiz sanılabileceğini, fakat bu konunun Hıristiyanların etrafındaki diğer dinlere inananlarla ilişkileri yönünden son derece önemli olduğunu belirtmiştir.⁵⁰

⁴⁶ Rahner, "Anonymous Christians", s. 393.

⁴⁷ Rahner, "Anonymous Christians", s. 395.

⁴⁸ Christopher O'Donnell, *Ecclesia*, Minnesota, 1996, s. 15-16.

⁴⁹ Rahner, "Anonymous Christians", s. 395-397.

⁵⁰ Rahner, "Anonymous Christians", s. 396.

Rahner'in "anonim Hıristiyanlık" teorisi II. Vatikan Konsili'nde büyük bir etki yaratmıştır. Rahner'in fikirleri Vatikan tarafından resmi olarak kabul edilmemiş olmasına rağmen hem konsil belgelerinde önemli yönlendirmeler yapmış hem de çok sayıda teoloğun fikrinin değişmesine yol açmıştır. Konsil belgelerinden "Lumen Gentium" ve "Gaudium et Spes"te Rahner'in fikirlerinin etkisi gözlemlenmektedir.⁵¹ Gaudium et Spes isimli belgede İncil'den haberdar olmamasında kendi hatası olmayan birisinin sonsuz kurtuluş şansına sahip olduğu ifade edilmiştir. Bu kurtuluş iki basamaktan oluşmaktadır. Birincisi Tanrı'nın sonsuz inayeti ve kurtarma isteği, ikincisi ise insanların samimi bir şekilde Tanrı'ya giden yolu aramalarıdır.⁵²

Rahner, ilk dönem Kilise Babalarından Justin Martyr'in (M.S. 100-165) de savunduğu gibi, sadece Hıristiyanlık dışındaki din inananlarının değil, hiçbir dine inanmayan ateistlerin de kurtuluşa ulaşmasının mümkün olduğunu belirterek "anonim Hıristiyan" olarak kabul edilebileceklerini ifade etmiştir.⁵³ "Ad Gentes" isimli konsil belgesinde de Tanrı'nın insanoğlunun bilemediği yollarla kullarına – İncil vaazını hiç duymamış olsalar bile - rahmetini ulaştırdığı ve onlara kurtuluşa giden yolu gösterdiği belirtilmiştir.⁵⁴

2. Karl Rahner'e Karşı Yapılan Eleştiriler

Karl Rahner'in düşüncelerinin Katolik dünyası için ne derece önemli olduğu yukarıdaki paragraflarda ortaya koyulmuştur. Ancak ortaya atılan her yeni teori gibi Rahner'in fikirleri de bazı kişiler tarafından eleştirilmiş ve sınıklı bulunmuştur. Özellikle anonim Hıristiyanlık fikrini yadırgayan teologlar, eğer diğer dinlerde de tanrısal rahmet varsa ve kişi bu dinler vasıtasıyla da kurtuluşa erebiliyorsa bir dinin diğer bir dinden daha üstün olduğunu söylemenin yersiz olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁵ Ayrıca bu teori ile Rahner, Hıristiyanlığın kurtuluş için olan önemini azaltmak ve misyon faaliyetlerini gereksiz hale getirmekle eleştirilmiştir.⁵⁶

Rahner'i eleştirenlerin başında Hans Urs von Balthasar (1905-1988) gelmektedir. İsviçreli Katolik bir teolog olan Balthasar, öncelikle Rahner'in anonim Hıristiyanlık tezini eleştirmiştir. Balthasar, Tanrı'nın tüm insanları kurtarmak istemesinin ve bir insanın komşusunu sevmesinin kurtuluşa erişmek için yeterli olduğunu söylemenin Mesih'in önemini azaltacağını belirtmiştir.⁵⁷ Bu bağlamda Balthasar, Rahner'i dini çok fazla kolaylaştırmakla suçlamıştır.

⁵¹ Gungör, **Vatikan Misyon ve Diyalog**, s. 134; Mustafa Alıcı, **Müslüman-Hıristiyan Diyalogu**, s. 250.

⁵² Rahner, "Anonymous Christians", s. 397.

⁵³ Mustafa Alıcı, **Müslüman-Hıristiyan Diyalogu**, s. 254.

⁵⁴ Rahner, "Anonymous Christians", s. 398.

⁵⁵ Gündüz, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Ötekinin İnkülvist Yorumu", s. 108.

⁵⁶ John P. Galvin, "Salvation Outside of The Church", **The Gift of The Church**, Edit.: Peter C. Phan, Minnesota, 2000, s. 265.

⁵⁷ Francis A. Sullivan, **Salvation Outside The Church**, Paulist Press, New Jersey, 1992, s. 176; Alister E. McGrath, **Christian Theology**, Wiley-Blackwell Publishing, West Sussex, 2011, s. 77.

Balthasar kurtuluşa ulaşmak isteyen tüm insanların Mesih'e inanarak ona itaat etmeleri gerektiğini belirterek, Mesih'e inananların tefekkür ve riyazetle meşgul olmaları gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁸

Rahner'e göre "anonim Hıristiyanlık" teorisi ve tanrısal lütuf algısı kilisenin misyon faaliyetleri yapmasını kolaylaştırmıştır. Çünkü kilisenin o zamana kadarki misyon faaliyetlerinde sahip olduğu amacın Mesih'in, İncil'in ve tanrısal lütfun tüm insanların hayatına nüfuz etmesini sağlamak olduğu belirtilmiştir. Rahner "anonim Hıristiyanlık" teorisinde bu durumun zaten mevcut olduğunu vurgulayarak, tanrısal lütuf sayesinde Hıristiyanların haricindeki tüm insanların "anonim Hıristiyan" olarak kabul edilmesinin misyoner faaliyetin ilk aşaması ve kilisenin görevinin söz konusu bu insanları gerçek birer Hıristiyan yapmak olduğunu belirtmiştir. Rahner'in misyon faaliyetlerini gereksiz gördüğü şeklindeki yorumların eksik olduğu, aksine misyon faaliyetlerinin insanların kurtuluşa ulaşabilmeleri için kesinlikle gerekli olduğu belirtilmiştir.⁵⁹

Rahner'i eleştiren bir diğer teolog ise Henri de Lubac'tır. Lubac, "anonim Hıristiyan" kavramına karşı çıkmadığını belirterek Hıristiyan olmayan insanların arasında başka bir dine inanıyor gözükse fakat Hıristiyan gibi yaşayan insanların olduğunu kabul etmiştir. Lubac'ın yanlış bulduğu nokta ise "anonim Hıristiyanlık" kavramıdır. Ona göre böyle bir ifade Hıristiyanlığı diğer dinlerle aynı kefeye koymaktadır. Lubac bu ifadeden, Hıristiyanlıktan önce diğer dinlerde mevcut fakat gizli olan bilginin Hıristiyanlığın gelmesiyle aşikâr hale getirildiğinin anlaşıldığını belirtmiştir. Bunun yanında Lubac, Hıristiyanlık dışındaki dinlerin kurtuluşa ulaşma bağlamında meşru yollar olarak görülmesinin yanlış olduğunu belirterek kurtuluşa giden yegâne yolun Mesih'in İncilinden geçtiğini vurgulamıştır.⁶⁰

Rahner, "anonim Hıristiyanlık" ve "anonim Hıristiyan" kavramları arasındaki farkı şu şekilde izah etmiştir. Rahner, "anonim Hıristiyan" olarak tabir edilen kişinin, henüz vaftiz edilmemiş olsa bile, tanrısal ve günahlardan arındırıcı rahmet rehberliğinde kurtuluşa doğru yönlendirilen kişi olduğunu belirtmiştir. "Anonim Hıristiyanlık" kavramıyla kastedilenin ise vaftizden önce insanları affeden ve onlara kurtuluştan bir pay veren tanrısal lütuf olduğunu ifade etmiştir.⁶¹

Rahner'e eleştirilerini yönelten bir diğer isim ise Hans Küng'dür. Küng, Rahner'in anonim Hıristiyanlık fikrinin hatalı ve diyalog için sakıncalı olduğunu ifade etmiştir. Küng, diğer dinlere inanan insanların Hıristiyan olarak

⁵⁸ Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner Zeugnisse seines Lebens und Denkens*, Verlagsgemeinschaft Topos Plus, Regensburg, 2011, s. 177-178.

⁵⁹ Rahner, "Anonymous Christianity and The Missionary Task of The Church", s. 176-177.

⁶⁰ Sullivan, *Salvation Outside The Church*, s. 175.

⁶¹ Rahner, "Anonymous Christianity and The Missionary Task of The Church", s. 165.

algılanmasının ve onlara bunun yansıtılmasının,⁶² dolayısıyla Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğunun vurgulanmasının saygısızlık olduğunu iddia etmiş, diyalog açısından karşı tarafta negatif düşünceler oluşturacağını belirtmiştir.⁶³

Mariasusai Dhavamony ise diğer dinlerin, inananlarını Hıristiyanlığa hazırlayıcı nitelikte olduğu inancına karşı çıkmaktadır. Ona göre Tanrı tüm dinlerde faaliyet içerisinde ve aktiftir. Bu durumda diğer dinlerin hazırlayıcı olduğunu belirtmek yersizdir.⁶⁴

Sonuç

İki türlü vahiy olduğunu belirten Rahner, bunlardan birincisinin sadece peygamberler için mümkün olduğunu, ikincisinin ise Hıristiyan olan ve olmayan herkes için mümkün olduğunu ifade etmiştir. "Selbstmitteilung Gottes" olarak ifade ettiği bu ikinci tür vahiy anlayışı Rahner'i, Hıristiyan olmayanların da Tanrı'yı tecrübe edebildiği fikrine ve nihayetinde onlar için de kurtuluşun söz konusu olduğu görüşüne götürmüştür. Buradan yola çıkarak "anonim Hıristiyanlık" teorisini oluşturan Rahner, bu teoriyle II. Vatikan Konsili'ne damgasını vuran teologlardan biri olmuştur. Roma, ismen bu teoriyi kabul etmemiş olsa da "Lumen Gentium", "Gaudium et Spes" ve "Ad Gentes" isimli belgeleri hazırlarken Rahner'in fikirlerinden etkilendikleri kabul edilmiştir. Rahner'in fikirleri II. Vatikan Konsili'nin diğer dinlere bakışındaki değişikliklerin ana sebeplerinden biri olarak görülmüştür. Konsilden itibaren Hıristiyan olmayan insanlar kâfir olmaktan ziyade doğru yolu arayan ve rehberliğe ihtiyaç duyan kişiler olarak kabul edilmişlerdir.

Kaynakça

- ALICI, Mustafa, **Müslüman-Hıristiyan Diyalogu**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- AYDIN, Mahmut, "Bir Hıristiyan Kurtuluş Teolojisinden Dinlerin Bir Kurtuluş Teolojisine Doğru", **Divan İlmî Dergi**, S. 9, 2000/2.
- AYDIN, Mahmut, **Dinlerarası Diyalog Mahiyet İlkeler ve Tartışmalar**, Pınar Yayınları, İstanbul, 2008.
- AYDIN, Mahmut, **Monoloğtan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- AYDIN, Mehmet, **Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili**, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1991.
- DYCH, William, **Karl Rahner**, Continuum Biddles Ltd., New York, 2000.
- EŞMELİ, İsmet, "Henri De Lubac'a Göre Kilise ve Kurtuluş" **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 4, Sayı: 7, 2017, ss. 100-118.

⁶² Cafer Sadık Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık (İnkusivizm)", **İslam ve Öteki**, İstanbul, 2001, s. 72.

⁶³ Gündüz, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Ötekinin İnkusivist Yorumu", s. 108.

⁶⁴ Mustafa Alıcı, Müslüman-Hıristiyan Diyalogu, s. 261.

- EŞMELİ, İsmet, "Hristiyanlık Tarihinde Kilise ve 'Kilise' İçin Kullanılan Metaforlar", **Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, C. 9, S. 5, Bahar 2014, ss. 953-966.
- GALVİN, John P., "Salvation Outside of The Church", **The Gift of The Church: A Textbook on Ecclesiology**, Edit.: Peter C. Phan, Liturgical Press, Minnesota, 2000.
- GÜNDÜZ, Şinasi, "Çağdaş Hristiyan Düşüncesinde Ötekinin İnkluivist Yorumu", **Tez-kire Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi**, Yıl10 Sayı Nisan/Mayıs 2001.
- GÜNDÜZ, Şinasi, **Hristiyanlık**, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.
- GÜNGÖR, Ali İsmail, **Vatikan Misyon ve Diyalog**, Berikan Yayınevi, Ankara, 2011.
- GÜNGÖR, Ali İsmail, "Günümüzde Katolik Hristiyanlık", **Dinler Tarihi Araştırmaları**, C. 3, Ankara, 2002.
- GÜNGÖR, Ali İsmail, "Katolik Kilisesinin Çağdaş Misyon Anlayışında Diyalog Kavramı", **Dinler Tarihi Araştırmaları**, C. 1, Ankara, 1998.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit**, Ohan Matbaacılık Ltd. Şti., İstanbul, 2010.
- MCGRATH, Alister E., **Christian Theology**, Wiley-Blackwell Publishing, West Sussex, 2011.
- O'DONNELL, Christopher, **Ecclesia**, Minnesota, 1996.
- RAHNER, Karl, "Anonymous Christians", **Theological Investigations**, C. 6, Mary Immaculate College Publishing, Electronic Edition, Limerick.
- RAHNER, Karl, "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church", **Theological Investigations**, C. 12, Mary Immaculate College Publishing, Electronic Edition, Limerick.
- RAHNER, Karl, "Christianity and the Non-Christian Religions", **Theological Investigations**, C. 5, Mary Immaculate College Publishing, Electronic Edition, Limerick.
- RAHNER, Karl, "Church, Churches and Religions", **Theological Investigations**, C. 10, Mary Immaculate College Publishing, Electronic Edition, Limerick.
- RAHNER, Karl, "Jesus Christ in the Non-Christian Religions", **Theological Investigations**, C. 17, Mary Immaculate College Publishing, Electronic Edition, Limerick.
- RAHNER, Karl, "Nature and Grace", **Theological Investigations**, C. 4, Mary Immaculate College Publishing, Electronic Edition, Limerick.
- SULLIVAN, Francis A., **Salvation Outside The Church**, Paulist Press, New Jersey, 1992.
- SULLIVAN, Francis A., **The Church We Believe In: One, Holy, Catholic and Apostolic**, Paulist Press, New Jersey, 1988.
- VORGRIMLER, Herbert, **Karl Rahner Zeugnisse seines Lebens und Denkens**, Verlagsgemeinschaft Topos Plus, Regensburg, 2011.
- YARAN, Cafer Sadık, "Dinsel Kapsayıcılık (İnkluvizizm)", **İslam ve Öteki**, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.
- İnternet Kaynakları
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html (5.11.2021)
[http://en.wikipedia.org/wiki/Anamnesis_\(philosophy\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Anamnesis_(philosophy)) (5.11.2021)

A Qur'anic Evaluation on Social Media and Sharing

(Extended Abstract)

Karl Rahner is a German theologian who belongs to the Jesuit order. Rahner's worldwide recognition happened through his thoughts in the Vatican II Council. Rahner, who is accepted as the father of the inclusive approach that came to the fore in the council, has left mark on Catholic world in the XX. century with this thought. Despite the existence of some personalities close to the inclusive understanding throughout Christian history, the general understanding has always been exclusionary. According to the exclusionary understanding, only those who belong to the Catholic Church were accepted as having the right to attain salvation. However, this situation changed by the turn of the XX. century. Vatican II, which was carried out between 1962-1965, brought about a great change in the theological and doctrinal expression about the salvation of other religions in the Christian world. Christian theologians such as Karl Rahner have adopted a Christ-centered understanding of salvation and stated that believers of other religions can also be within the scope of the salvation plan.

According to *Nostra Aetate*, one of the documents of the Vatican II, those who are unaware of Christ and the Gospel through no fault of their own and who sincerely seek God have the same right as other Christians to have a share in salvation. Divine grace covers these individuals as well. In the same document, it was stated that the Catholic Church accepted the true and good deeds of other religions. Because, according to this document, the light that illuminates people comes from the same source.

It was stated that moral deterioration occurred in the society after the social and political developments in the 20th century. And because of these deteriorations, indulgence in worldly life and alienation from spiritual life (church) occurred in western society. Realizing these problems, Pope John XXIII. convened a council and decided to seek a solution to these problems. Pope John XXIII. admitted that the church also played a role in the emergence of these problems. Because the church could not keep up with the times and could not respond to the needs of the society at that time. Therefore, the idea of the council emerged in order for the Catholic world to revise itself. It was stated that another purpose of Pope John XXIII. was to reconcile the Western society with the spiritual life and to improve the relations between the Christian groups that emerged over time.

In the council, those with other denominations and religions were depicted as circles radiating from the center and Catholic Christianity was placed in the center. Besides that, during the council the issue of ecumenism was emphasized, and it was stated that the eucharist should be celebrated in the same way

all over the world. The Catholic Church has stated that the goal of ecumenism is a long-term goal and that the Catholic Church itself must undergo certain changes on the way to this goal too. However, in our opinion, the main goal of Rome in ecumenism is to unite all the world's Christians under the roof of the Catholic Church.

The Vatican II made new openings in Christianity about other religions. According to the council, it is possible to find divine truth in other religions. It is known that there was no similar situation for other religions during the time period up to the mentioned council. Although the Church's acceptance of this view was welcomed by members of other religions, it was approached cautiously. Although it seems there are positive developments in the Church as stated above, according to Christendom, non-Christians will only be able to achieve salvation by believing in Jesus Christ. Karl Rahner's theory of "anonymous Christians" was effective in the emergence of this new view. Although the council did not mention this theory by name, it was accepted that there was influence. This new view, called inclusiveness, has adopted a (Christ-centered) understanding that centers Christ for salvation. The inclusivist view seems to reject the former exclusivist and pluralist understanding, which is another view that emerged in the 20th century. However, the inclusive approach has common points with both the exclusivist and pluralistic understanding.

After stating there are two types of revelation, Rahner stated that the first of these is possible only for prophets, and the second is possible for everyone, Christian and non-Christian. This second type of revelation, which he referred to as "Selbstmitteilung Gottes", led Rahner to the idea that non-Christians can also experience God, and ultimately to the view that salvation is in question for them too. Based on this, Rahner, who created the theory of "anonymous Christianity", became one of the theologians who left his mark on the Vatican II with this theory. Although Rome did not accept this theory by name, it was accepted that they were influenced by Rahner's ideas while preparing the documents named "Lumen Gentium", "Gaudium et Spes" and "Ad Gentes". Rahner's ideas have been seen as one of the main reasons for the changes in the Vatican Council's view of other religions. Since the council, non-Christian people have been regarded as seekers of the right path and in need of guidance, rather than being infidels.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

Mecma‘u‘l-Enhur fî Şerhi Mülteka‘l-Ebhur Adlı Eseri Çerçevesinde Şeyhîzâde Damad Efendî'nin Sebep Gö- rüşü

*The Cause (Reason) Idea of Shaikhizada Damadafandi About Majma‘u‘l-An-
hur fî Sharhi Multeka‘l-Abhur*

السبب عند شيخى زادة داماد أفندى من خلال كتابه مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر

Badran Thaeer Abdulqader QUMRI

Öğr. Gör., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili Ve Be-
lagatı Anabilim Dalı

Assistant Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Burdur/Turkey

btaqumri@mehmetakif.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-9360-7271>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/11/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 14/12/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2021

Atıf/Citation: Qumri, Badran Thaeer Abdulqader. "Mecma‘u‘l-Enhur fî Şerhi Mülteka‘l-Ebhur Adlı Eseri Çerçevesinde Şeyhîzâde Damad Efendî'nin Se-bep Görüşü". *Universal Journal of Theology* 6/2 (2021): 47-71.

السبب عند شيخني زادة داماد أفندي من خلال كتابه مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر

الملخص

يُعد السبب من المواضيع الأساسية التي تدل على مراعاة الشريعة لمصالح العباد، والشريعة مبنية على اليسر والسهولة فيما تُكلف به ليصلوا إلى معرفة الأحكام، ومعرفة الأسباب الظاهرة، وبمعرفة هذه الأسباب تُجيب المُكلف من تعطيل الأحكام الشرعية؛ وذلك لعسر وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع، ولا سيما بعد انقطاع الوحي؛ ولهذا اقتضت حكمة الله تعالى في اظهار خطابه للعباد بهذه الأمور المحسوسة، وجعلها مقتضية لأحكامها لا بذاتها بل بجعل الله تعالى. والسبب هو الوصف الظاهر المنضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي. ومن الذين أهتموا بالسبب هو الامام شيخني زادة داماد أفندي في كتابه مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر حيث السبب عنده اخذ حيزاً كبيراً في كتابه الفقهي إلا أنه خاض في نهر الأصول وذكر له امثلة عديدة الذي يُستشف منها رأيه ومذهبه الاصولي في تعدد أنواع الأسباب فمنها العادي ومنها السبب العقلي والشرعي وقد يكون منها بمعنى العلة. ولقد تناول هذا البحث جميع ما ذكره داماد عن السبب في جانبه الاصولي والذي يعد من أقسام الحكم الوضعي الذي يشترك مع الحكم التكليفي لإصدار الحكم في مسائل الشرع.

الكلمات المفتاحية: السبب، العلة، الأحكام، الوجوب، الحكم الوضعي.

Mecma' u'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur Adlı Eseri Çerçevesinde Şeyhîzâde Damad Efendî'nin Sebep Görüşü

Özet:

Sebep, şeriatın insan maslahatlarının gözetilmesine delalet eden temel konulardan biridir. Şeriat, uyulması gereken hükümler bakımından kolaylık ve suhuleti esas alır ki, zahir sebepleri bilerek hükümleri öğrensinler. Şerî hükümlerin sebeplerini bilmekle mükelleftin şerî hükümleri askıya almasının önüne geçilir. Bunun nedeni, özellikle vahyin kesintiye uğramasından sonra, olayların her birinde mükellefterin Şarî'in hitabının zorluğuyla karşı karşıya kalmalarıydı. İşte bu yüzden Cenab-ı Hak'ın hikmetinin gereği kullarına sebepleri açıkça ortaya komaktadır. Sebepler ortaya çıkınca hükümler meydana gelir. Sebep, zâhir ve munzabıt (istikrarlı) bir vasıf olup şerî hükmün tanımlayıcısı olduğuna nakilî delil delalet eder. İmam Şeyhîzade Damad Efendi, *Mecma' u'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur* adlı eserinde sebep konusu önemseyenlerdendir. Sebep onun fıkıh kitabında geniş bir yer tutmuştur. O usûl ırmağının içine dalmış, kendi görüşü ve bağlı olduğu usûl mezhebini, çok sayıda sebep türünden ayırt edilebileceği pek çok örnekten söz etmiştir. Bunlar arasında normal sebep, akıl sebep ve şerî sebep yer almaktadır. Bunları illet anlamında kullanır. Bu araştırmada, fıkıh usulü açısından Damad Efendî'nin şeriat meselelerinde hüküm çıkarmak için teklifi hükümle müşterek olan vazî hükmün kısımlarından sayılan sebeple ilgili zikrettikleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sebep, İlet, Hükümler, Vücup, Vazî hüküm .

The Cause (Reason) Idea of Shaikhizada Damadafandi About Majma' u'l-Anhur fi Sharhi Multeka'l-Abhur

Abstract

Cause (Reason) is one of the main issues that indicates the observance of human interests in the Shari'ah. Sharia is based on ease in terms of the provisions that must be followed, so that they learn the rules by knowing the apparent reasons. By knowing the reasons for the Shari'ah provisions, the responsible is prevented from suspending the Shari'a provisions. The reason for this was that in each of the events, especially after the revelation was interrupted, the taxpayers faced the difficulty of the Shari's address. That is why, as a requirement of Allah's wisdom, he clearly reveals the reasons to His servants. When causes arise, judgments come into being. The reason is an apparent and stable quality, and there is a narrative evidence that it is the descriptor of the shari'a decree. Imam Shaikhîzade Damad Efendi is one of those who care about reason in his work named *Majma' u'l-Anhur fi Sharhi Multeka'l-Abhur*. Reason had a wide place in his fiqh book. He plunged into the river of usûl (metod) and spoke of many examples where he could

distinguish his own opinion and his sect of usûl from many types of reasons. Among these, there are normal reasons, rational reasons and sharî reasons. He uses them in the sense of sickness (illat) In this research, in terms of fiqh method, what Damad Afandi mentioned about the reason, which is considered as one of the parts of the common provision, whose proposal is in common with the decree, in order to make a provision in the issues of sharia is discussed.

Keywords: Reason,Cause,responsible,Vucubs,Vazî judgment.

المقدمة

إنَّ السبب من المواضيع المهمة في معرفة الاحكام الشرعية فما من فعل إلا وله سبب ومسبب وقد يسمى بالعلة تارة وبالسبب تارة أخرى، فإنَّ فطرة الانسان عندما يؤمر بعمل يسأل عن أسبابه لكي يمثل ويضمن للعمل على وجود تقدير على عمله. وقد يكون السبب يدرك بالعقل من غير احتياج إلى الشريعة وهو السبب العادي كسقوط الزجاجة سبب لانكسارها؛ وهناك السبب الشرعي الذي جعل الحكم سبباً لفرض عمل؛ كالصلاة عند الزوال فزوال الشمس سبب في وجوب الصلاة إلا إننا لا ندرك علة هذا السبب وهو الزوال ويجب على المكلف الامتثال؛ وقد يدرك الحكمة من ذلك وهو أنَّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وكذلك لتتم عبادة الله ليلاً ونهاراً ويكون العبد في دائرة العبادة فتكون من نعم الله تعالى على عبده لينال الخير؛ وهناك أسباب ممكن للعقل إدراكها كسبب القصاص هو القتل فالعقل يدرك ان الشريعة الإسلامية جاءت لإنصاف العباد وتنظيم المجتمع فمن أراد ان يخل بنظام المجتمع، وتعرضه للخطر يلتقى جزاءه، فادرك العقل من حكم القصاص، العدالة وحفاظ أمن المجتمع فناسب الحكم سببه وهو القصاص من القاتل. ويتناول هذا البحث تعريف السبب وأنواع السبب وصور السبب واهمية إضافة الاحكام الى أسبابها وتطبيقات عملية للسبب كلها في إطار ما ذكره داماد في كتابه مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر.

1. التعريف بكتاب مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر

1.1. التعريف بداماد

هو عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المعروف بشيخي زاده؛ فقيه حنفي، من أهل كليبولي (بتركيا)، مفسر. ولي قضاء الجيش بالروم ايلي. ومن أهم مصنفاته: حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي في التفسير، ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، وفي فروع الفقه الحنفي، فرغ من تأليفه ببلدة أدرنه. وقد توفي في تركيا سنة 1078هـ¹.

¹ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (بيروت: مكتبة المثنى دار إحياء التراث العربي، د.ت)، (د. ط)، 210/5.

وقد نُسِبَ إليه كتاب (نظم الفرائد وجمع الفوائد ذكر) وهي نسبة مغلوطة والصحيح لمؤلفه "عبد الرحيم بن علي بن المؤيد الأماصي لرومي، الحنفي، الشهير بشيخ زاده؛ متكلم، من تصانيفه: شرح عقائد الطحاوي، نظم الفرائد وجمع الفوائد، ذكر فيه أربعين مسألة بين الأشاعرة، والماتريديّة"².

أما مذهبه فمن خلال البحث في كتاب مجمع الأنهر، هناك نصوص تُثبت أن مذهبه هو المذهب الحنفي، ومن بعض المسائل التي تُثبت أنه من الحنفيه.

مسألة شرط الاغتسال من الجنابة، حيث يقول: "وَفَرَضُ الْغُسْلِ (لِإِنْزَالِ مَنِيِّ) مِنَ الْعُضْوِ، وَهُوَ مَا خُلِقَ مِنْهُ الْوَلَدُ (ذِي دَفْقٍ وَشَهْوَةٍ)، شَرْطٌ بِالِاتِّفَاقِ عِنْدَنَا، خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ"³.
ومسألة النية وقت الأداء، إذ يقول: وَيُشْتَرَطُ لِكُلِّ يَوْمٍ نِيَّةٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِمالِكٍ"⁴.

وكذلك مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة فيقول: "فَلَا تَقْسُدُ الصَّلَاةُ بِتَرْكِهَا عِنْدَنَا. وَعِنْدَ الْأَثَمَةِ الثَّلَاثَةِ أَنَّهَا فَرَضٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ((لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ))"⁵. وَلَنَا قَوْلُهُ تَعَالَى {فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ} ⁶. وَالزِّيَادَةُ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ لَا تَجُوزُ وَلَكِنَّهُ يُوجِبُ الْعَمَلَ فَعَمَلُنَا بِوُجُوبِهَا وَمَا رَوَوْهُمْ مَحْمُولٌ عَلَى نَفْيِ الْفَضِيلَةِ"⁷.

ونستنتج من خلال قوله: "عندنا"، و"خلافًا للشافعي"، و"مالك"، وخلاف الأئمة الثلاثة، يعني أن داماد كان يدين بالمذهب الحنفي.

2.1. التعريف بكتاب ملتقى الأبحر

"ملتقى الأبحر، في فروع الحنفية للشيخ الإمام إبراهيم بن محمد الحلبي المتوفى: سنة 956هـ، ست وخمسين وتسعمائة، جعله مشتملاً على مسائل القدوري، والمختار، والكنز،

² عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، 210/5.

³ داماد، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكلبولي شيخي زاده، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر (بيروت: دار الكتب العلمية، 2016)، ط، 2، 38/1.

⁴ داماد، مجمع الأنهر، 344/1.

⁵ البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، 1987)، ط، 1، 263/3، رقم الحديث: 723.

⁶ سورة المزمل، الآية: 20

⁷ داماد، مجمع الأنهر، 131/1.

والوقاية، بعبارة سهلة، وأضاف إليه بعض ما يحتاج من مسائل المجمع، ونبذة عن الهداية، وقدم أقاويلهم ما هو الأرجح، وآخر غيره، وأجتهده في التنبيه على الأصح والأقوى"⁸.

إن كتاب ملتقى الابحر من أهم الكتب الحنفية في عصر المتأخرين لأنه جمع أمهات الكتب ولهذا نجد أن العلماء اهتموا به اهتماما بالغا من الشرح والتوضيح والتصويب فقد تجاوز شرح الملتقى العشرة شروح كشر تلميذه "الحاج علي الحلبي"، (ت: 967هـ) أورد فيه الاعتراض والجروح على شروح المثنون الأربعة"⁹ "وكشّح المولى محمّد الثيروني المعروف بعشي، (ت: 1016هـ) وغيرها من الشروح التي بسطت وجمعت الفقه بين دفتين"¹⁰.

3.1. التعريف بكتاب مجمع الأنهر

يعد كتاب مجمع الأنهر المنسوب إلى داماد أفندي نسبة لا شبهة فيها لأنه هو الذي نسب لنفسه شرح الملتقى باسم مجمع الأنهر، حيث قال: "يَقُولُ الْمُفْتَقِرُ إِلَى الْمَلِكِ الْمَنَانِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الْمَدْعُوِّ بِشَيْخِ زَادَةَ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ الْحُسْنَى وَزِيَادَةَ وَعَفَرَ لَهُ وَلِوَالِدَيْهِ وَأَحْسَنَ إِلَيْهِمَا وَإِلَيْهِ إِنَّ الْكِتَابَ الْمُسَمَّى بِمُلْتَقَى الْأَبْحَرِ بِحُرِّ زَاخِرٍ وَعَيْثُ مَا طُرِدَ وَإِنْ كَانَ صَغِيرَ الْحُجْمِ وَوَجِيزَ النِّظْمِ لَكِنَّ جَمَعَ الْوَأَقِعَاتِ مِنَ الْمَسَائِلِ (وَسَمَّيْتَهُ بِمَجْمَعِ الْأَنْهَرِ فِي شَرْحِ مُلْتَقَى الْأَبْحَرِ) رَاجِعًا مِنَ الْمُنْصِفِ إِذَا نَظَرَ فِيهِ بِعَيْنِ الرَّضَا وَوَجَدَ الْخَطَأَ أَنْ يُصَحِّحَ عَلَى مَا أَشْهَرَ فِيمَا بَيْنَهُمُ اللَّيْمَ يُفْضَحُ وَالْكَرِيمَ يُصْلِحُ؛ لِأَنَّ نَوْعَ الْإِنْسَانِ قَلَّمَا يَخْلُو عَنِ السَّهْوِ وَالنِّسْيَانِ وَذَلِكَ فِي يَمْنِ أَيَّامِ دَوْلَةِ السُّلْطَانِ الْأَكْرَمِ سُلْطَانِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ وَالرُّومِ وَالْحَقَاقِنِ السُّلْطَانِ الْعَازِي مُحَمَّدِ خَانَ بْنِ السُّلْطَانِ إِبْرَاهِيمِ خَانَ بْنِ السُّلْطَانِ أَحْمَدِ خَانَ"¹¹.

"وَقَدْ أَنْتَهَى هَذَا الشَّرْحَ وَتَمَّ بِفَضْلِهِ تَعَالَى بِبَلَدَةِ (أَدْرَنَةَ) صَانَهَا اللَّهُ عَنِ الْبَلِيَّةِ قَاضِيًا بِالْعَسَاكِرِ الْمَنْصُورَةِ فِي وِلَايَةِ الرُّومِ أَيْلَى الْمَعْمُورَةِ رَاجِعًا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الْعَفْوِ مِمَّا وَقَعَ مِنِّي فِيهِ مِنَ الْقُصُورِ وَالْخَبْطِ وَالزَّلَلِ وَذَلِكَ فِي لَيْلَةِ الْخَمِيسِ فِي الْيَوْمِ التَّاسِعِ عَشَرَ مِنْ جُمَادَى الْآخِرَةِ مِنْ شُهُورِ سَنَةِ سَبْعٍ وَسَبْعِينَ وَأَلْفٍ مِنْ هِجْرَةِ مَنْ لَهُ الْعِزُّ وَالشَّرْفُ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ لِي دُخْرًا نَافِعًا وَخَيْرًا بَاقِيًا بِحُرْمَةِ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ خُصُوصًا بِحُرْمَةِ حَبِيبِكَ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى وَعَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ آمِينَ"¹². نجد أن داماد بين أهمية هذا الكتاب في الفقه الحنفي لأنه عليه

⁸ حاجي خليفة، حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بغداد، مكتبة المثنى، 1941)، (د. ط)، 1815/2.

⁹ حاجي خليفة، كشف الظنون، 1815 / 2.

¹⁰ حاجي خليفة، كشف الظنون، 1815 / 2.

¹¹ داماد، مجمع الأنهر، 1-8-9.

¹² داماد، مجمع الأنهر، 4 / 549.

شروح كثيرة بين مطول ممل وبين مختصرٍ محل فجمع الوقعات من المسائل والتدليل عليها والوقوف على الصحيح، وبيان الضعيف منها بالدليل.

2. السبب عند داماد أفندي

1.2. السبب في اللغة والاصطلاح

السَّبَب لغة: الحَبَل أو الحَيْط، وَالْجَمْعُ أَسْبَاب. وبينني وَبَيْنَ فَلَانَ سَبَبٌ، أي حَبَل يوصل. والسبب: كل شيء يتوصل به إلى غيره؛¹³ وعرف داماد السبب من حيث اللغة " هو مَا يَكُونُ مُفْضِيًا إِلَى الشَّيْءِ "¹⁴.

قال الشاشي: "السبب ما يكون طريقاً إلى الشيء بواسطة، كالطريق سبب للوصول إلى المقصد بواسطة المشي والحبل فإنه سبب للوصول إلى الماء بالإدلاء فعلى هذا كل ما كان طريقاً إلى الحكم بواسطة يسمى سبباً له شرعاً وتيسرى الواسطة علة"¹⁵.

وفي اصطلاح أهل الشرع: "هو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي وفائدة نصبه سبباً معرفاً للحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي حذراً من تعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية"¹⁶. ومنهم من جعل السبب والعلة شيء واحد "فالسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك، والمراد منه العلة... فللفظ السبب يطلق

¹³ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفي الإفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ط3، 458 / 1. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، (بيروت، دار العلم للملايين، 1987م)، ط1، 1000/2؛ أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، (بيروت، عالم الكتب 1429هـ - 2008م)، ط1، 1022 / 2.

¹⁴ داماد، مجمع الأنهر، 18/1.

¹⁵ الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق، أصول الشاشي، (بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت)، (د.ط)، 353.

¹⁶ السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، أصول السرخسي، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1414هـ - 1993م)، ط1، 301 / 2؛ ينظر أيضاً: ابن فُطُوبُغَا، أبو الفداء زين الدين قاسم بن الشؤدوني الجمالي، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، تحقيق: حافظ ثناء الله الزاهدي، (بيروت، دار ابن حزم، 2003م)، ط1، 174؛ علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م)، ط1، 242/4.

على العلة وغيرها، يقال البيع سبب الملك، والنكاح سبب الحل، والزنا سبب الحد ويراد به العلة¹⁷.

ومنهم من قال اذا كانت هناك مناسبة بين السبب وحكمه سمي علة كما يسمى سببا كالقصاص سببه القتل والحد سببه الزنا فهناك مناسبة ظاهرة بين الحكم وسببه؛ فان لم تكن هناك مناسبة بين السبب وحكمه سمي سبباً لا علة فدخول الوقت سبباً لوجوب الصلاة فالمكلف لا يفهم هذه المناسبة بين دخول الوقت والصلاة وكذلك دخول شهر رمضان سبباً لقيام الشهر فالمكلف لا يدرك المناسبة بين دخول الشهر والصيام. وبهذا أدركنا الفرق بين السبب والعلة فكل علة سبب وليس كل سبب علة¹⁸.

لعل داماد هنا أراد ان يبين بان السبب هو الموصل الى الحكم سواء أكان الحكم الشرعي أو الحكم الطبيعي العادي ولهذا جاء بمعناه اللغوي لان المعنى مشترك بين اللغة والاصطلاح.

2.2. السبب عند داماد أفندي

يعد السبب الشرعي من اقسام الحكم الوضعي عند داماد. حيث يعرفه بأنه العلاقة الرابطة بين السبب والمسبب للوصول إلى حكم شرعي وقد مثل له داماد بأوقات الصلاة عند تغير مكان الشمس، فوقت صلاة الظهر عند الاستواء؛ ولأَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِلْجُوب بل جزء منه¹⁹.

فداماد أراد من سبب الوجوب وهو الوقت ليس كل الوقت بل هو جزء الوقت وهذا من أقسام الحكم الوضعي في الصلاة؛ لأنَّ السبب يتقدم على المسبب فان كان العكس لا يكون أداءً للواجب. ودليل ذلك ما قاله البزدوي: " أن الاداء بعد الجزء الأول صحيح ولولا أنه سبب لما صح ولما صار الجزء الأول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء للحال"²⁰.

ومن ذلك مسألة فريضة الصيام لمن شهد الشهر، يرى داماد أنَّ رؤية الهلال في أول يوم هو سبب لوجوب صوم كل الشهر، وكل يوم من رمضان جديد، هو سبب لوجوب صوم اليوم نفسه. ويترتب على هذا: إذا بلغ الصبي في رمضان في نصف النهار، فمن قال أن شهود الصيام

¹⁷ علاء الدين البخاري، كشف الاسرار، 104/2.

¹⁸ ينظر: علاء الدين البخاري، كشف الاسرار، 174 /4.

¹⁹ ينظر: داماد، مجمع الأنهر، 1/ 111؛ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (القاهرة: مكتبة الدعوة لدار القلم د. ت)، ط 8، 117.

²⁰ البزدوي، أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أصول البزدوي كنز الوصول الى معرفة الأصول، (كراتشي، جاويد بريس، د. ت)، (د. ط)، 41.

هو بالجزء الأول من اليوم، لا يصوم اليوم الذي بلغ فيه، لأن الشهود في الجزء الأول لم يشهده؛ واما من قال ان اليوم كله هو المطلوب، ومنهم داماد، إلا أن الصبي لا يصوم اليوم الذي بلغ فيه، لعدم الاهلية وليس لعدم شهوده الجزء الأول²¹.

نستنتج من الأمثلة التي ذكرها داماد أنه يرى أن السبب إن كان مناسباً للحكم سمي سببا وعلة وإن كان غير مناسباً سمي سببا فقط وبهذا يكون موافقا لاهل الاصول.

وانكار السبب لا يعني انكار وجوده، وذكر داماد لذلك مسألة تصديق الولي وَتَصْدِيقُ الْوَلِيِّ بِأَنَّ الْخَاطِبَ كُفَّءٌ لَا يُسْقِطُ حَقَّ مَنْ أَنْكَرَ الْكُفَّاءَ مِنَ الْاَوْلِيَاءِ؛ لِأَنَّ الْمَصْدُقَ يُنْكَرُ سَبَبٌ وَجُوبٌ التفریق وهو عدم الكفاء وَإِنْكَارُ سَبَبٍ وَجُوبٍ التفریق لا يكون سببا لإسقاط حق الأولياء في الاعتراض. والنتيجة الاصولية التي يرد ان يصل اليها داماد هو ان إِنْكَارُ سَبَبٍ وَجُوبٍ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ إِسْقَاطًا لِلشَّيْءِ²².

يتضح لنا أن داماد يشير إلى أن إنكار السبب أو عدم وجوده في وقت من الأوقات لا يسقط وجوب الشيء، لأن ثبوت وجوب الحكم إنما يثبت بالأمر، والوجوب هو من أقسام الحكم التكليفي والسبب هو من اقسام الحكم الوضعي فوجود العلامة والسبب هو إشارة وعلامة على الايجاب في حق المكلف وإذا لم يوجد السبب لاي شيء كان، سقط الايجاب عن المكلف في تلك الحالة ولم يسقط الوجوب إذ أن الوجوب يعم جميع المكلفين. ونجد من خلال الأمثلة أن داماد أفندي يقسم السبب الى:

أولاً: السبب العادي

السبب العادي هو المستمد من العرف والعادة أي ليس سبباً شرعياً كمن يحز رقبة شخص فبالعادة الغالبة تؤدي إلى ازهاق روحه. وهذا ما دلت عليه داماد فيمن حلف لا يأكل من هذه النخلة فالعرف يصرف اليمين إلى تمرها ودبسها غير المطبوخ لا الى النخلة التي هي سبب وجود التمر. فهذا يسمى بالسبب العادي الذي يدركه الناس بالألفة والعادة إذ ليس من الممكن

²¹ داماد، مجمع الأنهر، 1/342؛ ينظر أيضاً: الكمال ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، (بيروت، دار الفكر، د. ت)، (د. ط)، 2/364..

²² ينظر: داماد، مجمع الأنهر، 1/505؛ السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، كتاب المبسوط، تحقيق: خليل محي الدين الميس، (بيروت، دار الفكر، 2000م)، ط1، 1/47؛ الكمال ابن الهمام، فتح القدير، 258/3.

أن يصرف إلى النخلة بذاتها²³. كذلك قول داماد: "إِنَّ إِسْتِمْرَارَ الرُّضِيعِ الَّذِي لَمْ يَأْتَسِ الطَّعَامَ عَلَى الدُّهْنِ وَالشَّرَابِ سَبَبٌ تَمْرِضُهُ"²⁴.

استخدم داماد السبب بمعناه العادي وليس بمعناه الشرعي الذي هو وجوده سبب في وجوب الاحكام وانما له علاقة في الحكم العرفي.

ومن أمثلة السبب العادي الذي ذكره داماد، مسألة طهارة الأرض "تَطْهُرُ الْأَرْضُ النَّجَسَةُ الْجَفَافَ وَذَهَابِ الْأَثْرِ لِلصَّلَاةِ وَهُوَ اللَّوْنُ وَالرَّائِحَةُ وَالطَّعْمُ وَمَنْ قَصَرَ عَلَى الْأَوَّلَيْنِ فَقَدْ قَصَرَ كَمَا فِي بَحْرِ الرِّوَايَةِ فَتَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهَا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ((ذَكَاةُ الْأَرْضِ يُسْهَأُ))"²⁵ أي طهارتها جفافها إطلاقاً لاسم السبب على المسبب؛ لأن الذكاة وهي الذئح سبب الطهارة في الذبيحة²⁶. فالسبب هنا ليس بمعنى العلة الظاهرة المنضبطة التي يدور حولها الحكم فليس او الذكاة هو علامة على طهارة الأرض.

ثانياً: السبب الذي هو بمعنى العلة الشرعية

إن بين السبب والعلة علاقة قريبة بحيث تشبه على البعض إلا أن هناك مغايرة بينهما فكل علة هي سبب لوجود علاقة ومناسبة ظاهرة بين السبب وحكمه فالسفر تكون رخصة في قصر الصلاة والسبب هو المشقة فنجد ان هناك علاقة بين الحكم وسببه؛ أما إذا لم تكن هناك مناسبة بين الحكم وسببه سمي بالسبب فقط كدلوك الشمس للصلاة²⁷. وقد ذكر داماد لذلك مسألة "النِّكَاحِ: مُوجِبُهُ الْجُلُّ فِي الْمُتَنَاقِحِينَ"²⁸ يشير داماد إلى أن علة أو سبب حل البضع هو عقد النكاح، والسبب هنا عند الفقهاء العلة التي اوجبت الحكم، فيمكن ان يطلق عليه بالعلة أو السبب للمناسبة.

ومن امثلة السبب الذي بمعنى العلة الشرعية الذي ذكره داماد من له ابن من ذي رجم محرم وكان عبداً فاشتره الاب مع شريك له عتق الابن العبد لأن شراء القريب إعتاق²⁹. يشير داماد إلى أن علة العتق أو سبب العتق هي القرابة والحكم يدار حول السبب فمتى تحقق السبب

²³ ينظر: داماد، مجمع الأنهر، 289/2؛ مصطفى حمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، (دمشق، دار الخير، 2006م)، ط 2، 398/1.

²⁴ داماد، مجمع الأنهر، 192/2.

²⁵ سبق تخريجه.

²⁶ داماد، مجمع الأنهر، 89 / 1.

²⁷ علاء الدين البخاري، كشف الاسرار، 4 / 174.

²⁸ داماد، مجمع الأنهر، 425/3.

²⁹ ينظر: داماد، مجمع الأنهر، 227/2.

يضاف الى الحكم، والحكم هنا: بما إنه تحقق البيع، وهو سبب الملك، تحقق العتق، سواء علم الشريك او لم يعلم بالقرابة.

والمثال الاخر الذي ذكره داماد حيث قال: " إنَّ فعل المأمور كفعل الأمر لكن إن وطئت الدابة أحدا في فورها من غير أن تميل يمئة أو يسرة بعد النخس بإذن فديته عليهما لأنه قد نخسها الناخس بإذن الراكب فالدية عليهما إذا كانت في فورها الذي نخسها لأن سيرها في تلك الحالة مضاف إليها والإذن يتناول فعل السوق ولا يتناوله من حيث إنه إتلاف فمن هذا الوجه يقتصر عليه فالركوب وإن كان علة للوطء فالنخس ليس بشرط لهذه العلة بل هو شرط أو علة للسير والسير علة للوطء وبهذا لا يترجح صاحب العلة كمن جرح إنسانا فوقع في بئر حفرها غيره على قارعة الطريق ومات فالدية عليهما كما أن الحفر شرط وجود علة أخرى وهو الوقوع دون علة الجرح فكذا هذا"³⁰.

لعل داماد يريد أن يصل بهذا المثال إلى أن السبب بمعنى العلة، فالسوق والقود سبب لتلف ما اتلفته الدابة، وقد تخلل بين السوق والقود وبين التلف ما هو علة وهو فعل الدابة، لكن هذه العلة مضافة الى السائق والقائد، فيكون لهذا السبب حكم العلة. ودليل ذلك قول السرخسي: "وأما السبب الذي هو في معنى العلة فنحو قود الدابة وسوقها فإنه طريق الوصول إلى الاتلاف غير موضوع له ليكون علة، وهو في معنى العلة من حيث إن الاتلاف مضاف إليه، يقال: أتلفه بقود الدابة أو سوقها"³¹.

ومن هنا يتبين أن داماد استخدم السبب بمعناه الشرعي الاصولي والذي هو قسم من اقسام الحكم الوضعي وكذلك استخدم السبب بمعناه العادي والذي استخدمه الفقهاء في كتبهم ويرجع هذا إلى أن كتابه هو كتاب فقهي يحتاج فيه إلى الأصول وليس كتاب اصولي لتعليم أصول الفقه.

3.2. الاثر الاصولي في استعمالات السبب عند داماد أفندي

مسألة الطهارة للقيام إلى الصلاة "وسبب وجوبها-أي الطهارة- وجوب ما لا يحل بدونها كالصلاة وسجدة التلاوة ومس المصحف قيل سبب وجوبها القيام إلى الصلاة وهذا فاسد لأنَّ

³⁰ داماد، مجمع الأنهر، 4/379.

³¹ السرخسي، الأصول، 2/311.

((النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَلَّى حَمْسَ صَلَوَاتٍ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ))³² ... قال تعالى: {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ} ³³ أي إذا أردتم القيام إلى الصلاة من باب ذكر المسبب وإرادة السبب الخاص... إن قيل ظاهر الآية الكريمة يوجب الوضوء على كل قائم إليها وإن لم يكن محدثا لما أن الأمر للوجوب قطعاً والإجماع على خلافه والجواب على ما ذكره بعض المفسرين من أن الخطاب خاص بالمحدثين بقريظة دلالة الحال³⁴.

نستنتج من النص: أن داماد يشير إلى أن شرط صحة الصلاة وجود الطهارة، وشرط الطهارة عند وجود الحدث وإرادة الصلاة. ولا تجب الصلاة لكل طهارة، فالوضوء شرط لصحة الصلاة، والشرط يوجد قبل المشروط. والسبب قبل المسبب. والسبب حكم وضعي مرتبط بالحكم التكليفي إذ لا فائدة من وجود السبب وشرطه من غير مكلف فهناك اتصال وثيق بين الحكم الوضعي والتكليفي.

ودليل ما ذهب إليه داماد قول اصول الحنفية بأن: "الحدث شرطاً لوجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدلالة النص لا بطريق التعليل والاستنباط بالرأي"³⁵.

يرى الباحث: أن داماد يفرق بين السبب والشرط فالسبب يلزم من وجوده وجود المسبب؛ فدلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة وهو حكم وضعي أما الشرط فلا يلزم من وجوده وجود المشروط، فوجود الوضوء لا يلزم من وجوب الصلاة؛ فالسبب سابق للحكم ويتوقف الحكم على شرط أو شيء بعده، فشرط الطهارة وجود الحدث.

4.2. إضافة الأسباب إلى الأحكام عند داماد أفندي

إن الله سبحانه وتعالى يعلم أحوال عباده ظاهراً وباطناً ولا يخفى عليه من ذلك، وقد يُطلع الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم شيء من ذلك كما أطلعه على المنافقين، بخبره تعالى عنهم وشهادته عليهم، وكما أطلعه واطلع المؤمنين معه على حال المتلاعنين، ومع هذا كله، فإن الله سبحانه وتعالى، أجرى أحكام الدنيا على أسباب جعل أدلة عليها، كما أجرى حكمه على المنافقين على وفق ما ظهر من حالهم، من النطق بالشهادتين، وإن لم يطابق قولهم

³² مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي د. ت)، (د. ط)، 1/ 232، رقم الحديث: 277.

³³ سورة المائدة، الآية: 6.

³⁴ داماد، مجمع الأنهر، 1/ 18-19.

³⁵ السرخسي، الأصول، 2/ 181؛ ينظر أيضاً: البزدوي، الأصول، 269.

اعتقادهم، وكما أجرى حكمه على وفق ما ظهر من المتلاعنين، وأن الله تعالى جعل لكل شيء سبباً وعلّة ليستطيع عباده معرفة الاحكام وتجنب الأثام.

إنّ المراد بأسباب الاحكام هي ما تضاف إليها الاحكام من حيث الظاهر وهذا معنى ينطبق على كل وصف ظاهر منضبط، دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي سواء ظهرت مناسبتة للحكم أم لم تظهر، وعلى هذا تكون أسباب الاحكام كلها أسباب بطريقة الحقيقة، سواء كانت عللاً كأسباب العقوبات أم لم تكن عللاً كوقت الصلاة. وقيل: إنّ المراد بها، ما يكون عبارة عما هو طريق إلى الشيء، أي أنها خاصة بما لم تظهر مناسبتة كالوقت للصلاة، وعلى هذا فتسميته ما ظهرت مناسبتة سبباً مجازية³⁶.

إذن فالمراد بالأسباب، هو تعلق الحكم بالسبب سواء كان الوصف الظاهر مناسباً للحكم أم لا، فإن كان مناسباً للحكم فاطلاق السبب حقيقة، وإن كان الوصف الظاهر غير مناسب للحكم فاطلاق السبب عليه مجازاً.

ومما يدل على إضافة الأسباب إلى احكامها، هو اجماع المسلمين على وجوب الصلاة على النائب في وقتها، مع أن الخطاب عنه موضوع، لأنه لا يصلح للخطاب، وعلى وجوب الصوم عليه، إذ أنه مؤاخذ بالقضاء بعد الانتباه، والمغمى عليه والمجنون يؤاخذان بقضاء الصلاة، ما لم يزد الإغماء أو الجنون عن يوم وليلة عند الحنفية، ويؤاخذ المجنون بقضاء رمضان، ما لم يستغرق الشهر، ويؤاخذ المغمى عليه والنائم بقضاء رمضان وإن استغرق الشهر عندهم، فالخطاب عن هؤلاء موضوع بالاجماع، مع ذلك لم يمنع وجوب هذه الاحكام في حقهم، فدل على أنّ وجوبها في حقنا مضاف إلى أسباب شرعية غير الخطاب³⁷.

فهناك من ينكر إضافة الأسباب إلى الاحكام بان ما يؤاخذ به النائب بعد الانتباه، والمجنون اذا افاق ابتداء عبادة تجب بعد الانتباه أو الافاقة بخطاب جديد عليه³⁸، وليس ذلك من باب قضاء شيء فات.

³⁶ ينظر: علاء الدين البخاري، كشف الاسرار، 4/242؛ ابن قُطُوبُغَا، خلاصة الأفعال، 125؛ الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، (بغداد، مطبعة الارشاد، 1390هـ - 1971م)، ط1، 29.

³⁷ ينظر: علاء الدين البخاري، كشف الاسرار، 2/495؛ البرماوي، شمس الدين محمد بن عبد الدائم، الفوائد السنية في شرح الألفية، تحقيق: عبد الله رمضان موسى، (الجيزة، مكتبة التوعية، المدينة المورة، دار النصيحة، 1436هـ - 2015م)، ط1، 1/251.

³⁸ لمزيد بيان عن أنواع الأساليب، ينظر: لؤي حاتم يعقوب، الفلسفة البلاغية في كتاب إشارات الإعجاز - دراسة تحليلية، مجلة الأطروحة العلمية، العدد 2، 2019، ص167.

ويمثل داماد بمسألة قضاء فائتة صيام رمضان استدل بقوله تعالى: {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} ³⁹ واستدل على ان الخطاب في حق الفائتة {فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} وَيَجِبُ الْقَضَاءُ بِمَا يَجِبُ بِهِ الْأَدَاءُ. ⁴⁰

نستتج من ذلك أن داماد من الذين يقولون بأن الأسباب تضاف إلى الاحكام فقضاء فائتة رمضان جاء بالدليل الأول مضافة إلى الحكم الأول؛ فسبب الأداء هو وجود السبب وهو دخول الشهر، فيحكم بوجوب الصيام، فان فات المكلف الصيام، كان القضاء عن الأداء الفائت وليس بخطاب جديد في حق المكلف الذي فاته الفرض وإلا كانت الفائتة في حق المكلف أداء لا قضاء.

ومن خلال هذه القول نستطيع القول أن داماد متابعا للحنفية في أن القضاء هو ما فاته من الفرائض بنفس الاسباب التي دعت إلى الحكم، وأن الاثم في حقهم أصحاب العذر مرفوع لا في حقهم خطاب جديد، لأنه لو كان في حقهم خطاب جديد لكان أداء لا قضاء، وإن هذه الاقوال مبنية على أن الأسباب مضافة إلى الاحكام. وهنا إشارة دقيقة من داماد على أن الوقت سبب للوجوب، وهذا الوجوب يتكرر بتكرار الوقت لا بتكرار الخطاب، فثبت أن الوقت هو موجب للتكرار، فصار سببا لوجوبها. ومما يدل أيضا على أن الوقت سبب للوجوب هو ما قاله البزدوي: " قال الله تعالى: {أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ} ⁴¹ فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت" ⁴².

5.2. فائدة إضافة الاحكام لأسبابها

إن فائدة نصب الأسباب أسبابا للأحكام، التيسير على العباد، ليتوصلوا إلى معرفة الاحكام بمعرفة الأسباب الظاهرة، والاتقاء من تعطيل أكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية، وذلك لعسر وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع، ولاسيما بعد انقطاع الوحي، ولهذا اقتضت حكمة الله سبحانه في اظهار خطابه للعباد بهذه الأمور المحسوسة، وجعلها مقتضية لأحكامها، لا بذاتها بل بجعل الله لها. فعلى هذا التفسير يكون السبب اسما عاما متناولا لكل ما يدل على الحكم ويوصل إليه من العلل وغيرها فيكون تسمية الوقت والشهر والبيت

³⁹ سورة البقرة، الآية: 185.

⁴⁰ ينظر: داماد، مجمع الانهر، 1/343؛ البزدوي، الأصول، 147؛ علاء الدين البخاري، كشف الاسرار، 2/495.

⁴¹ سورة الإسراء، الآية: 78.

⁴² البزدوي، الأصول، 147.

والنصاب؛ أسبابا بطريق الحقيقة؛ ولا يتناول العلل بل يكون اسما لنوع من المعاني المفضية إلى الحكم فيكون تسمية تلك الأشياء أسبابا بطريق المجاز⁴³.

وعلى ذلك يذكر داماد مثلاً يبين ما أشرنا إليه قبل قليل، كمن اشترى ابنه مع شريك آخر عتق نصيبه ولا يضمن لشريكه شيئاً لأنه رضى بالشراء والشراء علة للإعتاق "لِأَنَّ سَبَبَ الرِّضَاءِ يَتَحَقَّقُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِمًا بِهِ وَلِأَنَّ الْحُكْمَ يُدَارُ مَعَ السَّبَبِ"⁴⁴

يرى الباحث: من خلال سرد المثال الذي ذكره داماد ان الاحكام تضاف الى أسبابها وان السبب يتقدم على المسبب ويكون هذا السبب لا بد له من واسطة من شرط وغيره. وبهذا العرض يريد داماد أن يتوصل إلى أن السبب أستخدم بمعناه الشرعي وكذلك بمعناه العادي وبمعنى العلة احياناً. ودليل ذلك قول السرخسي: "اعلم بأن الامر والنهي فيها معنى الخطاب بالأداء بعد الوجوب بأسباب جعلها الشرع سببا لوجوب المشروعات، والموجب هو الله تعالى حقيقة لا تأثير للأسباب في الايجاب بأنفسها، والخطاب يستقيم أن يكون سببا موجبا للمشروعات"⁴⁵.

6.2. الأمثلة التطبيقية عند داماد أفندي عن إضافة الأسباب إلى احكامها

ومن امثلة إضافة الأسباب الى احكامها التي ساقها داماد مسألة العتق حيث قال: إن "وَلَاءَ الْمُوَالَةِ سَبَبُهُ الْعَقْدُ وَلِهَذَا يُضَافُ إِلَى مُوَالَةِ وَهِيَ الْعَقْدُ وَالْأَصْلُ فِي الْإِضَافَةِ إِضَافَةُ الْمُسَبَّبِ إِلَى السَّبَبِ كَمَا يُضَافُ الْوَلَاءُ إِلَى الْعِتَاقَةِ؛ لِأَنَّ سَبَبَهُ الْعِتَاقُ"⁴⁶. أي إضافة السبب إلى الحكم الذي هو نتيجته يضاف الولاء إلى العتاق. فالمملك لا يتحقق إلا بوجود السبب وهو العقد، وسبب المولاة هو العتاق. فهنا يشير داماد إلى أن الأسباب تضاف إلى احكامها. وهذه المسألة قد ذكرها الشاشي في أصوله⁴⁷، وهذه دلالة واضحة على متابعة داماد لأصول الحنفية.

ومن الأمثلة أيضا سجود التلاوة في حق سامع "أَنَّ السَّبَبَ فِي حَقِّ السَّامِعِ التَّلَاوَةُ فِي الْأَصَحِّ، بِشَرْطِ السَّمَاعِ، فَلَا إِشْكَالَ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ يَكُونُ مِنْ إِضَافَةِ الْمُسَبَّبِ إِلَى السَّبَبِ الْخَاصِّ يَجِبُ سُجُودُ

⁴³ ينظر: علاء الدين البخاري، كشف الاسرار، 170/4.

⁴⁴ داماد، مجمع الأنهر، 227/2.

⁴⁵ السرخسي، الأصول، 100/1.

⁴⁶ داماد، مجمع الأنهر، 35 /4

⁴⁷ ينظر: الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق، أصول الشاشي، (بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت)، (د.ط)، 72؛ علاء الدين البخاري، كشف الاسرار، 446 /4.

التَّلَاوَةُ عِنْدَنَا⁴⁸. ودليل هذه الإضافة ما ذكره علاء الدين البخاري بأن لا طلاق بدون عدة ولا عدة بدون طلاق فهو من إضافة الأسباب إلى احكامها، وإضافة المسبب إلى السبب⁴⁹.

ومن أمثلة إضافة الأسباب إلى احكامها التي مثل لها داماد مسألة " سجود السهو إضافته إلى السبب وهي الأصل والسهو غفلة القلب عن الشيء المعلوم فيتنبه له بأدنى تنبيه بخلاف النسيان فإنه زوال المعلوم فيستأنف تحصيله لكن الفقهاء لا يفرقون بينهما وكذا لا يفرقون بينه وبين الشك والأدباء عرفوا الشك بأنه تساوي الأمرين لا مزية لأحدهما على الآخر والظن تساويهما وجهة الصواب أرجح والوهم تساويهما وجهة الخطأ أرجح⁵⁰.

فإن سبب السجود هو السهو وله حكم الوجوب لتلافي النقص الذي حصل في الصلاة فالسجود للسهو كمن قضى صلاة فائتة. وقول داماد إنَّ الفقهاء لا يفرقون بين السهو والنسيان، وأن السهو هو الغفلة أثناء العمل بالحكم، الذي قرره السبب، فالجابر لنقصان العمل هو الاثيان بالمسبب وهو السجود. أما النسيان فالمكلف لم يأتي بالتكليف بجميعة لسبب النسيان فيجب عليه الاثيان بالتكليف على الحكم الأول وهو القضاء، لا بسبب جديد في حق المكلف. وهذه التفاته دقيقة من داماد بين التفريق بين السهو ونسيان على أن السهو جاء بعمل التكليف ولكنه سها أثناء العمل. أما النسيان فانه نسي ما كلف به أصلاً⁵¹.

وبما أن التفريق لغوي كأن داماد أشار إلى أن الفرق بين السهو والنسيان ليس بمنتج عند الفقهاء إذ أن الفقهاء موضوعهم الحكم التكليفي فالمكلف إذا ترك شيئاً من الصلاة مثلاً فيكون عليه سجود السهو وهذا الترك سببه الغفلة سميت هذه الغفلة سهواً أو نسياناً ليس هناك فرق في النتيجة عند الفقهاء وهذا الذي أراد داماد الإشارة إليه هنا.

ومن أمثلة إضافة الاحكام الى أسبابها كمسألة "إقرار ووصية وهبة الأب لابنه الكافر أو الرقيق إن أسلم أو أعتق بعد ذلك أي ما ذكر من الإقرار والوصية والهبة، أما الوصية والهبة فلما أن المعتبر فيهما حال الموت وأما الإقرار فإنه وإن كان ملزماً بنفسه لكن سبب الإرث وهو البنية قائم وقت الإقرار فيورث تهمة الإيثار فصار باعتبار التهمة ملحقاً بالوصايا"⁵².

⁴⁸ داماد، مجمع الأنهر، 1/231.

⁴⁹ ينظر: علاء الدين البخاري، كشف الاسرار، 2/310.

⁵⁰ داماد، مجمع الأنهر، 1/219.

⁵¹ ينظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، (ادلب، مكتبة قرطبة، بيروت، وإحياء التراث، 1418هـ-1998م)، ط1، 1/229.

⁵² داماد، مجمع الأنهر، 4/424.

نرى من النص أن الوصية والهبة متوقفة الامضاء إلا بعد الإسلام فعلق سبب الهبة بالإسلام فالكفر مانع من إمضاء الوصية أما الإقرار فان المانع اذا زال ورث بالبنوة لا بالإقرار بالارث. هنا يثبت داماد أن الاحكام لاسبابها. وهذا ما أشار اليه البزدوي حيث قال: " أن وجوب الأحكام متعلق بأسبابها"⁵³.

ومن خلال ما تقدم يمكننا القول بأن النصوص التي أوردها داماد تضيف الاحكام الي أسبابها؛ فإن لم تضيف فلا يمكن معرفة الحكم المراد، وتبين أن داماد تابع إلى منهج الحنفية؛ وهذه النصوص التي ذكرناها تعرفنا على فكر داماد الاصولي.

7.2. صور استعمال السبب عند داماد أفندي

أولاً: تكرر الوجوب مع عدم تكرر السبب

معنى المسألة هنا أن وقت الوجوب يتكرر مع تكرر الوقت وبوجود نفس السبب.⁵⁴ يمثل داماد بمسألة الحج مستندا بحديث عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ "بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ"⁵⁵، ومن جملتها الحج وعلى فرضيته انعقد الإجماع في العمر مرة. وَسَبَّبَهُ -أي الوجوب- البيت وأنه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب كما في الهداية وغيرها لكن في تمام هذا التعليل كلام لأن الوجوب قد يتكرر مع عدم التعدد في السبب كما في وجوب الفطرة فإنه يتكرر بتكرره مع اتحاد السبب وهو الرأس تأمل⁵⁶. يقول الشاشي: "إن الواجب في وقت الظهر هو الظهر فتوجه الأمر لأداء ذلك الواجب ثم إذا تكرر الوقت تكرر الواجب"⁵⁷.

نجد أن داماد يضعف تعليل صاحب الهداية بعدم تكرار الوجوب لعدم تكرر السبب، بل ان السبب هو البيت لا يتعدد وإنما يتكرر الوجوب بتكراره ووقته وهذا هو طريق أصول الحنفية⁵⁸.

⁵³ البزدوي، الأصول، 310.

⁵⁴ ينظر: علاء الدين البخاري، كشف الاسرار، 2/ 37.

⁵⁵ البخاري، صحيح البخاري، 12/1، رقم الحديث: 8.

⁵⁶ داماد، مجمع الأنهر، 383/1.

⁵⁷ الشاشي، الأصول، 131؛ الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الحنفي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2001م)، ط1، 61؛ الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000م)، (د. ط)، 2/ 121.

⁵⁸ ينظر: البزدوي، الأصول، 147؛ السرخسي، الأصول، 109/1؛ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر الشافعي، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، (بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت 1996م)، ط1، 1/ 299.

ثانيا: ترك القياس بالاستحسان عند عدم تحقق السبب

أن مسألة النية في الشرع معتبرة لأن على ضوءها تحقّق المسائل والتي يُبنى عليها قواعد كثيرة ومن المسائل المهمة التي تعتبر فيها النية مسألة الاكراه؛ ويذكر لها داماد بمسألة المرأة " فإن ادعت المرأة تحقق ما أظهره وادعى المكروه أن قلبه مطمئن بالإيمان صدق استحسانا والقياس أن يكون القول قولها فيفرق بينهما لأن كلمة الكفر سبب للبينونة بها فيستوي فيها الطائع والمكروه كلفظة الطلاق وجه الاستحسان أن هذه اللفظة غير موضوعة للفرقة وإنما يقع باعتبار تغير الاعتقاد والإكراه دليل على عدم تغييره فلا تقع الفرقة"⁵⁹.

نستنتج من النص: أن داماد يشير إلى أن هناك سبب يحتاج اعتقاد لتحقيقه، وسبب يحتاج إلى فعل لتحقيقه، كالتصاص سببه القتل؛ والسبب الذي يحتاج إلى إعتقاد لتحقيقه لا تكون الالفاظ فيه معتبرة، كمن تلفظ بكلمة الكفر بالإكراه لرفع ضرر عن نفسه تكون لفظة الكفر في حقه غير معتبرة استحسانا. ولا يقاس على الردة لأنه أمر غير منضبط لا يمكن القطع به ويكفي قول المُكْرَه أنه لا يعتقد بما قال من كلمة الكفر. والتلفظ بكلمة الكفر حرمتها باقية في حق المكروه إلا أنه لا يؤخذ عليها لوجود علة الأكره"⁶⁰.

ثالثا: تقدم السبب على المسبب

وهي من المسائل المهمة التي ذكرها داماد في بيان أصول الحنفية في التعامل مع السبب ومسببه في اصدار الاحكام؛ فالسبب هو سابق المسبب كالشرط سابق مشروطه فاذا فقد السبب فلا يبقى حكماً مع المسبب. وقد ذكر داماد لذلك مسألة سبب وجوب الصلاة حيث قال: "إن سبب الوجوب الجزء القائم من الوقت أي الذي يليه الشروع إذ لا يمكن أن يكون كل الوقت سببا لأنه لو كان كله سببا لوقع الأداء بعده لوجوب تقدم السبب بجميع أجزائه على المسبب فلا يكون أداء"⁶¹.

يرى الباحث أن داماد يوافق أصول الحنفية بأن الوجوب متعلق باخر الوقت لا في أوله ولهذا فمن صلى الفرض في اخر وقته لا يكون قضاء بل اداء لأن تقدم السبب على المسبب وليس العكس، والسبب هو الملزم لأداء المسبب ولهذا يعتبر داماد أن السبب الموجب هو

⁵⁹ داماد، مجمع الأنهر، 4/ 48.

⁶⁰ ينظر: التفتازاني، شرح التلويح، 270/2؛ الكمال ابن الهمام، فتح القدير، 243/9.

⁶¹ داماد، مجمع الأنهر، 1/111؛ 61؛ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق، لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138 هـ) (القاهرة، دار الكتاب الإسلامي د. ت)، ط2، 3/ 293.

الجزء الاخير من الوقت في أداء الصلاة وليس الوقت كله سببا ولو كان كله سببا لتقدم المسبب على السبب. وهذا ما ذكره السرخسي في اصوله⁶².

ومن المسائل التي أوردها داماد مسألة صلاة الخوف حيث ذكر "أن اشتد الخوف وفي أكثر الكتب ليس الاشتداد شرطا عند عامة مشايخنا قال في التحفة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد لكن يمكن الجواب بأن يقال إن الخوف مقرر عند حضرة العدو والاشتداد عبارة عن المقابلة تدبر"⁶³.

نرى من النص كأن داماد يقول اذا تحقق السبب وجب العمل به، فاذا وجد المانع وهو العدو عمل بالرخصة وهي صلاة الخوف؛ فاجتمع سببان الأول هو وقت الصلاة والسبب الثاني هو الخوف فان سبب صلاة الخوف لا يشترط شدة الخوف بل يكفي وجود العدو لأن العدو لا يؤمن منه فتقرر أن السبب هو مقابلة العدو لا الخوف بذاته. ونرى أن داماد أراد بقوله هذا لإحتمال الخوف يكون قبل ملاقة العدو بمسيرة كذا فلا صلاة للخوف هنا.⁶⁴

رابعاً: تعلق وجوب الأداء بالشرط لا تعلقه بالسبب

إن السبب إذا وجد قد لا يتعلق به أداء إلا اذا وجد الشرط فيتعلق الأداء بالشرط لا بالسبب كمسألة وقت وجوب اخراج الفطرة في رمضان، السبب موجود وهو رأس يمونه ويولي عليه وهو سبب للوجوب ولكن لا بد من وجود الشرط وهو الفطر لوجوب الأداء وهذه المسألة قد ذكرها داماد حيث قال: " وجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر الثاني من يوم الفطر تعلق وجوب الأداء بالشرط لا تعلقه بالسبب لأن الفطر شرط والرأس سبب والمعنى وقت الوجوب ثبت بطلوع الفجر. وقال الشافعي بغروب الشمس في اليوم الأخير من رمضان فمن مات قبل أو أسلم أو ولد بعده لا تجب فطرته عندنا لعدم تحقق شرط وجوب الأداء وصح تقديمها على يوم الفطر لوجود السبب وهو رأس يمونه ويولي عليه والوقت شرط وجوب الأداء والتعجيل بعد سبب الوجوب جائز"⁶⁵.

أخيراً نستطيع أن نقول بأن داماد بين أن السبب اذا وجد وجب الأداء مع مراعات شروط الأداء، وتعلق هذا الأداء بالشرط وهو يوم الفطر لا بالسبب وهو دخول رمضان مع وجود رأس

⁶² ينظر: السرخسي، الأصول، 31/1؛ التبعثاقي، الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين، الكافي شرح البردوي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، (الرياض، مكتبة الرشد، 2000م)، ط1، 520/1.

⁶³ داماد، مجمع الأنهر، 261/1.

⁶⁴ ينظر: الكمال ابن الهمام، فتح القدير، 92/2.

⁶⁵ داماد، مجمع الأنهر، 337/1؛ ينظر أيضاً: علاء الدين الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1986م)، ط2، 84/4.

يمونه ويولي عليه، وهذا هو طريق أصول الحنفية. ودليل ذلك قول السرخسي: "وإنما جعلنا الفطر شرطا والرأس سببا مع وجود الاضافة إليهما؛ لأنّ تضاعف الواجب بتعدد الرؤوس دليل محكم على أنه سبب... أي أن سبب الوجوب الرأس دون الفطر"⁶⁶.

التتائج

إنّ السبب يعد من المواضيع الأساسية والمهمة التي تدل على مراعاة الشريعة لمصالح البشر فهي مبنية على اليسر والسهولة فيما تكلف به اتباعها من احكام؛ وليصلوا إلى معرفة الاحكام بمعرفة الأسباب الظاهرة، والاتقاء من تعطل أكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية. ويعد داماد أفندي من الذين يفرقون بين السبب العادي والسبب الشرعي في الاحكام فهو من الذين اهتموا بالسبب كون الاحكام متناهية والحوادث غير متناهية فجعلت الشريعة السبب معيار لفهم مراد الشريعة إذ ليس من الممكن أن يكون لكل حادثة مستجدة دليل شرعي. ويعد السبب من اقسام الحكم الوضعي فوجود العلامة والسبب هو إشارة وعلامة على الايجاب في حق المكلف وإذا لم يوجد السبب لأي شيء كان، سقط الايجاب عن المكلف في تلك الحالة ولم يسقط الوجوب إذ أن الوجوب يعم جميع المكلفين. وإنّ السبب إن كان مناسباً للحكم سمي سببا وعلّة وإن كان غير مناسباً سمي سببا فقط. وإنّ أسباب الاحكام هي ما تضاف اليها الاحكام من حيث الظاهر وهذا معنى ينطبق على كل وصف ظاهر منضبط، دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي سواء ظهرت مناسبته للحكم أم لم تظهر. فإن وجد السبب، وجب الأداء، مع مراعات شروط الأداء. والاجتهاد الاصولي والفقهي يعتمد اعتمادا كبيرا على السبب فبمعرفة الأسباب يقلل الخلاف، ويهدي المجتهد الى الوقوع على مراد الشرع. واعتمد داماد على المسائل الاصولية في كتابه الفقهي لكي يصل الى منبع الخلاف واسناد المسائل الفقهية الى الأصول ليحقق المسألة في موضعها، فهذا دليل على أنّ داماد له علم ودراية كافية بعلم اصول الفقه.

المصادر والمراجع

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، *جمهرة اللغة*، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، (بيروت، دار العلم للملايين، 1987م)، ط 1.

⁶⁶ السرخسي، الأصول، 107/1؛ البزدوي، الأصول، 147.

- ابن قُطْلُوبُغَا، أبو الفداء زين الدين قاسم بن السُّودُؤُني الجمالي، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، تحقيق: حافظ ثناء الله الزاهدي، (بيروت، دار ابن حزم، بيروت 2003م)، ط1.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق، لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري، (القاهرة، دار الكتاب الإسلامي القاهرة د. ت) ط2.
- أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، (بيروت، عالم الكتب 1429هـ - 2008م) ط1.
- البيزوي، أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أصول البيزوي كنز الوصول الى معرفة الأصول، (كراتشي، جاويد بريس، د. ت)، (د. ط).
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، 1987)، ط1.
- البرماوي، شمس الدين محمد بن عبد الدائم، الفوائد السننية في شرح الأئمة، تحقيق: عبد الله رمضان موسى، (الجزيرة، مكتبة التوعية، المدينة المورة، دار النصيحة، 1436 هـ - 2015 م)، ط1.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر الشافعي، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، (بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت 1996م)، ط1.
- حاجي خليفة، حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بغداد، مكتبة المشي، 1941)، (د. ط).
- داماد، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي شيعي زادة، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر (بيروت: دار الكتب العلمية، 2016)، ط2.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000م)، (د. ط).
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، تصنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، (ادلب، مكتبة قرطبة، بيروت، وإحياء التراث، 1418هـ-1998م)، ط1.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، أصول السرخسي، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1414هـ-1993م)، ط1.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، كتاب المبسوط، تحقيق: خليل محي الدين الميس، (بيروت، دار الفكر، 2000م)، ط1.
- السُّعْنَاقِي، الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين، الكافي شرح البيزوي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، (الرياض، مكتبة الرشد، 2000م)، ط1.

الشَّاشِي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق، *أصول الشاشي*، (بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت)، (د.ط).

الشَّاشِي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق، *أصول الشاشي*، (بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت)، (د.ط).

عبد الوهاب خلاف، *علم أصول الفقه*، (القاهرة: مكتبة الدعوة لدار القلم د. ت)، ط8
علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، *كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام النزدي*،
تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م)، ط1.

علاء الدين الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1986م)، ط2

عمر رضا كحالة، *معجم المؤلفين*، (بيروت: مكتبة المثنى دار إحياء التراث العربي، د.ت)، (د. ط).
الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، *شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل*،
تحقيق: حمد الكبيسي، (بغداد، مطبعة الارشاد، 1390هـ - 1971م)، ط1.

الكمال ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، *فتح القدير*، (بيروت، دار الفكر، د. ت)، (د. ط).
لؤي حاتم يعقوب، *الفلسفة البلاغية في كتاب إشارات الإعجاز- دراسة تحليلية*، مجلة الأطروحة
العلمية، العدد 2، 2019، 157-173.

محمد الزُّحَيْلي، مصطفى، *الوجيز في أصول الفقه الإسلامي*، (دمشق، دار الخير، 2006م)، ط2.
مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي د. ت)، (د. ط).

KAYNAKÇA

- Ahmed Muhtar Ömer vd. *Mucemü'l-luğati'l-Arabiyye el-Muasır*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1429/2008.
- Alaeddin el-Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ 'an Usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Alauddin Kâsânî, Ebu Bekir b. Mesud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedai'ü's-sanai' fi tertibi's-şerai'*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Bermâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdüddaim. *el-Fevâidü's-seniyye fi Şerhi'l-Elfiyye*. thk. Abdullah Ramazan Musa. Gize: Mektebetü'l-Teviyi, Medine-i Münevvere: Daru'n-Nasiha, 1. Basım, 1436/2015.
- Bezdevî, Ebü'l-Hasan Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerim. *Usûlü'l-Bezdevî Kenzü'l-vusûl ila marifeti'l-usûl*. Karaçi: Câvid Press, ts.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Ca'fî. *el-Câmi 'u's-şahiḥ el-Muhtsar*. nşr. Mustafa Dîb Boğa. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1. Basım, 1987.
- Damad, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman el-Gelibolulî Şeyhîzâde. *Mecme'u'l-ehur fi Şerhi Mülteka'l-ehur*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2016.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tusî. *Şifâü'l-ğalil fi beyani's-şehbi ve'l-muhil ve mesâliki't-talil*. thk. Hamd el-Kubeysî. Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1. Basım, 1390/1971.
- Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî el-Kostantinî. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941.
- Hallaf, Abdülvehhab. *İlmü Usulî'l-fikh*. Kahire: Mektebetü'd-Dave li Dari'l-Kalem, 8. Basım, ts.
- İbn Düreyd, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Munir Balbekkî. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melayin, 1. Basım, 1987.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fida Zeynüddin Kasım b. es-Sudunî el-Cemalî. *Hulasatu'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menar*. thk. Hafız Senaullah ez-Zahidî. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1. Basım, 2003.
- İbn Nüceym, Zeyneddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Baharü'r-raik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kitabın sonunda: Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Turî el-Hanefî el-Kadirî, *Tekmiletü'l-Bahrü'r-raik* yer almaktadır). Kahire: Daru'l-Kitabi'l-İslamî, 2. Basım, 1986.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvahid es-Sivasî. *Fethu'l-Kadir*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mucemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Mustafa ez-Zühaylî, Mustafa. *el-Vecîz fi usulî'l-fikhü'l-İslamî*. Dimaşk: Daru'l-Hayr, 2. Basım, 2006.
- Müslim, Müslim b. el-Haccac Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisaburî, *el-Müsnedü's-Sahihu'-Muhtasar bi nakli'l-akl ilâ Resûlillahi sallahu aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Şemsüleimme. *el-Mebsût*. thk. Halil Muhyiddin el-Mis. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 1421/2000.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Şemsüleimme. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1414/1993.
- Sıġnâkî, Hüsamüddin el-Hüseyn b. Ali b. Haccac b. Ali. *el-Kâfi Şerhu'l-Bezdevî*. thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanıt. Rıyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2000.
- Şaşı, Nizamudîin Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Usulü's-Şaşı*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.
- Teftâzânî, Sadeddîn Mesud b. Ömer eş-Şafiî. *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tevziḥ li metni't-Tenkîḥ fi usûli'l-fikh*. thk. Zekeriyya Umeyrat. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1416/1996.

Yaqoob, Luay Hatem. "El-Felsefetü'l-Belâgiyyetü Fi Kitabi İşarati'l-İcâz/ Dirase Tahli-
liyye". *Mecelletu'l Utruhat'i-l İlmiyye*, sy. 2, 2019, 157-173.

Zerkeşî, Ebu Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdullâh b. Bahadır. *Teşnifü'l-mesami
bi Cem'i'l-cevami' li Taciddin es-Sübki*. thk. Seyyid Abdülâziz, Abdullâh Rebi. İd-
lib: Mektebetü Kurtuba, Beyrut: İhyau't-Türas, 1. Basım, 1418/1998.

Zerkeşî, Ebu Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdullâh b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhîr
fi usuli'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

[Extended Abstract]**The Cause (Reason) Idea of Shaikhzada Damadafandi About Majma' u'l-Anhur fi Sharhi Multeka'l-Abhur**

The reason for the fundamentals of jurisprudence is one of the main topics that helped scholars to understand Sharia. Sharia is based on ease and ease in what it is assigned to reach knowledge of the rulings and achieve the interests of the people; The reason was defined as the apparent and disciplined description of the audio evidence that it is an identifier of a legal ruling. Knowing the apparent causes will prevent the taxpayer from disrupting the legal rulings. This is due to the difficulty of those responsible for the speech of the street in each of the incidents, especially after the interruption of revelation; For this reason, the wisdom of God Almighty necessitated in revealing His address to the servants with these tangible matters. So there is no action that does not have a cause and a cause, and it may be called the cause sometimes and the cause at other times, because when a person is commanded to do an action, he asks about its reasons in order to comply and be reassured by the work that there is appreciation for his work. The reason may be comprehended by reason without the need for Sharia, and it is the normal cause, such as the fall of the bottle, the cause of its breaking. And there is the legitimate reason that made the ruling a reason for imposing an action. Like praying at the zenith, the demise of the sun is a reason for the necessity of prayer, but we do not understand the reason for this reason, which is the zenith, and the obligated one must comply; He may realize the wisdom of that, which is that prayer prevents indecency and wrongdoing, as well as that the worship of God is completed day and night, and the servant is in the circle of worship, so it is one of the blessings of God Almighty on his servant to obtain good; There are reasons that the mind can perceive, such as the reason for retribution is murder. The mind realizes that the Islamic Sharia came to do justice to the people and to organize society, so whoever wants to disrupt the order of society. Exposing him to danger will be rewarded, so the mind realized from the rule of retribution, justice and the preservation of the security of society, so the ruling suited its reason, which is retribution from the killer.

The scholars of the origins pay great attention to the subject of the cause, since the rulings are finite and the accidents are infinite, so the Sharia has made the cause a criterion for understanding the meaning of the Sharia, as it is not possible for every emerging event to have a Shariah evidence. The reason is one of the divisions of the positive judgment, so the presence of the sign and the reason is a sign and a sign of the offer in the case of the taxpayer, and if there is no reason for anything whatsoever, the offer is waived from the

taxpayer in that case and the obligation is not waived, as the obligation pervades all the taxpayers. And if the cause is suitable for the ruling, it is called a cause and a cause, and if it is not suitable, it is called a reason only. And the reasons for the rulings are what are added to the rulings in terms of the apparent meaning, and this meaning applies to every apparent and disciplined description. If the reason is found, performance must be made, taking into account the conditions of performance. The fundamental and jurisprudential *ijtihad* depends heavily on the cause. Knowing the causes reduces the dispute, and guides the diligent to fall into the purpose of the Sharia. For example, when the sun rises, prayer is obligatory and the condition for the validity of prayer is the presence of purity, and the condition of purity when the event and the will to pray; Prayer is not obligatory for every purity, for ablution is a condition for the validity of prayer, and the condition is found before the conditional. The cause before the cause. The reason is a positive judgment linked to the mandated judgment, as there is no benefit in the existence of the reason and its condition without being charged. There is a close connection between the positive and mandated judgment. So there is a difference between the cause and the condition, for the cause necessitates the existence of the cause; The sun's descent is a reason for the obligation of prayer, and it is a man-made ruling. As for the condition, its existence does not necessitate the presence of the conditional. The presence of ablution does not necessitate the obligation of prayer; The reason precedes the ruling and the ruling depends on a condition or something after it, so the condition of purity is the presence of the juvenile. Damad Effendi is one of those who differentiate between the ordinary and the legitimate reason in rulings and in issuing a fatwa.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

THOMAS LUCKMAN'IN GÖRÜNMEYEN DİN KAVRAMSALLAŞTIRMASINA GENEL BİR BAKIŞ

An Overview of Thomas Luckmann's Conceptualization of Unseen Religion

İbrahim TUR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Felsefe ve
Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Graduate Student, Pamukkale University, Philosophy and Religion Sciences,
Department of Sociology of Religion, Denizli/Turkey

btur773@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4031-7067>

Furkan KAYA

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslâm
Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı
Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,
Department of Islamic Law, Denizli/Turkey

furrkankayaa@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6835-1622>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 03/11/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/12/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2021

Atf/Citation: Tur, İbrahim & Kaya, Furkan. "Thomas Luckmann'ın Görünmeyen Din Kavram-sallaştırmasına Genel Bir Bakış". *Universal Journal of Theology* 6/2 (2021): 73-91.

Thomas Luckmann'ın Görünmeyen Din Kavramsallaştırmasına Genel Bir Bakış

Öz

Birçok sosyolog modern toplumlarda dinin konumu ve işlevleri hakkında fikirlerini beyan etmektedir. Kimisi sekülerleşmeye vurgu yaparak dinin toplumsal hayattan çekileceğini iddia etmekteken kimisi de bu görüşlere karşı çıkmaktadır. Biz bu makalemizde, ele aldığımız konunun daha iyi anlaşılması için evvela modernite ile beraber dinin gerileyip yok olacağı şeklindeki klasik sekülerleşme tartışmalarını kısaca betimlemeye çalışacağız. Ardından Thomas Luckmann'ın "görünmeyen din" kavramı ile bu kuramlara getirdiği eleştirileri inceleyeceğiz. Böylece biz klasik sekülerleşme kuramcılarının ortaya koydukları "dinin eninde sonunda yok olacağı" şeklindeki görüşlerinin, iddia ettikleri gibi genel geçer bilimsel bir bulgu olup olmadığını "görünmeyen din" perspektifinden tetkik edeceğiz. Aynı zamanda Luckmann'ın sekülerleşme tartışmalarındaki önemine dikkat çekmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Modernite, Sekülerleşme, Bireysel Dindarlık, Görünmeyen Din, Luckmann

An Overview of Thomas Luckmann's Conceptualization of Unseen Religion

Abstract

Many sociologists express their opinions about the position and functions of religion in modern societies. While some claim that religion will be withdrawn from social life by emphasizing secularization, others are against these views. In this article, we will try to briefly describe the classical secularization debates that religion will decline and disappear with modernity in order to make the subject we discussed more understandable. Then, we will examine Thomas Luckmann's criticisms of these theories under the conceptualization of "invisible religion". Thus, we will scrutinize from the perspective of "invisible religion" whether the views of classical secularization theorists that "religion will eventually disappear" are a generally accepted scientific finding, as they claim. In addition to all these, we will try to draw attention to the importance of Luckmann in secularization debates.

Keywords: Modernity, Secularization, Individual Religiosity, Invisible Religion, Luckmann

Giriş

Sosyolojinin bir ilim dalı olarak temeyyüz etmesinden değin bugüne kadar sosyologların gündeminde kalmayı başaran nadir konulardan birisi de "sekülerleşme"dir. Esasen din üzerine konuşmak isteyen sosyologlar için dinin toplumdaki yeri meselesi ile yüzleşmek kaçınılmaz bir durumdur. Bu bağlamda ortaya çıkan sekülerleşme teorileri her şeyden evvel bizlere modern toplumlardaki din fenomeninin geleneksel toplumlara nazaran değiştiğini anlatmaktadır. Modernite ile beraber geleneksel sosyal kurumlarda birçok köklü değişim meydana geldiği gibi din kurumunda da gözle görülür değişimler cereyan etmiştir. İşte kimi sosyologlar -özellikle klasik dönem sosyologlar- bu değişimleri dinin toplumsal alandan çekilmesi, dindarlığın azalması ve dinin eski önemini yitirmesi şeklinde anlamışlardır. Onlardan bir kısmı ise bu hususta daha da ileriye giderek dinin tamamen yok olacağını iddia etmişlerdir.

Sekülerleşmenin günümüze kadar sosyologların gündemini meşgul ettiğini ifade etmiştik. Şüphesiz üzerinde ittifak edilen, genel-geçer kesinliğe sahip olan bir konunun bu kadar uzun süre tartışma konusu olması düşünülemez. Dolayısıyla sekülerleşme konusunda sosyologların bir mutabakata var(a)madıklarını rahatlıkla ifade edebiliriz. Muhteva olarak birbirinden farkı

sekülerleşme teorileri bulunduğu gibi “de-sekülerist” yani klasik sekülerleşme kuramlarının karşıtı teoriler de mevcuttur. Özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren “ait olmadan inanma”¹, “sivil din”², “görünmeyen din”³ gibi kavramsallaştırmalar altında klasik sekülerleşme kuramlarına ciddi tenkitler yöneltilmiş ve genel olarak dindarlığın azalmadığı ancak şekil değiştirdiği ifade edilmiştir. Biz bu makalemizde evvela ana hatlarıyla klasik sekülerleşme kuramını ele alacağız. Daha sonra bu kurama yöneltilen tenkitler arasında bulunan Thomas Luckmann'ın “görünmeyen din” kavramını ele alıp onun bu mevzudaki önemine dikkat çekeceğiz. Sekülerleşme teorilerini ve onlara yöneltilen tüm tenkitleri tek tek ele alıp incelemek makalemizin boyutunu aşacağı için biz yalnızca klasik sekülerleşme kuramının tipolojisini çizmemizi mümkün kılacak temel karakteristikleri ve belli başlı savunucuları zikredip bu teorilere yöneltilen tenkitler arasından Luckmann'ın görünmeyen din kavramını ele alacağız. Ayrıca sekülerleşmeye dair söz söyleyen her bir sosyologun ve Luckmann'ın görüşlerinin detaylı analizi makalemizin boyutlarını aşacağı için biz ana hatlarıyla bir tablo çizmeye çalıştık.

1. Klasik Sekülerleşme Teorisine Kısa Bir Bakış

Sekülerleşme kısaca toplumun ve toplumsal kurumların dinden tecrit edilip beşerileştirilmesini ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle sekülerleşme; bilim, hukuk, ahlak, sanat, siyaset vb. toplumsal kurumların artık ilahi olana referans vermemeleri ve kendilerini dünyevi bir anlam üzerine inşa etmeleri sürecidir⁴. Bu bağlamda geleneksel toplumlarda birbirlerinden ayrılmayan ve sıkı bir şekilde iç içe geçen doğa-insan-tanrı üçlemesi çözülmeye yüz tutmuş ve bunların her biri müstakilleşerek birbirlerinden soyutlan(dırıl)mışlardır⁵. Müstakilleşme, uzmanlaşma ve bireyselleşme gibi kavramlar esasen “modern dönemin” temel karakteristikleri olarak ön plana çıkmaktadır. Buradan hareketle klasik sekülerleşme teorisini savunan sosyologların sekülerleşmeyi modernitenin bir uzantısı olarak gördüklerini rahatlıkla ifade edebiliriz. Buna göre toplumlar modernleştikçe başka bir deyişle moderniteye has unsurları içselleştirdikçe tedrici bir biçimde ilahi olandan dünyevi olana

¹ Grace Davie, “Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain”, *Social Compass* 37 (1990), 455-469.

² Robert Bellah, “Civil Religion in America”, *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96 (1967), 1-21.

³ Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, çev. Ali Coşkun vd. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

⁴ Gordon Marshall (ed.) (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1994), “Sekülerleşme”, 645-646.

⁵ Mehmet Akgül, “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 198.

doğru evrileceklerdir. Böylece toplumdaki bireyler ve kurumlar modernitenin ruhuna uygun bir şekilde müstakilleşecek ve kendilerine kutsal/ilahi olanın dışında “profan” referanslar inşa edeceklerdir. Akgül’ün de ifade ettiği gibi bir kere toplumsal kurumlar da dahil olmak üzere her şeyin temelinde bulunan Tanrı buralardan el ayak çekince artık müstakilleşen her alan temelini kendinde arayacaktır ⁶. “Örneğin akıl mantıksal tutarlılığında, doğa kendi yasalarında, insan teknik ustalığında, devlet kendi çıkarlarında, toplum istediği yasayı bozma ve yapma gücünde ve ulus kendi egemenliğinde” kendi temelini bulmaya çalışacaktır ⁷.

Yukarıda değindiğimiz “sekülerleşme moderniteye ait unsurların içselleştirilmesidir” önermesini söz konusu unsurları ana hatlarıyla zikrederek izah etmek istiyoruz. Amacımız moderniteyi etraflıca işlemek olmadığı için biz modernitenin sekülerleşmeyle ilgili olduğu düşünülen karakteristik birtakım özelliklerini zikrederek modernite konusunu özetlemekle yetineceğiz:

Buna göre Modern dönem, dogmaların ve sıkı bir otoriter yapının hâkim olduğu skolastik Hristiyan Orta Çağ’ından sonra, Rönesans, Reform, Bilimsel Devrim, Aydınlanma, Fransız İhtilali ve Sanayi İnkılabı gibi süreçlerle birlikte ortaya çıkan eski-karşıtı bir dönemdir ⁸. Bu dönem, geride bıraktığı skolastik dönemin katıclığının aksine daha esnek bir yapıya sahiptir. Geleneksel toplum düzeninin, kurumlarının ve siyasal örgütlenmesinin şiddetle eleştirildiği ve pre-historik sayıldığı bu dönemde hâkim düşünce “en iyi”ye doğru olan ilerlemeci/evrimci düşüncedir. “En iyi” ise bilimin ve rasyonalitenin egemen olduğu; dinsel ve kültürel hurafe ve dogmaların yok olduğu/olacağı toplum biçimi olan “Batı”dır.

Bilimsel paradigma değişmiş Pozitivist bilim anlayışı hakikatin tek ölçüsü haline gelmiştir. Deney ve gözleme dayanan bilgiler mutlak doğrular iken deney ve gözleme dayanmayan bilgiler kıymetsiz, akıl-dışı ve saçma kabul edilmeye başlanmıştır. Bu dönemde geleneksel yapı içerisinde başat rollere sahip olan aile, ekonomi ve din gibi büyük kurumlar ciddi değişim ve dönüşümlere uğramış; özellikle din kurumu yoğun taarruzlar altında kalmıştır. Bu bağlamda modern dönem, tanrı merkezli evren anlayışının yerini insan merkezli anlayışa terkettiği bir dönemdir. Evren, artık evren-dışı/doğüstü referanslara başvurulmaksızın bizzat evren içinden açıklanmaya başlanmıştır. Bilim, daha önceleri dinin veya din adamlarının kutsal anlamlar yükledikleri şeylere bu dünya içerisinden açıklamalar getirdikçe ve daha çok bilimsel buluşlar

⁶ Akgül, “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, 199.

⁷ Akgül, “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, 199.

⁸ Ahmet Cevizci - Kasım Küçükcalp, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 117.

gerçekleştikçe insanların Tanrı'nın kudretine ve ilmine yönelik mutlak inançları da çaptırdamıştır. Ayrıca Kilise ve cemaat gibi insan hayatının her tarafını kuşatan kurumlar işlevlerini yitirmiş ve daha sınırlı alanlarda fonksiyon icra etmeye başlamışlardır. Kamusal ve siyasal alandan çekilen dinin barındığı mekân, bireyin vicdanı olmaya başlamıştır.

Geleneksel toplumlara nazaran ekonomik ilişkiler ve ekonomik sistemler de köklü bir değişim geçirmişlerdir. Zira Kapitalizm tüm dünyada etkili olmuş; neredeyse tek ekonomik biçim haline gelmeye başlamıştır. Bir iki sönüp giden istisna dışında karşıt ekonomik sistemlerin veya teorilerin (mesela komünist ekonomik anlayış) ciddi bir şekilde karşı koyamadığı kapitalist sistem, modern dönemin en vazgeçilmez ve başat unsuru olarak ön plana çıkmış; her geçen gün daha da güçlenmiş ve egemenliğini pekiştirmiştir. Zamanla her şeye bir piyasa değeri ölçülmüş ve neredeyse kapitalist sistem içerisinde ekonomiye konu olmayan hiçbir şey kalmamıştır. Bunun en güzel örneği dinleri de piyasaya sürülen ürünler olarak gören sosyologların varlığıdır. Bu ekonomik sistemde geleneksel tarım toplumu, yerini sanayi toplumuna bırakmış; insanlar belirli saat aralıklarında fabrikalarda çalışmaya başlamışlardır. Böylece insanlar doğadan da büyük ölçüde koparılmışlardır.

İletişim ve ulaşımdaki gelişmeler "küreselleşme"yi doğurmuş⁹; adeta dünya küçük bir köy¹⁰ haline gelerek aradaki mesafeler kısaltılmıştır. Böylece çeşitli dinler, kültürler ve ırklar dışı kapalılıklarını ve içsel bütünlüklerini geleneksel yapıda olduğu kadar güçlü bir şekilde muhafaza edememişlerdir. Ayrıca insanlar, evrensel değerler kılıfı içerisinde Batı kültürüyle doğrudan temas kurmuşlardır. Böylece Batı dışı ülkeler modernleşmeyle beraber Batılılaşmaya da maruz kalmışlardır. Ancak aynı zamanda yerel kültürler ve dinler de dünyanın farklı bölgelerinde tanınmıştır.

Demokrasi, seçim, eşitlik, özgürlük, bireyselleşme, işbölümü ve rasyonelleşme bu dönemin vazgeçilmez parçaları haline gelmiştir. Tüm bu süreçler ise geleneksel toplumda olduğu gibi tamamen toplum tarafında şekillenen birey anlayışı yerine kendi kararları ve kendi norm ve değerleri ile kendi yolunu çizen rasyonel ve özgür birey anlayışını doğurmuştur. Tüm bu unsurlar çerçevesinde eski olan her şeyi reddedecek ve sürekli yenilik peşinde koşacak olan modern insanlar, daha özgür ve daha çok "birey" dirler. Modern dönemin özellikle bireysellik ve özgürlük vurgusu geleneksel toplumlarda kuşatıcı olan kurumları ya çözülmeye terk etmiş ya da revize etmiştir.

⁹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 63.

¹⁰ Marshall McLuhan, Bruce R. Powers, *Global Köy*, çev. Bahar Öcal Düzgören (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2020), 153.

Yukarıda maddeler halinde değinilen başta Rönesans, Reform, Aydınlanma, Sanayi İnkılabı ve Fransız İhtilali olmak üzere iş bölümü, küreselleşme, bireyselleşme, rasyonalite, özgürlük, piyasa vs. kavramların hiçbirini birbirinden bağımsız değildir. Aksine hepsi hem birbirlerinin sebebi hem de sonuçları mesabesinde dirler ve birbirlerini doğuran süreçler olarak görülmelidirler. Bir örnekle açıklamak gerekirse sözgelimi sanayileşme süreciyle beraber bir kısım işçiler fabrikalarda bir ürünün yalnızca bir parçasını diğer bir kısım işçiler ise aynı ürünün bir başka parçasını üretmektedirler. Bu ayrıntılı iş bölümü ve uzun saatler çalışma neticesinde işçiler geleneksel yapıdaki gibi birçok ihtiyaçlarını kendileri karşılayabilmekten ziyade Durkheim'in "organik dayanışma" adını verdiği yapı içerisinde, her biri bir konuda uzmanlaşan bireyler aracılığıyla temin edebilmektedirler. Sanayileşme ile artan iş bölümü ve uzmanlaşma ise bireyselleşmeyi doğuran ana etkenlerdendir. Bireyleri bir arada tutan ve tabiri caizse tutkal vazifesi gören kuşatıcı geleneksel kurumların aksine bireyler birbirlerine daha çok bireysel uzmanlıkları ile bağlıdır. Bu durumda toplumsal hayatın mümkün olabilmesi ve sürdürülebilmesi ancak her biri kendi alanında uzmanlaşmış bireyler aracılığıyla ile mümkündür. Yani bireyler uzmanlaşmalıdırlar. Bu da demek oluyor ki iş bölümü ve uzmanlaşma bireyselleşmeyi doğururken bireyselleşme de uzmanlaşmayı ve iş bölümünü gerekli kılmaktadır. Bunun dışında yukarıda sayılan moderniteye has unsurlar tüm geleneksel kurumları etkiledikleri gibi belki de en önemli geleneksel kurum olan dini de köklü bir biçimde etkilemişlerdir. Zira Batı'nın tüm ızdırabı kilise diniydi. Batı ilerlemek ve içine gömüldüğü karanlıktan çıkabilmek için evvela kendisini sıkı bir denetim altında tutan dinsel bağlarından kopmalıydı. Nitekim Batı tüm bu sayılan süreçler neticesinde amacına ulaşmış ve kilise otoritesini yıkmıştı. Özellikle pozitivist bilim anlayışının hâkim paradigma haline gelmesiyle de artık dinin vadesini doldurduğu düşüncesi kabul edilmeye başlanmıştı. Böylece modern birey kendisini her açıdan kuşatan "sıcak yuvasını" kaybetmiş ve toplumun pasif bir nesnesi olmaktan çıkıp aktif bir öznesi haline gelen "özgür bir birey" olmuştu. Bu modern özgür bireyin hayatında din ve dünya ayrımı daha da keskinleşmiş ve onun için din bir tercih haline gelmişti ¹¹.

Eski olan her şeyin yerilip devamlı surette yeniliğin vurgulanması din de dahil olmak üzere geleneksel kurumları çözülmeye terketmiştir. Ayrıca teolojik ve metafizik meseleler dönemin hâkim paradigması olan pozitivism tarafından devre dışı bırakılmaya çalışıldığı ve bu çaba ilerlemenin bir ölçütü sayıldığı için geleneksel dinler sorgulanmaya tabi tutulmuş ve kendilerine mesafeli yaklaşılmıştır. İnsanlar bilim ve teknoloji ile doğaya hâkim olup doğaya dair bilimsel açıklamalar geliştirdikçe Tanrı'nın ilmine karşı duydukları

¹¹ Peter Ludwig Berger - Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi* (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 64-65.

güven sarsılmıştır. Aynı şekilde genetik çalışmalar ve biyolojik deneyler gibi bilimsel gelişmeler Tanrı kudretini sorgulatmıştır. Yine insanların doğadan kopup fabrikalarda belirli saatlerde çalışmaları aynı zamanda yapay ilişkilere daha çok maruz kalıp yüz yüze sıcak ilişkilerden uzak durmaları onları kili-sevî/cemaatsel din anlayışından daha çok uzaklaştırmıştır. İş yerinde iş sözleşmeleri ve senetler, kamusal alanda geçerli olan beşerî nitelikli anayasalar, geleneksel ahlakın kısıtlayıcılığından kurtulup moderniteye has bir özgürlük anlayışının benimsenmesi, siyasette ve yönetimde “tanrı için”, “tanrı egemenliği” gibi anlayışların yerini “halk için”, “halkın egemenliği” şeklindeki anlayışlara terketmesi gibi hususlar sekülerleştirici bir etkiye sahip olmuştur. Zira geleneksel din ahlaktan hukuka, siyasetten sanata bireyin ve toplumun hayatının tamamında egemen olma eğilimindeydi. Ancak modern birey, özerkleşen her bir kurumu dünyevi temeller üzerine inşa etmiş ve dini vicdana sıkışık bir vaziyette kendi haline terketmiştir. Böylece hayatın her alanından çekilen din zamanla vicdanlardaki yerini de terk edecek ve yok olacaktı. Tüm bu saydıklarımız klasik sekülerleşme kuramını savunan sosyologların aşağı yukarı ortalama düşünceleridir.

Anthony Giddens, klasik sosyologlarının din görüşlerinin Marx, Durkheim ve Weber'in etkisinde olduğunu ifade etmektedir. O, bu üç düşünürün de dindar olmadığını ve hepsinin mantık ve bilimin “dünyanın büyüsunü” bozduğunu, dolayısıyla geleneksel dinlerin aşılacağını düşündüklerini ifade etmektedir¹². Klasik sosyoloji denince akla ilk gelen bu isimlerin -sekülerleşme konusu bağlamında- din görüşlerine kısaca değinmek, bizim çizmeye çalıştığımız klasik sekülerleşme teorisi resmini tamamlamaya yardımcı olacaktır. Başlamadan evvel klasik sekülerleşme görüşlerine sahip birçok sosyologun mevcut olduğunu ancak bizim yalnızca belli başlı savunucuları zikretmekle yetindiğimizi hatırlatmakta fayda var.

Toplumu ekonomik temelde açıklamaya çalışan Marx'a (1818-1883) göre toplumun alt yapısını yani toplumun temelini üretici güçler ile üretim ilişkilerinden müteşekkil ekonomik yapı oluşturmaktadır. Siyaset, ahlak, hukuk veya din gibi kurumlar ise bu temelin üzerine inşa olan, bu yapı tarafından şekillendirilen ve etkilenen üst yapılardır. Bu bağlamda dini toplumun temelinde var olan ekonomik ilişkilerin bir yansıması/yanılsaması olarak gören Marx'a göre din, insanın kendisine yabancılaşmasına sebebiyet vermektedir. Zira din bu dünyadan açıklama getirilebilecek olayları “öteki dünya”ya irca etmekte ve böylece “hakikatin yanlış bir resmini yansıtmaktadır”¹³. Marx ayrıca egemen sınıfların, dini, tâbii sınıflara karşı eşitsizlikleri meşrulaştırdıkları bir araç olarak kullandıklarını savunmaktadır. Ancak aynı zamanda dinin bu

¹² Anthony Giddens - Philip W. Sutton, *Sosyoloji*, çev. Mesut Şenol (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2016), 740.

¹³ Pal Repstad - Inger Furseth, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapçioğlu - Halil Aydınalp (Ankara: Atif Yayınları, 2020), 67.

dünyadaki adaletsizliklerin doğurduğu ızdıraplara karşı halk nezdinde bir tür uyuşturucu ve teselli aracı olduğunu da ifade etmektedir. Her ne kadar o, dinin hayatın acımasızlıklarına karşı insanların bir sığınağı olduğunu kabul etse de komünist devrimle ortaya çıkacak sınıfsız toplum neticesinde dine ihtiyaç kalmayacağını kabul etmektedir ¹⁴. Böylece pozitivist bilim paradigmasına paralel olarak Marx'ın, dini zaten ilahi veya doğüstü kavramlara başvurmadan açıkladığını ve ekonomik ilişkilerin bir yansıması olarak ele aldığını görmekteyiz. O, klasik sekülerleşme teorilerinin esas iddiasını dile getirmiş ve dinin eninde sonunda yok olacağını savunmuştur.

Fonksiyonalist ekole mensup Fransız sosyolog Emile Durkheim (1858-1917) tıpkı Marx gibi dini, ilahi olana referans vermeden ele almaktadır. Durkheim'in "bir toplumsal olgunun nedeni başka bir toplumsal olgudur" formülü onu, dinin kaynağınının toplum olduğu sonucuna götürmektedir ¹⁵. O, geleneksel toplumlarda bireyleri kuşatıcı bir yapıya sahip olan "kolektif vicdan"dan söz etmektedir. Durkheim'e göre tek tek bireyleri aşan, onları şekillendiren ve onlara kimlik kazandıran kolektif vicdanın temelinde din bulunmaktadır ¹⁶. Ancak modernite ile beraber vuku bulan işbölümü, uzmanlaşma ve bireycilik gibi hâdiseler kolektif bütünlüğü çözmüştür. Buna dayanarak "eski tanrılar öldü" diyen Durkheim, geleneksel dinlerin toplumsal hayatta artık daha az yer almaya ve ortadan kaybolmaya başladıklarını ifade etmektedir ¹⁷. Böylece Durkheim da dinin kaynağını beşeri referanslarla açıklamakta ve modernleşme süreciyle beraber dinin toplum hayatından çekileceğine dair klasik sekülerleşme kuramlarını savunduğunu görmekteyiz. Bununla beraber Durkheim'e göre geleneksel toplumlarda bütünleşme ve dayanışmada kilit rol oynayan dinin, modern toplumda farklı bir biçimle varlığını sürdürmesi olasıdır.

Anlamacı ekole mensup Alman sosyolog Weber (1864-1920) ise dinin kaynağına eğilmekten ziyade dinsel eylemlerin anlamları üzerinde durmaktadır. Din ile ekonomi ilişkileri bağlamında çalışmalar yapan Weber, asketik Protestanlığın kapitalizmi doğuran ruh olarak görmektedir. Ancak ona göre bir kere başarıya ulaşmış Batı'ya has kapitalizmin artık asketik Protestanlığa ihtiyacı kalmamıştır ¹⁸. Dinin, insanların doğüstü varlıklarla iletişime dönük büyüsel çabalarla başladığını ve zamanla tanrıların doğayla ilişkilerini anlamaya yö-

¹⁴ Ali Bayer, "Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010), 149-190.

¹⁵ George Ritzer - Jeffery Stepnisky, *Sosyoloji Kuramları/Sociological Theory*, çev. Himmet Hülür (Ankara: De Ki Basım Yayın LTD., 2014), 78.

¹⁶ İhsan Çapçioğlu - Niyazi Akyüz, "Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi", *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 82.

¹⁷ Giddens - Sutton, *Sosyoloji*, 743.

¹⁸ Bayer, "Sekülerleşme Din İlişkisi".

nelik rasyonelleşme sürecine girdiğini düşünen Weber'e göre modern dönemde "dünyanın büyüğü" bozulmuştur¹⁹. Weber kendi düşüncesinin en kilit kavramlarından birisi olan "rasyonelleşme"nin modern toplumda dinden bağımsız sosyal alanlar yarattığını düşünmekte ve devlet ile ekonominin dinden ayrıldığını ifade etmektedir. Hülâsa Weber'e göre sekülerleşme süreciyle beraber insan "artık kutsallığından arındırılmış bir dünya ile baş başa kalır, dünya aşkınlığını kaybeder ve içkin bir hale gelir."²⁰

Netice olarak Marx dini, bir yanılsama; Durkheim toplumsal bir tezahür, Weber ise rasyonalite ile beraber etkinliğini yitiren bir kurum olarak görmektedir. Din hususunda içerik olarak birbirlerinden muhtelif görüşler serdetseleler de en nihayetinde her üç düşünür de modernite ile beraber dinin sekülerizme maruz kaldığını ve yok olmaya yüz tuttuğunu kabul etmektedirler. Elbette bu sosyologlar dışında birçok sosyolog benzer görüşler serdetmişlerdir. Ancak biz bu kadarla yetinip Thomas Luckmann'ın "görünmeyen din" kavramsallaştırması bağlamında klasik sekülerleşme teorilerine yönelttiği tenkitleri ele almak istiyoruz.

2. Thomas Luckmann (1927-2016)

1927'de Slovenya'da doğan Thomas Luckmann daha çok kendisiyle beraber önemli eserler kaleme aldığı Peter L. Berger ile tanınmaktadır. Bu iki isim özellikle 1960 ile 1970'li yıllarda din sosyolojisinin en önemli iki araştırmacısıdır (Repstad - Furseth, 2020, 114). Berger ve Luckmann'ın temel hedefleri yapısalcılık ile etkileşimcilik arasında uzlaşa sağlamaktır²¹. Bununla beraber Luckmann kendi başına yazdığı "Görünmeyen Din" eseriyle de büyük ses getirmiş ve sekülerleşme konusuna farklı bir bakış açısı getirmiştir. Esasen onun bu eseri sekülerleşmenin yanı sıra bireysel dindarlık ve bilgi sosyolojisi gibi birbirinden farklı mevzuları da içermektedir. 2016'da ölen Luckmann zikrettiğimiz eserler dışında birçok kitap ve makale yazarak arkasında önemli bir miras bırakmıştır.

3. Klasik Sekülerleşme Teorilerine Bir Eleştiri: Görünmeyen Din

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi klasik sekülerleşme kuramı dinin gerilemeye başladığını ve zamanla yok olacağını söylemekteydi. Ancak Thomas Luckmann din konusunda, kökü Aydınlanma'ya kadar götürülebilecek bu kabulü tartışmaya açmakta ve eleştirel bir bakış açısıyla meseleyi farklı bir perspektiften tekrar ele almaktadır. Bu bağlamda ilk iş olarak klasik sekülerleşme kuramını ve İkinci Cihan Harbi'nden sonraki süreçte gerçekleştirilen din sosyo-

¹⁹ Repstad - Furseth, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, 76.

²⁰ Bayer, "Sekülerleşme Din İlişkisi".

²¹ Repstad - Furseth, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, 115.

lojisi çalışmalarını eleştirmekle işe başlayan Luckmann, daha sonra dinin antropolojik şartlarını ve sosyal formlarını masaya yatırmaktadır. Luckmann, en nihayetinde modern toplumdaki bireyi, bireysel dindarlık bağlamında ele alarak sekülerleşmecilerin iddia ettiği gibi dinin gerileyip yok olmadığını savunmaktadır. Luckmann'ın bu yaklaşımını ele aldığı "Görünmeyen Din" kitabı birçok açıdan -mesela dini bireycilik konusu bağlamında- incelenmeyi hak edecek kadar zengin bir muhtevaya sahiptir. Ancak biz "sekülerleşme" konusunu temel referans noktamız olarak kabul ederek Luckmann'ın bu görüşlerini biraz açmak istiyoruz.

Luckmann İkinci Cihan Harbi'nden sonra din sosyolojisi alanında birçok çalışma yapıldığını ancak bu çalışmaların yerel kilise sosyolojisi olmaktan ileriye gidemediklerini ifade etmektedir²². Bu da çalışmaların oldukça sınırlı, zayıf ve yetersiz olduğunu ifade eder. Yine o, bu çalışmaları teorik bakımdan noksan hatta gittikçe kötüye giden bir seyirde görmektedir. Zira ona göre tüm yapılan sadece, kiliseye veya kilisenin tertiplemediği faaliyetlere katılım oranlarına dair istatistikî veri toplamaktır. Luckmann bu çalışmaların oldukça zayıf teorilere dayandığını hatta belki de sistemli ve güçlü bir teoriye dayanmadığından dolayı teorik bir boşluk meydana geldiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan teori boşluğunun gizli birtakım faraziyelerle doldurulduğunu savunan Luckmann bunlar içerisinde en önemli sonuçlara sahip olanının din ile kiliseyi özdeş kabul eden faraziye olduğunu ifade etmektedir. Nitekim klasik pozitivist sosyologlar da kilise ile dini özdeş kabul etmiş ve netice itibarıyla kilisenin toplumda hakimiyetini yitirmesiyle dinin de yok olacağı görüşünü benimsemişlerdi. Luckmann bu noktaya dikkat çekerek "iyi temellendirilmiş bir teorinin yokluğunda, sekülerleşme tipik bir şekilde kiliselere devamın azalmasıyla ölçülen dini patolojik bir süreç olarak görülmüştür" demektedir²³. Böylece kilisenin egemenliğini yitirmesi ve kendisine olan katılım oranlarının düşüşü modern toplumun dindar olmadığı gibi bir sonuca götürmüştür²⁴. Luckmann'ın eleştirilerinin yoğunlaştığı esas nokta budur.

Luckmann son dönem din sosyolojisi çalışmalarını her ne kadar eleştirse ve yetersiz görse de toplanan verilerin gözardı edilemeyeceğini düşünmektedir. Zira o da bu araştırmalardan elde edilen verilerin ışığında "kilise-yönelimli" geleneksel/kurumsal dinin gerilediğini ve modern toplumla ortaya çıkan sanayileşme ve şehirleşmeden olumsuz etkilendiğini kabul etmektedir. Luckmann bu görüşüyle sekülerleşmeci tezlere yakınlaşmış görünmektedir. Ancak zaten Luckmann'ın eleştirdiği nokta, kurumsal dinin yani kilise-yönelimli dinin gerilediğine dair görüşler değil; bilakis kilise ile dinin özdeş sayı-

²² Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 65.

²³ Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 71-72.

²⁴ Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 72.

arak kurumsal din anlayışındaki düşüşün büsbütün dine şamil kılınmasıdır.²⁵ Bununla beraber yine eldeki verileri değerlendiren Luckmann Avrupa ile Amerika arasında bir kıyaslama yaptıktan sonra en modern ülke sayılan Amerika'da kiliseye katılım oranlarının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmaktadır.²⁶ Yukarıda sekülerleşme teorisini izah ederken sekülerleşmecilerin, toplumların modernlik seviyelerinin artmasıyla sekülerleşeceklerine dair görüşlerini beyan etmiştik. Luckmann (en modern ülke olarak görünmesine rağmen) Amerika'da kiliseye katılımın en fazla olması bağlamında sekülerleşmecilere karşı çıkararak şöyle demektedir: “*Bu şartlar karşısında, modern toplumda hiçbir basit doğrusal ve tek boyutlu sekülerleşme teorisi iddia edilemez*”²⁷.

Kilise yönelimli dinin modern toplumun kıyasına itildiğini ifade eden Luckmann, hangi sebeplerin böyle bir sonucu doğurduğunu ve bu geleneksel kurumun (kilisenin) yerinin doldurulup doldurulamayacağını; şayet bu kurumun yerini alan bir şey varsa da buna din denip denemeyeceğini sorgulamaktadır.²⁸ Luckmann'ın cevap aradığı bir diğer soru da çağdaş kültür üzerinde yani modern dönemde hâkim olan değerlerin neler olduğudur. Luckmann ilk sorusunun cevabını, modern dönemde ortaya çıkan sanayileşmeyle beraber kurumsal bazda meydana gelen uzmanlaşmada bulmaktadır. Luckmann kilisenin temelini oluşturan değerlerin esasen kurumsal normlar olmayıp bireyin hayatına anlam veren, düzenleyen ve yön verem kurumlar-üstü normlar olduklarını ifade etmektedir.²⁹ Yani normlar ve değerler kilise kurumu ile nesnelleşip tezahür etse de bu üstün dini normlar kurumların kendileri değil onların üstünde var olan anlamlardır. Hatta kilise dediğimiz kurum insanların sembolik evrenlerinin ya da başka bir ifadeyle anlam dünyalarının özel bir formudur. Bu bağlamda geleneksel toplumda bireyin hayatını kuşatan üstün dini normlar, kilisenin kuşatıcılığı ile birleşerek insan hayatının tamamına egemen olmuş olsa da modern dönemde sanayileşme ve şehirleşme neticesinde meydana gelen kurumsal ihtisaslaşmalarla bu kuşatıcılık dağılmaya yüz tutmuştur. Zira ihtisaslaşma dini değerlerden “uzaklaştırma” işlevine sahiptir. Dolayısıyla ihtisaslaşan siyaset, eğitim, iktisat vb. kurumlar dinden tecrit edildikçe bireyin hayatını tümünden kuşatan dini norm ve değerler, bireyin hayatında daha az yer bulmaya bu da “dini kozmosun” zayıflamasına neden olmaktadır.³⁰

²⁵ Hubert Knoblauch, “Europe and the Invisible Religion”, *Social Compass* (ts.), 50 Basım, 267-274.

²⁶ Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 86.

²⁷ Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 86.

²⁸ Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 88.

²⁹ Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 90.

³⁰ Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 90.

İşlevsel bir din tanımına sahip olan Luckmann'ın din kuramı, dini antropolojik bir olgu olarak kabul etmesine dayanır³¹. O, kendisiyle biyolojik doğanın aşıldığı anlam sistemlerini din olarak görmektedir. Başka bir deyişle Luckmann insanın, hayvanlarla ortak olan beşerî tabiatı dışında kalan tüm insanî anlam sistemlerini din olarak kabul etmekte ve böylece insana dair olan her şeyin dinî olduğunu savunmaktadır. Luckmann'a göre insanların genel olarak anladığı manada kurumsal din anlayışı sembolik evrenlerin yalnızca hususileşmiş bir formudur. "Sembolik evrenler ise gündelik hayatın tecrübelerini gerçekliğin aşkın bir düzeyiyle ilişkilendirilen nesnelleştirilmiş anlam sistemleridir"³². Ayrıca Luckmann'a göre birey, sosyal süreçler vasıtasıyla kendi 'ben'ini inşa etmekle biyolojik doğasını aşmaktadır ve bu cümleden olmak üzere benliğin oluşuna vesile olan tüm süreçler (örneğin sosyalleşme) ve anlam sistemleri dinî olmaktadır. Zira birey kendi başına nesnelleşmiş bir anlam sistemi inşa edemeyeceği için o verili olan bir anlam sistemi içine doğar ve söz konusu anlamı sosyalleşme süreciyle beraber içselleştirir³³. Böylece Luckmann dini tamamen beşeri süreçlere vurgu yaparak açıklamakta ve insanın en temel durumunu yani sosyal bir varlık olarak bir topluma doğmasını ve orada kendi benini sosyalleşme süreciyle yaratmasını din ile ilişkilendirmekte ve bu konuda dini toplumsal hafızanın bir ürünü olarak gören Durkheim'e yaklaşmaktadır.

Kilise gibi kurumsallaşmış dinin, evrensel karaktere sahip olmadığını iddia eden Luckmann'a göre evrensel olan onun altında yatan daha kapsayıcı bir anlam sistemidir. Luckmann kurumsal dini, dinin evrensel formunun yalnızca özel bir boyutu olarak görmektedir. Zira Luckmann'ın kavrayışında din, insanın biyolojik doğasını aştığı her türlü anlam sistemini kapsadığı için kilise veya başka bir dini kurum dinin evrensel formu ifade edemez. Bu bağlamda Luckmann, dinin evrensel sosyal formunu "dünya görüşü" adını verdiği anlam yapısıyla açıklar. Ona göre "sosyalleşme, dinin evrensel antropolojik durumuna, bilincin ve vicdanın sosyal süreçlerdeki bireyleşmesine dayanır ve tarihsel bir sosyal düzenin temelini oluşturan anlamın içselleştirilmesinde hayata geçirilir"³⁴. Bu anlam yapısı ise "dünya görüşüdür." Dünya görüşü bireyi aşan, aynı zamanda bireye verili olan ve nesiller boyunca inşa edilmiş anlam hazneleridir³⁵. Luckmann, dünya görüşünün evrensel olduğunu, herhangi özel veya ayrı bir kurumsallaşmayla sınırlanmadığını ifade etmektedir³⁶. Dinin temel sosyal formu olan "dünya görüşü" sosyalleşme ile içsel-

31 Repstad - Furseth, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, 117.

32 Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 96.

33 Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 98.

34 Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 105.

35 Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 106.

36 Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 109-110.

leştirilir. Bu içselleştirme süreci Luckmann'a göre dinîdir. Tekrar etmek gerekirse “dünya görüşü” evrenseldir ancak dünya görüşünü toplumda “resmî” olarak temsil eden kurumlar (kilise gibi) evrensel değildir. Resmî din modeli genellikle geleneksel toplumlarda görülen ve kendisini kabule zorlayan “kut-sal bir kozmos”tur. Ancak modern dönemin bir özelliği olarak ortaya çıkan çoğulculuk ve bireycilik gibi durumlar kendini dayatan geleneksel din anlayışını zayıflatmış; bireysel dindarlığı güçlendirmiştir. Modernleşmeyle beraber “kader”den “tercih”e geçilmiştir³⁷. Böylece Luckmann'ın eleştirisini temellendirdiği noktaya gelmiş bulunmaktayız.

Entelektüel bir din tanımı benimsemekle Luckmann en azından kendince evrensel bir din tanımına ulaşmış görünmektedir. Aslında o böylece kurumsal dinin gerilemesi veya yok olmasından sonra neyin din olarak görülebileceği sorusunu da kendisine göre cevaplamaktadır. Luckmann dinin artık bireysel bir tercih haline geldiğini, kurumsal manada kiliseye katılım olmasa da “görünmeyen” kapılar ardında dinin yaşandığını savunmaktadır. Luckmann'ın modern toplumda din yaklaşımı, resmî din modeli ile bireyin öznel anlam evreni ayırımına dayanmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi geleneksel model yani dinin resmî modeli dinin yalnızca bir biçimdir ve modern toplumda yerini bireysel dindarlığa bırakacaktır. Birey için resmî model anlamını kaybedince daha doğrusu resmi model çözülmeye yüz tutunca onlar için yeni anlam evrenleri resmiyet kazanacaktır³⁸. Ancak Luckmann, modern toplumda dinin yerini alabilecek anlam evreninin ne olacağı hakkında kesin konuşmaktan kaçınmaktadır³⁹.

Sonuç

Klasik sekülerleşme kuramı, modernleşme arttıkça dinin gerileceği ve eninde sonunda yok olacağı savı üzerinde durmaktaydı. Ancak Luckmann dinin gerilediğinin bir ölçütü olarak kabul edilen kiliseye katılım oranlarının düşüşünün, gerçekte dinin gerilediğine delil olmadığını ileri sürerek bu kabule karşı çıkmaktadır. O, modernleşme ile beraber kilisevî/cemaatsel din anlayışının gerilediğini ancak bireysel dindarlığın arttığını ileri sürmektedir. Luckmann görünürde kiliseye katılım olmasa da insanların verili olarak kendilerine tepeden inme kurumsal dinden ziyade bireysel tercihlerine göre bir din anlayışı benimsediklerini savunmaktadır. Ancak Luckmann, etnosentrik darlıktan kaçınmak için çok entelektüel işlevsel bir din tanımına ulaşmaktadır. Bu durumda onun din tanımı gerçek hayatta yaşanan ve algılanan din anlayışlarına hayli uzakta durmaktadır. Bununla beraber Luckmann'ın, dinin eninde sonunda yok olacağı şeklindeki sekülerleşmeci düşüncenin tamamen

³⁷ Mehmet Süheyl Ünal, “Dinsel Bireycilik, Tehdit Mi, Fırsat Mı?”, *Dini Araştırmalar* 13/37 (2010), 5-18.

³⁸ Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 35.

³⁹ Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 36.

bilimsel olmadığı aynı şekilde bu yaklaşımın da fazlasıyla teorik olduğunu ortaya koyması oldukça önemlidir. Zira Aydınlanma'dan bu yana sorgulanma ihtiyacı hissedilmeksizin kabul edilen bu pozitivist-ilerlemeci sekülerist kabul, Luckmann'ın ve ondan sonra gelen sosyologların eleştirileriyle sorgulamaya tabi tutulmuş ve zamanla sosyologlar arasında kabul görmemeye başlamıştır.

Luckmann'ın bir diğer önemli katkısı ise sekülerleşme kuramlarının dayandığı dindarlık ölçütlerinin aslında yeteri kadar net olmadığıdır. Luckmann'ın haklı olarak belirttiği üzere modern birey pekâla herhangi bir cemaat veya kiliseye katılmadan ve bağlılık duymadan da dindar olduğunu ifade edebilmektedir. Bu birey modernliğin getirdiği dini çoğulculuk ortamında kendi tercihleri doğrultusunda bir din anlayışı benimseyebilmekte ve kilise/cemaatin tertiplemediği faaliyetlere veya ayinlere katılmayabilmektedir. Bu durumda söz konusu bireyin dindar olmadığını ve genel olarak bu bireyler arasında dinin yok olmaya yüz tuttuğunu ileri sürmemizi haklı kılacak kesin ve net bilimsel deliller mevcut olmadığı ortadadır. Hatta kimi sosyologlar bireysel dindarlığın bencillik olmadığını aksine birey ile tanrısı arasında bir set olarak duran tüm aracı kurumları ortadan kaldırarak gerçek dindarlığı temin ettiğini savunmaktadırlar. Yine Luckmann'ın işaret ettiği üzere dini canlanmalar, ihya hareketleri ve yeni dinlerin ortaya çıkması gibi durumlar sekülerleşme kuramlarını oldukça zayıflatmıştır. Buna en modern ülke sayılan Amerika'da kiliseye katılım oranları üzerinden hesaplanan yüksek dindarlık oranı da eklenince sekülerleşme kuramları için iş iyice zorlaşmaktadır.

Luckmann yukarıda ifade ettiğimiz üzere fazlasıyla entelektüel bir din tanımını benimsediği için eleştirilebilir. Zira o insanın kendisiyle biyolojik doğanın aşıldığı her anlam sistemini din görerek aslında bir tanımdan umulan maksadın dışına çıkmaktadır. Nitekim tanımlamak bir şeyin ana hatlarını çizerek onu anlaşılır hale getirmektir. Ancak Luckmann din tanımını anlaşılır kılmaktan ziyade kavramı daha da muğlaklaştırmakta ve gerçek hayatta din denince insanların zihninde beliren kutsal kavramıyla ilişkisiz hale getirmektedir. Böylece örneğin komünist devrimle dinin ortadan kalkacağını söyleyen komünizm için de din demek mümkün olmaktadır. En nihayetinde her anlam sistemine en baştan din demek sekülerleşme kavramını ortadan kaldırmaktadır. Zira insan anlam üreten ve bir "anlama"ya dayanmasıyla diğer varlıklardan ayrılır. Eğer her anlam sistemi dinse dinin ilerlemesi veya gerilemesi bağlamında sekülerleşmeyi tartışmak anlamsızdır. Bunun dışında Luckmann'ın modern toplumda yükselişe geçtiğine inandığı bireysel dindarlığın sınırlarına dair tam bir betimlemede bulunmaması kafalarda soru işaretlerine neden olabilmektedir. Çünkü Luckmann'ın din sosyolojisi -her ne kadar kendince evrensel antropolojik bir din tanımına ulaşmaya çalışsa da- genel olarak Hristiyanlık bağlamında ele alınmaktadır. Hristiyanlık bağlamında dindarlığın kiliseye katılım veya bağlılık olmasa da mümkün olması Reform sürecinden

sonra orta çıkan Protestan yaklaşımla anlaşılır olmaktadır. Ancak Hristiyanlık dışındaki dinlerde toplu ayinlerin ve ibadetlerin (İslamiyet'teki Hac ve Cuma namazı gibi) yapılması hususundaki farziyetin yerine getirilmemesi durumunda bireysel dindarlığın gerçekten de dindarlık olup olmayacağı tartışma konusu haline gelmektedir. Zira tabii olunan din açısından bu durum dindarlıktan uzaklaşma sayılıyorsa bireyin dindarım demesinin nasıl bir karmaşaya yol açtığı ortadadır. Biz bu durumda sekülerleşme kuramlarını ve onlara yöneltilen eleştirileri tüm dinleri ortak paydaya alarak değerlendirmekten ziyade her bir dini ayrı ayrı inceleme konusu yapmayı daha isabetli bulmaktayız. Zira her dinin kutsal anlayışı ve müminlerinden beklentileri farklı olduğu için dinin gerileyip gerilemediğine dair yaklaşımlar da farklılıklar gösterecektir. Bununla beraber biz genel olarak, modernleşmeyle beraber en azından büyük dinlerin (İslam, Hristiyanlık, Yahudilik) modern toplumlarda geleneksel toplumlara nazaran daha az kuşatıcı hale geldiklerini ve bazı unsurlarının yenilendiği veya kaldırıldığı hususunda Luckmann'a katılmaktayız. Yine bu bağlamda sekülerleşmenin ölçütü olarak sadece kiliseye/cemaate katılım oranlarının göz önünde bulundurulmasını da tıpkı Luckmann gibi doğru bulmamaktayız. Zira Luckmann'ın çeşitli yazılarında ısrarla üzerinde durduğu üzere modern toplumlarda kuşatıcı resmi bir din anlayışının yerini "tercih" edilen dine bırakması söz konusudur ⁴⁰.

Kaynakça

- Akgül, Mehmet. "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Anthony Giddens. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Bayer, Ali. "Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010), 149-190.
- Berger, Peter Ludwig - Luckmann, Thomas. "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi". çev. M. Rami Ayas 30/1 (1998), 375-385.
- Berger, Peter Ludwig - Luckmann, Thomas. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*. Ankara: Heretik Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Cevizci, Ahmet - Küçükalp, Kasım. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Çapçioğlu, İhsan - Akyüz, Niyazi. "Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Giddens, Anthony - Sutton, Philip W. *Sosyoloji*. çev. Mesut Şenol. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 7. Basım, 2016.
- Grace Davie. "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain". *Social Compass* 37 (1990), 455-469.

⁴⁰ Peter Ludwig Berger - Thomas Luckmann, "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", çev. M. Rami Ayas 30/1 (1998), 375-385.

- Hubert Knoblauch. "Europe and the Invisible Religion". *Social Compass* (ts.), 267-274, 50 Basım.
- Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*. çev. Ali Coşkun vd. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Marshall, Gordon (ed.). *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1. Basım, 1994.
- Marshall McLuhan, Bruce R. Powers. *Global Köy*. çev. Bahar Öcal Düzgören. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2020.
- Repstad, Pal - Furseth, Inger. *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. çev. İhsan Çapçioğlu - Halil Aydınalp. Ankara: Atıf Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Ritzer, George - Stepnisky, Jeffery. *Sosyoloji Kuramları/Sociological Theory*. çev. Himmet Hülür. Ankara: De Ki Basım Yayın LTD., 9. Basım, 2014.
- Robert Bellah. "Civil Religion in America". *Daedalus: Journal of the ZAmerican Academy of Arts and Sciences* 96 (1967), 1-21.
- Ünal, Mehmet Süheyl. "Dinsel Bireycilik, Tehdit Mi, Fırsat Mı?" *Dini Araştırmalar* 13/37 (2010), 5-18.

An Overview of Thomas Luckmann's Conceptualization of Unseen Religion

(Extended Abstract)

One of the rare topics that has managed to remain on the agenda of sociologists until the emergence of sociology as a branch of science is "secularization". For sociologists who want to talk about religion, it is inevitable to confront the question of the place of religion in society. Secularization theories that emerged in this context first of all tell us that the phenomenon of religion in modern societies has changed compared to traditional societies. Along with modernity, there have been many radical changes in traditional social institutions, as well as visible changes in the religious institution. Some sociologists - especially sociologists of the classical period - understood these changes as the withdrawal of religion from the social sphere, the decrease in religiosity and the loss of religion's former importance. Some of them, on the other hand, went further and claimed that religion would disappear completely.

Classical secularization theory emphasized the argument that religion would be stretched and eventually destroyed as modernization increased. Luckmann, however, opposes this admission, arguing that the decline in church attendance rates, considered a measure of religion's decline, is not evidence that religion is actually declining. He suggests that with modernization, the understanding of church/congregational religion has declined, but individual religiosity has increased. Luckmann argues that although there is no apparent church attendance, people have adopted a sense of religion based on their individual preferences rather than the corporate religion that descends on them. Luckmann, however, reaches a very intellectually functional definition of religion to avoid ethnocentric stride. In this case, his definition of religion is a long way from real-life and perceived understandings of religion. However, it is very important for Luckmann to demonstrate that the secularist idea that religion will eventually disappear is not entirely scientific, but that this approach is also highly theoretical. Because this positivist-progressive secularist acceptance, which has been accepted without the need for questioning since the Enlightenment, was questioned with criticism from Luckmann and the sociologists who came after him, and over time it became unacceptable among sociologists.

Another important contribution of Luckmann is that the criteria for religiosity on which secularization theories are based are not clear enough. As Luckmann rightly points out, the modern individual can express that he is

religious without joining any congregation or church or without commitment. This individual may adopt a sense of religion in line with his or her preferences in the environment of religious pluralism brought by modernity and may not participate in the activities or rituals organized by the church/congregation. In this case, it is clear that there is no conclusive and clear scientific evidence to justify our assertion that the individual in question is not religious and that religion in general is facing extinction among these individuals. In fact, some sociologists argue that individual pietism is not selfish, but rather provides true piety by eliminating all intermediary institutions that stand as a barrier between the individual and his god. Again, as Luckmann points out, situations such as religious revivals, movements of goodness and the emergence of new religions have greatly weakened the theories of secularization. Adding to this the high rate of religiosity calculated on church attendance rates in America, which is considered the most modern country, makes it very difficult for secularization theories.

Luckmann can be criticized for adopting a highly intellectual definition of religion, as we mentioned above. Because by seeing religion in every system of meaning in which biological nature is transcended with that person himself, he actually goes beyond the purpose hoped for by a definition. As a matter of fact, to define something is to outline and make it understandable. However, rather than making the definition of religion understandable, Luckmann makes the concept even more ambiguous and makes it unrelated to the concept of the holy that appears in people's minds when it comes to religion in real life. Thus, it is possible to call it religion for communism, for example, which says that religion will be eliminated by the communist revolution. Ultimately, calling every system of meaning religion from the beginning eliminates the concept of secularization. Because man is distinguished from other beings by producing meaning and relying on an "understanding". If every system of meaning is religion, it is pointless to discuss secularization in the context of the advancement or decline of religion. Furthermore, Luckmann's failure to give a full description of the limits of individual pietism, which he believes is on the rise in modern society, can raise questions. Because Luckmann's sociology of religion – although he tries to reach a universal anthropological definition of religion in his own way – is generally considered in the context of Christianity. In the context of Christianity, the possibility of religiosity, even without church participation or commitment, is understood by the Protestant approach that emerged after the reform process. However, if the obligation to perform mass services and worships (such as Hajj and Friday prayers in Islam) is not fulfilled in non-Christian religions, whether individual pietism will actually be religiosity becomes a matter of debate. Because in terms of religion, if this is considered a departure from piety, it is obvious

what a mess it is for the individual to say they are religious. In this case, we find it more accurate to examine each religion separately rather than evaluate the theories of secularization and the criticisms directed at them by taking all religions into common denominators. Because the sacred understanding of each religion and its expectations from its believers are different, approaches to whether religion declines will also differ. In general, however, we agree with Luckmann that with modernization at least the major religions (Islam, Christianity, Judaism) have become less encompassing in modern societies than in traditional societies, and some elements have been renewed or removed. Again, in this context, we do not find it correct, just like Luckmann, to consider only church/congregational participation rates as the criterion of secularization. Because, as Luckmann insistently emphasizes in his various writings, in modern societies, an all-encompassing official understanding of religion is replaced by the "preferred" religion.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

EBÛ MANSÛR EL-MÂTÛRÎDÎ'NİN MÛRTEKİB-İ KEBÎRE KONUSUNDA HÂRİCİLİK VE MU TEZİLE'YE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Abu Mansur Al-Maturidi's Criticism Of Haricites And Mu tazilah, On The Topic Of The Murtakib Al-Kabira

Muharrem ALTINHAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Graduate Student, Sakarya University, Faculty of Theology,
Department of Theology, Sakarya/Turkey
altinhanmuharrem@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-7067-9934>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 28/11/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30/12/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2021

Atıf/Citation: Altınhan, Muharrem. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mürtekib-i Kebîre Konusunda Hâricilik ve Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler". *Universal Journal of Theology* 6/2 (2021): 93-129.

EBÛ MANSÛR EL-MÂTÛRÎDÎ'NİN MÛRTEKİB-İ KEBİRE KONUSUNDA HÂRİCİLİK VE MUTEZİLE'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Öz

Büyük günah işleyeninin durumu hakkındaki tartışmalar İslâm'ın ilk dönemlerine kadar götürülebilir. Hz. Osman dönemindeki olaylarla ilintili bir biçimde gelişen Cemel ve Siffin Savaşları bu konunun derinleşmesine neden olmuştur. Konuyla ilişkin bazı âyetlerin te'vili, hadislerin anlaşılması noktasında yaşanan farklılaşmalar ve söz konusu savaşlara katılan sahabîlerin durumu hakkındaki yaklaşımlar ilk itikadî mezheplerin ortaya çıkmasında etken olduğu söylenebilir. Hâricîlik, tahkim hadisesine karşı tepkisel bir dönüt ile ortaya çıkarak büyük günah işleyeninin imanı durumu hakkında yorum yapan ilk mezheptir. Hâricîler, büyük günah işleyen herkesi tekfir ederek amel ile iman arasında doğrusal bir bağ kurmuşlardır. Hicrî ikinci asrın başlarında kurulan Mu'tezile mezhebinin de kuruluş süreci mürtekib-i kebirle ilgili tartışmalara dayanmaktadır. el-Men-zile beyne'l-men-zileteyn nazariyesi ile birlikte büyük günah işleyeni tevbe etmemesi halinde fâsık olarak değerlendiren dünyada mümin saymakla birlikte, âhirette azap ile cezalandırılacakları fikrini ortaya atmışlardır. Mâtürîdî, bu iki mezhebin görüşlerini delilleriyle inceleyerek çeşitli yönlerden eleştirilerde bulunmuştur. Bu makalede Mâtürîdî'nin temel eleştirileri, âyet ve hadislerin yorumlanmasındaki ayrışma noktaları ve adı sayılan bu mezheplere yönelttiği peygamberlerin hayatı ve şefaât gibi konular üzerinden mürtekib-i kebirle meselesi ele alınmıştır. Mâtürîdî'nin düşüncesinde mürtekib-i kebirinin mümin olmasının delilleri üzerinde durulmuş ve zihin dünyasında diğer mezheplerin nasıl konumlandığı, bu meselede nasıl hata ettikleri ve hangi yönlerden eleştiriye tâbi tutuldukları Mâtürîdî'nin bakış açısıyla tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Mâtürîdî, Hâricîlik, mürtekib-i kebirle, va'îd.

Abu Mansur Al-Maturidi's Criticism Of Haricites And Mu'tazilah, On The Topic Of The Murtakib Al-Kabira

Abstract

Discussions about the status of great sinner can be traced back to the early days of Islam. The wars of Cemel and Siffin, which developed in connection with the events in the Osman period, caused this issue to be discussed and riveted. The fact that the expressions in the nas are suitable for ta'wil and the fact that the companions participated in these wars despite being a sin caused this issue to be complicated. Therefore, the first religious sects emerged and each sect developed its own doctrine. Thus, the Hâricites became the first sect to discuss nature of the person who committed a great sin by emerging with a reactionary feedback against the case of arbitration. Kharijites showed a linear integrity between deeds and faith by making takfir of everyone who committed a major sin. The establishment of the Mu'tazila sect, which emerged at the beginning of the second century of the Hijri, is in the same way. Examining the views of these sects with their evidence, she criticized them from various aspects. In this article, it is shown how the issues such as Maturidi's main criticisms, the points of difference in the interpretation of verses and hadiths, and the life and intercession of the prophets that she directed to other sects turned into a dead end. In Mâtürîdî's thought, the position of the sinner is emphasized, and how they are positioned in the perspective of other sects and where they make mistakes are expressed from Mâtürîdî's point of view.

Keywords: Kalâm, Khârijites, Mu'tazilah, al-Maturidi, murtakib al-kabira, wa'îd.

Giriş

Günah kavramı, kutsal veya ilâhî otorite tarafından belirlenen emir ve yasakların neticesinde ortaya çıkan fiil ve davranıştır.¹ Günahları belirleyen unsurun kutsal veya ilâhî otorite olması bu kavramın bütün dinlerde bulunmasını sağlamıştır. Böylelikle kavramın çizdiği alt yapı vicdanî ve ahlakî sorumluluğu bireyde uyandırarak onu beşerî düzlemde ele alınan suç kavramından daha geniş bir kapsama ulaştırmıştır. Çünkü suç, hukukun çizdiği çerçevede ortaya çıkarak kanunî bir boyut sergilerken günah, dinî bir olgu ile ortaya çıkmakta ve ilâhî bir boyut sergilemektedir.² İslâm düşüncesinde günah her zaman bu açıdan değerlendirilerek vicdanî ve ahlakî sorumluluk yönü, ön planda tutulmuş ve bireye sorumluluk yüklenmiştir. Her ne kadar insanı günah işlemeye sevk eden etkenler var olsa bile bu sorumluluk hiçbir zaman müminin üzerinden kalkmamıştır.

Bu bağlamda mümin için temel tartışma noktası işlediği her günahın imanına etki edip etmeyeceği ve amelin imandan bir cüz olup olmayacağı konusudur. Amelin imandan bir cüz kabul edilmesi halinde işlenen her günah kişinin îmânî boyutunu da etkileyecektir. Böylesine bir tartışma İslâm düşüncesinde çok derin boyutlara ulaştığı için mezheplerin teşekkül dönemleri mürtekb-i kebîrenin konumu ile irtibatlandırılmıştır.³ Özellikle Hâricîlik, Mu'tezile ve Mürcie'nin ortaya çıkış süreci tek bir sebebe indirgenemese de mürtekb-i kebîre tartışmalarının etkin rol oynadığı söylenebilir.⁴ Bu açıdan Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehâdetiyle sonuçlanan fitne hadiseleri, Hz. Ali (ö. 40/661) dönemindeki iç karışıklıklar ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) pek çok övgüsüne mazhar olan sahâbîlerin bu kanlı hadiselerle karışıp şehit veya gazi olmaları bu problemin derinleşmesindeki temel yapı taşlarından birisidir.⁵

¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğârîbi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Seyyid Geylanî (Beirut: Dâr'ül-Ma'rife, ts.), 10-11; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, "ism", *Lisân'ül-'Arab*, nşr. Abdullâh Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Dar'ül-Me'arif, h.119), 1/44-45; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, "zenb", et-Ta'rîfât (Beirut: Dârü'n-Nefâis, 2018) 177.

² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğârîbi'l-Kur'an*, 10-11; Mehmet Boynukalın, "Suç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/453-457.

³ Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Dâru Ferâiz Şitayız, 1963), 33-40; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Kisra Salih Ali (Dimeşk: Müessetü Risale Naşirun, 2019), 114; Ebû Mansûr Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1964), 72.

⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 87; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 73-74, 133-135; Bağdâdî, *el-Fark* 72, 118; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihel*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), 1/380.

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beirut: Dârü İhyâi't-türâsî'l Arabî, 1970), 5/5-70; Ebû Abdillâh Şemseddin ez-Zehabî, *Târîhü'l-İslâm*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beirut: Dârü'l-Kitabî'l-İlmiyye, 2005),

Bu makalede önce günah kavramı ve büyük günaha dair özellikler belirtildikten sonra mürtekib-i kebîrenin tarihî arka planı ve mürtekib-i kebîre tartışmaları neticesinde ortaya çıkan Hâricîlik ve Mu'tezile mezheplerinin görüşleri incelenecektir. Ardından sünnî bir âlim olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bu mezheplere yönelttiği eleştiriler değerlendirilecektir. Ülkemizde daha önce mürtekib-i kebîre hakkında çeşitli çalışmalar yapılsa da Mâtürîdî'nin mürtekib-i kebîre anlayışı ile ilgili müstakil çalışmalar sınırlıdır. Örneğin; Lütfi Doğan'ın "Mâtürîdî'de Günah Meselesi" isimli doktora çalışmasının⁶ oldukça geniş kapsamlı olması bizi bu konuda daha lokal çalışmalara sevk etmiştir. Mâtürîdî'nin büyük günah anlayışını inceleyen çeşitli makalelerde büyük günah meselesinin sınırlı kaynaklarla incelenmesi ve salt büyük günah eleştirileri üzerine bir okuma yapılmamış olması da bizi bu makaleye yönelten sebeplerden birisidir.⁷ Ayrıca Ahmet Ak'ın "Mürtekib-i Kebîre Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Hâricîlere Yönelttiği Eleştiriler" isimli bir çalışması da bulunmaktadır.⁸ Bu makalenin sadece Hâricîlik üzerine yoğunlaşması günahkâr müminlerin cezalanması noktasında aynı sonuç üzerinde birleşen mezheplerin değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda Hâricîlik ve Mu'tezile'nin ilahî azap noktasında birleşmesi Mâtürîdî'nin eleştirilerinin şekillenmesi açısından önemlidir.

Bu bağlamda bizim çalışmamız sadece Mâtürîdî'nin büyük günah anlayışını göstermekle kalmayacak ve İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Hâricîlik ve Mu'tezile gibi mezheplere yöneltilen eleştiriler, istidlal edilen nasların yorumlanma biçimi, ebedî azap ekseninde birleşmelerinin nedenleri, Mâtürîdî'nin zihin dünyasında bu mezheplerin konumunu, eleştirilerini, önermelerinin tutarlılık payları ve bu mezheplerin ne gibi vasıflarla itham edildiğini mürtekib-i kebîre bağlamında ortaya çıkarmış olacaktır. Ayrıca mürtekib-i kebîre ile ilintili olan şefaât, va'd-va'id, umûm-husus, rahmet-azap, havf-recâ ve el-menzile beyne'l-menzileteyn gibi konuların Mâtürîdî'nin zdüşüncesinde nasıl konumlandığı mürtekib-i kebîre meselesi bağlamında incelenmiş olacaktır.

2/194-198; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İmiyye, 2010), 3/202.

⁶ Lütfi Doğan, "Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî'de Günah Meselesi", (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 255.

⁷ bk. Uğur Hakan, "Büyük Türk Müfessir İmam-ı Mâtürîdî'nin Te'vilat'ında Büyük Günah Kavramı", III. Uluslararası Hamza Nigari Türk Dünyası Kültürel Mirası Sempozyumu Bildirileri (Azerbaycan-Şamahı, 07-18 Mayıs 2017), ed. Dr. Fariz Halili, Dr. Metin Hakverdioğlu, Amasya: 2017, 678-690; Osman Oral, Mâtürîdî'de Büyük Günah ve Şefaatin Hikmeti", *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi (Kayseri)*, 10 Ocak 2017), Kayseri 10/15-40.

⁸ Ahmet Ak, "Mürtekib-i Kebîre Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Hâricîlere Yönelttiği Eleştiriler", *The Maturidiyya Özbekiston Xalqaro Islom Akademiyasi*, No: 1 (2021): 44-51.

1. Günah Kavramı

1.1. Günah

Sevap kelimesinin zıttı olan günah kavramı sözlükte suç, ayrılma ve mey-letme anlamlarına gelmektedir. Günah, Kur'an'da ve Arapça'da pek çok farklı kavram ile ifade edilmekle birlikte dilimize Farsça'dan geçmiştir.⁹ Kur'an'da "cünâh" kelimesi günaha telaffuz açısından benzeyen en yakın kavramdır. Aralarındaki bu telaffuz benzerliğine rağmen cünâh kelimesi günahın anlamını ihtiva eden kavramlar arasında bulunmamaktadır. Çünkü bu kelimenin Türkçe karşılığı günah olmayıp "beis, sıkıntı, mahzur" gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Ayrıca Kur'an'da ve Arapça'da günah, zenb, ism, hûb, isyan, cürm, fısk, vizr, zulüm gibi kavramlarla ifade edilmiştir.¹¹ Bütün bu kavramların kullanıldığı âyetler¹² incelenirse eğer günah anlamına gelen bu kelimeler ile Allah'ın yasaklarının çiğnenmesi ve Onun rızasına aykırı olan davranışların işlenmesi anlamına gelebileceğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda günah, meşruyetini Allah'ın varlığından alan her şeye saldıрма ve gayri meşrû olma keyfiyetini yine Allah'tan alan her şeyi yapmak denilebilir.

Dinî bir kavram olan günah, sözlükte bâtil ve yanlış olana yönelme anlamını içermesinden dolayı bilinen anlamda günahın ilk kavramsal çerçevesinin çizilmesine neden olmuştur. İstilahî açıdan günah, ilâhî otorite veya kutsalın belirlediği emir ve yasaklara karşı işlenen fiil ve davranışlar için kullanılmaktadır.¹³ Dinî bir kavram olması özelde "Allah ve peygamberinin" genelde ise "ilâhî ve kutsal" olanın buyruklarına uymanın sonucunda ortaya çıkmasını sağlamıştır. Dolayısıyla her dinde günah kavramından söz edilebileceği gibi içerik olarak her dinin günah anlayışı, günaha bağlanan sonuçlar ve günahattan arınma yolları o dinin kendi ulûhiyet tasavvuruna göre değişkenlik göstermektedir. Bu değişkenlik de bireyin hayatına hem hukukî hemde sosyal açıdan etki etmektedir.

⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, 91, 100, 134, 373-374; İbn Manzûr, "cünâh", *Lisân'ül-'Arab*, 5/149-151; İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 204; Cürcânî, "zenb", *et-Ta'rifât*, 177.

¹⁰ Muhammed et-Tunci, *el-Mu'cemu'z-Zehebî Fârisî Arabî* (Beirut: Dâr'ül-İlm, 1969), 511; Râgıb el-İsfahânî, "cünâh", *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, 100; İbn Manzûr, "cünâh", *Lisân'ül-'Arab*, 1/696, 697.

¹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*, 10-11; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Dâr'ül Kütübü'l Mısıriyye (Kahire: Matba'atü Dâr'ül Kütübü'l Mısıriyye, 1364/1943), 167, 180, 220, 370, 513, 520.

¹² el-Bakara 2/217, 219; en-Nisâ 4/2, 156; el-İsrâ 17/31; el-Müddessir 74/40-47; el-A'râf 7/80; el-En'âm 6/49; et-Tevbe 9/7, 8, 67; el-Haşr 59/9; el-Hucurât 49/11; el-Mutaffifîn 83/7.

¹³ Ferruh Kahraman, *İtikâdî Açıldan Hristiyanlık ve İslâmiyet'te Günah* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 18.

1.2. Niteliklerine Göre Günah Çeşitleri

Günah kavramı, muhatabına, niteliklerine ve işlendiğinde alacağı cezalara göre üç kısma ayrılırken¹⁴ konumuz itibarıyla niteliklerine göre günah çeşitleri ana tamamını oluşturmaktadır. Kur'an'da geçen 3 âyette¹⁵ kebîre kavramının doğrudan büyük günah anlamında kullanılması günah çeşitlerinin niteliklerine göre tasnifini vahiy temelli kılmaktadır. Ayrıca âyetlerde günah anlamında kullanılan kelimeler kebîre-sağîre ayrımını dolaylı yoldan da desteklemektedir. Özellikle bazı âyetlerdeki "*hûben kebîra, kebîre ve fâhişe*" kavramları¹⁶ büyük günahları nitelerken "*ism, zenb, fısk ve isyân*" kavramları hem büyük hemde küçük günahları nitelemiştir.¹⁷ "*Seyyie ve lemem*" kavramlarının¹⁸ ise sadece küçük günahları nitelediği âlimlerin ittifakıyla kabul edilmektedir.¹⁹

Esasen ahlakî mahiyetinin yanında ontolojik açıdan da bir şeyin büyüğünün varlığı küçüğünün varlığını zorunlu kılmaktadır. Böylelikle kebîre kavramı, yapısı itibarıyla sağîre kavramını zorunlu kılmıştır.²⁰ Bu bağlamda değerlendirilirse âyetler hem ontolojik açıdan hemde ahlakî mahiyeti itibarıyla kebîre-sağîre ayrımının temel dayanak noktalarından birisidir.

İslâm âlimlerinin ekserisi Allah'ın yasakladığı bir şeyi işleyene dünyada had, âhirette azap gerektiren günahları kebîre olarak tanımlarken bunun dışında kalan günahları sağîre ismiyle tanımlamışlardır.²¹ Dolayısıyla büyük ve

¹⁴ Adil Bebek, "Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/282-285.

¹⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Mustafa Çağrıncı, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), "Onlar büyük günahlardan ve hayâsızlıklardan kaçınırlar, öfkelenediklerinde dahi bağışlanırlar." eş-Şûrâ 42/37; "iyilik yapanları, ufak tefek kusurlar hariç, büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınmaları ise daha güzeliyle ödüllendirecektir." el-Necm 53/32; "Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız." en-Nisâ 4/31.

¹⁶ en-Nisâ 4/2, 31; en-Necm 53/32; el-A'râf 7/80.

¹⁷ el-Bakara 2/188; el-Mâide 5/18; el-Enfâl 8/12; el-En'âm 6/49; et-Tevbe 9/7, 8.

¹⁸ en-Necm 53/32; en-Nisâ 4/31; el-İsrâ 17/32.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Mahir Edip Hayyûş (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2021) 3/493; Ebü'l-Fida' Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü İbn Kesîr*, thk. Şu'ayb el-'Arnavût, Muhammed Enes Mustafa (Dimeşk: Dârü Risâleti'l-'Alemiyye, 2019), 7/465; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl* thk: Yusuf Ali e-Bedevî (Dimeşk: Dârü İbni Kesîr, 2018), 3/44.

²⁰ Kahraman, *İtikâdi Açından Hıristiyanlık ve İslâmiyet'te Günah*, 130.

²¹ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Kitâb'ül-kebâir*, nşr. Muhyiddin Mustü (Medine: Dârüt-t-Turas, 1986), 18-19; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992); Ebü Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, nşr. Abdülazîz 'İzzeddîn es-Seyrevân (Beyrut: Dar'ül-Kalem, 1404/1983), 4/18-21; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Heytemî, *ez-Zevâcîr 'an iktirâfi'l kebâir*, nşr. Muhammed Ali (Kahire: Matbaa'tü Hicazî, 1356/1937), 1/26-279.

küçük günah ayırımında İslâm âlimlerinin temel yaklaşımını azap belirlemektedir. Böylece Allah'ın yerine getirilmesini emrettiği buyrukları ve yasakları ihlâl, inkâr veya kasıtlı olarak terk etmek büyük günah iken bunun dışında kalanlar küçük günah kapsamında değerlendirilmiştir.

Kur'an'da büyük günahlar arasında sadece şirk, kebîre kavramıyla ifade edilmiştir. Başka kavramlarla da ifade edilen büyük günahların çeşitleri genellikle hadislerde bulunmaktadır. Hadislerde büyük günahların mübikât-ı seb'a (helak edici yedi davranış) ve a'zamü'z-zünûb (en büyük günahlar) gibi terkiplerle nitelenmesi bu tür fiilerin insanı negatif anlamda etkilediğini göstermektedir.²² Hadislerde büyük günahların çeşitleri arttırılabilmekle birlikte genel olarak şirk, sihir, Allah'ın haram kıldığı bir canı öldürmek, yetim malı yemek, faiz yemek, savaş meydanından kaçmak, kazf/iftira, ana babaya itaatsizlik ve Mescid-i Haram'da yasak olan bir fiili işlemek büyük günahlardandır.²³

2. Mürtekb-i Kebîre Meselesinin Tarihî Arka Planı

Nasslarda ve özellikle hadislerde büyük günahların ne olduğu belirtildiği halde işleyenin konumu hakkındaki bilgiler muğlak bırakılmıştır. Özellikle bazı âyetlerde Allah'ın dilediği kimselerden şirk dışındaki bütün günahlarını bağışlayacağı bildirilirken²⁴ başka bir âyette mümini kasten öldürenin ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağı belirtilmiştir.²⁵ Bu gibi âyetlerin bağlamından kopararak bazı mezheplerin dayanak noktalarını oluşturduğu söylenebilir.²⁶ Bu ve benzeri durumlar hadislerde de söz konusudur. Hz. Peygamber'den aktarılan bazı rivayetler büyük günah işleyeni küfür ile eş değer görürken bazıları mümin kabul etmektedir. Namazı terk etmenin kişiyi şirk ve küfür arasında tutacağını belirten hadis²⁷ yanı sıra Hz. Peygamber'in

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavk'in-Necât, 1422/2001), "Kitab'ul-Vesâyâ", 23; "Edeb", 6; "İman", 16; "Enbiyâ", 54; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Ebû Suheyb el-Kirami (Riyad: Beyt'ül Efkârî'd-Devliyye, 1419/1998), "İman", 141-146; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Merkezü'l-buhûs ve takviyetü'l-Ma'lumât (Kahire: Dâri Âlitâsil, 1438/2016), "İman", 11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen-i İbn Mâce*, nşr. Sıtkı Cemil el-Attar (Beyrut: Dâr'ül-Fikr, 1424/2003), "Zühd", 29, 30.

²³ Buhârî, "Kitab'ul-Vesâyâ", 23.

²⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Mustafa Çağrıncı, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), en-Nisâ 4/116.

²⁵ en-Nisâ 4/93.

²⁶ Makalenin ilerleyen bölümlerinde de detaylı bir şekilde geleceği üzerine bu âyetleri, Mu'tezile ve kısmen Hâricîler delil olarak kullanmışlardır.

²⁷ "Kişi ile küfür ve şirk arasındaki sınır; namazın terkidir." Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Ebû Suheyb el-Kirami (Riyad: Beyt'ül Efkârî'd-Devliyye, 1419/1998), "İmân", 134.

şefaatinin büyük günah işleyen müminlere olacağını veya Lâ ilâhe illallâh diyenin cennete gideceğini bildiren hadisler²⁸ bu kapalı noktayı giriftleştirmektedir. Böylelikle mürtekeb-i kebîrenin konumuyla ilgili bu kapalı nokta her mezhebin kendi öğretisini geliştirmesine imkan tanımıştır. Dolayısıyla mürtekeb-i kebîre probleminin tarihsel sürecinin de bu konudaki nasların farklı yorumlanmasıyla başladığını söylemek mümkündür.

Nasslarda mezheplerin kendi öğretisini temellendirmesi bakımından net bir çizgi olmasa da Hz. Peygamber'in hayatta olduğu süreçte Müslümanlar arasında mürtekeb-i kebîrenin konumu ile ilgili herhangi bir tartışma yaşanmamıştır. Hz. Peygamber'in vahyin doğrudan muhatabı olması Müslümanların karşılaştıkları herhangi bir problemde ilk başvuracakları kişi olmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in varlığı bu konudaki ihtilafları önlediği gibi kebîre meselesi de dahil pek çok fikhî ve kelâmî meselenin ortaya çıkışını engellemiştir.

Müslümanlar, hicretin 11/632 yılında Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte yeni bir sürece adım atmışlar ve ilk defa aşılması zor sorunlarla karşılaşmışlardır. Bu sorunların ilki yönetim meselesi olup Hz. Peygamber'in tekfin ve tedfin işlemlerinden sonra yönetim işi/emr sahâbîlerin genel kabulüyle birlikte Hz. Ebû Bekir'e (ö. 13/634) verilmiştir.²⁹ Müslümanların karşılaştığı ikinci problem ise irtidat eden kabilelerin durumuydu. Peygamber olduğunu iddia eden birinin etrafında toplanarak irtidat ettiğini bildiren kabilelerle savaşma noktasında herhangi bir ihtilaf olmamasına rağmen zekât vermeyi reddederek Medine'ye bağlılığını yitiren kabilelerin durumu ashâb arasında tartışmalara neden olmuştur. Hz. Ömer'in (ö. 23/644) başını çektiği bir grup sahâbî "*Lâ ilâhe illallah*" diyenlerle savaşmanın doğru olmadığını iddia eden başka bir grup "o sene zekât alınmasın" fikrini ileri sürmekteydi. Namaz ve zekât arasında bir farkın olmadığını bildiren Hz. Ebû Bekir, âyet³⁰ ve hadislere³¹ dayanarak bir bağcık dahi olsa zekâtların alınacağını belirtmiş ve mürted olmamalarına rağmen bu kişilerle savaşmıştır. Hz. Ebû Bekir'in gösterdiği bu tavizsiz siyaset, kısa süre içinde bu meselenin çözülmesine neden

²⁸ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, nşr. Merkezül'l-buhûs ve takviyetül'l-Ma'lumât (Kahire: Dâri Âlitâsil, 1438/2016), "Kıyâmet", 11; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavk'in-Necât, 1422/2001), "Libâs" 24; Müslim, "İmân", 40.

²⁹ Taberî, *Târihü'l-ümmem ve'l-mülûk*, 3/134-140; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 2/5-10; Ebû Abdillâh Muhammed İbni Sa'd, et-Tabakâtü'l-kübrâ, Muhammed Abdülkahir (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 2/280-192; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/189; Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi 2 (Hulefâ-i Râsîdîn Dönemi)*, (İstanbul: Ensar Yayınları, Nisan 2011), 39-41.

³⁰ et-Tevbe 9/5, 11, 35.

³¹ Buhârî, "Zekât", 3; Tirmizî, "Tefsîr", 3; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen-i İbn Mâce*, nşr. Sıtkı Cemil el-'Attar (Beyrut: Dâr'ül-Fikr, 1424/2003), "Fiten", 22.

olmuştur.³² Bu bağlamda Müslümanların Hz. Peygamber'in vefatının ardından karşılaştığı en ciddi problem Müslüman olduğunu iddia edip zekât vermeyeceğini söyleyen kişilere nasıl davranılması gerektiği olmuştur. Hz. Ebû Bekir, zekâtın verilmemesini büyük günah olarak görmekten ziyade; davet edilen son ilâhî dine kalben inanma durumunun tam gerçekleşmediği şeklinde anlamış ve ona göre bir müeyyide uygulamıştır. Çünkü namaz ve zekâtın arasında fark olmadığını bildiren naslar bu konuda Hz. Ebû Bekir'in dayandığı en büyük delillerdir. Dolayısıyla Arap kabilelerin namazı kılarız ama zekât vermeyiz şeklindeki tavrı aslında İslâm'ı tam anlamıyla benimse-yemediklerinin göstergesidir. Ayrıca Hz. Ömer ve bazı sahâbilerin ilk başta itiraz edip daha sonra Hz. Ebû Bekir'i desteklemeleri de bu görüşü haklı çıkarmaktadır. Böylece Hz. Ebû Bekir'in uygulamasının mürtekb-i kebîrenin konumu ile ilgili olmayıp İslâm'ın esaslarına tam olarak iman edilmesi ve düzenin tesis edilmesi bakımından siyasî bir tavır olduğu söylenilebilir.³³

İki yıllık hilâfet görevinin ardından vefat eden Hz. Ebû Bekir'in makamına Hz. Ömer, ardından da Hz. Osman (ö. 35/655) geçmiştir.³⁴ Hz. Ömer döneminde ve Hz. Osman'ın ilk 6 yıllık hilâfet sürecinde mürtekb-i kebîrenin konumu ile ilgili toplumda herhangi bir vaka ve tartışma yaşanmamıştır. Ancak Hz. Osman'ın ikinci 6 yıllık döneminde fitne hadiseleri patlak vermiş ve İslâm dünyasında ilk defa Müslümanlar birbirleriyle karşı karşıya gelmiştir. Hz. Osman'ın bazı uygulamaları ve fetihlerin durması gibi sebepler bu hadiseleri körüklemiş ve İslâm dünyasının her yerinde muhalif gruplar oluşmuştur. Kûfe, Basra ve Mısır'da örgütlenen muhalifler ile halife arasındaki anlaşmazlıklar giderilemeyince de bu gruplar 35/655 yılında Medine'de bir araya gelerek Hz. Osman'ın şehit etmişlerdir.³⁵ Hz. Osman'ın şehâdeti dinî bir ayrışmadan ziyade siyasî bir muhalefetin sonucunda gerçekleşmiştir. Hz. Osman'ın birçok seçkin sahâbeyi arabuluculuk yapması için isyancılara göndermesi, silahlı çatışma ortamını oluşturacak hareketlerden kaçınması ve silahla karşılık vermek isteyen sahâbileri engellemesi bu durumu teyit etmektedir.³⁶ Ancak bu hadise, Müslümanlar arasındaki ayrışmayı belirginleştirdiği gibi ilk fitne tohumlarını da ümmetinin içine ekmiştir.

Hz. Osman'ın şehâdetinin ardından Hz. Ali (ö. 40/661) 35/655 yılında halife olarak seçilmiştir.³⁷ Ancak Hz. Ali'nin üstlendiği bu görev isyancıların

³² Taberî, *Târihü'l-ümem*, 3/145-190; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/202-233; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/101-108.

³³ Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşîdîn Dönemi)*, 66-69.

³⁴ Taberî, *Târihü'l-ümem*, 3/268; 4/153; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 2/36, 110; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/250, 475.

³⁵ Taberî, *Târihü'l-ümem*, 4/153-230; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 2/130-146; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/58.

³⁶ İsmail Yigîd, "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/438- 443.

³⁷ Taberî, *Târihü'l-ümem*, 4/295; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 2/149-163; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/81-161.

varlığı ve kargaşa ortamı içerisinde pek çok anlaşmazlıkları da beraberinde getirdi.³⁸ Bu anlaşmazlıklar neticesinde 36/656 yılında Basra'da Cemel Savaşı gerçekleşmiş ve bir tarafı Hz. Ali ve Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) gibi sahâbiler oluştururken diğer tarafı da Talha b. Ubeydullah (ö.36/656), Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) ve Hz. Âişe (ö. 58/678) gibi seçkin sahâbiler oluşturmuştur. Cemel Vakasından sonra meydana gelen Sıffin Savaşında da (37/657) benzer tablo bulunmakta ve her iki tarafta da ashâbdan ve tâbiînden güzide kişiler yer almaktaydı.³⁹ Görüldüğü üzere Cemel ve Sıffin Savaşlarında Müslümanlar, tarihte ilk defa birbirlerine kılıç çekmiş ve kanlarını dökmüşlerdir. Sahâbiler her ne kadar birbirleriyle savaşa da bu süreçte birbirlerini tekfir etme gibi bir durum asla söz konusu olmamıştır.⁴⁰ Hatta Hz. Ali, Cemel Vakasında ölenleri bizzat kendisi defnettirmiş, askerlerine yağmadan ve ganimetten kaçınmalarını emretmiştir. İtiraz eden askerlerine ise "Aranızdan kim, kendi hissesine müminlerin annesinin düşmesinden razı olur?" diyerek güvendiği kimselerden oluşan bir birlik ile Hz. Âişe'nin Medine'ye kadar emniyet içerisinde gitmesini sağlamıştır.⁴¹

Hz. Osman'ın şehâdeti, Cemel ve Sıffin Savaşları gibi Müslümanların birbirlerinin kanlarını akıttığı menfur hadiselerin hiçbirinde büyük günah işleyeninin durumu söz konusu edilmemiş ve herhangi bir tekfir olayı gerçekleşmemiştir. Ancak Sıffin Savaşında Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (ö. 60/680) komutanı olan Amr b. Âs (ö. 43/664), ordusunun yenileceğini anlaması üzerine askerlerine Kur'an sayfalarını mızraklarının ucuna koymalarını emretmesi savaşı bir anda durdurmuş ve hakemliğe başvuru üzerine bir uzlaşma sağlanmıştır. Savaşın seyrini değiştiren bu hamleden sonra Hz. Ali'nin ordusunda bulunan bir grup asker "*lâ hükme illa lillâh*" sloganıyla ortaya çıkarak hakem fikrine karşı çıkmıştır. Ardından da Allah'ın hükümlerinin açık olduğunu, hakeme gitmenin büyük günah ve büyük günah işleyeninin de kâfir olacağını iddia ederek ilk defa tekfir uygulamasını gerçekleştirmişlerdir.⁴²

Sonuç olarak naslarda mürtekb-i kebîrenin konumu ile ilgili net bir ifadenin bulunmaması, bulunan ifadelerin bağlamından koparılarak farklı anlamlar yüklenmesi ve cennetle müjdelenen sahâbilerin birbirleriyle savaşa günahını işlemeleri bu konuda pek çok farklı görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Benzer biçimde ilk dönem fitne hadiselerine ve iç savaşlara Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675), Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674), Muhammed b. Mesleme

³⁸ Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, 285.

³⁹ Taberî, *Târihü'l-ümem*, 4/346; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 2/181.

⁴⁰ Ethem Ruhi Fıglalı, "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 2/371-374.

⁴¹ Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 2/181; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/113.

⁴² Ethem Ruhi Fıglalı, "Hâricîler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/169-175; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, Mart 2014), 96.

(ö. 43/663) ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) gibi bazı sahâbîlerin katılmaması⁴³ ve Müslümanların kanını dökmekten imtina etmeleri mürtekb-i kebîre probleminin derinleşmesini sağlamıştır.

Tahkim hadisesine kadarki süreçte Müslümanların arasında herhangi bir ötekileştirme/tefkir eylemi gerçekleşmemiştir. Tahkim hadisesinden önce yaşanan bütün bu anlaşmazlıklar, dinî nitelikte sayılmayan siyasî uygulamalar sebebiyle ortaya çıkmıştır. Cemel ve Sıffin Savaşları dahi siyasî sebeplerle ortaya çıkan ve hiçbir Müslümanın tefkir edilmediği savaşlardır. Ancak tahkim hadisesinde durum tamamen değişmiş ve ilk defa büyük günah işleyenin îmânî durumu tartışılmıştır. Hâricîlerin bu tefkir hareketleri de göstermektedir ki büyük günah işleyenin konumuyla ilgili tartışmalar, sahâbe döneminden itibaren tartışılmaktadır. Tâbiîn döneminde de bu tartışmalar devam etmiş ve Mu'tezile mezhebinin teşekkülü, bu tartışma vesilesiyle olmuştur. Öyle ki mürtekb-i kebîrenin konumunu belirleyen bu tartışma el-menzile beyne'l-meznileteyn nazariyesiyle birlikte Mu'tezile'nin 5 temel ilkesinden birisi olmuştur.⁴⁴ Bu bağlamda mürtekb-i kebîrenin konumu ile ilgili tartışmaların birçok mezhebin doğuşuna ve öğretilerini geliştirmesine zemin hazırladığı söylenilebilir.

3. Hâricîlik ve Mu'tezile'ye Göre Mürtekb-i Kebîre Problemi

3.1. Hâricîlik Mezhebine Göre Mürtekb-i Kebîre

Tahkim hadisesinin ardından ortaya çıkan ve başta sahâbîlerin büyükleri olmak üzere tahkimi kabul eden herkesi büyük günah işlediği için tefkir eden ve "el-Muhakkimetü'l-Ûlâ" diye de anılan bu topluluk ilk Hâricîlerin temelini oluşturmaktadır. İlk itikadî fırka özelliğine sahip olan bu kişiler; Abdullah b. Habbâb b. Eret (ö. 38/658) ve hamile karısını kâfir oldukları gerekçesiyle öldürmeleri üzerine Hz. Ali, savaş ilan etmiş, Nehrevan ve Nuhayle savaşlarında bu kişileri ağır yenilgiye uğratmıştır. Bu savaşlarda tamamen yok olmasalar bile kurtulanlar vasıtasıyla mezhebin fikirleri yayılarak günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir.⁴⁵

⁴³ Şemsüddîn ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Hüseyin el-Esed, (Beirut: Mevsu'atü'risale, 2020), 1/92, 2/369, 496.

⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 48; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Dr. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehibe, 1965), 679-701; Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 321. Ayrıca bk. Harun Abacı, "el-Beydâvî Tefsirindeki İ'tizâlî Tesirlerin Varlığı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55/2 (Aralık 2014), s. 151-171; Harun Abacı, *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi Beyzâvî ve Nesevî Örneği* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 206-221.

⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 133-138; Bağdâdî, *el-Fark*, 72; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 158.

Hâricîler, amel ile iman arasında doğrusal bir bağ gözeterek imanı; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlar ile amel şeklinde tanımlamıştır.⁴⁶ Böylece amel ile iman arasında gözetilen bütünlüğü muhafaza etmişler ve ameli imanın bir parçası olarak değerlendirip amelin terkinini, imanun eksikliği saymışlardır. Amel ile iman eşit görüldüğü için Hâricîler, büyük veya küçük günah ayrımı yapmamışlardır. Çünkü onlar, günahı niteliklerine göre değerlendirmekten ziyade mümini götüreceği sonuç üzerinden ele almışlardır. Böylece küçük veya büyük günah şeklinde bir tasnif yapmaksızın günah işleyeninin durumunu küfür ile eş değer tutmuşlardır.⁴⁷

Tahkim hadisesine karşı tepkisel bir nitelikte ortaya çıkan ve mürtekib-i kebîrenin konumu, iman-amel ilişkisi hakkında yorum yapan Hâricîler, başta Hz. Ali olmak üzere pek çok sahâbîyi büyük günah işledikleri gerekçesiyle tekfir etmiştir. Onlara göre Hz. Ali'nin Allah'ın hakemliğinden başka bir hakemi benimsemesi küfre düştüğünü ve bu sebeple hilâfet görevinin meşrû olmadığını göstermektedir. Benzer biçimde Muâviye b. Ebû Süfyan, Amr b. Âs, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Cemal ile Siffin ashâbı da bu sebeple tekfir edilmiştir.⁴⁸ Hz. Osman da hilafetinin son 6 yılındaki uygulamaları sebebiyle büyük günah işlemiş ve bu yüzden küfre düşmüştür. Hatta fikirlerinde daha da aşırıya giden Hâricîler, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi tekfir etmeyen kişilerin de kâfir olduğunu ve bu sebeple öldürülmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.⁴⁹

Hâricîlere ait pek çok fırkaya göre işlenen her günah, Allah'ın emrini çiğneme açısından değerlendirildiğinde büyük günahdır. Büyük günah da küfür ile eş değer kabul edilmiştir. Hatta Hâricîlerin Ezârîka kolu Müslüman olup da Ezârîka fırkasına mensup olmayanların küfür ehli olmakla birlikte müşrik olduklarını da iddia etmiştir. Müşriklerin kadınlarını, çocuklarını öldürmek ve mallarını yağmalamak ise caizdir.⁵⁰ Necedât fırkası ise büyük veya küçük günah ayırımına gitmeksizin günahı ısrarla işleyen kişiyi kâfir olarak değerlendirmiş ve günahlarda ısrar edilmediği müddetçe büyük günah sahiplerini Müslüman olarak kabul etmiştir. Görüldüğü üzere büyük günah işleyen bir müminin ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağı noktasında Necedât fırkası hariç bütün Hâricî fırkaları ittifak etmiştir.⁵¹

Sonuç olarak Hâricîler, mürtekib-i kebîre meselesinde sonuç odaklı yaklaşmış ve bu kişilerin ya kâfir ya da müşrik olacağına iddia etmişlerdir. İstis-

⁴⁶ Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, "Kelâm" (Konya: Tekin Kitabevi, 1991), 120.

⁴⁷ Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, trc. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 57.

⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 114; Bağdâdî, *el-Fark*, 72.

⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 133-138; Bağdâdî, *el-Fark*, 72; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 150-165.

⁵⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 157-159; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 133-135; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 632.

⁵¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 102; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 134.

nalar var olsa bile Hâricî fırkaların çoğunda büyük günah işleyenler, bu ameliyle küfre girmektedir. Çünkü amel imanın bir cüzüdüdür ve terki küfrü gerektirir. Hâricî düşüncede büyük günah işleyen kişilere; tevbe kapısı her daim açık olmakla birlikte tevbe etmeyip günah işlemeye devam eden veya Hâricî olmayan kişiler, içinde ebedî olarak kalacakları cehennem azabı ile cezalandırılacaktır. Dolayısıyla Hâricîler amel ile iman bütünlüğünü muhafaza ederek büyük günah sahiplerini tekfir etmişlerdir.

3.2. Mu'tezile Mezhebine Göre Mürtekib-i Kebîre

Mu'tezile mezhebinin teşekkülü ile ilgili pek çok rivayet olmasına rağmen yaygın kanaat, bu mezhebin ortaya çıkışındaki en büyük etkenin mürtekib-i kebîrenin konumu ile ilgili tartışmalar olduğudur.⁵² Yaygın kanaate göre tâbiîn dönemi âlimlerinden Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) mürtekib-i kebîrenin konumu ile ilgili görüşlerine katılmayıp itiraz eden öğrencisi Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından kurulmuştur. Vâsıl b. Atâ, hocası Hasan-ı Basrî'ye itiraz ederek büyük günah işleyen müminlerin mutlak anlamda kâfir veya mümin olarak nitelenmeyeceğini, iman ve küfür arasında bir konumda yani fîsk mertebesinde olduğunu iddia etmiştir. el-Menzile beyne'l-menzileteyn diye isimlendirilen bu nazariye ile bağımsız bir mezhebin temelleri atılmıştır. Bu olay üzerine Basra mescidinde kendi ders halkasını kuran Vâsıl'a Hasan-ı Basrî, "Vâsıl bizden ayrıldı" demiştir. Böylece bu mezhep ayrılanlar anlamında "Mu'tezile" olarak isimlendirilmiştir.⁵³

Vâsıl b. Atâ'ya göre iman, hayırlı hasletlerin bir kişide toplanmasıdır. Şayet bu gerçekleşirse o, övgü mahiyetinde mümin olarak isimlendirilir. Hayırlı hasletlerin toplanmadığı ve övgü ifadesini hak etmeyenler ise fâsıktır. Dolayısıyla büyük günah işleyenlerin kesin bir ifade ile mümin veya kâfir olarak isimlendirilmesi mümkün değildir. Çünkü bir kimse, ne kadar günahkâr olursa olsun kendisinde bulunan bazı hayırlı hasletler veya kelime-i şehâdet o kişinin kâfir olarak nitelenmesini engellemektedir. Bu yüzden büyük günah işleyen bir mümin tevbe etmeden ölüre ebedî cehennem azabıyla cezalandırılır. Çünkü âhîret hayatı, cennet ve cehennemden müteşekkildir. Ancak büyük günah işleyen müminin dünya hayatındaki bazı salih amelleri ve kelime-i şehâdeti âhîretteki azabının hafiflemesine ve konumunun kâfirlerin konumundan daha iyi olmasına yarayacaktır.⁵⁴

⁵² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 73-74; Bağdâdî, *el-Fark*, 118.

⁵³ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/157-166; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 73-74; Bağdâdî, *el-Fark*, 118; Ebü'l-Kâsım Ali b. Tahir Şerîf el-Murtadâ *Çurer'ül-fevâid ve Dururü'l-kalâid*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, (Mısır: Dârü İhyâi Kütübü'l-'Arabiyye, 1954), 1/165-170.

⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 48; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 267; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 701.

Mu'tezile'ye göre günah, küfre düşmek ve ebedî cehennem azabıyla cezalandırılmak demektir. Mu'tezilî düşüncede büyük günahların içeriği tam olarak ifade edilmese bile günah çeşitleri sonucu itibarıyla değerlendirilmekte ve sevaptan az olan her günah küçük, sevaptan çok olan her günah büyük günah kabul edilmektedir. Mu'tezile'nin küçük günahları, sevap bakımından az olma özelliği ile kabul etmesinin diğer bir nedeni de bu günahların, doğrudan bağışlanacağını düşünmeleridir. Mu'tezile âyetlere dayandırarak⁵⁵ savunduğu en önemli görüşlerinden birisi de büyük günahlardan sakınan kişilerin, küçük günahlarının da doğrudan bağışlanacağıdır.⁵⁶

Bu bağlamda Mu'tezile mezhebi, mürtekb-i kebîre'nin konumu ile ilgili Hâricîlerin, Mürcie'nin ve Cebriyye'nin iman-günah yorumlamasına aykırı bir düşünce geliştirmiştir.⁵⁷ Mu'tezile'nin geliştirdiği bu düşünce el-menzile beyne'l-menzileteyn ismiyle sistemleşerek Hâricîlerin iman-amel bütünlüğü/tekrar anlayışı ve Mürcie'nin Allah'a sığınmacı/ircâ yaklaşımları arasında bir denge gözetilmek istenmiştir. İki menzile arasında bir menzile, konum veya makam anlamına gelen bu ilke ile iman ve küfür arasında bulunan ara mertebe kastedilmiştir. Dolayısıyla mürtekb-i kebîrenin konumunu belirleyen bu nazariye, usûl-i hamse denilen Mu'tezile'nin 5 temel ilkesinden birisi olmuştur.⁵⁸

Sonuç itibarıyla Mu'tezile mezhebi imanı ikrar, tasdik ve amel olarak tanımlamış bu üç şartın hiçbirinden taviz vermemiştir. Bir mümini, emirlere itaatsizliği nedeniyle kâfir saymadıkları gibi tam anlamıyla da mümin demeyecek fık kavramını ortaya çıkarmışlardır. Büyük günah işleyen bir mümin, dünyevî işlerinde mümin gibi muamele görecektir ve onlara mümine davranıldığı gibi davranılacaktır. Şayet ölürse miras hükümleri uygulanacak, cenaze namazı kılınacak ve Müslüman mezarlığına defnedilecektir. Ancak âhiretteki durumu, ölmeden önceki tevbesine bağlı kılınmıştır. Tevbe ettiyse mümin kabul edilecek ve mükafat yeri olan cennet ile ödüllendirilecektir. Ama tevbe etmediyse kâfirlerin azabından daha hafif olmak kaydıyla ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacaktır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn ismiyle kuramlaştırdıkları bu düşünce kendilerince ifrat ve tefrit arasında dengeli bir yol izlemek, mezhepler arasında orta bir yol sergilemekten ileri geldiği söylenebilir.⁵⁹

⁵⁵ en-Nisâ 4/31.

⁵⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 267, Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 632, Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 363, 401; Bebek, *Matürîdî'de Günah Problemi*, 155.

⁵⁷ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/391-401.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 679-701; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/231-239; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 115.

⁵⁹ Öz, *Baslangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 352.

4. Mâtürîdî'nin Mürtekib-i Kebîre Meselesinde Hâricîlik ve Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler

4.1. Toplumsal Fitneye Yol Açmaları

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin düşüncesinde büyük günah işleyen mümin tevhide, nübüvvete ve âhirete iman ettiği için günahlarının cezasını çektikten sonra ebedî cennet hayatıyla mükafatlandırılacaktır.⁶⁰ Büyük günah işleyenin mümin kabul edilmesi Hâricîlik ve Mu'tezile gibi büyük günah işleyeni ebedî azaba layık gören mezheplerden ayrışma sebebidir. Mâtürîdî, bu sebeple gerek *Te'vilât'ül-Kur'ân* isimli tefsirinde gerekse de *Kitâbü't-tevhîd* isimli eserinde bu konuya özel bir bölüm ayırarak Mu'tezile ve Hâricîlik mezhebine pek çok eleştiriler yöneltmiştir.

Mâtürîdî'ye göre bir insanın mümin olarak nitelenmesi için kalbinde iman ettiğine dair kesin bir kanaat oluşması yeterlidir. Ancak Hâricîlerin her iyi davranışı imana, her kötü davranışı küfre nispet etmesi fıtratın gönle yerleştiği imanın yüceliğini ve aklın telkin ettiği İslâm'ın üstünlüğünü yıkmaktadır. Dolayısıyla onun düşüncesinde Hâricîlerin büyük günah anlayışı, hikmete aykırıdır.⁶¹ Bu bağlamda Hâricîlerin kebîre tasavvuru bireyin kendisi hakkındaki bilgi ve kanaatini, şüpheli hale getirmektedir. Çünkü bireyin, kendini mümin olarak tanımlaması kabul edilmemiş ve Hâricîlerin tanımı üzerinden hüküm inşa edilmiştir. Bu durum bireyde varlıksal açıdan problemler doğuracağı için Hâricîlerin kebîre konusundaki tutumu, hikmete aykırı kabul edilmiştir.

Mâtürîdî, mürtekib-i kebîre meselesinde, Hâricîlerin ve Mu'tezile'nin aynı sonuç üzerinde birleştiğini düşünmektedir. Ona göre her iki mezhep de büyük günah işleyeni, îmânî noktada olumsuz değerlendirerek küfür ve ebedî azap sonucuna ulaşmıştır. Hatta Mâtürîdî'ye göre Râfızîler de mürtekib-i kebîrenin konumu noktasında Hâricîlik ve Mu'tezile ile eş değer bir tutum sergilemiştir. Çünkü Râfızîler, sahâbîlerin Hz. Ebû Bekir'i halife olarak seçip biat etmelerini, büyük günah olarak değerlendirip tekfir ederken Mu'tezile, cihat meydanını terk edenlerin büyük günah işlediğini söyleyerek fâsık-fâcir hükmünde ebedî azaba layık görmüştür. Buna muvâzî olarak Hâricîler de Hz. Ali'nin Muâviye b. Ebû Süfyân ile olan savaşında hakeme gitmesini büyük günah olarak nitelendirmiş ve küfre düştüğünü iddia etmiştir.⁶²

⁶⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2002), 487-561.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 499, 513.

⁶² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 15/84; Mâtürîdî'nin bu noktada imâmetin nas ile tayin sonucunda Hz. Ali'ye verildiğini ve bunu kabul etmeyen sahâbîleri sapkınlıkla itham eden Râfızîleri kast etmiş olması mümkündür. Râfızî fırkaların sahâbîlere sapkınlık iddia etmeleri ile ilgili bkz. Eş'arî,

Müellifimiz, mürtekb-i kebîre meselesinin bu kadar çok tartışılmasını, Hâricîlerin fikirlerinde inatçı davranmasına ve Mu'tezile'nin çok titiz ve detaylı düşünmesine bağlamıştır. Bu iki mezhebin müntesipleri ve âlimleri fikirlerinde inatçı davranarak ve aşırı giderek Allah'ın rahmetini unutmuş ve azabını hatırlayarak büyük günah işleyene ebedî azabı layık görmüşlerdir. Böylece Müslümanları ötekileştirici/tefkir edici fikirleriyle İslâm âlemi içinde fitne ve fesat çıkarmış ve Müslümanların birbirlerinin kanını dökmelerine sebep olmuşlardır. Hatalı fikirleri yüzünden Müslümanlar arasında tekfiri başlatmışlar ve İslâm toplumunun bölünmesine neden olmuşlardır. Bu yüzden de asıl büyük günahı Mâtürîdî'ye göre bu iki mezhebin müntesipleri işlemektedir.⁶³

Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre büyük günah işleyeni ebedî azap ile cezalandırma noktasında Hâricîlik, Mu'tezile ve Râfızîlerle birleşmiş konumdadır. Bu mezheplerin mürtekb-i kebîre tasavvuru; Müslümanların arasına ayrışma, fitne, kin ve düşmanlık getirmiştir. Eğer bugün Müslümanlar, birbirlerinin kanını döküyorsa bu iki mezhebin iman-günah arasında kurduğu ilişki yüzündendir. Bu iki mezhebin mürtekb-i kebîre anlayışı, Allah'ın İslâm âlemine bahsettiği ilâhî lütuf ve rahmetin ortadan kalkmasına ve Kur'an gibi ilâhî bir kitabın etrafında birleşip pek çok ortak paydaya sahip olan bu ümmetin arasına kin ve düşmanlık girmesine sebep olmuştur. Mâtürîdî'nin di- liyle ifade etmek gerekirse Hâricîlerin Müslümanları katletmeyi meşrû görmek için "uydurduğu fikirler" ile Mu'tezile'nin "fâcir ve fâsık toplum" tahayyülü Müslümanların arasına kin ve düşmanlık getirmiş ve ilâhî rahmet ile inâyeti ortadan kaldırmıştır.⁶⁴ Mâtürîdî'nin bu ithamları çok ağır olsa bile birbirlerini kâfir, fâsık ve fâcir olarak niteleyen bir toplumun ortak değerler etrafında birleşmesi zaten imkansızdır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu sözlerinin teşdid ka- bilinden anlaşılması mümkün olabileceği gibi bir gerçeği de ifade etmektedir. Mürtekb-i kebîre hakkında verilebilecek her yargı, toplumu kutuplaştırabile- ceği gibi ötekileştirmeyi de arttırabilir. Bu nedenle bu mezheplerin tekfire va- ran söylemlerinin güçlenmesi halinde İslâm âlemindeki birlik ve beraberliğin bozulması her dönemde olasıdır.

Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, 85-125; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 144-163; Hâricîlerin iddiaları için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 114; Bağdâdî, *el-Fark*, 72; Mu'tezile'nin iddialarının detaylı açıklaması daha ileride gelecektir.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 517.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, çev. Kemal Sandıkçı, 14/400.

4.2. Va 'd veya Va'ide Umûmî Mana Yüklenmesi

Mürtekib-i kebîrenin konumu ile ilgili tartışmalarda va'îd âyetlerinin umûmî kabul edilip va'd âyetlerinin tahsis edilmesi, Hâricî ve Mu'tezilî düşüncenin ebedî azap çerçevesinde birleşmesine neden olmuştur.⁶⁵ Ancak Mâtürîdî'ye göre bu tarz bir dellilendirme, çelişki doğurmaktadır. Çünkü pek çok âyet, büyük günahla ilgili bir durum olmaksızın mutlak anlamda Allah'ın iyiliklere karşı mükafat vereceği bildirilirken pek çok kötülük de azap ve ceza yönünden tehdit edilmiştir. Bu durumda hem va'd âyetlerini hem de va'îd âyetlerini umûmî kabul etmek gerekecektir. Bu da çelişki doğuracaktır.⁶⁶

Mu'tezile, va'îd âyetlerinin umûmî niteliği, kebîrenin bağışlanamayacak türden bir günah olması⁶⁷ ve naslarda cehenneme gidenin oradan çıkacağına dair bir ifadenin bulunmamasından dolayı va'îd âyetlerinin umum ifade ettiğini düşünmüştür. Böylece mürtekib-i kebîre kâfirlerin cezası kadar şiddetli olmasa da ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacaktır.⁶⁸ Mâtürîdî, bu görüşlere katılmamakla birlikte bütün va'îd âyetlerinin muhatabının kâfirler ve müşrikler olduğunu düşünmektedir. Kebîre sahibi de olsa bütün müminler, va'd âyetlerinin muhatabıdır. Ayrıca Mâtürîdî, Mu'tezile'nin cihattan kaçan bir müminin Allah'ın azabına maruz kalacağını bildiren âyete⁶⁹ dayanarak va'din umûmîliği ilkesini eleştirdiğini belirtmiştir.⁷⁰ Çünkü bu âyet "ey iman

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 656-664; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 385-392.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 515.

⁶⁷ en-Nisâ 4/31.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 500-501; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 656-664; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 385-392

⁶⁹ el-Enfâl 8/16.

⁷⁰ Mâtürîdî, bu bilgiyi verse bile Mu'tezile'nin tefsir eserlerinde ve *Şerhu Usuli'l-Hamse*'de ilgili sûre ve âyet ile ilgili bölümde böyle bir anlatıma rastlamadık. Sadece Kâ'bî'nin Makâlât'ında va'îd'in umumiliğini gerektiren deliller arasında bu âyetin zikredildiğini tespit ettik. bkz. Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 392; Ayrıca İsfahânî ve Cübbâî'nin tefsirinde bu âyetin müfessirlerin çoğuna göre Bedir gününe has bir va'îd olabileceği veya bütün vakitlere şamil bir va'îd olabileceği belirtilmiştir. Hatta Cübbâî, bu âyetteki va'îd'in bütün vakitlere şamil olacağını düşünmektedir. Bundan dolayı da eğer düşman ordusu müslümanların iki katı mesabesinde değilse cihattan kaçan müslüman va'îd cezasının muhatabı olacağı düşünülmektedir. bkz. Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî, *Câmi'u't-te'vil li muhkemi't-tenzil*, thk. Hudr Muhammed en-Nebhâ, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007), 133; Rıdvan Seyyid, *Tefsîrû Ebî Ali el-Cübbâî*, thk. Hudr Muhammed en-Nebhâ, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971), 267. Bu bilgi bile Mâtürîdî'nin istidlalini ve eleştirilerini haklı çıkarmaktadır. Tefsir eserinde geçmeyen Mu'tezilî eserler için bkz. Rıdvan Seyyid, *Tefsîrû Ebî Bekir el-Esamm*, thk. Hudr Muhammed en-Nebhâ, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007), 71; Zemahşerî, "Keşşâf" 3/387-389; Rıdvan Seyyid, *Tefsîrû Ebî'l-Kâsım el-Kâ'bî*, thk. Hudr Muhammed en-Nebhâ, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007), 230-232; Şerif el-Murtadâ *Ğurer'ül-fevâid*, 1/302, 328, 368; 2/ 108, 400-401; Kâdî, Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân 'an'il-metâ'in*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Beyrut: Mektebetü'n-Nafize, 2006), 181-186; a.millf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 606-718; Ebû'l-Hasen er-Rummânî, *Tefsîrû Ebî'l-Hasen er-Rümmânî (el-Câmi' li 'ilmi'l-Kur'ân)*, thk. Hudr Muhammed Nabha (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2009), 111-113;

edenler” hitabıyla başlamakta ve Bedir harbinin gerçekleştiği bir dönemde inmiştir. O gün münafıkların yokluğu ve müminlerin de sayısının azlığı, bu âyetin kâfirlere hitap etmesini engellemektedir. Dolayısıyla âyet, büyük günah olan cihattan kaçanlara hitap ederek cezalarının ebedî cehennem azabı olacağını bildirmektedir.⁷¹

Mâtürîdî’ye göre bu âyetin muhatabı; müminler değil, kâfir ve münafıklar ve hatta mürtedlerdir. Çünkü Bedir gününü anlatan başka bir âyette; “*münafıklar ve kalpleri çürük olanlar, bunları dinleri aldattı dediler*”⁷² ifadesi, o gün münafıkların varlığını göstermektedir. Böylece Mu’tezile’nin, “o gün münafık yoktu” iddiası çürümektedir. Başka bir âyette⁷³ de cihat meydanında şeytanın bazı kimselerin ayaklarını kaydıracağı ama Allah’ın bu kişileri bağışlayıp lütfuyla muamele edeceği belirtilmiştir. Dolayısıyla bu âyetler Mu’tezile’nin delillerini boşa çıkaracaktır.

Başka bir açıdan da Hz. Peygamber’in “Ben Müslümanların sığınacak birliğiyim”⁷⁴ demesi, savaştan kaçan müminlerin sığınacağı yerin kendisi olduğunu ve bu günahı işleyenlerin kâfir olmayacağını göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, Bedir’de bizzat ordunun başında savaşa katılmış ve ellerini açıp yardım etmesi için Allah’a dua etmiştir. Bu savaşın kaybedilmesi halinde yeryüzünde Allah’a ibadet edecek kimsenin kalmayacağını dile getirmesi,⁷⁵ o gün Müslümanların savaştan kaçamayacağını göstermektedir. Dolayısıyla o gün cihattan kaçmak, yeryüzünde Allah’a ibadet edecek kimsenin kalmamasını arzulamak anlamına gelecektir. Bunu da müminler değil, sadece münafıklar ve mürtedler arzular.⁷⁶ Mâtürîdî’nin bütün bu delilleri, birlikte değerlendirildiğinde âyetin muhatabının müminler olmadığı; kâfirler, mürtedler veya münafıklar olduğu açıktır. Eğer bir mümin, cihattan kaçmak gibi büyük bir günah işlerse kâfir olmayacaktır. Dolayısıyla va’d, iman eden herkesi kapsarken Hâricîler ve Mu’tezile’nin delil olarak kullandığı pek çok va’d âyetinin⁷⁷ muhatabı, kebire sahibi müminler değil; kâfirler, münafıklar ve müşriklerdir.

4.3. Âyetlere Aykırı Davranmaları

Va’d âyetlerinin veya va’d âyetlerinin umûmî nitelikte kabul edilmesiyle ilgili tartışmalar mezheplerin temel ayrışma noktalarıdır. Mâtürîdî, va’d âyetlerini umûmî kabul ederek bu mezhepleri eleştirdiği gibi bunlardan başka bir

⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vilât’ül-Kur’ân*, çev. Fadıl Ayğan, 6/202.

⁷² el-Enfâl 8/49.

⁷³ Âl-i İmrân 3/155.

⁷⁴ Tirmizî, “Cihâd”, 37.

⁷⁵ Tirmizî, “Tefsîr”, 8.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât’ül-Kur’ân*, çev. Fadıl Ayğan, 6/203.

⁷⁷ el-Mutaffifîn 83/7-22, el-Müminûn 23/104-105.

takım âyetlerle de tenkidini pekiştirmiştir. “Allah’ın âyetlerini ve ona kavuşmayı inkar edenler, Allah’ın rahmetinden ümitlerini kesmişlerdir”⁷⁸ âyeti Mâtürîdî’ye göre Hâricîleri ve Mu’tezilîleri kastetmektedir. Çünkü bu mezhepler mürtekib-i kebîreyi değerlendirirken vâdin umûmîliği ilkesiyle amel ederek Allah’ın rahmetinden ümidini kesmiş ve gazabını tercih etmişlerdir. Bu yüzden Hâricîlerden ve Mu’tezile’den büyük günah işleyenin ebedî cehennem azabıyla cezalandırılması gerekir. Çünkü bu kişiler hiçbir zaman Allah’ın rahmetine güvenmemiştir. Şayet Allah, bunları bağışlarsa rahmetinden ümidini kesenleri, bağışlamış olacaktır. Bu durum da Allah’ın rahmetini zayi etmesi demektir.⁷⁹

Mâtürîdî’nin zihin dünyasında mümin, âyetteki gibi korku ve ümit arasında (beyne’l-havfî ve’r-recâ) bulunan kişidir. Günahlardan dolayı Allah’ın azabından endişe duymak ile Allah’ın lütfunu ve rahmetini ümit etmek arasında bir denge kurulmuştur. Ancak Mu’tezile’nin mürtekib-i kebîre konusunda, ebedî azabı savunması ve sağîre konusunda doğrudan bağışlanmayı iddia etmesi⁸⁰ ona göre bu dengeyi bozmuştur. Mu’tezile’nin bu dengeyi bozması Mâtürîdî’ye göre âyetteki gibi⁸¹ hüsrana uğrayan bir kavmin veya inkarcıların yapacağı bir iştir. Dolayısıyla Mu’tezile, havf ve recâyı belirten her âyete ters düşmektedir. Ancak Mâtürîdî, Mu’tezile’nin bu tavrının âyetlere karşı gelmek amacıyla olmadığını düşünmektedir. Onların mürtekib-i kebîre hakkında çokça konuşmaları ne diyeceklerini bilememelerine ve Allah’ın rahmetiyle muamele edeceğini unutmalarına neden olmuştur. Böylece âyetlere aykırı davranmaya başlamışlardır.⁸²

Bu bağlamda Mâtürîdî, Mu’tezile’yi havf ve recâ hakkındaki âyetlere aykırı davranmakla itham etmektedir. Bu ithamına devam eden Mâtürîdî, âyetlerde Müslümanların din kardeşleri için bağışlama dilemesini örnek göstererek Mu’tezile’yi eleştirmektedir. “Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önceki kardeşlerimizi bağışla” duası⁸³ bu noktada büyük günah işleyenlerin kâfir olmadığını göstermektedir. Çünkü günah işleyip küfre düşen birisinin bağışlanmasını istemek abestir. Ayrıca duadaki *kardeşlerimiz* ifadesi kan bağı ile kardeşliğe işaret etmediğine göre dindeki kardeşliği kastetmektedir.⁸⁴ Dolayısıyla bu âyet bağışlanması istenilen kişilerin halen mümin olduklarını ve işledikleri günahlardan dolayı küfre girmediklerini göstermektedir. Kardeşlik durumunun

⁷⁸ el-Ankebût 29/23.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 505.

⁸⁰ Mu’tezile’nin bu iddiaları için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûlî’l-Hamse*, 663-664; Ka’bî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 390-391, 399.

⁸¹ el-A’râf 7/99; Yûsuf 12/80; eş-Şûrâ 42/40.

⁸² Mâtürîdî, *Te’vilât’ül-Kur’ân*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 8/55-56.

⁸³ el-Haşr 59/10, 24.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât’ül-Kur’ân*, çev. S. Kemal Sandıkçı, 15/84.

bir benzeri de kısas âyetinde⁸⁵ bulunmaktadır; Katille soy bağı bulunmadığı halde “*her kime kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa*” denilerek din kardeşliğine işaret edilmiştir.⁸⁶ Benzer biçimde; “*müminlerden iki grup birbirleriyle savaşırsa aralarını bulun*”⁸⁷ âyetinde de Allah, savaşma günahını işleyen iki grubu mümin olarak nitelemiştir.⁸⁸

Bu bağlamda Allah’ın büyük günah işlemelerine rağmen bu kişileri kardeş olarak nitelemesi mümin olduklarını göstermektedir. Mâtürîdî, iman ile ilgili âyetlerde de aynı durumun geçerli olduğunu düşünmektedir. Bu âyetlerin hepsinde günah işlendiğinde imanun yok olacağına dair bir anlam çıkmaması Mu’tezile’nin bu âyetlere muhalefet ettiğini göstermektedir. Bu âyetlerin başında “*iman eden ve tağutu reddeden bir müminin sağlam kulpa yapıştığını*”⁸⁹ bildiren âyet gelmektedir. İman edenin sağlam bir kulba yapıştığı bildirildiği halde, büyük günah işlediğinde ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağı belirtilmemiştir. Âmenerrasûlü diye meşhur olan Bakara Sûresinin son iki âyetinde de aynı durum vardır. İman esasları belirtildiği halde büyük günah işlendiğinde müminin durumunun ne olacağı da zikredilmemiştir. Dolayısıyla bir mümin büyük günah işlese bile âyette belirtilen bütün iman esaslarına gönülden bağlanmıştı. Buna rağmen Mu’tezile’nin bu kişileri mümin olarak nitelememesi ya âyetlerle çelişmek için yada âyetlere ekleme yapmak içindir.⁹⁰

Bütün bu âyetler bağlamında meseleye bakıldığında Mu’tezile’nin âyetlere aykırı hareket ettiği açıkça görülmektedir. Kısas âyeti, Müslümanların birbirleri ile savaşması, dua ve iman âyetleri mürtekib-i kebîrenin mümin olduğunun delillerindendir. Çünkü bu ve benzeri pek çok âyette günah ile imanun yok olacağına dair bir yargının bildirilmemesi vahyin mürtekib-i kebîreyi mümin olarak kabul ettiğini göstermektedir. Benzer biçimde âyet⁹¹ ve hadislerde⁹² bir Müslümanı tekfir etmenin yasaklanması da bu durumu desteklemektedir. Bütün bu delillerden dolayı Mâtürîdî, kimsenin kebîre meselesinde görüş bildirmeye hakkının olmadığını düşünmektedir. Çünkü Allah, hüküm noktasında hiç kimseyi kendisine ortak kabul etmediği gibi bu konuda da ondan başkasına söz düşmeyecektir. Bu konuda Allah’ın hükmü ise rahmetiyle muamele edeceğidir. Bundan dolayı Allah’ın İsrâiloğullarına yönelttiği “*siz mi daha iyi biliyorsunuz yoksa Allah mı?*”⁹³ hitabının, Mu’tezile’ye söylenmesi

⁸⁵ el-Bakara 2/178.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât’ül-Kur’ân*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 3/368.

⁸⁷ el-Hucurât 49/9.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât’ül-Kur’ân*, çev. Bekir Topaloğlu, 1/358.

⁸⁹ el-Bakara 2/256.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât’ül-Kur’ân*, çev. Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı, 2/186, 253.

⁹¹ en-Nisâ 4/94.

⁹² Buhârî, “İmân”, 7; Tirmizî, “İman”, 16, 26.

⁹³ el-Bakara 2/140.

gerektiğini düşünmektedir. Çünkü bu kişilere hadlerini bildirmek ancak bu âyet aracılığıyla olacaktır.⁹⁴

Mâtürîdî, Hâricîlerin de Mu'tezile gibi âyetlere aykırı bir tutum sergilediğini düşünmektedir; Zerre miktarı iyilik işleyenin karşılığını göreceği⁹⁵ ve Allah'ın dilediği kimselerin günahlarını bağışlayacağı veya azap edeceğini bildiren âyetler,⁹⁶ Hâricî düşüncüyü çürütmektedir.⁹⁷ Çünkü bir mümin, iman ederek en büyük hayrı işlemiştir. İman ettiği için de ne kadar çok günah işlerse işlesin en büyük hayır olan imanın karşılığını muhakkak görecektir. Dolayısıyla bu âyetler, Hâricî telakki ile bağdaşmamaktadır.

Allah'ın şirk dışındaki günahları bağışlayacağını bildiren âyet⁹⁸ de Hâricîlerin âyetlere aykırı bir tutum sergilediğini göstermektedir. Âyetin Allah'ın şirk dışındaki günahları tevbe ile bağışlayacağı şeklinde yorumlanması Mâtürîdî'ye göre doğru değildir.⁹⁹ Çünkü tevbe ile Allah, şirki dahi bağışlar. Dolayısıyla âyet tevbesiz bağışlanmayı yani Allah'ın dilediği kimseleri kebîre sahibi bile olsa bağışlamasını içermektedir. Bu sebeple Mâtürîdî, Hâricîlerin düşüncesinin kökten yanlış olduğunu ve arasındaki en büyük ayrışma noktasının bu olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁰

Benzer biçimde tevbe ile ilgili her âyet¹⁰¹ de iman âyetleri gibi Hâricîlerin ve Mu'tezile'nin iddialarını çürütmektedir. Çünkü bu âyetlerin hepsinde müminler, büyük günah işlese bile kâfir veya müşrik olarak nitelenmemiş ve tevbeye çağrıldıkları halde tekrardan dine girmeye davet edilmemiştir.¹⁰² Dolayısıyla Hâricîlerin iddiaları doğrudan; Mu'tezile'nin ise tevbe edilmesi gereken konunun kebîre veya sağıre ile ilgili olması gerektiğinden dolayı olarak çürümektedir. Çünkü Mu'tezile büyük günah işleyenleri mümin kabul etmemektedir. O halde büyük günah işleyenler, tevbe âyetlerinin muhatabı olmaz. Küçük günah sahipleri de doğrudan bağışlandığı için tevbe âyetlerinin muhatabı olamayacaktır. Dolayısıyla tevbe ile ilgili her âyet, Mu'tezile'nin

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 3/370.

⁹⁵ en-Nisâ 4/40; ez-Zilzâl 99/7-8.

⁹⁶ el-Bakara 2/284; Âl-i İmrân 3/129; en-Nisâ 4/116; el-Mâide 5/18, 40; ez-Zümer 39/35, 53.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 493.

⁹⁸ en-Nisâ 4/116.

⁹⁹ Mu'tezile'nin iddiası bu yöndedir. Kâdî Abdülcebbar'ın Mürcie'nin dayanaklarından birisi olarak kabul ettiği bu âyet pek çok açıdan te'vil edilmiştir. Kâdî, Allah'ın şirk dışındaki günahları tevbe ve lütuf ile bağışlayacağı şeklinde yorumlamıştır. bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 648-672.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkçı, 4/44-45.

¹⁰¹ el-Bakara 2/160; Âl-i İmrân 3/89, 135; en-Nisâ 4/17, 110; el-Mâide 5/39; en-Nûr 24/31; et-Tahrîm 66/8; el-Münâfikûn 63/6; en-Nûr 24/31 v.b.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 492, amlf., *Te'vilât'ül-Kur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkçı, 15/272-273.

“sağıreden dolayı azap edilemez” ve “mürtekeb-i kebîre imandan çıkar” görüşlerini çürütecektir.¹⁰³

Netice olarak Mâtürîdî'nin görüşleri rahmet âyetlerinin umum ifade etmesi üzerine kuruludur. Bundan dolayı da Hâricîlik ve Mu'tezile'yi bu âyetlerle eleştirmiştir. Bu mezheplerin vaîdîn umûmîliği ve iman-amel arasındaki kurdukları bütüncül ilişki, Mâtürîdî'ye göre pek çok âyetle çelişmelerine veya bu âyetleri anlamlandıramamalarına neden olmuştur. Bu yüzden de Mâtürîdî tarafından pek çok defa hikmetsizlik ve tutarsızlıkla itham edilmişlerdir.

4.4. Hâricîler ve Mu'tezile'nin Delillerinin Değerlendirilmesi

Mâtürîdî, Hâricîlerin bazı âyetleri kendi düşünce biçimlerine göre yorumladıklarını düşünmektedir. Allah'ın şirk koşanları bağışlamayacağını bildiren âyet bunlardan birisidir.¹⁰⁴ Hâricîlerden Ezârika gibi bazı fırkalar, bu âyetten dolayı mürtekeb-i kebîrenin müşrik olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁰⁵ Onlara göre büyük günah işleyen kişi Allah'ın sözünü terk edip şeytanın ve nefsinin sözüne uyduğu için şirk koşmuştur. Allah'a şirk koşan ise ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacaktır.¹⁰⁶ Ancak bu tarz bir düşünce Mâtürîdî'ye göre yanlış ve kendi içerisinde tutarsızdır. Çünkü küçük günah işleyen bir mümini müşrik olarak nitelemeyip büyük günah işleyeni müşrik olarak nitelemek tutarsızlıktır.¹⁰⁷ Bir insanı imandan şirke götüren özelliğin küçük günaha da bulunması Mâtürîdî'yi bu sonuca sevk etmiştir. Çünkü küçük günah işlenirken de büyük günah işlenirken de itaat Allah'tan başka bir şeye aittir. Allah'tan başka bir şeye itaat insanı şirke götürüyorsa küçük günah işleyenlerin

¹⁰³ Mu'tezile'nin bu görüşleri için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 656-664; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 390-391.

¹⁰⁴ en-Nisâ 4/48.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, Hâricîlerden mürtekeb-i kebîreyi müşrik olarak değerlendiren bazı fırkaların delili olarak bu âyeti göstermektedir. Ancak temel makâlât ve fırâk eserlerinde ilgili bölüme baktığımızda âyetle ilgili böyle bir istidlale rastlamamaktayız. bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 156-195; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 117-157; Bağdâdî, *el-Fark*, 72-104; Şehristânî, *el-Milel*, 135-144; Sa'd b. 'Abdullah el-Kummî, *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*, thk. Dr. Muhammed Cevad Şekur (Merkezü İntişarâtü 'ilmî, 1341), 206-207. Ayrıca Malatî, Hâricîlerin büyük günah işleyenleri tekfir ederken kullandığı 3 âyeti kitabında zikretmektedir. Ancak müşrik iddiaları ile ilgili delil olarak gösterilen böyle bir âyet söylememektedir. bkz. Ebü'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Reddû 'alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bide'* thk. M. Zinhum Muhammed 'Azab (Kahire: Mekettebetü Medbûli, 1992), 38-44. Ayrıca İbâzi makâlât eseri sayılan Kalhâtî'nin *el-Kesf ve'l-beyân* isimli eserinde de böyle bir bilgi bulunmamaktadır. bkz. Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Sa'id el-Ezdî, *el-Kalhâtî, el-Kesf ve'l-beyân*, thk. Seyyide İsmail Kâşif (Umman: Vizaretü't-türâsi'l-kavmi ve's-sekâfi, 1980), 1/167-171; 2/421-458.

¹⁰⁶ Hâricîlerden bazılarının mürtekeb-i kebîreyi müşrik kabul etmesi ile ilgili bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 86-89; Bağdâdî, *el-Fark*, 82-87; Şehristânî, *el-Milel*, 118-122; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 151, 195, 364.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 3/229. Ayrıca bk. Harun Abacı, *Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu*, (Ankara: Fecr Yayınları 2020), 112

de müşrik olması gerekirdi. Bundan dolayı Hâricî düşünce biçimi, Mâtürîdî tarafından tutarsızlıkla itham edilmiştir.

Hâricîler bundan başka bazı âyetlerin yorumlanmasında Mu'tezile ile birleşmektedir. Bu iki mezhep "İçinizden kim zulmederse ona büyük bir azap vardır"¹⁰⁸ âyetini haksızlık yapan herkesin mümin olsun veya olmasın farketmesizin ebedî azap ile cezalandırılacağı şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁹ Ancak Mâtürîdî'ye göre böyle bir yorum İslâm âlimlerinin cumhûruna itiraz mahiyetindedir. Kendisinin de benimsediği cumhûrun görüşüne göre bu âyet, haksızlık yapan müminlere değil kâfirlere ve müşriklere yöneliktir.¹¹⁰ Benzer biçimde bir Müslümanı kasten öldürenin ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağını bildiren âyet¹¹¹ ile istidlal etmek de yanlıştır. Çünkü âyetteki ceza mümini öldürmeyi helal görmek veya bir mümini Müslümanlığından dolayı öldürmekten kaynaklanmaktadır. Mu'tezile'nin tahayyülündeki gibi bir durum söz konusu değildir.¹¹²

Bir başka âyete getirilen yorumda Mu'tezile, "Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örter ve sizi değerli bir yere koyarız."¹¹³ âyetine dayanarak küçük günahların doğrudan bağışlanacağını, büyük günahların ise cezalandırılacağını savunmaktadır.¹¹⁴ Ancak Mâtürîdî,

¹⁰⁸ el-Furkân 25/19.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, bu bilgiyi verse bile Mu'tezile'nin tefsir eserlerinde ilgili sûre ve âyet ile ilgili bölümde böyle bir anlatıma rastlamadık. bkz. Isfahânî, *Câmi' u't-te'vîl*, 210; Şerif el-Murtadâ *Ğurer'ül-fevâid*, 1/490-491; 2/197, 312, 366; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 314-318; a.mllf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 606-718; Seyyid, *Tefsîrû Ebi'l-Hasen er-Rummânî*, 442; Seyyid, *Tefsîrû Ebi Bekir el-Esamm*, 94; Seyyid, *Tefsîrû Ebi'l Kâsım el-Ka'bi*, 269-272; Seyyid, *Tefsîrû Ebi Ali el-Cübbâi*, 401-403; Sadece Zemaşşerî, Mâtürîdî'nin ifade ettiği şekilde buradaki hitabın bütün mükelleflerin umumuna yönelik olduğunu belirterek kâfirlere ve fâsiklara râci olacağını söylemiştir. bkz. Zemaşşerî, *Keşşâf*, 6/138-139.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, çev. Mehmet Erdoğan, 10/267.

¹¹¹ en-Nisâ 4/93.

¹¹² Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, 1/358-359; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 657-660; Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, 388-389; Seyyid, *Tefsîrû Ebi Ali el-Cübbâi*, 170; Seyyid, *Tefsîrû Ebi'l Kâsım el-Ka'bi*, 171.

¹¹³ en-Nisâ 4/31.

¹¹⁴ Mâtürîdî'nin bu söylemini Kâdî Abdülcebbar, Mürcie'ye yöneltilen itirazlarda delil olarak sunmaktadır. Bu âyetin tevbe edildiğinde bütün büyük günahların bağışlanacağı şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Böylece Allah'ın şirik dışındaki bütün günahları bağışlamasının tecvizine de delalet edecektir. Ancak Mu'tezile'nin va'd âyetlerini umum kabul etme kuralı bu bağışlanmanın tevbe ve pişmanlık ile olmasını zorunlu kılmaktadır. bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 678, 683; Ayrıca Kâdî Abdülcebbar ve Zemaşşerî tefsir eserlerinde bu âyetin Mâtürîdî'nin iddia ettiği gibi kebirden kaçınıldığı takdirde sağirenin doğrudan bağışlanacağı şeklinde yorumlamıştır. Çünkü büyük günahlardan kaçınmak ve günahlara karşı sabır göstermenin karşılığında verilecek sevap sağirenin cezasından çok daha fazladır. Dolayısıyla büyük günahlara karşı içtinab ve sabır sağireyi işlenmemiş sayacaktır. bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 114; Zemaşşerî, *Keşşâf*, 2/374-375 ; Ayrıca Ka'bi'de bu bağışlanmayı ihsan üzerinden yorumlamış ve kebirden sakınıldığı takdirde ihsan ile sağirenin doğrudan bağışlanacağı şeklinde anlamıştır. Ayrıca Ka'bi tefsir eserinde bu

âyetten bu tarz bir hükmün çıkarılmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü âyette büyük günah işlemekten kaçınanların hükmü gösterildiği halde kaçınmayıp, büyük günah işleyenlerin durumu açıklanmamıştır. Ayrıca büyük günahlardan kaçınmanın boyutları vardır. Bir insanın işlediği büyük günahın haram ve yanlış olduğuna iman etmesi bile Mâtürîdî'nin düşüncesinde sakınma biçimidir.¹¹⁵

Ayrıca Mâtürîdî, Allah'ın her günahı misline göre cezalandıracağını düşünmektedir. Allah'ın ulûhiyetine, nübüvvet ve âhirete iman eden birisinin işlediği günah ile küfür ve şirkin cezası eşit olmayacaktır.¹¹⁶ Dolayısıyla ehl-i küfür ile mürtekib-i kebîreye aynı cezayı layık görmek onun düşüncesinde Allah'ın adaletine aykırıdır. Büyük günah işleyen bir mümin her zaman Allah'ın rahmetine ümit bağlamakta, yasakladıklarını işlemekten endişe duymakta, işlese bile hemen ardından pişmanlık duymaktadır. Bir müminin günah işlerken bu duyguları yaşaması bile sakınmayı göstermekte ve müşrik ve kâfirler ile aynı cezayı almasını engellemektedir.

Mu'tezile, mürtekib-i kebîreyi ebedî azaba mahkum etmekte ancak kâfir olarak değerlendirmemektedir. Mâtürîdî'nin iddiasına göre bunun olabirliğini Mu'tezile, müşriklerin çocuklarına benzeterek açıklamaktadır. Nasıl ki bir müşriğin bulûğ çağına ermeden önce ölen çocuğu fıtrat üzere öldüğü için cennete gidecekse büyük günah işleyen bir mümin de cehenneme gidecektir. Çünkü pek çok âyette bir topluma peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceği ve kimsenin başkasının günahını yüklenmeyeceği belirtilmiştir.¹¹⁷ Müşrik çocuklarının peygamberler ile muhatap olmaması ve babaları müşrik olsa bile onların günahlarını yüklenmemeleri müminlerden başkasının da cennete gideceğini göstermektedir.¹¹⁸ Mâtürîdî bu savunmayı Allah'ın lütfu ve ihsanı üzerinden değerlendirmektedir. Ona göre Allah, lütfederek ve inayet göstererek müşriklerin çocuklarını cennete sokabilir. Bu durum aklen de

âyetin mürtekib-i kebîrenin ebedî azap ile cezalandırılacağı noktasında değerlendirmiş ve Allah'ın tevbe olmaksızın kebîreyi bağışlayamayacağı noktasında delil olacağını iddia etmiştir. bkz. Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 391; Seyyid, *Tefsîrû Ebi'l Kâsım el-Ka'bî*, 162.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 515.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 511.

¹¹⁷ el-En'âm 6/164, el-İsrâ 17/15, ez-Zümer 39/7, en-Necm 53/38, el-Müddessir 74/38, Bu âyetler ile Mu'tezile, müşriklerin çocuklarının cennete gideceğini kanıtlamada yegâne istidlal olarak kullanmaktadır. bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 477-483; Seyyid, *Tefsîrû Ebi Ali el-Cübbâi*, 353;

¹¹⁸ Müşriklerin çocukları ile mürtekib-i kebîre benzetmesini Mu'tezilî kitaplarda bulamadık. Ancak Mu'tezile mezhebi genel olarak çocukların ve delilerin cennete gideceğini düşünmektedir. Cennete gidişleri Allah'ın lütfuyla olacak ve seviyeleri cennette bulunan mükellefler ile eşit olmayacaktır. Yani Mu'tezilî düşüncede müşriklerin çocukları, seviyeleri müminlerden aşağı olmak kaydıyla cennete gidecektir ve babalarının günahları sebebiyle cezalandırılmayacaktır. Dolayısıyla bu düşünce Mâtürîdî'nin istidlalini de temellendirmektedir. bkz. Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 337-339; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 477-483.

mümkündür. Ancak Allah'ın lütfu ve ikramını göz önüne alarak kebîre konusuna kıyas etmek doğru değildir. Çünkü bu ikram sadece müşriklerin çocuklarına özgüdür. Bu lütfun zıttıyla kıyas ederek mürtekib-i kebîreyi ebedî azaba mahkum etmek, hatalı bir görüştür.¹¹⁹

Bu bağlamda gerek Hâricîlik gerekse Mu'tezile mürtekib-i kebîrenin ebedî azap ile cezalandırılacağı noktasında aklî ve naklî deliller getirmişlerdir. Mâtürîdî, her ne kadar bu mezheplerin delilleri ile ilgili bir kaynak vermese bile çoğunlukla mezheplerin kendi eserlerinde bu tarz delillendirmelere rastladık. Mâtürîdî'nin karşı mezheplerin delillerine yönelik iddialarını çoğunlukla tespit etmekle birlikte önemli olan nokta bu delillerin nasıl eleştirildiğidir. Bu noktada Mâtürîdî, kimi zaman âyetlere takdir yaparak veya âyetlerin yapısında barındırdığı mana itibarıyla ele alarak incelerken kimi zaman da insanı günah işlemeye sevk eden unsurları psikolojik açıdan inceleyerek değerlendirmiştir. Böylece büyük günah işleyenin ebedî cehennem azabıyla cezalandırılmayacağı kanıtlanmak istemiştir.

4.5. el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn Nazariyesine Yapılan Eleştiriler

Mu'tezile, el-menzile beyne'l-menzileteyn nazariyesi ile mürtekib-i kebîreyi ehli-i salât ve ehli-i kible olduklarını gerekçe göstererek fâsık-fâcir/mümin olarak nitelemiştir. Mu'tezilî düşüncede mürtekib-i kebîrenin Allah'a iman ile ilgili olan hususlardan bazılarında iman edip büyük günah işleyerek de bu esaslardan bir kısmını inkar etmesi sadece el-menzile beyne'l-menzileteyn düşüncesi ile açıklanabilir.¹²⁰ Mâtürîdî'ye göre el-menzile beyne'l-menzileteyn kuramı, fâsık ile müminin eşit olmayacağı¹²¹ ve fâcirlerin kesinlikle cehenneme gireceğini bildiren âyetlere¹²² dayanmaktadır. Fâsık, müminle eşit olmadığı için mümin cennete giderken fâsık cehenneme gidecektir.¹²³ Ancak Mâtürîdî fıska, imanın karşıtı olan ve olmayan fıska olarak ikiye ayırmıştır. Bu ayırımın da vahiy temelli¹²⁴ olduğunu düşünmektedir. Mu'te-

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, 1/90-91.

¹²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 685-717; Ka'bî, *Kitâbü'l-Mağâlât*, 188-196, 367-401.

¹²¹ es-Secde 32/18.

¹²² el-İnfîtâr 82/14.

¹²³ Mâtürîdî'nin iddia ettiği bu delillendirmeler Mu'tezile tarafından da kullanılmıştır. bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 663; Hatta Kâdî Abdülcebbar tefsir eserinde bu âyetin ehli-i salâtın olan fâcirlerin ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağına ve fâcir olarak ölen bu kişilere şefaatin gerçekleşmeyeceğine delil olarak göstermiştir. bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, 458; Ebû'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red ale'bni'r-Râvendî el-mülhid'*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Kahire: Dârü'l-kütübü'l-Misriyye, 1925), 167. Ancak Secde Sûresindeki âyetin delillendirilmesi ile ilgili bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, 349.

¹²⁴ en-Nisâ 4/31, 48, 116; el-Ahkâf 46/16.

zile'nin delil olarak getirdiği âyetteki fîsk ve fücûr ise imanın karşıtı olan küfür ile eş değer fîsktır. Çünkü âyetin devamındaki “*inkar ettiğiniz cehennem azabını tadın!*”¹²⁵ ifadesi, muhatabın kâfirler olduğunu göstermektedir.¹²⁶

Âyetlerin pek çoğunda;¹²⁷ insanlığın cennet ve cehennem ehli olarak tasnif edilmesi ve mürtekeb-i kebîrenin mümin, kâfir veya müşrik olduğu noktasında ümmetin âlimlerinin gruplara ayrılması, Mâtürîdî'ye göre el-menzile beyne'l-menzileteyni savunan kişilerin Rablerini tanımadıklarını, onun âyetlerini anlamadıklarını ve âlimlerin görüşlerini hiçe saydıklarını göstermektedir.¹²⁸ Hatta Mâtürîdî, bu kurama Allah ve resûlünün getirdiklerinden bir kısmına inanıp bir kısmına inanmayarak ara bir yol bulmaya çalışan kişilerin, kâfir olduğunu bildiren âyet¹²⁹ ile karşılık vermiştir. Bu yüzden de ona göre küfür ve iman arasında bu şekilde üçüncü bir sınıf ortaya çıkarmak kâfir ve müşrik gibi Allah düşmanlarının ismini yozlaştırmak ve hakikat ile çelişen yeni kavramlar icat etmektir.¹³⁰

“*Allah'ın şeytana uyan herkesi cehenneme dolduracağını*”¹³¹ bildiren âyet, Mâtürîdî'ye göre fîsk ve fücûr âyetlerinde olduğu gibi Mu'tezile'nin dayanaklarındanır.¹³² Ancak ona göre bu âyetin de muhatabı büyük günah işleyenler değil hak dini ve tevhidi bozarak şeytana uyanlardır.¹³³ Mu'tezile, nasıl ki fîsk ve fücûr kavramlarının anlamsal yapısını bozup mürtekeb-i kebîre ile bağdaştırmışsa bu âyette de aynı şeyi yapmış ve anlamsal yapıyı bağlamından koparmıştır. Oysa âyet, müminleri değil fitratı ve tevhidi bozarak şeytana uyan kâfirleri kastetmektedir.

¹²⁵ es-Secde 32/20.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, çev. Fadıl Ayğın, 11/322.

¹²⁷ Âl-i İmrân 3/106-107; eş-Şûrâ 42/7; et-Teğâbun 64/2; el-Enfâl 8/38.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı, 2/427, a.mllf., *Kitâbü't-Tevhîd*, 506-508.

¹²⁹ en-Nisâ 4/150-152.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 506, 507, 508, 514.

¹³¹ el-A'râf 7/18.

¹³² Mâtürîdî, her ne kadar Mu'tezile'nin bu âyet ile istidlal ettiğini söylese de âyet ile ilgili Mu'tezilî tefsir eserlerinde ve kelim kitaplarında bunu görememekteyiz. Ancak ilkesel bağlamda değerlendirilirse Mâtürîdî haklıdır. Çünkü va'id âyetlerinin umumi kabul edilme ilkesi bu âyetin de aynı biçimde değerlendirilmesine sebep olmuş olabilir. Ayrıca Mu'tezile ile ilgili günümüze ulaşan kaynakların sınırlı olması ve Mâtürîdî'ye gelen bu tarz bilgilerin kaynaklarının birinci elden bilinmemesi bu konuda itham edici bir tavır sergilemeyi zor kılmaktadır. bkz. İsfahânî, *Câmi'u't-te'vil*, 120-121; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/170,171; Şerîf el-Murtadâ, *Ğurer'ül-fevâid*, 2/326-328; Kâdî, Abdulcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 168-170; a.mllf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 606-718; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 363-401; Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 126, 165-167; Seyyid, *Tefsîrü Ebi'l-Hasen er-Rummânî*, 100-101; Seyyid, *Tefsîrü Ebî Bekir el-Esamm*, 69-70; Seyyid, *Tefsîrü Ebi'l Kâsim el-Ka'bî*, 217-218; Seyyid, *Tefsîrü Ebî Ali el-Cübbâi*, 235-236.

¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, 5/331.

4.6. Peygamberlerin Zelleleri ve Küçük Günahların Anlamlandırılması

Mâtürîdî, Hâricîlerin görüşlerinin tutarsızlığını kimi zaman mürtekeb-i kebîrenin durumunu tartışırken kimi zaman da peygamberlerin hayatlarından kesitler sunarak kanıtlamaktadır.¹³⁴ Örneğin, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yasak ağacın meyvesinden yemeleri üzerine Allah'a karşı âsi oldukları ve haddi aştıkları Kur'an'da açıkça belirtilmektedir.¹³⁵ Ancak Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın bu amellerinden ötürü küfre girdikleri ve iman etmeleri gerektiği belirtilmemiştir. Haddi aştıklarının ve âsi olduklarının altı çizilmekle yetinilmiştir. Dolayısıyla her günah küfre götürmeyecektir.

Bir başka delil de Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin yaptığı eziyetlerdir. Çünkü Kur'an'da bu kardeşlerin işlediği günahlar¹³⁶ anlatılırken küfre düştükleri belirtilmemektedir. Bilakis daha sonraki âyetlerde¹³⁷ bu kişilerin günahlarının bağışlanması için babası Hz. Yâkup'tan Allah'a dua etmesini istemeleri azap korkusu duyduklarını göstermektedir. Dolayısıyla Hâricîlerin dediği gibi küçük günahlar, kişiyi küfre götürseydi peygamberlerin durumu açıklanamazdı. Çünkü peygamberler de Hz. Âdem örneğinde olduğu gibi zelle türünden küçük günahlar işlemişlerdir. Hem âyetler hemde peygamberlerin hayatları Mâtürîdî'nin düşüncesinde Hâricîlerin tutarsızlığını kanıtlamaktadır. Hâricîlerin küçük günahları bile tekfir sebebi olarak görmeleri nübüvvet anlayışlarının hatalı olduğunu göstermektedir. Peygamberlik makamını ilgilendiren bir konuda bu şekilde hatalı tasavvurlar Hâricîlerin iman anlayışına zarar vereceği gibi kendi imanlarını dahi tehlikeye düşürecektir. Mâtürîdî, bunun sebebinin onların dinde aşırılığa kaçmalarına/gulûv, Allah'ın çizdiği sınırlara riayet etmemelerine ve nübüvvet makamına saygısızlık etmelerine bağlamaktadır.¹³⁸

Mâtürîdî'ye göre Hâricîlerin aşırıya kaçtığı diğer bir konu da küçük günahları küfür ile aynı düzlemde ele almalarıdır.¹³⁹ Onlar, bu hareketiyle hem aşırıya kaçmışlar hemde Allah'ı kendilerine düşman edinmişlerdir. Allah'ın afîv, gafûr ve rahîm gibi bağışlayıcılığını bildiren isimlerinin hükmünü kaldırarak onu azap penceresinden değerlendirmişlerdir. Peygamberlerden bazılarının zelle türünde küçük günahlar işlemelerini de göz önünde bulundu-

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, 1/126-127.

¹³⁵ Tâhâ 20/121.

¹³⁶ Yûsuf 12/16-17.

¹³⁷ Yûsuf 12/97.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 494, a.mllf., *Te'vilât'ül-Kur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkçı, 7/309-310.

¹³⁹ Mâtürîdî'nin bu iddiası doğrudur. Pek çok makâlât ve fırak eserinde de Hâricîlerden bazıları veya geneli denilerek her günahın büyük günah olduğu ve büyük günahların da küfür olarak ele alınıp küfür hükmü verildiği söylenmektedir. bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 159; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 133-135; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 632.

rursak küçük günahları küfür olarak değerlendirmek peygamberlerden bazı-
larının -hâşâ- dinden çıktığını iddia etmek olacaktır. Peygamberleri tekfir eden-
nin ise küfrü kaçınılmazdır.¹⁴⁰ Bu bağlamda Hâricîlerin, Allah'ı sert ve acıma-
sız olarak göstermeleri ve peygamberleri tekfire yol açan söylemleri,
Mâtürîdî'ye göre Allah'a düşmanlık beslemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu
yüzden de onun düşüncesinde ebedî azaba asıl layık olan mürtekb-i kebîre
değil, peygamberleri dahi tekfire yeltenen Hâricîlerdir.¹⁴¹

Hâricîlerin küçük günahları küfür ile eş değer görmesi Mâtürîdî'ye göre
Allah'a zulüm ve cehalet nispet etmektir. Küçük günahlardan dolayı bütün
iyilikleri geçersiz kılmak ve müminleri tekfir etmek, Allah'ın lütuf ve rahme-
tini göz ardı etmektedir. Çünkü yeryüzünde hiç kimsenin küçük günah işle-
mekten uzak durabilmesi mümkün değildir.¹⁴² Bu bağlamda Mâtürîdî, insa-
nın günah işlemesini fıtratıyla ilgili bir durum olarak değerlendirmiştir. Bun-
dan dolayı da günah işleyenlere ebedî azabı layık görmek ve tekfir etmek,
Allah'a zulüm isnad eden kişilerin yapacağı bir iştir. Fikirlerinde aşırı gitme-
leri, peygamberlere saygısızca davranmaları ve Allah'a zulüm isnad etmeleri
sebebiyle Mâtürîdî, cehennemın asıl Hâricîler için hazırlanacağını düşünmek-
tedir.

Benzer biçimde Mu'tezile'nin küçük günahlar hakkında savunduğu dü-
şünce doğrudan bağışlanmaya yöneliktir.¹⁴³ Mâtürîdî, bunun da anlamsız ol-
duğunu düşünmekte ve peygamberlerin durumuyla eleştirmektedir. Çünkü
Kur'an'da pek çok âyet peygamberin yalvararak, yakararak ve hatta gözyaşı
içerisinde gizlice dua ettiği ve ümit ve korku halinde Allah'a niyazda bulun-
duğunu¹⁴⁴ belirtmektedir. Şayet küçük günahlar için azap söz konusu olma-
saydı peygamberler, yaptıkları bu hareketleriyle haddi aşmış ve Allah'ı zu-
lümle nitelemiş olurlardı. Böyle bir durum, peygamberliğin özellikleriyle çe-
liştiği gibi zellelerden daha büyük günaha, peygamberleri sokmuş olacaktır.
Bu durumda peygamberler için düşünülemez.¹⁴⁵

Mâtürîdî, görüldüğü üzere peygamberlerin hayatından kesitler sunarak
Hâricî ve Mu'tezilî düşüncelyi eleştirmektedir. O, Hz. Âdem'in Allah'tan al-
dığı bir takım kelimelerle¹⁴⁶ Hz. Nûh,¹⁴⁷ Hz. İbrâhim,¹⁴⁸ Hz. Eyyûb,¹⁴⁹ Hz.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 495-496.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkcı, 2/471.

¹⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 495-496.

¹⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 632-712; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 390-391, 399-401.

¹⁴⁴ Hûd 11/45-47; İbrâhim 14/35-41; eş-Şuarâ 26/83-89; el-Enbiyâ 21/83-84, 87-88, 90; el-Kasas 28/16.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 494-495.

¹⁴⁶ el-Bakara 2/37.

¹⁴⁷ Nûh 71/28; Hûd 11/45-47.

¹⁴⁸ İbrâhim 14/35-41; eş-Şuarâ 26/83-89.

¹⁴⁹ el-Enbiyâ 21/83-84.

Yûnus,¹⁵⁰ Hz. Mûsa¹⁵¹ ve Hz. Peygamber'in¹⁵² Allah'tan hem kendileri için hemde müminler için bağışlanma dilemelerini, Mu'tezilî telakki ile bağdaştıramamaktadır.¹⁵³ Adı sayılan bütün bu peygamberlerin af yakarışları Mu'tezile'nin hem kebîre hemde sağîre tasavvurunu çürütmektedir. Bir peygamber büyük günah işlemekten masum olduğu için Hz. Âdem ve diğer peygamberlerin bu duası zelle türündeki günahlar içindir. Eğer küçük günahlar hakkında doğrudan bağışlanma gerçekleşseydi Hz. Âdem'in Allah'tan aldığı bir takım kelimelerle dua etmesi gereksiz iş anlamına gelecektir. Bir peygamberin, gereksiz işlerle uğraşması mümkün olmadığına göre Mu'tezile'nin fikirleri hatalıdır.

Benzer biçimde adı sayılan diğer peygamberlere Allah'ın hem kendileri için hemde ümmeti için bağışlanma dilettirmesi Allah'ın rahmetiyle muamele edeceğini göstermektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî, Mu'tezile'nin "küçük günahlar için azabın gerçekleşmesi hikmete aykırıdır"¹⁵⁴ iddiasını peygamberlerin konumuna ve bu konudaki âyetlere aykırı bulmuştur. Kebîre ve sağîre konusunda varılacak her hüküm Mâtürîdî'nin zihin dünyasında nübüvvet müessesesi ile doğrudan ilintilidir. Mu'tezile'nin mürtekb-i kebîre ve sağîre hakkındaki görüşleri tutarsız ve hatalı olduğu için nübüvvet tasavvurları da kusurlu olmaktadır.

4.7. Şefaati Yanlış Yorumlamaları

Şefaati ile ilgili her âyet¹⁵⁵ Mâtürîdî'ye göre büyük günah işleyen müminlere yada küçük günah işleyen müminlere yöneliktir. Çünkü şefaati yapısı itibarıyla azabı hak eden müminlere işaret etmektedir. Hatta Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderilmesini¹⁵⁶ bile şefaati açısından yorumlamış ve âlemlere rahmet ifadesinin ümmetinden büyük günah işleyenlere şefaati anlamına geleceğini belirtmiştir.¹⁵⁷ Bu bağlamda Mâtürîdî'nin şefaati düşüncesi Mu'tezile ile örtüşmeyecektir. Çünkü mürtekb-i kebîrenin akıbeti ebedî cehennem azabı iken sağîre işleyeninki doğrudan bağışlanmadır. Dolayısıyla şefaati ile ilgili her âyet, ona göre Mu'tezilî düşüncede boşa çıkarırken âyet ve hadislerin ilâhî lütüf olarak sundukları şefaati müjdesi ortadan

¹⁵⁰ el-Enbiyâ 21/87-88.

¹⁵¹ el-Kasas 28/16.

¹⁵² Muhammed 47/19.

¹⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkçı, 13/22-23; çev. Bekir Topaloğlu, 1/135.

¹⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 632-712; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 390-391, 399-401.

¹⁵⁵ Meryem 19/87; el-Enbiyâ 21/28; Tahâ 20/109.

¹⁵⁶ el-Enbiyâ 21/107.

¹⁵⁷ Tirmizî, "Kıyâmet", 11; İbn Mâce "Zühhd", 37; Mâtürîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, çev. İbrahim Tüfekçi, 9/436.

kalkmaktadır. Böylece Mu'tezile'nin âlimlerin ilâhî rahmete yönelik ümitlerini yok ettiği ve Hz. Peygamberin şefaatine gönülden inanan müminlerin duasını geçersiz kıldığı iddia edilmiştir.¹⁵⁸

Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile, "şefaathçilerin şefaati artık onlara fayda vermez"¹⁵⁹ gibi âyetlerden¹⁶⁰ yola çıkarak mürtekb-i kebîreye şefaatin gerçekleşmeyeceğini iddia etmiştir. Çünkü mümini sadece kendi amelleri kurtaracaktır. Ameli iyiyse kurtulacak kötüyse ebedî azap ile cezalandırılacaktır. Başkasının şefaati ona ne bir fayda ne de bir zarar verebilir. Bütün bunlara rağmen mürtekb-i kebîrenin şefaati ile bağışlanacağını düşünmek Allah'ın va'dinden döneceğini ve verdiği haberin yalan olduğunu iddia etmek anlamına gelecektir.¹⁶¹ Mâtürîdî'nin düşüncesinde Mu'tezile'nin istidlal ettiği âyetlerin muhatabı mürtekb-i kebîre değil kâfirlerdir. Daha öncede açıklandığı üzere pek çok âyet ve Hz. Peygamber'den gelen pek çok rivayet¹⁶² şefaatin gerçekleşeceğini bildirmektedir. Kâfirler için şefaatin gerçekleşmesi imkansız olduğuna göre bu âyet kâfirlerin ebedî azap ile cezalandırılacağını göstermektedir.¹⁶³

Mu'tezile, şefaati eleştirilerine devam ederek şefaati talebinin "*Ya Rabbi beni büyük günah işleyenlerden eyle*" anlamına geleceğini iddia etmektedir. Yani müminin Allah'tan şefaati umması aslında beni büyük günah işleyenlerden yap diye dua etmesidir.¹⁶⁴ Ancak Mâtürîdî, bu iddiaların zorlama olduğunu düşünmektedir. Çünkü bir müminin şefaati umarak dua etmesi aslında Allah'tan şefaati gerektirecek hayırlı amellerde bulunmayı ve tevhide dayalı güzel işler yapmayı kendisine nasip etmesini istemesi demektir. Zaten büyük günah işleyen bir mümine şefaatin gerçekleşmesi daha önce işlediği hayırlı amellerinden ötürüdür. Bu durum peygamberlerin hayatıyla da sabittir. Hz. Yûnus'un bağışlanması işlediği günahlardan ötürü değil ettiği dualar sebe-

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, çev. İbrahim Tüfekçi, 9/226, a.mllf., *Kitâbü't-tevhîd*, 551.

¹⁵⁹ el-Müddessir 74/48.

¹⁶⁰ eş-Şuarâ 26/100; el-Bakara 2/123, 254.

¹⁶¹ Mâtürîdî'nin verdiği bu bilgilerin benzeri Kâdî Abdülcebbar tarafından dile getirilmektedir. Kâdî Abdülcebbar şefaati konusunun kebîre meselesinde Mürcie'nin sözde delilerinden birisi olduğunu düşünmektedir. Âyetlerin gerek aynısı ile gerekse de aynı manaya gelen farklı âyetler ile istidlal edilerek şefaatin sadece tevbe eden müminlere has olacağını düşünmektedir. Aynı anlama gelen benzer âyetler ile istidlal edildiği için Mâtürîdî'nin verdiği bilgilerin doğru olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla Mu'tezile mürtekb-i kebîreye şefaatin gerçekleşmeyeceğini düşünmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın istidlal ettiği âyetler (el-Bakara 2/48, 123; el-Mümin 40/18; ez-Zümer 39/19; el-Enbiyâ 21/28); bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 687-695; Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, 402-403.

¹⁶² Buharî, "İlim", 33; "Ezan", 8; "Tefsir", 17/11; Tirmizî, "Salat", 43/211.

¹⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, çev. İbrahim Tüfekçi, 16/282-286.

¹⁶⁴ Mâtürîdî'nin verdiği bu bilgiler doğrudur. Özellikle Kâdî Abdülcebbar, böyle bir duada bulunmanın "*Ya Rabbi beni fâsiklardan eyle*" anlamına geleceğini düşünmektedir. bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 692, 693.

biyle gerçekleşmiştir. Eğer Hz. Yûnus'un "*Allah'ın şanını yücelten duaları olmasaydı kıyamete kadar balığın karnında kalacaktı*"¹⁶⁵ âyeti bu konudaki en güzel örnektir.¹⁶⁶

Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile ve Hâricîlik mezhebi Allah'a karşı olan her davranışı şeytana itaat olarak yorumlamaları sebebiyle mürtekb-i kebîreye şefaata edilmeyeceğini düşünmüşlerdir.¹⁶⁷ Ancak bu iki mezhep peygamberlerin ve salih insanların küçük günah türünden işledikleri zelleleri kabul etmektedir. Buna rağmen şefaati inkar etme cesareti ona göre şeytanın onları küfre götürmek için süslü cümlelerle kurduğu bir çağrıdır. Ayrıca bu meselede şeytana itaat gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü günahkâr olan herkes günahı şeytanın emri ve çağrısıyla değil nefis, beşerî arzular, zevk ve öfke gibi bir takım etkenler ile yapmaktadır. Bu yüzden mümin, Allah'a karşı gelmek veya şeytana itaati arzulararak günah işlemez.¹⁶⁸

Benzer biçimde bu iki mezhep, kurtuluşun sadece ameller ile olacağını düşünerek Allah'ın rahmetini, lütfunu, inayetini ve izin verdiklerinin şefaata hakkını devre dışı bırakmıştır.¹⁶⁹ Mâtürîdî, bu düşüncelerinden ötürü bu kişilerin her gününü ve her anını ibadet ve itaat ile geçirmeleri ve hiçbir mâsiyete başvurmamaları gerektiğini düşünmektedir. Çünkü onlar şefaata gibi ilâhî inayeti kabul etmedikleri için kurtuluşları sadece amelleriyle olacaktır. Ancak Mâtürîdî, kendisinin kurtuluşunun amelleriyle olmayacağını Allah'ın rahmeti ile birlikte şefaate izin verdiklerinin şefaatiyle olacağını düşünmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, Allah rahmetiyle beni kuşatmadığı müddetçe ben bile cennete giremem buyurarak¹⁷⁰ müminlerin ancak Allah'ın rahmetiyle cennete gireceğini ve şirk ve küfür dışındaki bütün günahların rahmetiyle bağışlanacağını belirtmiştir.¹⁷¹

¹⁶⁵ es-Sâffât 37/143-144.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, çev. Mehmet Erdoğan, Bekir Topaloğlu, 17/36-37.

¹⁶⁷ Mâtürîdî'nin bu mezhepler hakkındaki iddiası incelendiği takdirde bu mezheplerin sonuç itibarıyla bu önermelere varacağı açıktır. Çünkü Hâricîlik'te her günah küfre yol açmaktadır. bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 159; Şehrîstânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, 133-135; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 632; Mu'tezile'de ise şefaata düşüncesinin büyük günah işleyenlerin fâsık ve zalim olması ile ilgili olup Hz. Peygamber'in Allah'a isyan eden zalim ve fâsık kişilere şefaata etmeyeceği şeklinde yorumlanmıştır. Dolayısıyla her günah olmasa bile büyük günahın varlığı şefaate manidir. bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 686-693.

¹⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 556-557.

¹⁶⁹ Burada Mâtürîdî'nin her iki mezhebin de iman tanımı noktasında uzuvlar ile amelde birleşmelerini kastetmiş olması mümkündür. Ayrıca Mu'tezile mezhebinde kurtuluşun ameller ile olacağı mukafatı hak etmek ile ilgili olduğu şeklindedir. bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 686-693.

¹⁷⁰ Buhârî, "Rikâk", 18.

¹⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkcı, 13/23-24.

Sonuç

Mürtekib-i kebîre problemi tarih boyunca Müslümanların konuştukları ve tartıştıkları temel meselelerden birisidir. Bu konudaki nasların te'vile müsait olması ilk dönem kelimî mezheplerin doğmasına ve gelişimine olanak sağlamıştır. Tahkim hadisesi ile birlikte ilk defa görünür hale gelen bu konunun kökenleri Hz. Osman dönemindeki olaylara ve şehit edilmesiyle başlayan sürece kadar götürülebilir. Cemel Vakası ve Sıffin Savaşı gibi iç karışıklıklara sahâbenin katılması konunun anlaşılabilirliğini zorlaştırmaktadır. Bu yüzden de İslâm siyaset tarihinde gerçekleşen her kanlı olayın bu mesele üzerinde bir etkisinin olduğu açıktır. Günümüzde de mürtekib-i kebîrenin konumu ve amelin imandan bir cüz olup olmadığı ile ilgili tartışmalar varlığını sürdürmektedir. Bu yüzden de büyük günah işleyen birisinin küfür ile itham edilmesi günümüz dünyasında da olasıdır.

Mâtürîdî, mürtekib-i kebîre meselesindeki düşüncelerini selefi sayılan Ebû Hanîfe gibi iman üzerinden temellendirmiştir. Onun düşüncesinde iman eden herkes şirk ve küfre bulaşmadığı müddetçe mümin olarak kabul edilir ve âhirette de mümin olarak karşılık görür. Onun günah işlemesi bu duruma mani değildir. Çünkü mümin günah işlerken yaptığı işin hatalı olduğunu ve Allah'ın bunu yasakladığını bilir. Günahı işlemesi dahi nefsinin kışkırtmaları, beşeri arzu ve ihtirasları sebebiyledir. Dolayısıyla Mâtürîdî, mürtekib-i kebîreyi iman ve rahmet temelli değerlendirerek Hâricî ve Mu'tezilî telakkilerden ayırıştır.

O, kendisinden önceki mezhepleri çok iyi okuyan ve tahlil eden bir âlimdir. Ayrışma noktalarını da iyi tespit etmesi sebebiyle ebedî azap ekseninde birleşen Hâricîlere ve Mu'tezile'ye âyet, hadis ve âlimlerin ittifak ettiği görüşlerle eleştirilerini yöneltmiştir. Zaten Mâtürîdî, mürtekib-i kebîre konusunda bu kadar çok görüş ayrılığını ve Müslümanların bu kadar kolay bir biçimde birbirlerini öldürebilmesini Hâricîlerin inatçılığı ve Mu'tezile'nin güç beğenirliliğine bağlamıştır. Hatta ona göre Müslümanların arasında pek çok ortak payda olmasına rağmen hâlâ birbirleriyle savaşmalarının yegâne sebebi bu iki mezhebin büyük günah anlayışlarıdır. Çünkü bu iki mezhebin fikirleri Allah'ın ümmete bahsettiği ilâhî lütuf ve rahmetin ortadan kalkmasına ve ilâhî gazabın gelmesine sebep olmuştur. Hâricîlerin Müslümanlarla savaşabilmek için bu fikirleri uydurmaları ve Mu'tezile'nin fâsık ve fâcir bir toplum hayali Müslümanların arasına fitne sokmuş ve ilâhî rahmeti ortadan kaldırmıştır.

Mâtürîdî, Hâricî ve Mu'tezilî düşüncenin ebedî azap çerçevesinde ortak noktaya sahip olduğunu düşünmektedir. Bu mezheplerin ebedî azap çerçevesinde birleşmesini ise va'd âyetlerinin umûmî kabul edilip va'd âyetlerinin

tahsis edilmesine bağlamaktadır. Ancak Mâtûrîdî, bütün va'id âyetlerinin muhatabının müşrikler, kâfirler ve münafıklar olduğunu ve mürtekb-i kebîreye hitap etmediğini düşünmektedir. Va'id âyetlerinin muhatabı ise büyük günah işleyenlerde dahil olmak üzere bütün müminlerdir. Bu sebeple Hâricîlik ve Mu'tezile'nin âyetlerin bağlamına bakmadığını ve parçacı yorumlama metodu sergilediğini düşünmektedir.

Mâtûrîdî, her ne kadar görüşlerini iman üzerinden değerlendirirse de havf ve recâ arasında bir denge gözetmiş ve mümindeki sorumluluğu hiçbir zaman göz ardı etmemiştir. Bu mezheplerin ise havf ve recâ arasında bir denge gözetmediğini ve Allah'ın rahmetinden ümit keserek pek çok âyete aykırı davrandığını iddia etmiştir. Mu'tezile ve Hâricîlerin aykırı davrandığı âyetlerin başında tevbe âyetleri, bağışlanma ve rahmet âyetleri, iman âyetleri, peygamberlerin durumunu anlatan âyetler ile şefa'at âyetleri gelmektedir. Ona göre bu konulardaki bütün âyetler mürtekb-i kebîrenin mümin olduğunu gösterirken Hâricî ve Mu'tezilî görüşleri de çürütmektedir.

Mâtûrîdî, bu mezheplerin kendi görüşlerine bir takım âyetleri delil getirmelerini âyetleri bağlamından koparmak ve kendilerine göre hüküm çıkarmak olarak değerlendirmiştir. Böylece bu mezheplerin Kur'an'ın açık ifadelerine ve âlimlerin cumhûruna muhalefet ettiğini düşünmüştür. Sürekli olarak bu mezheplerin çelişkiye düştüğünü ve tutarsız olduğunu da belirtmektedir. Özellikle Mu'tezile'nin küçük günahlardan dolayı azabı reddetmesini ve büyük günah işleyenlere ebedî azabı layık görmesini bir çelişki olarak değerlendirmiştir. Çünkü peygamberlerin bir takım zelle türünden günah işlemesi sağîre ile ilgili görüşlerini çürütürken rahmet ile ilgili âyetler kebîre ile ilgili görüşlerini çürütmektedir.

Mâtûrîdî, günahkâr müminler ile ilgili ebedî azap ekseninde şekillenen görüşleri aklî ve naklî delillerle ortaya koymuş ve bazen de sert bir biçimde eleştirmiştir. Bu eleştirilerinden bazıları teşdit kabilinden değerlendirilebilir. Ancak bu sert tavır onun düşüncesinde karşı tarafın hiçbir şekilde haklılık payı olmadığını göstermektedir. Âyet, hadis ve âlimlerin görüşleriyle yaptığı temellendirmelerini her zaman rahmet ve iman üzerinde yoğunlaştırmıştır. Hiçbir zaman azap temelinde değerlendirme yapmamış ve bu mezhepleri de delilleri ile birlikte incelemiştir. Gerek tefsirinde gerekse kelam eserinde bu konu ile ilgili Hâricîlik ve Mu'tezile'ye geniş yer ayırmıştır. Hatta mürtekb-i kebîrenin konumu ile ilgili Mu'tezilî âlimlere özel cevaplar da yöneltmiştir. Sadece tek bir kalıp üzerinden değil çok yönlü bakış açısıyla Hâricîlik ve Mu'tezile'nin delillerini çürütmüş ve onlara eleştiriler yöneltmiştir.

Kaynakça

- Abacı, Harun “el-Beydâvî Tefsirindeki İ'tizâlî Tesirlerin Varlığı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55/2 (Aralık 2014), 151-171.
- Abacı, Harun. Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi Beyzâvî ve Nesevî Örneği. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Abacı, Harun. Kur'an'ın Mâtürîdî Yorumu -Te'vîlâtü'l- Kur'an'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri-. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Abdulkaki, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm. nşr. Dâr'ül Kütübü'l Mısıriyye. Kahire: Matba'atü Dâr'ül Kütübü'l Mısıriyye, 1364/1943.
- Ak, Ahmet. “Mürtekeb-i Kebîre Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Hâricîlere Yönelttiği Eleştiriler”. The Maturidiyya Özbekiston Xalqaro İslom Akademiyasi. No:1/2021, 44-51.
- Apak, Adem. Anahatlarıyla İslâm Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşîdîn Dönemi). 4 cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 5. Basım, Nisan 2011.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkahir. el-Fark beyne'l-fırak, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1964.
- Bebek, Adil. “Günah”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 14/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bebek, Adil. Mâtürîdî'de Günah Problemi. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Boynukalın, Mehmet. “Suç”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/453-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u's-sahîh. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Beyrut: Dâru Tavk'in-Necât, 1422/2001.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid. et-Tarîfât. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 4. Baskı, 2018.
- Çelebi, İlyas. “Menzile beyne'l-Menzileteyn” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 29/162-162. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Doğan, Lütfi. Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî'de Günah Meselesi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'an Dili. 10 cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Dâru Ferâiz Şitayiz, 1963.
- Fayda, Mustafa. “Ebû Bekir”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 10/101-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. “Ali”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 2/371-374. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. “Hâricîler”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. İhyâü 'ulûmî'd-dîn. nşr. Abdulazîz 'İzzeddîn es-Seyrevân. Beyrut: Dar'ül-Kalem, 1404/1983.
- Gölcük, Şerafeddin- Toprak, Süleyman. Kelâm. Konya: Tekin Kitabevi, 2. Basım, 1991.

- Hakan, Uğur. "Büyük Türk Müfessir İmam-ı Mâtürîdî'nin Te'vilat'ında Büyük Günah Kavramı". III. Uluslararası Hamza Nigari Türk Dünyası Kültürel Mirası Sempozyumu Bildirileri. Azerbeycan-Şamahı, 07-18 Mayıs 2017. 678-690.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed. Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid. thk. Henrik Samuel Nyberg. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, 1925.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. ez-Zevâcir 'an iktirâfî'l kebâir. nşr. Muhammed Ali. 2 cilt. Kahire: Matbaa'tü Hicazî, 1356/ 1937.
- İsfahânî, Râgıb. el-Müfredât fi Gârîbi'l-Kur'an. nşr. Muhammed Seyyid Geylanî. Beyrut: Dâr'ül-Ma'rife, 1965.
- İsfahânî, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr. Câmî'u't-te'vîl li muhkemi't-tenzîl. thk. Hudr Muhammed en-Nebhâ. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 2007.
- İbn Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed. el-Kâmil fi't-tarih. thk. Abdullah el-Kâdî. 11 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l İlmîyye, 5. Baskı, 2010.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed. el-Fasl fi'l-mile ve'l-ehvâ ve'n-nihel, thk. Ahmed Şemsüddin. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1. Baskı, 2014.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida' Ömer b. Kesîr. Tefsîrü İbn Kesîr. thk. Şu'ayb el-'Arnavût, Muhammed Enes Mustafa. 9 cilt. Dimeşk: Dârü Risâleti'l 'Alemiyye, 2. Baskı, 2019.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. es-Sünen-i İbn Mâce. nşr. Sıtkı Cemîl el-'Attar. 5 cilt. Beyrut: Dâr'ül-Fikr, 2. Baskı, 1424/2003.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. Lisân'ül-'Arab. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli. 4 cilt. Kahire: Dar'ül-Me'arif, 1. Basım, 1979.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. et-Tabakâtü'l-kübrâ. Muhammed Abdülkahir. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l İlmîyye, 4. Baskı, 1971.
- İzutsu, Toshihiko. İslam Düşüncesinde İman Kavramı, trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 1984.
- Ka'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. Kitâbü'l-Makâlât. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmet. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse. thk. Dr. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-vehibe, 1996.
- Kâdî, Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmet. Tenzihü'l-Kur'an 'an'il-metâ'in. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Beyrut: Mektebetü'n-Nafize, 2006.
- Kahraman, Ferruh. İtikâdî Açından Hıristiyanlık ve İslâmiyet'te Günah. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Kalhâtî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sa'id el-Ezdi. el-Keşf ve'l-beyân. thk. Seyyide İsmail Kâşif. Umman: Vizaretü't-türâsî'l-kavmi ve's-sekâfî, 1980.
- Karagöz, İsmail. Dini Kavramlar Sözlüğü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Kılıç, Sadık. Kur'an'da Günah Kavramı. Konya: Hibaş Yayınları, 1. Basım, Ağustos 1984.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî. çev. Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Mustafa Çağrırcı, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Kummî, Sa'd b. 'Abdullah. Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak. thk. Dr. Muhammed Cevad Şekur. Merkezü İntişarâtü 'ilmî, 1341.

- Malâtî, Ebü'l-Hüseyin. et-Tenbîh ve'r-Reddü 'alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bide'. thk. M. Zin-hum Muhammed 'Azab. Kahire: Mektebetü Medbûli, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. Te'vîlât'ül-Kur'ân Tercümesi. çev. Bekir Topaloğlu. 17 cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. Kitâbü't-Tevhîd. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 8. Basım, 2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî. el-Câmi'ü's-sahîh. nşr. Ebû Suheyb el-Kirami. Riyad: Beyt'ül Efkâri'd-Devliyye, 1419/1998.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî. Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl. thk. Yusuf Ali e-Bedevî. Dimeşk: Dârü İbni Kesîr, 2. Baskı, 2018.
- Neşşâr, Ali Sami. İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu. trc. Osman Tunç. 2 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Oral, Osman. "Mâtürîdî'de Büyük Günah ve Şefaatin Hikmeti". Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi. Kayseri 10/15-40.
- Öz, Mustafa. Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, Mart 2014.
- Seyyid, Rıdvan. Tefsîrü Ebî Ali el-Cübbâi. thk. Hudr Muhammed en-Nebhâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 2007.
- Seyyid, Rıdvan. Tefsîrü Ebî Bekir el-Esamm. thk. Hudr Muhammed en-Nebhâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 2007.
- Seyyid, Rıdvan. Tefsîrü Ebî'l-Kâsım el-Kâ'bi. thk. Hudr Muhammed en-Nebhâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 2007.
- Seyyid, Rıdvan. Tefsîrü Ebî'l-Hasen er-Rümmânî (el-Câmî' li 'ilmi'l-Kur'ân). thk. Hudr Muhammed en-Nebhâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 2007.
- Şerif el-Murtadâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. Tahir. Ğurer'ül-fevâid ve Durerü'l-kalâid. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Mısır: Dârü İhyâi Kütübi'l-'Arabiyye, 1954.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî. el-Milel ve'n-Nihal. thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Kahire: Dâr'ül-Ma'rife, 1. Baskı, 1391/1961.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. Târihü'l-ümem ve'l-mülûk. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 9 cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l Arabi, 1. Baskı, 1970.
- Tunci, Muhammed. el-Mu'cemu'z-Zehebi Fârisî 'Arabî. Beyrut: Dâr'ül-'İlm, 1969.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. el-Câmi'ü's-sahîh. nşr. Merkezü'l-buhûs ve takviyetü'l-Ma'lumât. Kahire: Dâri Âlitâsil, 3. Baskı, 1438/2016.
- Yigîd, İsmail. "Osman". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 33/438-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. Kitâbü'l-kebâir. nşr. Muhyiddin Mustü. Medine: Dâru't-Turas, 1986.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. Târihü'l-İslâm. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 15 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l 'İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. Siyerü a'lâmi'n-nübelâ, thk. Hüseyin el-Esed. Beyrut: Mevsu'atü'risale, 2020.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. el-Keşşâf. thk. Mahir Edip Hayyûş. 10 cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1. Baskı, 2021.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

Kur'ân-ı Kerim'de Haber ve İnşâ Üslûbu

دلالات الخبر والإنشاء في القرآن الكريم: دراسة تحليلية

The meaning of Reporting and Informing in Qur'an, An Analytic Study

Süleyman AYDIN

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Dr., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Tafsir, Yalova/Turkey
slaydinn@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-8958-9437>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 09/10/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/12/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2021

Atıf/Citation: Aydın, Süleyman. "Kur'ân-ı Kerim'de Haber ve İnşâ Üslûbu". Universal Journal of Theology 6/2 (2021): 131-173.

دلالات الخبر والإنشاء في القرآن الكريم: دراسة تحليلية

الملخص

هذا البحث يمكن القارئ من معرفة بعض أساليب القرآن وما فيها من المعاني المرادة الحقيقية أو المجازية والفوارق اللغوية والاصطلاحية والأسرار والحكم، فأثبت فيه ما ذكر تحت الخبر والإنشاء من ماهيتهما وأقسامهما ودلالاتهما ومعانيهما في صورة قواعد بتحقيقات مبنوثة في كتب من سبقنا وبما فتح الله علينا.

الكلمات المفتاحية: الخبر، الإنشاء، القواعد، الأساليب، الفروق اللغوية.

Kur'ân-ı Kerim'de Haber ve İnşâ Üslûbu

Özet:

Bu araştırma, okuyucunun Kuran'ın bazı üslûb ve yöntemlerini ve bunların içerisinde murad olunan gerçek veya mecazi anlamları, dilsel ve deyimsel farklılıkları, sırları ve hikmetleri bilmesini sağlar. Bu araştırmamızda Haber ve İnşâ konuları altında zikredilen mahiyetlerine kısımlarına ve delalet ettikleri anlamlara dair bilgileri kurallar biçiminde bizden önce gelenlerin kitaplarında serpilmiş olan tahkikli bilgiler ve Allah'ın bize öğrettiği bilgiler eşliğinde tespit ettik.

Anahtar Kelimeler: Haber, İnşâ, Üslûb, Lügat, Gramer.

The meaning of Reporting and Informing in Qur'an, An Analytic Study

Abstract

This research enables the reader to acknowledge some of the styles and methods of The Qur'an, it's real and metaphorical meanings, it's linguistic and idiomatic differences, and it's significances and intellects. This study is to prove what was mentioned whether reporting (Khabar) or informing (In'sha) of their essence, divisions, connotations and meanings in the form of rules with investigations that had been transmitted in the books of our precedents.

Keywords: Reporting (Khabar), Informing (In'sha), Rules, Methods, Linguistic Differences..

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل كتاباً فيه خير ما قبلنا وخير ما بعدنا وفيه إنشاؤنا بالنواهي والأوامر وفيه إعجاز الفصحاء والبلغاء بأساليبه الخيرية والإنشائية، والصلاة والسلام على نبيه الذي نبأه وجعله النبأ العظيم وأمرنا بأخذ ما أمر وترك ما نهي وتصديق ما أخرج، وعلى آله وصحبه الأخيار الذين رزقوا إدراك ما في أساليب كتاب ربهم من أسرار وحكم، وعلى من اهتدى بمهديهم وسار على نهجهم إلى يوم النبأ والدين.

أما بعد: فهذا البحث في شرح القواعد التي تتعلق بالخبر والإنشاء في القرآن الكريم والتي استخلصناها من كتب أصول العلوم القرآنية والتفسيرية والفقهية والحديثية واللغوية والعقلية، وهو من أهم مباحث علوم القرآن وأصول التفسير، فأردت أن أكتب فيها على منهج البحث العلمي الأصيل المؤصل في بحث لا يخلو من إضافة جديد أو جمع متفرق من صحيح وتحقيق ما كتبه فيه الأولون من علمائنا الكرام والباحثين أو شرح مغلق أو تصحيح قول أخطأ فيه فائله أو ناقله أو اختصار طويل أو إتمام ناقص أو ترتيب مختلط. فكتبتها رجاء أن يُنتفع بها، فرتبتها على تقديم ومقدمة ومبحثين وخاتمة.

أما التقديم فقد جعلته على خطبة البحث ومحتوياته.
 وأما المقدمة: ففي بعض مبادئ علم الخبر والإنشاء. وفيها مسألتان.
 المسألة الأولى: شرح القاعدة التي في معنى الخبر والإنشاء لغةً واصطلاحاً.
 المسألة الثانية: شرح القاعدة التي في بيان فضل هذا العلم وأهميته.
 وأما المبحث الأول: ففي بيان أقسام الكلام ومعاني الخبر ودلالاته والمعنى المقصود منه.
 وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أقسام الكلام وأنواعه.

المطلب الثاني: المعنى المقصود بالخبر.

المطلب الثالث: بيان ورود الخبر على المعاني المجازية، وفيه سبع مسائل:

المسألة الأولى: في إفادة الخبر معنى الأمر.

المسألة الثانية: في إفادة الخبر معنى النهي.

المسألة الثالثة: في إفادة الخبر معنى اللوم.

المسألة الرابعة: في إفادة الخبر معنى الوعد.

المسألة الخامسة: في إفادة الخبر معنى الوعيد.

المسألة السادسة: في إفادة الخبر معنى التلطف.

المسألة السابعة: في إفادة الخبر معنى التحسر.

وأما المبحث الثاني: ففي أقسام الإنشاء ودلالاته. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الإنشاء غير الطلبي، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: كون "نعم" إنشاء غير طلبي يفيد المدح.

المسألة الثانية: كون "بئس" إنشاء غير طلبي يفيد الذم.

المسألة الثالثة: الرجاء.

المسألة الرابعة: صيغ العقود.

المسألة الخامسة: كون "ما أفعل وأفعل به" إنشاء غير طلبي يفيد التعجب.

المسألة السادسة: كون "القسم" إنشاء غير طلبي يفيد التأكيد.

المسألة السابعة: كون "الشروط" إنشاء غير طلبي يفيد العلاقة السببية أو التلازمية بين شيئين.

المطلب الثاني: الإنشاء الطلبي (التمني والأمر والنهي والاستفهام والنداء)، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: المعنى الحقيقي للأمر.

المسألة الثانية: المعاني المجازية للأمر.

المسألة الثالثة: المعنى الحقيقي للنهي

المسألة الرابعة: المعاني المجازية للنهي.

المسألة الخامسة: المعاني الحقيقية والمجازية للاستفهام وإنشائيته.

المسألة السادسة: المعاني الحقيقية والمجازية للتمني وإنشائيته.

المسألة السابعة: المعاني الحقيقية والمجازية للترجي وإنشائيته.

المسألة الثامنة: المعاني الحقيقية والمجازية للنداء وإنشائيته.

وأما الخاتمة: فقد جعلتها على أهم النتائج والتوصيات والفهارس

المقدمة

بعض مبادئ علم الخبر والإنشاء

وفيها ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: شرح القاعدة التي في معنى الخبر والإنشاء لغةً واصطلاحاً.

القاعدة الأولى: الخبر لغةً: هو الإعلام والاستجلاء. واصطلاحاً: هو الكلام الذي يحتمل الصدق والكذب لذاته بغض النظر عن قائله. الإنشاء لغةً: الإيجاد والتكوين. واصطلاحاً: هو قسيم الخبر أي هو الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته.

الشرح:

الخبر لغةً: هو الإعلام والاستجلاء بما يُنقل ويُحدَّث به قولاً أو كتابةً أو إشارةً،¹ ومعانيه تدور حول اكتساب المعرفة من مصادرها. واصطلاحاً: هو الكلام الذي يحتمل الصدق والكذب لذاته بغض النظر عن قائله، أو هو ما يمكن أن يوصف قائله بالصادق فيه أو الكاذب، فإذا كان كلامه طبق الواقع وصف بالصادق، وإن كان خالفه عد كاذباً.

أي أن المقصود بصدق الخبر هو مُطابقتة المخبر للواقع ونفس الأمر، والمقصود بكذبه عدمُ مطابقتة له، فمثلاً: «الصدق فضيلة» خبرٌ صادق لأن نسبته الكلامية أي ثبوت الفضيلة المفهومة من هذا الكلام موافقة للنسبة الخارجية

¹ انظر: مجمع اللغة العربية بمصر، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، الطبعة: الرابعة، 1425 هـ - 2004 م، مادة (خبر)، ص: 215.

بمعنى انه يتطابق فيها الخارج والواقع، و«الخبانة فضيلة» خبر كذب لأن نسبه الكلامية ليست مطابقة للواقع² ونفس الأمر ولا موافقة للنسبة الخارجية.

هذا في خبر غير المعصومين أما خبر الله والمعصومين لا يحتمل إلا الصدق، ثم يختلف خبره تعالى عن خبر المعصومين لأن خبره تعالى عبارة عن إخبار ما انكشف في علمه الأزلي والأبدي وهكذا.

"أما معنى كون الخبر يحتمل الصدق والكذب لذاته فيقول البلاغيون: إن احتمال الخبر للصدق والكذب إنما يكون بالنظر إلى مفهوم الكلام الخبري ذاته دون النظر إلى المخبر أو الواقع؛ إذ لو نظرنا عند الحكم على الخبر بالصدق أو الكذب إلى المخبر أو الواقع لوجدنا أن من الأخبار ما هو مقطوع بصدقه لا يحتمل كذباً، وما هو مقطوع بكذبه لا يحتمل صدقاً. فمن الأخبار المقطوع بصحتها، ولا تحتمل الكذب ألبتة: أخبار الله عز وجل أي كل ما يخبر الله به، وكذلك أخبار رُسله عليهم الصلاة والسلام، ومما يُقطع بصدقه من البيهيات المألوفة مثل: السماء فوقنا، والأرض تحتنا، وماء البحر مالح، وماء النهر عذب. ومن الأخبار المقطوع بكذبها، ولا تحتمل الصدق: الأخبار المناقضة للبيهيات نحو: الجزء أكبر من الكل، والأسبوع خمسة أيام. وكذلك الأخبار التي تتضمن حقائق معكوسة نحو: الأمانة رذيلة، والخبانة فضيلة. ولكن هذه الأخبار المقطوع بصحتها، أو المقطوع بكذبها إذا نظرنا إليها ذاتها دون النظر إلى قائلها، أو إلى الواقع كانت محتملة للصدق والكذب شأنها في ذلك شأن سائر الأخبار".³

والإنشاء لغة: الإيجاد والتكوين لما يقبلهما من كلام وغيره. ومعانيه تدور حول إيجاد وتكوين من غير سبق مثال: قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [الأنعام: 98]، ﴿يُنشِئُ السَّحَابَ الثَّقَالَ﴾ [الرعد: 12].

واصطلاحاً: هو قسيم الخبر. أي هو الكلام الذي لا يحتمل صدقاً وكذباً لذاته، نحو: اغفر وارحم. أو هو ما لا يصح أن يُوصف المتكلم به: بالصادق أو الكاذب أو لا يُنسب إلى قائله صدق أو كذب،⁴ أو "هو الكلام الذي يطلب به أمر لم يكن موجوداً وقت النطق بالكلام".⁵ أو هو ما يتوقف تحقق مدلوله على النطق به، أو هو

² انظر: مجموعة من العلماء، الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، 1424هـ - 2003م، ص: 446.

³ عبد العزيز عتيق (ت: 1396هـ)، علم المعاني، دار النهضة العربية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1430هـ - 2009م، ص: 46.

⁴ انظر: مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب، مكتبة لبنان - بيروت، الطبعة: الثانية، 1984م، ص: 157.

⁵ انظر: مجموعة من العلماء، الموسوعة القرآنية المتخصصة، ص: 449.

ما لا يحصل مضمونه ولا يتحقق إلا إذا تلفظت به.⁶ "أو هو ما يتأخر وجود معناه عن وجود لفظه. وإلا فإنه يستلزم خيراً يَحْتَمِلُ الصدق والكذب؛ فقول القائل: "يا بني تعلم" يستلزم خيراً هو: أنا طالب منك التعلم، وقول القائل: (لا تتكلم) يستلزم خيراً هو: أنا طالب منك عدم التكلم، وهكذا... ولكن ما تستلزمه الصيغة الإنشائية من الخبر ليس مقصوداً ولا منظوراً إليه. إنما المقصود والمنظور إليه هو ذات الصيغة الإنشائية. وبذلك يكون عدم احتمال الإنشاء للصدق والكذب إنما هو بالنظر إلى ذات الإنشاء".⁷

وينقسم الإنشاء نوعين: طلبي، وغير طلبي.

فالإنشاء غير الطلبي: ما لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب، ويكون بصيغ المدح، والذم، وصيغ العقود، والقسم، والتعجب والرجاء، ويكون بُرْبُ ولعلّ، وكم الخيرية.

والإنشاء الطلبي: هو الذي يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب -حسب اعتقاد المتكلم- وأنواعه ستة وقيل: خمسة. فطلب حصول الفعل من المخاطب على سبيل الاستعلاء في "افعل" وهو الأمر، وطلب حصول الكف من المخاطب على سبيل الاستعلاء في "لا تفعل" وهو النهي، "وطلب المحبوب في "التمني"، وطلب الفهم في "الاستفهام"، وطلب الإقبال في "النداء"؛ كل ذلك ما حصل إلا بنفس الصيغ المتلفظ بها".⁸

هذان تعريفان من تعاريف المناطقة وقدماء البلاغيين أما الإنشاء عند اصطلاح البلاغيين المحدثين: فهو كلام يطلب به أمر لم يكن موجوداً وقت النطق بالكلام. أي هو ما ليس له نسبة خارجة وقت النطق بالكلام الإنشائي، يراد مطابقتها أو عدم مطابقتها. وأما الخبر عندهم: فهو الكلام الذي له نسبة خارجية يراد مطابقتها أو عدم مطابقتها.⁹

فللخبر ثلاث نسب. هي: النسبة الكلامية والنسبة الذهنية والنسبة الخارجية.

فمثلاً: "إذا قال قائل: رأيت الهلال الليلة فلهذه الجملة نسب ثلاث. النسبة الكلامية وهي: الإخبار برؤية الهلال، وثبوت رؤيته لحظة في الأفق. والنسبة الذهنية الثانية: وهي تحيّل السامع لهذا الكلام الهلال مرئياً في الأفق. والنسبة الخارجية وهي: كون الهلال مكث لحظة في الأفق بعد غروب الشمس، فإن كانت هذه النسبة واقعية فعلاً فالخبر صادق، لتطابق النسبة واقعية فعلاً فالخبر صادق، لتطابق النسبة الخارجية مع النسبة الكلامية. وإن كان الهلال

⁶ انظر: السيد أحمد الهاشمي (ت: 1362هـ)، جواهر البلاغة في علم المعاني والبيان والبديع، ضبط وتدقيق وتوثيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية - بيروت، 1999م، ص: 69.

⁷ انظر: عبد الرحمن حسن حبيكنه الميداني (ت: 1425هـ)، البلاغة العربية: أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها بميكل جديد من طريف وتليد، دار القلم - دمشق والدار الشامية - بيروت، الطبعة: الأولى: 1416هـ - 1996م، 221/1. وعتيق، علم المعاني، ص: 74-75.

⁸ عتيق، علم المعاني، ص: 80.

⁹ انظر: مجموعة من العلماء، الموسوعة القرآنية المتخصصة، ص: 446.

لم يثبت له رؤية، فالخبر كاذب، لأنه لم يطابق الواقع. وهذا هو معنى عبارة البلاغيين المحدثين أن الخبر ما كان له نسبة خارجية يعني خارج الذهن فإن أراد المتكلم بكلامه مطابقتها فيكون صادقاً، أو عدم مطابقتها فيكون كاذباً¹⁰. وأما الإنشاء فهو ما لا يحتتمل الصدق والكذب: لأن مضمونه لا يقع إلا بعد النطق بطلبه. وقد يجاب الطلب أو لا يجاب ولذلك فإن الإنشاء ليس له إلا نسبتان من النسب الثلاث، بل له نسبتان فقط.¹¹ وهما: النسبة الكلامية والنسبة الذهنية وقد يعبر عنها بالنسبة العقلية. فمثلاً: إذا قال قائل لآخر: «أعزني كتابك». هذه الجملة إنشائية طلب بها أمر لم يكن موجوداً ساعة النطق بها والنسبة الكلامية فيها هي: طلب المتكلم استعارة كتاب المخاطب. أما النسبة الذهنية العقلية فهي: التصور الذهني لعملية إعارة الكتاب، سواء تحققت الإعارة أو لم تتحقق.

قال القاضي أبو بكر الباقلائي (ت: 402هـ - 1013م) والمعزلة: "الخبر: الكلام الذي يدخله الصدق والكذب، فأورد عليه خبر الله تعالى، فإنه لا يكون إلا صادقاً. فأجاب القاضي بأنه يصح دخوله لغةً. وقيل: الذي يدخله التصديق والتكذيب، وهو سالم من الإيراد المذكور".¹²

ذكرنا هذا من باب الفائدة وإلا فإن هذا مما يخالف أصلنا الذي يقول بوجود التأديب في العبارات التي تتعلق بالله وكتبه ورسله وملائكته.

هذا وإن تقسيم الإنشاء إلى طلبي وغير طلبي يختلف باختلاف الاعتبار، فما يكون طلبياً باعتبار يكون غير طلبي باعتبار آخر. وما اختلف في كونه طلبياً وغير طلبي فحمله على الطلبي أولى لأنه هو الأصل ولأنه ما من شيء ذكره إلا وفيه شيء من الطلب ولو بتأويل أو وجه ما.

والخلاصة: إنَّ الإنشاء يتكون من عدة أساليب منها: الأمر، النهي، الاستفهام، النداء، التمني، الرجاء. فالأصل في الأمر أن يكون للوجوب، أي وجوب إيجاد شيء لم يكن له وجود ساعة النطق. مثل قوله عز وجل: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: 190] مضمون الأمر في ﴿وَقَاتِلُوا﴾ هو الوجوب. والأصل في النهي أن يكون لطلب الكف عن شيء على وجه الجزم، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ [آل عمران: 130] مضمون النهي في ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾ هو الحرمة. والأصل في الاستفهام أن يكون لإعلام المستفهم أمراً هو يجمله. كما في قوله تعالى حكاية عن قوم إبراهيم: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا﴾ [الأنبياء: 62].

والأصل في النداء أن يكون لطلب الإقبال المادي الحسي كما في قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ﴾ [القصص: 30].

¹⁰ مجموعة من العلماء، الموسوعة القرآنية المتخصصة، ص: 446.

¹¹ انظر: مجموعة من العلماء، الموسوعة القرآنية المتخصصة، ص: 449-450.

¹² أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، 1394هـ - 1974م، 257/3.

والأصل في التمني أن يكون لطلب المستحيل أو ما فيه عسر، كتمني الكافر يوم القيامة أن يعود تراباً: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾ [النبا: 40]

والأصل في الرجاء أن يكون لطلب الممكن المحبوب. كما في قوله عز وجل: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثَ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: 1] وهكذا.

المسألة الثانية: بيان فضل هذا العلم وأهميته.

القاعدة الثانية: علم الخبر والإنشاء فضل عامه فاضل مفضل، جهله خذل، وجاهله خاذل مخذول، وهالك مهلك. فمحرم عليه أن يتكلم في شيء من علم هذا الكتاب الذي فضله العليم الخبير بأساليبه الخبرية والإنشائية.

الشرح:

لا شك أن هذا العلم إضافة إلى الجهات الثلاث المشهورة قد حاز الشرف لأن الإمام بأصول التفسير يتطلب معرفة كثير من العلوم، وذلك من شأنه أن يمجّننا بعد ذلك من إدراك المعاني، والأسرار والحكم في خير كتاب ربنا وإنشائه. ولا يجوز لغير الملم بتلك الأصول أن يُقدّم على تفسير كتاب الله، لأنّ قوله يكون مبنياً على شفا جرف هار ينهار به في وادي الخبر الكاذب والإنشاء السخيف، ولأن الذي يجهل علم البلاغة لا يكون بالغاً ولا دارياً ولا محمياً.

قال جار الله الزمخشري (ت: 538هـ - 1144م): "لا يتصدى منهم أحد لسلك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما: علم المعاني، وعلم البيان، وتمهل في ارتيادها آونةً، وتعب في التنقيح عنهما أزمئة"¹³.

المبحث الأول

بيان أقسام الكلام ومعاني الخبر ودلالاته والمعنى المقصود منه

وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: أقسام الكلام وأنواعه:

القاعدة الثالثة: الكلام إما خبر وإما إنشاء فلكل واحد منها صور وأقسام. ومجيء الخبر والإنشاء على صور شتى يدل على أن أسلوب القرآن الخبري والإنشائي وجه من وجوه إعجازه.

الشرح:

¹³ جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبط وتوثيق: أبي عبد الله بن منير آل زهوي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1427هـ - 2006م، 18/1.

اختلف العلماء في بيان أقسام الكلام فمنهم من قال يقسم الكلام إلى اثنين: خبر وإنشاء ومنهم من قال ثلاثة: خبر، وطلب، وإنشاء، فالكلام إن احتمل التصديق والتكذيب فهو الخبر، وإن لم يحتتمل فيما أن يقترن معناه بلفظه فهو الإنشاء، أو لا يقترن بل يتأخَّر عنه فهو الطلب. ومنهم من قسمها إلى عشرة: نداء، ومسألة، وأمر، وتشقُّع، وتعجُّب، وقَسَم، وشرط، ووضع، وشك، واستفهام. وقيل غير ذلك.

والتحقيق: هو انحصار الكلام في الخبر والإنشاء وما عداه يدخل تحت أحدهما.

واختلفوا أيضاً في بيان وقت نشأة الكلام حول مفهوم الخبر والإنشاء، فمن الباحثين من يرى أن نشأته كانت في عصر المأمون مع نشأة الجدل وفتنة القول بخلق القرآن؛ فقد بنى المعتزلة مذهبهم بخلق القرآن وفق رأيهم أن ما تضمنه لا يخرج عن إحدى ثلاث: أمر، ونهي، وخبر. وهذا بمذهبهم ينفي عنه صفة القدم.

فالخبر: ما يحتمل الصدق والكذب لذاته، بغض النظر عن المخبر والخبر، فهو من حيث المُخبر ثلاثة أقسام:

الأول: ما لا يمكن وصفه بالكذب بل يجب وصفه بالصدق، كخبر الله سبحانه وخبر الرسول عليه الصلاة

والسلام الثابت عنه.

الثاني: ما لا يمكن وصفه بالصدق بل يجب وصفه بالكذب، كالخبر عن المستحيل شرعاً أو عقلاً.

الثالث: ما يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب، بالتساوي أو مع رجحان أحدهما على الآخر، كمن أخبر

عن سفر فلان أو قدوم فلان، هذا يحتتمل.

وهو من حيث إفادته المعنى ينقسم قسمين: حقيقةً ومجازاً. أما معناه الحقيقي: فهو إفادة المتكلم المخاطب

بمضمون الخبر. أو لازم فائدته. وأما معناه المجازي: فقد يخرج إلى معان مجازية منها الأمر والتحسر والتلطف واللوم

والتهديد والوعيد.

والإنشاء: ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته وينقسم نوعين: طلبي، وغير طلبي.

فالإنشاء الطلبي: ما يستدعي مطلوباً غير حاضر وحاصل وقت الطلب. ويكون بصيغ الأمر والنهي والدعاء

والاستفهام والعرض والتحضيض والتمني والرجاء.

والإنشاء غير الطلبي: هو ما لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب، ويكون بصيغ المدح، والذم، وصيغ

العقود، والقسم، والتعجب والرجاء، ويكون بؤرِّ ولعلَّ، وكم الخبرية. إلا أنه صيغ العقود تحتتمل الخبرية والإنشائية

فمثلاً: إذا قلت اشتريت هذا الكتاب، فيكون خيراً إذا أردت أن تخبر أنك اشتريت لكن إذا أردت إمضاء هذا

العقد، فهي إنشاء غير طلبي. وهكذا في كثير من المواضع.

هذا وإن علماء البلاغة لا يبحثون في الإنشاء غير الطلي؛ حيث أن أغلب صيغه أصلها أخبار نقلت إلى الإنشاء.¹⁴

المطلب الثاني: المعنى المقصود بالخبر.

القاعدة الرابعة: المقصود بالخبر إما فائدته أي إفادة المتكلم المخاطب بمضمون الخبر. وإما لازم فائدته أي إفادة المتكلم المخاطب بأنه عالم بمضمون الخبر. قد يخرج إلى معان مجازية منها الأمر والتحسر والتلطف واللوم والتهديد والوعيد.

الشرح:

إن البلاغيين أجمعوا على أن واضعوا اللغة أرادوا للخبرين وظيفتين لا يخرج عنهما:¹⁵

الأولى: "فائدة الخبر" أي أن قائل الخبر يفيد السامع معنى جديداً لم يكن له به علم قبل سماعه. وهذه هي الغاية الأصلية من الخبر، ومثله: "نزل الغيث" اخباراً لمن لا يعلم بنزوله. ومن أمثلته في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: 1] هذه الآية أفادت لأول مرة أن الله أنزل القرآن في ليلة القدر، ولم يكن لدى المخاطبين علم بهذا قبل نزول هذه الآية.

الثانية: "لازم الفائدة" وضابط هذه الوظيفة: أن يكون السامع عالماً بمضمون الخبر، فيكون غرض المخبر إعلام السامع بأن المتكلم عالم بمضمون الخبر هو أيضاً، كالقول "نزل الغيث" لمن يعلن بنزوله. فأنت لا تريد إعلامه بنزول الغيث، فهو عالم به، إنما تقصد إعلامه بعلمك بما يعلمه، ومن أمثلته في القرآن الكريم قوله تعالى حاكياً ما قاله يعقوب عليه السلام لبنيه: ﴿يَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾ [يوسف: 19]، فيعقوب عليه السلام لم يرد أن يخبر بنيه بأنه سوّلت لهم أنفسهم أمر التخلص من يوسف؛ لأنهم كانوا يعلمون بهذا التسويل أكثر منه. وإنما أراد أن يخبرهم أنه عالم بما حدث معهم لأخيهم يوسف. ففائدة الخبر ولازم فائدته هما الداللتان اللتان أرادهما واضعوا اللغة من الخبر وهما داللتان حقيقتان وضعيتان كدلالة السيف والرمح على آلي القتال المعروفتين.

وورد في القرآن الكريم كما في اللغة بشكل عام استعمال للخبر تكاد لا تحصى في معان مجازية غير فائدة الخبر، ولازم فائدته، تحمل معاني متعددة يقتضيها المقام لأغراض شتى. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: 36] فلم ترد امرأة عمران أن تخبر الله بما لا يعلم في قولها إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ فالخبر هنا لم يرد للإعلام بفائدة الخبر، ولا لازم فائدة الخبر، بل خرج إلى معنى مجازي هو إظهار التحسر على إنجاب أنثى، وكانت ترغب أن يكون ذكراً ليلخدم بيت المقدس الذي لا يقوم بالخدمة فيه إلا الذكور. ولم ترد أن تخبر الله عز وجل بما لا يعلم في قولها: "وَأِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ" فالخبر

¹⁴ انظر: السيوطي، الإقتان، 225/3. وعتيق، علم المعاني، ص: 42. والخطيب القزويني (ت: 739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة: السادسة، 1405هـ - 1985م، 2/227.

¹⁵ انظر: مجموعة من العلماء، الموسوعة القرآنية المتخصصة، ص: 448.

خرج عن الإعلام بفائدة الخبر، وعن لازم الفائدة، إلى معنى مجازي هو التلطف في الدعاء والاستعاذة بالله أن يحفظ المولودة وذريتها من الشيطان الرجيم.

ومنه قوله تعالى في شأن اليهود: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [الجمعة: 7] ومرجع الضمير في: ﴿لَا يَتَمَنَّوْنَهُ﴾ هو الموت. فخرج الخبر عن الإعلام بفائدة الخبر ولازمها إلى معنى آخر مجازي هو التهديد والوعيد لأن علمه - سبحانه - بالظالمين يقتضي عقابه إياهم على ظلمهم.

ومنه قوله تعالى حكاية عما قاله فرعون لموسى عليه السلام: ﴿وَفَعَلْتَ فَعَلْتَكِ الْتِي فَعَلْتِ﴾ [الشعراء: 19] فلم يرد - عليه اللعنة - إعلام موسى عليه السلام بما فعل حين قتل المصري. وإنما أراد لومه وانكساره بين يديه، وهو معنى مجازي خارج عن الإعلام بفائدة الخبر، ولازم فائدته.

قال ابن فارس رحمه الله (ت: 395 هـ - 1005م): "والمعاني التي يحتملها لفظ الخبر كثيرة: فمنها التعجب نحو: ما أحسن زيدا، والتمني نحو: وددتُك عندنا، والإنكار: ما له عليّ حق، والنفي: لا بأس عليك، والأمر نحو قوله جل ثناؤه: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَرْبِصْنَ﴾ [البقرة: 228]، والنهي نحو قوله: ﴿لَا تَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 79]، والتعظيم نحو: سبحان الله. والدعاء نحو: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]، والوعد نحو قوله جل وعز: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ﴾ [فصلت: 53]، والوعيد نحو قوله: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [الشعراء: 227]، والإنكار والتبكيك نحو قوله جل ثناؤه: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]. وربما كان اللفظ خبراً والمعنى شرطاً وجزاء، نحو قوله: ﴿إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ﴾ [الدخان: 15]. فظاهره خبر، والمعنى: إنا إن كشف عنكم العذاب تعودوا. ومثله ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ [البقرة: 229] المعنى: مَنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ مَرَّتَيْنِ فَلَيْمَسْكَهَا بَعْدَهُمَا مَعْرُوفٌ أَوْ يَسْرَحُهَا بِإِحْسَانٍ".¹⁶

المطلب الثالث: ورود الخبر على المعاني المجازية من الأمر والنهي واللوم والوعد والوعيد والإنكار والنفي.

وفيها سبع مسائل:

المسألة الأولى: إفادة الخبر معنى الأمر.

القاعدة الخامسة: قد يخرج الخبر عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي فيفيد معنى الأمر والدعاء بل يكون

أبلغ من صيغة الأمر نفسها.

الشرح:

¹⁶ أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (المتوفى: 395هـ)، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، علّق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م، ص: 133.

لا شك أنه قد يكون اللفظ خيراً، والمعنى دعاء وطلب. نحوه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5] أي: فأعنا على عبادتك. وقولهم: (نستغفر الله)، أي: اللهم اغفر لنا، ومثله قوله تعالى: ﴿لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَعْفُرُ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [يوسف: 92].

وقد يُرَادُ من الخبر في الجملة الخبرية الأثر، ومنه: قوله تعالى: ﴿والوالدات يُرِضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرضاعة...﴾ [البقرة: 233] أي: ولْيُرِضِعِ الوالداتُ أَوْلَادَهُنَّ. وقوله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأْمُرُونَ بالمعروف وَيَنْهَوْنَ عَنِ المنكر...﴾ [التوبة: 71]. أي: ليكن المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض. وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قرواء...﴾ [البقرة: 228]. أي: والمطلقات يتربصن.

ويمكن أن يقال: إنه قد يكون السبب في دلالة الجملة الخبرية على الأمر احتفاف القرائن، فالصيغة الخبرية لا تستخدم وضعاً في معنى الأمر، ولكن هذه الدلالة لحقت بما من دلالة اللزوم الفكري.

بأن بعضهم أولياء بعض، وبأنهم يأْمُرُونَ بالمعروف وينهون عن المنكر، بدلُ اللزوم الفكري على أنهم لا يتحلون بهذه الصفات إلا بدافع من إيمانهم وخوفهم من ربهم، وحرصهم على طاعته فيما أمرهم به، ولو لم تكن هذه الصفات مما أمر الله به لما كانت أثراً من آثار إيمانهم الصادق.

ثم إن مثل هذه الصيغة الخبرية الواردة في الآية والمحفوفة بالقرائن، تدلُّ على أنَّ الأمر بما جاء فيها من صفات للمؤمنين، قد كان أمراً بالغ الشدَّة والجُزم، فلم يكن في وسع المؤمنين الصادقين إلا الالتزام بطاعة الله فيه.¹⁷ أي فليتربصن. قال الزمخشري (ت: 538هـ - 1144م): "وإخراج الأمر في صورة الخبر تأكيد للأمر وإشعار بأنه مما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى امتثاله، فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص، فهو يُخبر عنه موجوداً".¹⁸

"وقد يراد من الخبر في الجملة الخبرية الدعاء، وهذا كثير، ومنه قولنا: يَرْحَمُ اللهُ موتانا وَيَعْفِرُ لهم. أي: اللهم ارحمهم واغفر لهم. وفي استخدام الخبر في الدعاء معنى التفاؤل باستجابة الله الدعاء، وتحققه في الواقع حتى يكون خيراً. وقول يوسف عليه السلام لأخوته فيما حكى الله: ﴿قَالَ لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَعْفُرُ اللهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: 92]. ﴿يَعْفُرُ اللهُ لَكُمْ﴾ جملة خبرية أريد منها الدعاء لهم بأن يعفِرَ اللهُ لهم. وكان من دعاء الرسول ﷺ لصحابي من أصحابه: "عَفَّرَ اللهُ له" بأسلوب الخبر، والمعنى: اللهم اغفر له، وكان هذا الدعاء مشعراً بقرب وفاة من دعا الرسول له به".¹⁹

المسألة الثانية: في إفادة الخبر معنى النهي.

¹⁷ حينكه الميداني، البلاغة العربية، 175/1-176 (بتصرف يسير).

¹⁸ الزمخشري، الكشاف، 270/1.

¹⁹ حينكه الميداني، البلاغة العربية، ج: 1، ص: 177-178.

القاعدة السادسة: قد يخرج الخبر عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي فيفيد معنى النهي بل يكون أبلغ من صيغة النهي نفسها.

الشرح:

النهي أحد أساليب الإنشاء وهو طلب الكف عن أمرٍ ما؛ وقد ترد الجملة الخبرية بمعنى النهي لدلالة تبتثق من السياق.

فمن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿الْحَجَّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ...﴾ [البقرة: 197] أي: من نوى فريضة الحج بهذه الأشهر فلا يرفث ولا يفسق ولا يجادل.

وخروج الخبر عن معناه وإفادته النهي هو من نظير دلالاته على الأمر لوجود قرينة. ورأى ابنُ العربي أنّ ما دُكر من خروج الخبر إلى التَّهْيِ عَيْزٌ مقبول، لاحتمال حَمَلِ الكلام على معنى آخر غير ما ذكروا.

ومن العلماء من قال: "إن قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ...﴾ [البقرة: 197] ليس نفيًا لوجود الرَفَثِ، بل هو نفيٌ لمشروعِيَّتِهِ، فَإِنَّ الرَفَثَ يُوَجَدُ من بعض الناس، وأخبارُ الله تعالى لا يَجُوزُ أن تقع بخلاف الواقع، وإنما يَرْجَعُ النفي إلى وُجُوده مشروعاً، لا إلى وُجُوده مُحْسُوساً، قال: وهذه هي الدفينة التي فاتت العلماء فقالوا: إنّ الخبر يكون بمعنى النهي، وما وُجد ذلك قطُّ، ولا يصحُّ أن يُوجد، فأهمّتا مختلفات حقيقةً، ويتباينان وصفاً. والتحقق: إن ما ذكر ابنُ العربي وجهةً يُمكن أن يُفْصَد، لكن استعمالَ التَّهْيِ بمعنى التَّهْيِ أمرٌ متداولٌ بين الناس، ويدعو إليه عدّة دواعٍ بلاغية، منها التلطُّفُ بالمخاطب".²⁰

المسألة الثالثة: إفادة الخبر معنى الإنكار.

القاعدة السابعة: قد يخرج الخبر عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي فيفيد معنى الإنكار، بل يكون أبلغ من صيغة الإنكار نفسها.

الشرح:

الإنكار من فعل أنكر يُنكر أي جحد؛ والتجاهل وعدم المعرفة بالشئ؛ ويرد بمعاني مثل الشجب والتنديد. والجملة الخبرية بإيجاءاتها المتعددة قد تخرج عن دلالتها الحقيقية لتفيد معنى الإنكار بصياغة أبلغ من الصيغة الموضوعية للإنكار حقيقة.

فمن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 79]. النفي هنا بمعنى النهي. فكان المخاطبين بدأوا العمل بمقتضى النهي واجتنبوا قبل أن يصدر الخطاب وفي هذا إشارة إلى وجوب اجتناب غير الطاهرين عن المس.

²⁰ حينكه الميداني، البلاغة العربية، البلاغة العربية، 1/177. (بتصرف يسير).

"ونازع ابنُ العربيِّ هنا أيضاً في قولهم: إن الخبر يرد بمعنى النهي، لأنه ليس نفيّاً لوجود المس، بل نفيّاً لمشروعيتِهِ، فإنَّ المس يوجد من بعض الناس، وأخبار الله تعالى لا يجوز أن تقع بخلاف محبته؛ وإنما يرجع النفي إلى وجوده مشروعاً لا إلى وجوده محسوساً، أي لا يمسه أحد منهم شرعاً، فإن وجد المسّ فعلى خلاف حكم الشرع"²¹.

والتحقيق: إن أولى الرايين بالقول هو الأول، أما الثاني فله وجاهته التي تجعلنا نضعه أمام أعيننا في مثل هذا الموضوع.

هذا وإن هناك مواضع يجب أن يحمل الخبر فيها على معناه الحقيقي ذلك إذا جاء الكلامان بجددين. "قال صاحب الياقوتة: قال ثعلب والمبرد: العرب إذا جاءت بين الكلامين بجددين كان الكلام إخباراً، نحو: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾ [الأنبياء: 8]. والمعنى: إنا جعلناهم جسداً يأكلون الطعام"²².

قال السيوطي (ت: 911هـ - 1505م): "من أقسام الخبر النفي، بل هو شرطُ الكلام كَلَهُ. والفرق بينه وبين الجحد: أن الثاني إن كان صادقاً سُمِّيَ كلامه نفيّاً ولا يسمَّى جحداً، وإن كان كاذباً سُمِّيَ جحداً ونفيّاً أيضاً، فكلُّ جحد نفي، وليس كل نفي جحداً. ذكره أبو جعفر النحاس وابن السجري وغيرهما. مثال النفي: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [الأحزاب: 40]. ومثال الجحد: نفي فرعون وقومه آيات موسى، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ * وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: 13، 14]"²³.

المسألة الرابعة: إفادة الخبر معنى الوعد.

القاعدة الثامنة: قد يخرج الخبر عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي فيفيد معنى الوعد والتبشير بل يكون أبلغ من صيغة الوعد نفسها.

الشرح:

لا شك أن حروف كلمة (الوعد) في نظامها تثير من المدركات والمعارف الذهنية المعاني الكثيرة فهي بذلك كلمة واسعة الدلالة؛ فهي استخدمت -غالبا- للدلالة على الخير. وزيادة حرف الياء يحولها عن معناها إلى التهديد، ولهذا فالوعد يختلف دلالة عن الوعيد.

والجملة الخبرية استعملت مجموعة من الوعد كما استعملت مجموعة ألفاظ دالة عليه، وخاصة استعملات (السين) و(سوف)، وباللغة غالبا استعمل (السين) للوعد، و(سوف) للوعد؛ والقرآن لم يفرق بين استعمالهما.

فمن أمثلة ذلك في الوعد قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ [الضحى: 5]. حيث إن كلمة (سوف) فوق السياق أفادت الوعد والرجاء والعطاء القادم من الله عز وجل لنبيه؛ ففي الدنيا النصر على الأعداء وإعلاء كلمة الإسلام على الكفر، وفي الآخرة التمتع بجنات الخلد هو ومن آمن به. وقوله تعالى: ﴿سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي

²¹ السيوطي، الإقتان، 258/3. (بتصرف).

²² السيوطي، الإقتان، 267-266/3.

²³ السيوطي، الإقتان، 261-260/3.

الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴿فصلت: 53﴾ حيث إنه استخدمت (السين) هنا للوعد، قال الزمخشري (ت: 538هـ - 1144م): "يعني ما يُسِرُّ الله (عَزَّ وَجَلَّ) لرسوله ﷺ وللخلفاء من بعده وتُصَار دينه في آفاق الدنيا وبلاد المشرق والمغرب عموماً وفي باحة العرب خصوصاً من الفتوح التي لم يتيسر أمثالها لأحد من خلفاء الأرض قبلهم".²⁴ وكذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 114]. وقوله: ﴿وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 146].

المسألة الخامسة: إفادة الخبر معنى الوعيد.

القاعدة التاسعة: قد يخرج الخبر عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي فيفيد معنى الوعيد والتهديد بل يكون أبلغ من صيغة الوعيد نفسها.

الشرح:

من فعل أوعد، والمصدر منه الإيعاد والوعيد يكون غالباً للتهديد، ولا يحصر به فقد يستعمل للدلالة في الخير، كما تستعمل وعد للشر، وقد استعملت الجملة الخبرية ألفاظ الوعيد ومعاني أخرى في معناه كما استعمله القرآن الكريم والشعر ولا سيما (السين وسوف).

فمن أمثلة ذلك في الوعيد قوله تعالى: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ﴾ [الشعراء: 227] قوله تعالى: ﴿... فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مریم: 59] وقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ نُضَلِّيهِ نَارًا﴾ [النساء: 30] هذه الآيات أوضحت مصير من سيئ بعد عن الحق وبينت عاقبته، واستعمال (سوف) قد يوهم المذنب أنه بمنجى من العقاب؛ فجاء السياق ليؤكد العقاب ونوعه، و(سوف) جاءت متضمنة لأفعال الشر التي فعلها والتي جعلت مصيره هذا المصير، فالجملة الخبرية بسياق الوعيد التهديد أفادت التراخي والإمهال من الله عز وجل.

وقوله تعالى: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: 227]. وكذلك قوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءٌ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [الأنعام: 5-6]. فالمعنى التوعد والتهديد الذي تفيده (السين) أقرب في التحقق الزمني مما عليه بناء (سوف) فالظلم هو الكفر بما أنزل الله، ولذلك ختم به الله سبحانه سورة الشعراء. وقال الزمخشري (ت: 538هـ - 1144م): "ختم السورة بآية ناطقة بما لا شيء أهيب منه وأهول، ولا أنكى لقلوب المتأملين، ولا أصدع لأكباد المتدبرين؛ وذلك قوله ﴿وَسَيَعْلَمُ﴾ وما فيه من الوعيد البليغ".²⁵

المسألة السادسة: إفادة الخبر معنى التحذير.

القاعدة العاشرة: قد يخرج الخبر عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي فيفيد معنى التحذير بل يكون أبلغ من صيغة التحذير نفسها.

الشرح:

²⁴ الزمخشري، الكشاف، 207/4.

²⁵ الزمخشري، الكشاف، 345/3.

التحذير: من حَذَّر يُحذِّر تحذيراً؛ أي التخويف والتهديد بالشر، وهو مختلف عن أسلوب التحذير المستخدم في اللغة، الدال على التحذير من الوقوع في الشيء بأسلوب مخصص مثل: إياك من الخلل.

والتحذير من أطرف الأغراض المجازية للجملة الخبرية في خروجها عن غرضها لأغراض مجازية لغاية بلاغية؛ كقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: 228]. أفادت تحديد الطلاق بمرتين إضافة إلى التحذير من أن يطلق مرتين لأنه عندها لن يملك إلا اختيار واحد فيما يمسك ويحسن العشرة أو أن يسرح بالحسنة؛ فليس له رجعة إن طلق الثالثة.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَعْضُونَ أَصْوَاهَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى﴾ [الحجرات: 3]. تحذير مع ترغيب، فالانصاف بحُفُض الصوت عند رسول الله ﷺ في مجلسه وعند نداءه من وراء الحجرات صفة للأتقياء، غير أن الآية لا تكتفي بالإخبار عن انصافهم بحُفُض الصوت والترغيب به بل تحذر من رفع الصوت وتنتهي عنه.²⁶

المسألة السابعة: إفادة الخبر معنى النفي.

قاعدة: قد يخرج الخبر عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي فيفيد معنى النفي بل يكون أبلغ من صيغة النفي نفسها.

الشرح:

النفي خروج الفعل عن صفة الحدوث حيث أن الحدوث إيجاب على الإطلاق وهو من أساليب الإنشاء غير الطلبي؛ والنفي يفيد معاني بلاغية جمالية عند استعماله في الجملة الخبرية.

ومن أمثلة الجملة الخبرية التي تفيد نفيًا ضمانيًا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد: 19]. "التعريض إنما وقع بأن كان من شأن (إنما) أن تضمّن الكلام معنى النفي من بعد الإثبات، والتصريح بامتناع التذکر ممن لا يعقل، وعليه قولنا: "إنما أنت حالم"، وعكسه قوله (ما المستشير بنادم)، ومثله قوله تعالى: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل﴾ [آل عمران: 144]، فالغرض من بعثة الرسل تبليغ الرسالة وإلزام الحجة لا وجوده بين أظهر قومه، ولهذا جاء النفي ثم نُقِض بالحصر فأفاد الإثبات وتأكيد المعنى المجازي للجملة الخبرية، وعليه قوله تعالى: ﴿ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد﴾ [آل عمران: 182] فقد يقول قائل: لم عطف كلاماً منفيًا على كلام مثبت؟! قلت: معنى كونه غير ظلام للعبيد أنه عادل عليهم، فالمضمون والهدف من النفي إنما هو للإثبات".²⁷

²⁶ انظر: حسين جمعة، جمالية الخبر والإنشاء، ص: 74.

²⁷ انظر: حسين جمعة، جمالية الخبر والإنشاء، ص: 66.

المبحث الثاني

أقسام الإنشاء ودلالاته. وفيه مطلبان.

المطلب الأول: الإنشاء غير الطلبي وفيه مسائل.

قاعدة: الإنشاء غير الطلبي يكون بصيغ منها المدح، والذم، وصيغ العقود، والقسم، والتعجب والرجاء، ويكون برُبِّ ولعلّ، وكم الخبرية.

الشرح:

ههنا مسائل:

المسألة الأولى: كون "نعم" إنشاء غير طلبي يفيد المدح.

ومن أمثله قوله تعالى: ﴿وَالأَرْضَ فَرَشْنَاها فَنِعَمَ المَاهِدُونَ﴾ [الذاريات: 48] فقوله تعالى: ﴿فَنِعَمَ المَاهِدُونَ﴾ أسلوب إنشائي لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب ولكنه يفيد المدح فهو إنشاء غير طلبي.

المسألة الثانية: كون "بئس" إنشاء غير طلبي يفيد الذم.

ومن أمثله قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بئسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: 50] فقوله تعالى: ﴿بئسَ لِلظَّالِمِينَ﴾ أسلوب إنشائي لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب ولكنه يفيد الذم فهو إنشاء غير طلبي.

هذا وإنه تُستعمل بعض الأفعال القياسية للدلالة على المدح أو الذم، وهي: كل فعل ثلاثي على وزن "فعل" من الباب الخامس ك (ساء، كبر، وحسن، وضعف)، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: 9] ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: 3] ﴿وَحَسَنٌ أَوْلَئِكَ رَفِيعًا﴾ [النساء: 69] ﴿ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: 73] أما كون أصل ساء فعلاً متعدياً من الباب الأول فلا يضر لأنه نقل للذم إلى باب (فعل): جمّد وأصبح لازماً بمعنى بئس.

المسألة الثالثة: الرجاء

قيل: هو من الإنشاء غير الطلبي على رأي وله أربع أدوات ما بين حرف وفعل هي «لعلّ وعسى، وحري، واخْلُوق» ف «لعلّ» حرف وما عداها أفعال.

و «لعلّ» من صيغ الإنشاء غير الطلبي وتفيد الرجاء. أما «لعلّ» إذا كانت بمعنى «كي» نحو قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، و «لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» أي كي تتقوا، وكي تتذكروا أو كانت بمعنى «ظنّ». فإنها في هاتين الحالتين لا تفيد الرجاء، وبالتالي لا تعد من صيغ الإنشاء غير الطلبي ولو على رأي.

ومن الأمثلة قوله تعالى: ﴿فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنَّ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾ [المائدة: 52] فقوله تعالى: ﴿فَعَسَى﴾ أسلوب إنشائي لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب ولكنه يفيد الرجاء فهو إنشاء غير طلبي على رأي.

المسألة الرابعة: صيغ العقود:

هي الصيغ المستخدمة لإنشاء العقود مثل بعت وانكحت وأوقفت، وقبلت رداً على الإيجاب عقد التزويج، والاختلاف بين الإنشائيين الطلي وغير الطلي أن الإنشاء الطلي يتأخر وجود معناه عن وجود لفظه، مثل الأمر "بع كتبك" فإن لفظ الأمر بالبيع "بع" سابق في الوجود عن أداء فعل البيع المطلوب وتنفيذه، أما الغير طلي فيتفق زمن وجود اللفظ مع حدوث الفعل مثل "بعتك هذا الكتاب" فيها يخرج الكتاب زمن إنشاء اللفظ من ملك البائع ليصبح في ملك المشتري.

المسألة الخامسة: كون " ما أفعل وأفعل به " إنشاء غير طلي يفيد التعجب والتعجب.

صيغة "ما أفعل وأفعل به" أسلوب إنشائي لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب فهو إنشاء غير طلي، يستعمل للدلالة على المدح الداعي للتعجب.

ومن أمثله على إفادة المدح قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرُ بِهِ وَأَسْمِعُ مَا لَمْ يَكُنْ لَكَ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف:26] ﴿أَبْصِرُ بِهِ وَأَسْمِعُ﴾ صيغتي تعجب من سعة علمه سبحانه وتعالى التي شملت المسموع والمبصر مما غاب في السماوات والأرض فلا يشاركه بعلمه أحد، قلنا صيغتنا تعجب ولم نقل صيغتنا تعجب لأن الله لا يتعجب بل يدلنا على ما ينبغي لنا أن نتعجب منه، ولأن أمره تعالى في الإدراك خارج عما عليه إدراك المبصرين والسامعين. فلا يحجبه شيء، ولا يتفاوت عنده لطيف وكثيف، وصغير وكبير، وجلي وخفي. أي ما أبصره وما أسمعته، والهاء لله تعالى على سبيل المجاز والمراد أنه سبحانه لا يغيب عن بصره وسمعه شيء.

هذا وإن في مثل قوله: ﴿أَبْصِرُ بِهِ﴾ ثلاثة مذاهب: "الأصح أنه بلفظ الأمر ومعناه الخبر، والباء مزيدة في الفاعل إصلاحاً للفظ. والثاني: أن الفاعل ضمير المصدر. والثالث: أنه ضمير المخاطب، أي: أَوْقِعْ أَيْهَا الْمَخَاطَبُ. وقيل: هو أمرٌ حَقِيقَةٌ لا تَعَجُّبٌ، وأن الهاء تعودُ على المُهْدَى المفهوم من الكلام. وقرأ عيسى: "أَسْمِعُ" و "أَبْصِرُ" فعلاً ماضياً، والفاعل الله تعالى، وكذلك الهاء في "به"، أي: أَبْصَرَ عِبَادَهُ وَأَسْمَعَهُمْ".²⁸

هذا وإنه لما كان التعجب الحقيقي يدل على الجهل وعدم العلم لكونه كلاماً يفيد الدهشة والاستغراب قلنا الجائز في حق الله التعجب لا التعجب فإنه لا يتعجب بل يجعل غيره يتعجب.

المسألة السادسة: كون " القسم " إنشاء غير طلي يفيد التأكيد.

القسم من أقسام الإنشاء غير الطلي نقل القراني الإجماع على ذلك. إلا أنه قد يكون من أقسام الخبر والقرائن هي التي تزيل ما فيه من الإبهام. وهو من أقوى طرق تأكيد الكلام أو الجملة الخبرية وتحقيقها عند السامع. وإبراز معانيه ومقاصده على النحو الذي يريده المتكلم، فيؤتى به لدفع إنكار المنكرين أو إزالة شك الشاكين. وله معنى حقيقي: هو يمينٌ يُخْلِئُهَا الإنسانُ بما هو معظمٌ عنده حقيقة أو اعتقاداً من الله تعالى وغيره ليربط نفسه بالامتناع عن

²⁸ أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (ت: 756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى، 2011م، 471/7-472.

شيء أو الإقدام عليه على سبيل التأكيد. وله معانٍ أخرى مجازية يرد عليها منها: التعجب. أفرد ابن القيم بالتصنيف في مجلد سمّاه (التبيان).

ومن أشهر أدوات القسم: الباء، والواو، والتاء واللام، والباء هو أصلها وإن كان الواو أكثرها استعمالاً لكونها للإلصاق فهي تلصق فعل القسم بالمقسم به، ولهذا خص بأحكام منها: يذكر فعله معه، كقولهم: "أقسم بالله لأفعلن". يدخل على الضمير كقولهم: "به لأفعلن".

القسم الاستعاطي كقولهم: "بالله ماذا فعلت؟". أي: أسألك بالله مستحلفاً.

والواو يجر الاسم الظاهر، ولا يتعلق إلا بمقدر محذوف نحو: "أقسم، وأحلف". وإذا دققنا النظر في القرآن نجد أن أكثر الأقسام المحذوفة الفعل لا تكون إلا بالواو، وعند ذكر الباء يذكر الفعل، كقوله: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ﴾ [النور: 53]. ﴿يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ﴾ [التوبة: 62]. فعند حذف الفعل لا يقسم بالباء. لذا فالآيات التالية لا تأخذ على محمل القسم ﴿بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ﴾ [لقمان: 13]. ﴿بِمَا عَاهَدَ عِنْدَكَ﴾ [الزخرف: 49]. ﴿بِحَقِّي إِنْ كُنْتُ فُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ [المائدة: 116].

وأما التاء فإنه يختص باسم الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿وَتَأَلَّهُ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾ [الأنبياء: 57]. فلا يقال تالرب، ولا تالكعبة.

ويمكن أن يقال: إنه لما كثرت القسم في الكلام حذف الفعل اختصاراً، مع إبقاء الباء لدلالته عليه، ثم ابدلت الباء بالواو في الأسماء الظاهرة، والتاء في اسم الله تعالى، كقوله: ﴿وَاللَّهُ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 23]، وقسم مضمراً، وهو قسماً أيضاً: قَسَمَ دل عليه اللام، مثل قوله: ﴿لَتُنْبَلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ﴾ [آل عمران: 186]. وقَسَمَ يدل عليه معناه، نحو: ﴿وَإِنْ يَنْكُرْكُمُ إِلَّا وَّارِدُهَا﴾ [مريم: 71]. مع تقدير: (والله).

"وقال أبو علي الفارسي: الألفاظ الجارية مجرى القسم ضربان: أحدهما: ما تكون كغيرها من الأخبار التي ليست بقسم، فلا تجاب بجوابه كقوله: ﴿وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الحديد: 8]. ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ حُدُودًا﴾ [البقرة: 63]. ﴿فَيَخْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَخْلِفُونَ لَكُمْ﴾ [المجادلة: 18]. وهذا ونحوه يجوز أن يكون قسماً، وأن يكون حالاً، خلّفوه من الجواب. والثاني: ما يتلقى بجواب القسم، كقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 187]. ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ﴾ [النور: 53]."²⁹

والمقسم به قد يكون خالقاً فيقسم به الخالق، والمخلوق وقد يكون مخلوقاً فيقسم به الخالق دون المخلوق. أما كونه خالقاً فإنه لا يكون القسم إلا باسم معظم، وأقسم الحق سبحانه في كتابه الكريم بنفسه وبصفاته في عدة آيات منها: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ [الذاريات: 22-23] ﴿قُلْ إِي وَرَبِّي﴾ [يونس: 53]. ﴿بَلَى

²⁹ السيوطي، الإنفان، 55-56.

وَرَبِّي لَتُبْعَنَّ ﴿التغابن: 7﴾. ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّكَ وَالشَّيَاطِينَ﴾ [مریم: 68]. ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: 92]. ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [النساء: 65]. ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ [المعارج: 40]. ومنها: ﴿يس-وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمِ﴾ [يس: 1-2]، ﴿ص وَالْقُرْآنَ ذِي الذِّكْرِ﴾ [ص: 1]، ﴿ق وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدِ﴾ [ق: 1]، ﴿حم-وَالْكِتَابَ الْمُبِينِ﴾ [الزخرف: 1-2].

وأيضاً قد أقسم العباد برهم في مواضع من القرآن منها: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾ [الأنبياء: 57] ﴿قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ﴾ [يوسف: 73] ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 90].

وأما كونه مخلوقاً فالأنه تعالى قد أقسم بمخلوقاته في مواضع منها: قوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ﴾ ﴿وَالَّتَيْنِ وَالرَّيْثُونَ﴾ ﴿وَالصَّافَاتِ﴾ ﴿وَالسَّمْسِ﴾ ﴿وَالْقَمَرِ﴾ ﴿وَاللَّيْلِ﴾ ﴿وَالنَّجْمِ﴾ ﴿وَالضُّحَى﴾ ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِأَنْتَسِ﴾.

إن قوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ﴾ أسلوب إنشائي لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب ولكنه يفيد التأكيد فهو إنشاء غير طلي.

"وقال العلماء: أقسم الله تعالى بالنبي ﷺ في قوله: ﴿لَعَمْرُكَ﴾ لتعرف الناس عظمته عند الله ومكانته لديه، أخرج ابن مژدويه عن ابن عباس قال: ما خلق الله وما ذراً ولا برأ نفساً أكرم عليه من محمد ﷺ، وما سمعت الله أقسم بحياة أحدٍ غيره، قال: ﴿لَعَمْرُكَ إِيَّاهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحجر: 72]. وقال أبو القاسم القشيري (ت: 465هـ): القسم بالشيء لا يخرج عن وجهين: إما لفضيلة أو لمنفعة. فالفضيلة، كقوله: ﴿وَطُورِ سِينِينَ﴾ * وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ * والمنفعة، نحو: ﴿وَالَّتَيْنِ وَالرَّيْثُونَ﴾ [التين: 1-3]. وقال غيره: أقسم الله تعالى بثلاثة أشياء؛ بذاته كآيات السابقة. وبفعله، نحو: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا * وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاها * وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس: 5-7]. وبمفعوله، نحو: ﴿وَاللَّجَمِ إِذَا هَوَى﴾ [النجم: 1]. ﴿وَالطُّورِ * وَكِتَابِ مَسْطُورٍ﴾ [الطور: 1-2]."³⁰

فهنا يخطر بالبال سؤالان الأول: هو "كيف أقسم الله بالخلق وقد ورد النهي عن القسم بغير الله؟ يمكن أن يجاب عنه بأوجه: "أحدها: أنه على حذف مضاف، أي ورب التين ورب الشمس؛ وكذا الباقي. الثاني: أنَّ الغرب كانت تعظم هذه الأشياء، وتُقسم بها، فنزل القرآن على ما يعرفون. الثالث: أنَّ الأقسام إنما تكون بما يعظمه المُقسِم أو يجله وهو فوقه، والله تعالى ليس شيء فوقه، فأقسم تارة بنفسه وتارة بمصنوعاته؛ لأنها تدلُّ على باري وصانع. وقال ابن أبي الإصبع (ت: 654 هـ) في "أسرار الفواتح": والقسم بالمصنوعات يستلزم القسم بالصانع؛ لأن ذكر المفعول يستلزم ذكر الفاعل؛ إذ يستحيل وجود مفعول بغير فاعل. وأخرج ابن أبي حاتم (ت: 327 هـ - 939 م)، عن الحسن قال: إنَّ الله يُقسم بما شاء من خلقه، وليس لأحدٍ أن يقسم إلا بالله."³¹

والثاني: هو ما معنى القسم منه تعالى؟ "فإنَّه إن كان لأجل المؤمن فالمؤمن مصلِّق بمجرد الإخبار من غير قسم، وإن كان لأجل الكافر فلا يفيد! وأجيب عن هذا بأن القرآن نزل بلغة العرب، ومن عادتها القسم إذا أرادت أن

³⁰ السيوطي، الإتقان، 4/55.

³¹ السيوطي، الإتقان، 4/54-55.

تؤكد أمراً. وأجاب أبو القاسم القشيري (ت: 465هـ - 1064م): بأن الله ذكر القسم لكمال الحجة وتأكيدها؛ وذلك أن الحكم يفصل باثنين: إما بالشهادة وإما بالقسم، فذكر تعالى في كتابه النوعين حتى لا يبقى لهم حجة، فقال: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 18]. وقال: ﴿قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لِحَقٌّ﴾ [يونس: 53]. وعن بعض الأعراب أنه لما سمع قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رُزُقُكُمْ وَمَا تُوَعَّدُونَ * فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لِحَقٌّ﴾ [الذاريات: 22-23]. صرخ وقال: مَنْ ذَا الذي أغضب الجليل حتى ألجأه إلى اليمين؟³²

وأما المقسم عليه فقد أقسم الله عز وجل على أصول الإيمان المقصود توكيدها بالقسم فاقسم على التوحيد، كقوله: ﴿وَالصُّفَّاتِ صَفًّا، فَالْحُرُوبِ رَجْرًا، فَالْقَلْبِ ذِكْرًا، إِنَّ لَكُمْ لُجُودًا،﴾ [الصفات: 1-4]. وعلى أن القرآن حق، كقوله: ﴿فَلَا أُفْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ [الواقعة: 75-77]. وعلى أن الرسول حق، كقوله: ﴿يَسَّ * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ * إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [يس: 1-3]. وعلى الجزاء والوعد والوعيد، ﴿وَالَّذِينَ دَرَّوْا، فَالْحَمَلِ وَقَرًا، فَالْحُرُوبِ يُسْرًا، فَالْمُقْسِمَاتِ أَمْرًا، إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ، وَإِنَّ الَّذِينَ لَوْفَعُوا﴾ [الذاريات: 1-6] وعلى حالات للإنسان: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ [العاديات: 1-6].

والمقسم عليه قد يكون محذوفاً بل يكون حذفه أبلغ وأوجز. وذلك يكثر إذا أشار المقسم به إلى المقسم عليه؛ وحصل المقصود بذكره. كما في قوله: "﴿حَسَّ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ [ص: 1]. إن القرآن الكريم المقسم به وما وصف به بأنه (ذو الذكر) أي المتضمن للذكر وما بهذا القسم من دلالة على العظمة والمكانة ما دل على المقسم عليه، وهو كون القرآن حقاً منزل من عند الله عز وجل ليس مختلق كما ادعى المشركون، ولهذا ذهب العلماء إلى تقدير جواب القسم "بأن القرآن لحنق" وكذا في قوله تعالى: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ [ق: 1].³³

وقال ابن القيم (ت: 751هـ - 1350م): "وهو سبحانه يُقسم بأمر على أمور، وإنما يقسم بنفسه المقدسة الموصوفة بصفاته، أو بآياته المستلزمة لذاته وصفاته. وإقسامه ببعض المخلوقات دليل على أنها من عظيم آياته، فالقسم إما على جملة خبرية وهو الغالب، كقوله: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لِحَقٌّ﴾ [الذاريات: 23]. وإما على جملة طلبية كقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَسَأَلْتَهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: 92-93]. مع أن هذا القسم قد يُراد به تحقيق المقسم عليه، فيكون من باب الخبر، وقد يراد به تحقيق القسم؛ والمقسم عليه يراد بالقسم توكيده وتحقيقه، فلا بد أن يكون ممّا يحسن فيه ذلك كالأمر الغائبة والخفية إذا أقسم على ثبوتها؛ فأما الأمور المشهورة الظاهرة كالشمس والقمر، والليل والنهار، والسماء والأرض، فهذه يُقسم بها ولا يقسم عليها، وما أقسم عليه الربُّ فهو من آياته، فيجوز أن يكون مقسماً به ولا ينعكس، وهو سبحانه وتعالى يذكر جواب القسم تارة وهو الغالب، ويحذفه أخرى؛ كما يحذف جواب ﴿لو﴾ كثيراً للعلم به".³⁴

³² السيوطي، الإتيان، 53/4.

³³ انظر: السيوطي، الإتيان، 58/4-59.

³⁴ شمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، التبيان في أقسام القرآن، صححه وعلق على هوامشه: محمد حامد الفقي، دار المعرفة - بيروت، 1933م، ص: 1-2.

وللقسم في القرآن أسرار وحكم كثيرة منها: المناسبة بين أركانه كوجود مناسبة بين المقسم به والمقسم عليه كما في قوله: "﴿وَالضُّحَىٰ * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ...﴾ [الضحى: 1-2]. الآيات، أقسم تعالى على إنعامه على رسوله وإكرامه له؛ وذلك متضمن لتصديقه له، فهو قسم على النبوة والمعاد، وأقسم بآيتين عظيمتين من آياته. وتأمل مطابقة هذا القسم - وهو نور الضحى الذي يوافي بعد ظلام الليل- المقسم عليه، وهو نور الوحي الذي وافاه بعد احتباسه عنه، حتى قال أعداؤه: ودّع محمداً ربّه، فأقسم بضوء النهار بعد ظلمة الليل على ضوء الوحي ونوره بعد ظلمة احتباسه واحتجابه." 35

أغراض القسم في القرآن الكريم:

وللقسم أغراض كثير منها ما يلي:

الغرض الأصلي: تأكيد الخبر وتقريره أو تأكيد المقسم عليه وتقريره وتثبيتته في قلوب العباد ليستيقنوه حق الاستيقان، على أن تأكيد المقسم عليه بالمقسم به يعد ضرباً من الإيجاز، "وتلك عادة العرب الذين كانوا يقطعون كلامهم بالقسم، لأن القصد بالمقسم تحقيق الخبر وتوكيده. وهذا الغرض يظهر لنا إذا علمنا أن المقسم عليه كثيراً ما يكون من الأمور الخفية الغائبة، فيقسم عليها لإثباتها، مثل قوله تعالى ﴿لَا أَقْسِمُ بِبُرُوجِ الْبَيْتِ وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ. بَلَىٰ قَدِيرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ [القيامة: 1-4] فالقسم في كلام الله يزيل الشكوك، ويحيط بالشبهات، ويقيم الحجة، ويؤكد الأخبار، ويقرر الحكم في أكمل صورة." 36

هذا وإنه لما كان القصد بالقسم تحقيق الخبر وتوكيده، جعل العلماء قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [التوبة: 107] من قبيل القسم وإن كان السياق للإخبار بالشهادة لكونها جاءت تأكيداً لخبر.

بيان عظمة المقسم به وله: فقد يرد القسم بقصد التعظيم، ك (القسم بالله، و(القسم بالنبي ﷺ). ويقرر الألوسي (ت: 1270هـ - 1864م) أن "القسم يتضمن الإخبار عن تعظيم المقسم به"، 37 وأن "الإقسام بالشيء إعظام له". 38

لفت الأنظار إلى الكون: هذا الكون البديع بنظامه المحكم وأسراره العجيبة، لا ترى فيه من فتور مهما قلبت بصرك، جاء في القرآن القسم بهذا الإبداع ومظاهر هذا الانتظام وما احتواه من عظيم الآيات.

35 السيوطي، الإتيان، 59/4.

36 سامي عطا حسن، أسلوب القسم الظاهر في القرآن الكريم، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية - الكويت، المجلد: 18، العدد: 53، 2003م، ص: 54.

37 أبو الفضل شهاد الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت: 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م، 151/15.

38 الألوسي، روح المعاني، 15/359.

إثبات صدق النبي ﷺ بنوته: من الاعتقادات التي كانت سائدة عند العرب أن اليمين الكاذب لا بد أن يحيق بصاحبه ملحقاً به الضرر الكبير، فالتبني ﷺ استخدم القسم بأمر من الله عز وجل وهو الصادق المبرور القسم من رب العزة، قال تعالى: ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ [يونس: 53] وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ﴾ [سبأ: 3] فكان قسمه عليه السلام عن ثقة ويقين بربه الذي بره ورفع من شأنه ودفع عنه ضرر المتربصين، فكان دليلاً على صدق دعواه.

إظهار المفاهيم العقلية بصورة حسية: إن العقول تتفاوت في الإدراك، وخاصة المفاهيم العقلية فما يدركه البعض بسهولة قد يختلط على آخر دركه إلا بتقريبه إلا ما يشبهه من الحسيات مما يجعله صورة ماثلة أمام الأعين فتستوعبه العقول أكثر، وقد راعى القرآن العظيم هذا فنجده قرب بعض المفاهيم مثل تشبيه الوحي بالضحي وتشبيه الباطل بالليل، مشيراً إلى أن الليل سيتبعه صباح منير، وكما يزيل الضحى ظلام الليل سيزيل نور الوحي واليقين ظلام الشرك وظلم المشركين.

تصحيح العقائد الباطلة: أقسم الله عز وجل بمخلوقات في الكون ظن البعض أنها آلهة ولها تأثير في العالم، بسببها يدل على أنها مجرد مخلوق من مخلوقاته، مثل النجم إذا هوى، وبالشمس وضحاها والقمر إذا تلاها، وبالكوكب

التنبية إلى أحداث مهمة: فبعض الأحداث كان لها أثر كبير فجاء القسم الإلهي بما تنبئها إلى أهميتها وأثرها فيما بعدها، مثل القسم بالطور هذا الجبل والإشارة إلى الآيات التي أكرم الله عز وجل موسى عليه السلام بها.³⁹

وقد ذكر الدكتور خالد السبت في كتابه قواعد التفسير قاعدتين تحت القواعد التي تتعلق بالقسم:

قاعدة: "لا يكون القسم إلا باسم معظم"⁴⁰

أقسم الله في القرآن باسمه وبعض مخلوقاته. والقسم باسم الله أعظم ما يقسم به، لأنه جل شأنه تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: 3] وإقسامه تعالى ببعض مخلوقاته يدل على المنزلة المعظمة للمقسم به.⁴¹

قاعدة: "الحكم بتقدير قسم في كتاب الله دون قرينة ظاهرة فيه، فيه زيادة على معنى كلام الله بغير دليل"⁴²

³⁹ انظر: سامي عطا حسن، أسلوب القسم الظاهر في القرآن الكريم، ص: 54-55.

⁴⁰ خالد بن عثمان السبت، قواعد التفسير: جمعاً ودراسةً، دار ابن عفان - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1421هـ، 474/1.

⁴¹ انظر: خالد السبت، قواعد التفسير، 474/1.

⁴² انظر: خالد السبت، قواعد التفسير، 475/1.

تقدير القسم في القرآن بدون أدلة تدل عليه أمر مرفوض مردود، فيه تقول على الله بغير علم، والعياذ بالله. ذهب جماعة من العلماء في الآية ﴿وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مریم: 71] أن فيها قسم مقدر واستدلوا على قولهم بحديث رسول الله ﷺ "لا يموت مسلم ثلاثة من الولد فيلج النار إلا تحلة القسم".⁴³

أجاب الشنقيطي (ت: 1393هـ - 1973م) "بأن الآية لم تقتن بأداة من أدوات القسم ولا قرينة واضحة دالة على القسم، ولم يتعين عطفها على القسم، وتقدير القسم في كتاب الله تعالى دون قرينة ظاهرة فيه زيادة على معنى كلام الله بغير دليل يجب الرجوع إليه، أما الحديث من أساليب اللغة العربية التعبير بتحلة القسم عن القلة الشديدة وإن لم يكن هنالك قسم أصلاً".⁴⁴

التعليق والتحقيق:

إن هناك نقصاً في القاعدتين يدل عليه العقل والعرف والشرع. فيمكن أن تكون الأولى كما يلي:
قاعدة: لا يكون القسم إلا بعظيم أو باسمه وبمعظم أو باسمه فيكون ممدوحاً ومحموداً ومشروعاً إذا كان بعظيم أو بمعظم حقاً. أما إذا كان بعظيم أو بمعظم زوراً وبهتاناً فيكون مذموماً.
والقاعدة: المقدرات في القرآن تنقسم قسمين قسم يحتاج إلى قرينة ظاهرة فيه، وقسم يكفي فيه عدم مخالفته للكتاب والسنة وما أجمعت عليه الأمة.

ثم إنه استدل عليه بما لا ينطبق عليه أو بما ليس فيه ما يدل على صحة دعواه.

لأن الواو في قوله: ﴿وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مریم: 71] تجوز أن تكون للعطف عطفت هذه الجملة على ما قبلها. وتجوز أن تكون للقسم قال ابن عطية: "﴿وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا﴾ قَسَمٌ، والواو تفتضيه، ويُقَسِّرُهُ قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: ((مِنْ مَاتَ لَهُ ثَلَاثٌ مِنَ الْوَلَدِ لَمْ تَمْسَهُ النَّارُ إِلَّا لِحَلَّةِ الْقِسْمِ))"⁴⁵.

قال ابن عاشور (ت: 1393هـ - 1973م) "ومن التأس من لفق تعصيماً لذلك بالحديث الصحيح أنه ((لا يموت لمسلم ثلاثة من الولد فيلج النار إلا تحلة القسم))"⁴⁷ فتأول تحلة القسم بأنها ما في هذه الآية من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ وهذا محمل باطل، إذ ليس في هذه الآية قسم يتحلل، وإنما معنى الحديث إن من استحق

⁴³ أخرجه أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت: 256هـ) في صحيحه، دار طوق النجاة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1422هـ، (كتاب الجنائز - باب فضل من مات له ولد فاحتسب)، 73/2.

⁴⁴ انظر: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر - بيروت، 1415هـ - 1995م، 482/3.

⁴⁵ سبق تخريجه بلفظ مقارب لما أورده ابن عطية الأندلسي.

⁴⁶ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت: 546هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2001م، 27/4.

⁴⁷ سبق تخريجه.

عذاباً من المؤمنين لأجل معاص فإن كان قد مات له ثلاثة من الولد كانوا كفارة له فلا يلج النار إلاً ولوجاً قليلاً يشبه ما يفعل لأجل تحلة القسم، أي التحلل منه. وذلك أن المقسم على شيء إذا صعب عليه بر قسمه أخذ بأقل ما يتحقق فيه ما حلف عليه، فقوله «تحلة القسم» تمثيل".⁴⁸

لعله قال ذلك لكيلا يفتتن الناس بعقيدة فاسدة كعقيدة المعتزلة التي توجب على الله تنفيذ الوعد والوعيد وقد سبقه وشيخه إلى ذلك كثير من العلماء فمنهم أبو حيان. ولنا أن نستخلص ما قلناه على صورة قاعدة فنقول:

قاعدة: القسم من أقسام الإنشاء إلا أنه قد يكون من أقسام الخبر، والقرائن هي التي تزيل ما فيه من الإهام. وله معنى حقيقي: هو يمينٌ يُلْفِئُهَا الإنسانُ بما عنده معظم حقيقة أو اعتقاداً من الله تعالى وغيره ليربط نفسه بالامتناع عن شيء أو الإقدام عليه على سبيل التأكيد. وله معانٍ آخر مجازية يرد عليها منها: التعجب.

المسألة السابعة: كون " الشرط " إنشاء غير طليبي يفيد العلاقة السببية أو التلازمة بين شيئين.

ويتفرع على هذا أنها تعد خبرية أو إنشائية باعتبار جوابها، فالبلغيين عدّوا الشرط من أساليب الإنشاء منهم السكاكي (ت: 626هـ - 1229م) والقزويني (ت: 739هـ - 1339م) وابن الشحنة (ت: 882هـ - 1478م) في نظمه وغيرهم. وهو قريب من الخبر كالتمني، ولكنه إنشاء لدلالته على الاستقبال. وكثير منهم ينصون على دخول أدوات الشرط وأدوات النهي وأدوات الاستفهام في الإنشاء. لأننا إذا قلنا "إن نجح عمرو كافأته" كان لك الخيار أن تكافئه في حال نجاحه لا على كل حال.

وهذا يدل أن جواب الشرط هو الغرض من الجملة الشرطية، فعند تصنيف الجمل إلى خبرية أو إنشائية ينظر إلى جواب الشرط فتعد خبرية إن كان خيراً وإنشائية إن كان إنشائياً.

وهذا وإن معنى الشرط يختلف من فن إلى فن ومن موضع إلى موضع:

فالشرط النحوي هو: "وقوع الشيء لوقوع غيره أو عدم وجود الشيء لوجود غيره".⁴⁹ يفهم من تعريفهم أن هناك علاقة سببية وتلازمة بين الشرط والمشروط، فأداة الشرط يتبعها فعلة ثم جوابه أو جزاءه. وركنا الجملة الشرطية الشرط وجوابه هما فعلين متلازمين في الأصل يوقع أحدهما بوقع الثاني.

⁴⁸ محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م، 152/16.

⁴⁹ انظر: أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1376هـ - 1957م، 367/4.

والشرط اللغوي: هو "سبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم"⁵⁰ فإذا قال لزوجته: "إن خرجني فأنت طالق" لزم من خروجها وقوع طلاقها ومن عدم الخروج عدمه، وهذا هو حقيقة السبب عند كثير من العلماء. **والشرط العقلي أو العادي أو الشرعي:** "هو ما لا يلزم من وجوده شيء ويلزم من عدمه العدم".⁵¹ مثاله في العقلي: العلم مع الحياة؛ فعقلاً نحكم بانتفاء العلم إذا انعدمت الحياة، ولا نحكم بوجوده لوجودها. ومثال العادي: يلزم وجود السلام للتمكن من الصعود للأعلى يلزم عدم وجودها عدم التمكن. ومثال الشرعي: الطهارة مع الصلاة لأنه يلزم من عدم الوضوء عدم الصلاة ولا يلزم من وجوده وجودها ثم قد تصح صلاة المتطهر وقد لا تصح. إن وجود العلاقة السببية التلازمية في أساليب الشرط الدالة على ارتباط وقوع شيء لوقوع غيره لا ينطبق على كل أساليب الشرط اللغوي (التعليق). فالأصل هو الارتباط وسواه خروج عنه.

والتحقيق: إن المعنى الأصلي للشرط هو ما قاله النحويون إلا أنه قد يخرج الشرط عن العلاقة السببية (التعليق) أو عن العلاقة التلازمية فيكون على أسلوب الشرط اللغوي مثلاً كأن يقصد به طلب فعل على وجه الوجود مثال: قال عز وجل: ﴿فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: 66]. فالأمر هو المراد من الشرط. ومن أمثله قوله تعالى: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ﴾ [الأعراف: 176] أسلوب إنشائي لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب ولكنه يفيد العلاقة التلازمية بين شيئين. فهو إنشاء غير طلبي، لأن اللهث غير مرتبط سببياً بالحمل عليه، فهو يلهث على كل حال ويلهث من قبل أن تحمل عليه، فاللهث وإن كان جواب الشرط الجزائي لا مانع من تواجده زمنياً قبل فعل الشرط، بل يقع دائماً ومن قبل الحمل عليه.

وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: 32] هذا أسلوب إنشائي شرطي يفيد العلاقة التلازمية بين شيئين لأن الله لا يحب الكافرين على كل حال ومن قبل توليهم. وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ قَتَلْتُمْ فَأَقْتُلُوهُمْ كَذٰلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ فَإِنْ اٰتٰهُوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ [البقرة: 191-192] هنا في الآية الأولى أسلوب إنشائي شرطي يفيد العلاقة السببية بين شيئين لأنه لا قتال في المسجد الحرام، إلا إذا هم قاتلوا، فينعدم الثاني بانعدام الأول. وفي الثانية أسلوب إنشائي شرطي يفيد العلاقة التلازمية بين شيئين لأن الله غفور رحيم على كل حال ومن قبل أن ينتهوا.

وقوله تعالى: ﴿قَالُوْا لَوْ نَعْلَمُ فِتٰلًا لَّاتَّبَعْنٰكُمْ﴾ [آل عمران: 167] هذا أيضاً أسلوب إنشائي شرطي يفيد العلاقة السببية بين شيئين لأنهم علقوا الاتباع على تقدير العلم بوجود قتال ولما كان يعلموا بالقتال انعدم منهم

⁵⁰ شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقراي (ت: 684هـ)، فنائس الأصول في شرح المحصول، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م، 3/1333.

⁵¹ القراي، فنائس الأصول، 2/561.

الاتباع، وحكاية عدم العلم بالقتال منهم إما أن تكون على سبيل المكابرة والمكادية. أو على سبيل التخطفة لهم في ظنهم أن ذلك قتال في سبيل الله وليس كذلك وإنما هو إلقاء للنفس إلى الهلاك.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِعَدْوِهِمْ بِمَا لَوْ لَا أَنْ رَءَا بُرْهَانَ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ﴾ [يوسف: 24] هذا أسلوب إنشائي شرطي يفيد العلاقة العنادية بين شيعين لأن فيه حرف شرط غير جازم لَوْلَا وهو حرف امتناع لوجود يدخل على جملتين فتمتنع الثانية منهما بسبب وجود الأولى. وامتنع هم يوسف بالمعصية أصلاً لأن معرفة البرهان وقع قبل المهم، فإذن لم هم يوسف، بل استعصم وأخذ قراره فوراً.

ولنا أن نستخلص ما قلناه على صورة قاعدة فنقول:

قاعدة: الشرط قسم من أقسام الإنشاء إلا أنه قد يكون من أقسام الخبر والقرائن هي التي تزيل ما فيه من الإبهام. وله معنى حقيقي وهو: وقوع الشيء لوقوع غيره أو امتناع الشيء لوقوع غيره أو امتناع الشيء لعدم وقوع غيره لما بينهما من تلازم وسببية وله معان أخرى مجازية يرد عليها. منها الوجوب ذلك إذا كان لغويا أو خرج عن العلاقة السببية أو التلازمية.

المطلب الثاني: الإنشاء الطلبي وفيه مسائل. ويكون بالتمني والأمر والنهي والاستفهام والنداء.

قاعدة: الإنشاء الطلبي يكون بصيغ منها الأمر والنهي والاستفهام والتمني والنداء. لا فرق بين أن تكون هذه الصيغ على معانيها الحقيقية أو المجازية. إلا أن الأمر والنهي من أهم صيغ الإنشاء لفظاً ومعنى. أما الأمر فله معنى حقيقي هو طلب فعل بصيغته: (افعل) و(ليُفعل) يفيد الوجوب. وله معان أخر مجازية يرد عليها منها: الندب والإباحة والدعاء والتهديد، والإهانة والتسخير والتعجيز والامتنان والعجب والتسوية والإرشاد والاحتقار والإنذار والإكرام والتكوين والإنعام والتكذيب والمشورة، والاعتبار والتعجب، وأما النهي فله معنى حقيقي هو طلب ترك بصيغته: (لا تفعل) و(لا يُفعل) يفيد التحريم. وله معان أخر مجازية يرد عليها منها: الكراهة والدعاء والإهانة والتسوية والإرشاد والاحتقار والتقليل وبيان العقاب.

الشرح: وهنا مسائل:

المسألة الأولى: المعنى الحقيقي للأمر:

قد تقدم أن الأصل في الأمر هو أن يكون للوجوب، أي وجوب إيجاد شيء لم يكن له وجود ساعة النطق بفعل الأمر على وجه الجزم مثل قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ﴾ [البقرة: 190] فمضمون الأمر ب﴿وَقَاتِلُوا﴾ هو الوجوب.

فقَدَّ النحويون أسلوب الأمر في صيغة فعل الأمر وحده درسوا حالات بنائه وارتباطه بالضمائر وبالحورف في هذه الحالات. فقال العلوي (ت: 745هـ - 1345م) في (الطراز) معرفاً بصيغته: "هو صيغة تستدعي الفعل، أو

قول يبيئ عن استدعاء الفعل من جهة الغير على جهة الاستعلاء"،⁵² فالزنجشيري (ت: 538هـ - 1144م) يعرف أسلوب الأمر بقوله: "طلب الفعل ممن هو دونك ويعتبه عليه".⁵³

وكذلك لم تختلف الدراسات البلاغية كلها في صيغ الأمر وأساليبه الحقيقية؛ فهو طلب الفعل على جهة الاستعلاء من الأعلى إلى الأدنى على جهة الحقيقة والإلزام بفعله.

أما صيغته: فلأمر صيغ أربع وهي:

1. صيغة الأمر المعروفة:

هذه هي الأصل فمن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿يُحْيِي خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ [مریم: 12] وقوله: ﴿فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمَرَ قَوْمَكِ يَا خُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: 145] وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: 43] وقوله: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [آل عمران: 43].

2. الفعل المضارع المقرون بلام الأمر:

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: 7] وقوله: ﴿وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: 29] فتفيد الأفعال المضارعة (لِيُنْفِقْ - لِيُؤْفُوا - لِيَطَّوَّفُوا) هنا معنى الأمر لاقتران لام الأمر بما تفي.

3. اسم فعل الأمر:

اسم يدل على ما يدل عليه الفعل، ولا يقبل علامة الفعل، وغالباً ما يأتي بصيغة واحدة. مع المفرد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث، إلا إذا لحقت به كاف الخطاب فيراعى المخاطب في الأحوال المتقدمة، مثل: (عليك، دونك، رويدك)، وقوله تعالى: ﴿هاؤم اقرؤوا كتابيه﴾ [الحاقة: 19] أي خذوا، ﴿هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: 112]

4. المصدر النائب عن فعله:

لفظ دال على لحدث غير مقترن بالزمن؛ متضمن أحرف فعله لفظاً، قال عز وجل: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: 83] فبناء على أن المصدر قد ينوب عن فعل الأمر فقلنا إن لفظ ﴿إِحْسَانًا﴾ هنا بمعنى "أحسن".

⁵² يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني (ت: 745هـ)، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1423هـ، 155/3.

⁵³ الزنجشيري، الكشاف، 121/1.

"وإذا كان الأمر الحقيقي يُلقى على وجه الاستعلاء فإن الأمر المجازي لا يشترط منزلة الاستعلاء بين المتكلم والمخاطب أو بين الأمر والمأمور... فقد يكون الأمر أدنى منزلة ويستعمل صيغة الأمر... ولهذا قيل: إنه ليس على الوجه الحقيقي للأمر وقد أوضح ذلك السكاكي " 54 في (مفتاح العلوم) ومن جاء بعده.

المسألة الثانية: المعاني المجازية للأمر.

هذا وإن الأمر يستعمل فيما يقرب من خمسة وعشرين معنى مجازياً منها:

"التعجيز: كما في قوله تعالى مخاطباً منكري البعث: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: 50].
والإهانة: كما في قوله تعالى ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]. ويمكن أن يحمل على معنى التبكيت.

والإرشاد: المستعمل فيه النهي كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْمُوا أَنْ تَكْتُوبُوا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ آجَلِهِ﴾ [البقرة: 282].

والدعاء: المستعمل فيه النهي كما في قوله تعالى: ﴿لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّبَسْنَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: 286].

والالتماس: المستعمل فيه النهي كما في قوله تعالى حكاية عن قول هارون لموسى عليهما السلام: ﴿يَبْنُؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْتِي وَلَا يَرَأْسِي﴾ [طه: 94].

وبهذا يتبين لنا أن القرآن استخدم أسلوب الأمر في معان مجازية، مفعمة بالإيحاءات البانية، لإقرار الحق وإظهاره، ودحض الباطل والتنفير منه.⁵⁵

المسألة الثالثة: المعنى الحقيقي للنهي:

النهي: خلاف الأمر يقال: نهاه، ينهاه، نهيًا؛ فانتهى وتناهى أي: كف.⁵⁶ والنهي يكون بصيغة الفعل المضارع المقترن بلا الناهية؛ نحو: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: 31] أو بالجملة الدالة على ذلك، نحو: ﴿وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 3]. وإذا كان الأمر يدل على إرادة الأمر، فإن النهي يدل على كراهية منهية. والنهي هو طلب المتكلم الجازم ترك فعل شيء ما من المخاطب على جهة الاستعلاء على سبيل الحقيقة أو المجاز. أي أن أسلوب النهي ينقسم لقسمين نهي حقيقي ونهي مجازي.

⁵⁴ انظر: حسين جمعة، جمالية الخبر والإنشاء، ص: 106. ومجموعة من العلماء، الموسوعة القرآنية المتخصصة، ص: 450.

⁵⁵ مجموعة من العلماء، الموسوعة القرآنية المتخصصة، ص: 450-451. (بتصرف يسير).

⁵⁶ انظر: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة، 1407هـ - 1987، مادة (نهي)، 2517/6.

النهي الحقيقي:

طلب الكَفِّ الجازم عن شيء ما حقيقة على جهة الاستعلاء المادي والمعنوي من الأعلى إلى الأدنى لتنفيذه على وجه الحرمة والتحریم. مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ﴾ [آل عمران: 130] مضمون النهي بـ ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾ هو الحرمة.

وصيغة النهي هذه تفيد تشريعاً في الأمور كلها دينية كانت أم دنيوية وتجعلها منهيبة لاسيما النواهي الاعتقادية الدينية. أو تفيد تشديد الرغبة في وقوع فعل على هيئة معينة في صورة النهي كما انتهى إليه الزمخشري (ت: 538هـ -1144م).

ومن ذلك خطاب الله تعالى للنبي ﷺ: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ﴾ [التوبة: 84] فهذا خطاب ينهى فيه الله عز وجل النبي عليه السلام عن الصلاة على أحد من الكفار أو المنافقين.

في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 110]. يبين الله كيفية هيئة الصلاة بحيث لا تكون جهرا ولا سرا فلم يكن النهي عن الصلاة، إنما عن أن الصلاة بصوت جهور أو خافت. ومثله قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾ [النساء: 43].

ومن النواهي الدنيوية قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: 118] فهذا نهي من الله تعالى للمؤمنين من أن يتولوا من ليس بقادر على نصحتهم .

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: 152] وقوله: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 56] وقوله: ﴿وَلَا يُجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَّ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: 12]

النهي المجازي: هو طلب المتكلم الكفِّ الجازم عن شيء مجازاً على سبيل الاستعلاء المادي والمعنوي من الأعلى مكانة وشأننا إلى الأدنى مكانة وأقل شأننا.

المسألة الرابعة: المعاني المجازية للنهي.

هذا وإن النهي أيضاً يُستعمل فيما يقرب من خمسة وعشرين معنى مجازياً منها:

الدعاء: هو طلب فعل من الأدنى لمن هو أعلى على وجه الخضوع والاستكانة؛ كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّبَسِئْنَا أَوْ أَحَطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَيَّ الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: 286]. وفي هذا رغبة إلى الله والتوسل إليه.

الالتماس: ما كان بين اثنين متساويين في المكانة، مثل الأصحاب والأقران، كما في قوله تعالى حكاية عن هارون عليه السلام في خطابه لموسى عليه السلام: ﴿يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا يَرَأْسِي﴾ [طه: 94].

النصح أو الإرشاد: إذا قصد من النهي نصح لا إلزام فيه؛ والإرشاد؛ لا إيجاب فيه؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتِ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ [البقرة: 282] و﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾ [المائدة: 101].

التأديب: وهو ضرب شبيهه بالسابق لكن الغاية منه تأديب السامع وإرساء خُلق كريم أو النهي عن سلوك سيئ لا مجرد النصح؛ كما في قوله: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام: 141] و﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ﴾ [البقرة: 168] فالمراد من النهي هنا تعليم أَدب واحترام.

تبيان العاقبة: ما كان النهي فيه لتوضيح مصير أو بيان عاقبة، مثل الظلم والغفلة والنفاق كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ﴾ [آل عمران: 169] بيان أن عاقبة الجهاد في سبيل الله هي الخلد في جنات النعيم عند الله عز وجل وان الموت الظاهر الظاهر ليس إلا سبيل للانتقال لحياة الخلد هذه. وقوله عز وجل: ﴿لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَكَدًّا﴾ [القصص: 9] صرفتهم عن قتله بأن بينت لهم عاقبة الإبقاء عليه ورجاها أن تتخذها ولدًا أو يكون به منفعة لهم إن رُبي بينهم واكتسب معتقداتهم.

التهديد والتحذير: أي النهي المتضمن للتوعد والزرع: ويكون غالباً لمن يعاند بشيء ما، أو يخالف قول الحق، ولا ينزجر... كقولنا للخادم: (لا تستمع لأمرى) و(لا تذاكر واجباتك).

المداومة والاستمرارية: كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفْلًا عَمَّا يَعْمَلُ الْظَالِمُونَ﴾ [إبراهيم: 42]، المراد التنبيه إلى دوام عدم الغفلة: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا﴾ [القصص: 88] و﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 14] أي دم على ذلك.

التبئس: وهو النهي الذي يكون فيه طلب كف المخاطب عن محاولة القيام بعمل لا يقدر عليه ولا هو أهل لإنجازه وذلك من وجهة نظر المتكلم. كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَدِرُوا قَدَ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ [التوبة: 66] والمعنى المراد من النهي هنا مستعمل في تبئس الكافرين ببيان عدم وجود جدوى في اعتذارهم التسوية بين اعتذارهم وعدم اعتذارهم.

المسألة الخامسة: المعاني الحقيقية والمجازية للاستفهام وإنشائيته.

إن الاستفهام: هو من أنواع الإنشاء الطلبي بل أحد أكثر الأساليب الإنشائية استعمالاً وأهمية. والأصل فيه طلبُ الفهم وإفهام المُستفهم وإعلامه لتحصيل فائدةٍ عمليةٍ مجهولةٍ لديه أو للسؤال عن أمر ما وطلب الإخبار، ويصاغ الاستفهام بأدوات مخصوصة، من حروف وأسماء، إضافة للمعنى الاستفهام المشترك بينها جميعها. لكل منها معناه الخاص، واستعمال هذه الأدوات يكون وفق القواعد النحوية التي حددها اللغوية حيث والجهل بما يوقع حتماً في الخطأ عند تركيب الجمل الاستفهامية، وبالتالي حدوث خلل في العملية التواصلية.

والأصل في الاستفهام كما قدمنا هو أن يكون لإعلام المستفهم أمراً مجهولاً إلا أنه وقد يقصد به أغراض أخرى، ويظهر المعنى المقصود من خلال النظر للقرائن القولية أو الحالية. بل هو أكثر الأساليب الإنشائية خروجاً عن معانيها اللغوية إلى معانٍ مجازية في القرآن الكريم، وقد ورد منه أكثر من 1260 صورة.

وصوره في القرآن قسماً:

قسم صادر عن الله عز وجل: غير محكي عن غيره. وكل صور هذا القسم مجازية؛ لأن الله قد أحاط بكل شيء علماً، فهو منزه عن أن يستفهم طالبا فهم ما لم يفهمه. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: 1] لأن المراد من الاستفهام هنا المعنى المجازي الذي خرج إليه هو إظهار فضل الله وتكريمه محمد ﷺ وقيل للتقرير.

وقسم صادر عن غيره تعالى وحكاية القرآن: وهذا القسم لا تكاد ترى فيه استفهماً حقيقياً إلا نادراً. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى حكاية عن قوم إبراهيم: ﴿ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا﴾ [الأنبياء: 62] على رأي أي على احتمال كوزهم أنهم ما كانوا يعلمون أن إبراهيم عليه السلام فعله. وقوله: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: 91] والمعنى المجازي الذي خرج إليه هو: الأمر، أي: انتهوا. وقوله: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: 32] والمعنى المجازي الذي خرج إليه هو: التقرير. وقوله: ﴿فَأَيُّنَ تَدَّهَبُونَ﴾ [التكوير: 26] والمعنى المجازي الذي خرج إليه هو: التعجيز وإقامة الحجة لله على العباد. وقوله: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ [القمر: 17] والمعنى المجازي الذي خرج إليه هو الحث والترغيب. وقوله: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ [طه: 17] والمعنى المجازي الذي خرج إليه هو إناس موسى عليه السلام. وقوله: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ﴾ [البقرة: 255] والمعنى المجازي الذي خرج إليه هو الإنكار على المخاطب. وقوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 6] والمعنى المجازي الذي خرج إليه هو التسوية. وقوله: ﴿أَذَلِّكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾ [الفرقان: 15] والمعنى المجازي الذي خرج إليه هو التقرير والإنكار معا بحسب جملة الاستفهام. وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: 45] والمعنى المجازي الذي خرج إليه هو التعجيب. وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ [الفجر: 6] والمعنى المجازي الذي خرج إليه هو التهويل. الخ. ولنا أن نستخلص ما قلناه على صورة قاعدة فنقول: قاعدة: الاستفهام من أقسام الإنشاء. وله معنى حقيقي وهو: إعلام المستفهم أمراً هو يجمله بحروف مخصوصة وله معانٍ أخر مجازية منها: التهويل والتعجيب والتعجيز والتقرير والأمر.

57

المسألة السادسة: المعاني الحقيقية والمجازية للتمني وإنشائيته.

إن الأصل في التمني: هو ما لا يترقب حصوله ولا يُرجى تحقيقه وتحقيقه ولا يكون لصاحبه طمع مما هو مستحيل ومحبوب سواء أكان طلب حصول هذا الشيء مستحيلاً أم بعيداً صعب المنال. والألفاظ التي يتمنى بها هي: ليت، هل ولعل ولو. إلا أن اللفظ الذي يدل بأصل وضعه اللغوي على التمني هو: ليت، أما ما عداه من الألفاظ فيتمنى بها لغرض بلاغي لإبراز التمني بعيد المنال وإظهاره بصورة القريب المرجى حصوله، لشدة الرغبة به والتشوق لحصوله. مثاله: حكاية القرآن عن رغبة الكفار بالرجوع للعالم: ﴿قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَلَمْ نَكُنْ مِنْكُمْ قَوْمًا فَأَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [غافر: 11] ﴿وَدُّوا لَوْ نُفِذَهُمْ فِي دَهْنٍ قِيدَهُنُونَ﴾ [القلم: 9]. ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ﴾ [هود: 57]

57 انظر: حسين جمعة، جمالية الخبر والإنشاء، ص: 136.

[80] ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يُهْمُنُ ابْنُ لِي صَرَخَ لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ۖ ۳٦ أَسْبَبَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعُ إِلَىٰ آلِهِ مُوْسَىٰ﴾ [غافر: 37-36].

ولأغراض بلاغية يستخدم (ليت) في الرجاء لإبراز المرجو الممكن وتشبيهاه بالمستحيل بعيد المنال. وإن هناك أهدافاً للتمني منها: تحويل الانتباه من أمر على آخر إثارة للدهشة وحثاً للتفكير والنظر وإشعار المخاطب بعزة التمني وندرته. ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةٌ فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: 102]. وقد حاول البلاغيون معرفة الدلالة الحقيقية لأسلوب التمني؛ وذكروا ما تبين لهم من المعاني المجازية التي خرج إليها وقسموه إلى قسمين: التمني المستحيل والتمني بعيد الوقوع. وفرقوا بينهما، وإن كان كلاهما لا يرجى حصوله... فقالوا إن التمني المستحيل: هو طلب أمر مرغوب فيه أو محجوب لا يرجى حصوله لكونه متعذر الوقوع. ومنه حكاية القرآن عن المنافقين المتخلفين عن المؤمنين: ﴿يَلَيِّنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 73] وحكايته عن الكافر يوم القيامة: ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَلَيَّنِي كُنْتُ تَرْتَابًا﴾ [النبأ: 40].

التمني بعيد الوقوع: طلب حدوث أمر محبب ممكن الحدوث ولكنه صعب المنال مستبعد الحصول غير متوقع، فشابه المستحيل؛ ومنه حكاية القرآن عن ضعاف النفوس لما رأوا كنوز قارون: ﴿يَلَيَّتْ لَنَا مِثْلُ مَا أُوتِيَ قُورُونُ﴾ [القصص: 79]

ولنا أن نستخلص ما قلناه على صورة قاعدة فنقول:

قاعدة: لا شك أن التمني من أقسام الإنشاء. وله معنى حقيقي وهو: طلب حصول شيء وقوعه مستحيل على سبيل المحبة. بصيغته: ليت ولعل وهل. وله معنى مجازي وهو: طلب حصول شيء ممكن وقوعه بعيد أو قريب غير متوقع على سبيل الخوف والرجاء والمحبة والإشفاق.⁵⁸

المسألة السابعة: المعاني الحقيقية والمجازية للترجي وإنشائيته.

إن الأصل في الرجاء والترجي هو طلب ما يراد ويرجى ويترقب تحقيقه وتحقيقه مما هو ممكن ومحجوب غير مستحيل سواء أكان طلب حصول هذا الشيء سهلاً أم صعباً. كقوله عز وجل: ﴿لَعَلَّ اللَّهُ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: 1]، ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَىٰ رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [القصص: 22].

وقيل: هو يكون مع بذل الجهد، وحسن التوكل خلافاً للتمني لأنه يكون مع الكسل، والتواكل لا يسلك صاحبه طريق الجد والاجتهاد.⁵⁹

وبعبارة أخرى: هو طلب وترقب حصول شيء ممكن محبوب قريب الوقوع على سبيل المحبة. بصيغته: لعل وعسى حقيقة وليت على أنها مجاز فيه. وله معنى مجازي وهو: طلب حصول شيء ممكن قريب الوقوع على سبيل الخوف والإشفاق.

⁵⁸ انظر: حسين جمعة، جمالية الخبر والإنشاء، ص: 168.

⁵⁹ انظر: محمد أبو زهرة (ت: 1394هـ)، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي - القاهرة، 2016، د ت، 3157/6.

نقل القرابي رحمه الله تعالى (ت: 684هـ - 1285م) في «الفروق»، الإجماع على أن "الترجي إنشاء، ورفق بينه وبين التمني بأنه في الممكن والتمني فيه وفي المستحيل، وبأن الترجي في القريب والتمني في البعيد، وبأن الترجي في المتوقع والتمني في غيره، وبأن التمني في المعشوق للنفس والترجي في غيره".⁶⁰

قال الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى (ت: 911هـ - 1505م): "وسمعت شيخنا العلامة الكافيي (ت: 879هـ - 1474م) يقول: الفرق بين التمني وبين العرض، هو الفرق بينه وبين الترجي".⁶¹

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام لأهله: ﴿إِنِّي ءَأَسْتُ نَارًا ءَلَّيِي ءَأَتِيكُمْ مِنِّيهَا بِقَبَسٍ﴾ [طه: 10].

"هذا وقد اضطرب كلام العلماء في الأداة "لعل" الواقعة في كلام الله تعالى وذلك لاستحالة تَوَقُّعِ وَتَرْقُبِ الشَّيْءِ غير الموثوق بحصوله ووقوعه في حَقِّهِ تعالى؛ لأنَّ علمه مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ. فقال بعض العلماء: إن "لعل" في قوله تعالى: ﴿وَءَأْتِيغُوا ءَلَّهٖ ءَأَلْرُسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ﴾ [آل عمران: 132] تفيد معنى التعليل أي لثَرَحَمَا. وأما في قوله تعالى: ﴿وَءَأِيْدُرِيْكَ لَعَلَّهٗ يَزِيْغِيْ﴾ [عبس: 3] تفيد معنى الاستفهام على رأي الكوفيين أي: وما يُدِيرِكُ أَيَزِيْغِيْ؟ والمعنى: وما يُدِيرِكُ جواب هذا السؤال؟ وكلُّ شَيْءٍ في القرآن الكريم ﴿وَءَأِيْدُرِيْكَ﴾، فلم يدره، وكلُّ شَيْءٍ فِيهِ ﴿وَءَأِيْدُرِيْكَ﴾، فقد أُذْرَاهُ".⁶²

هذا وقد ادعى الدكتور فضل عباس (ت: 1432هـ - 2011م) أن الترجي من أقسام الإنشاء غير الطلبي فقال: "أن ما استقر عند بعض الناس من أن التمني طلب المستحيل، والترجي طلب الممكن؛ خالٍ من الدقة؛ لأن التمني قد يكون لغير المستحيل هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن الترجي ليس طلباً، وإنما هو ترقب حصول الشيء لذلك لم يعدوه من الإنشاء الطلبي. إذن التمني طلب الشيء المحبوب، وقد يكون ممكناً، وقد يكون مستحيلاً، فالنفس كثيرا ما تطلب المستحيل، فإذا كان الشيء المتمني ممكناً، فيجب ألا يكون مما توقعه نفسك؛ لأنك إذا توقعته كان ترجياً. فإذا قلت: ليت لي دارا فينبغي ألا تكون متوقفاً لما تمنناه؛ لقلّة ذات اليد، ولكثرة التكاليف وغيرها من الأسباب، وهذا أمر ممكن غير مستحيل، لكن صعوبة تحقّقه تجعلك غير متوقع له. أما إذا كانت الأسباب مهيأة لك، وكنت تتوقع الحصول على تكاليف هذه الدار فإنك تستعمل لعل، فنقول: لعل لي داراً".⁶³

⁶⁰ انظر: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقرابي (ت: 684هـ)، كتاب الفروق المسمى بـ أنوار البروق في أنواع الفروق، عالم الكتب - بيروت، د ت، 27/1.

⁶¹ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص: 583.

⁶² انظر: أحمد عبيد الفتاح حسن، "لعل" في كلام الله تعالى

<https://www.alukah.net/sharia/0/36984>

⁶³ فضل حسن عباس (ت: 1432هـ)، البلاغة فنونها وأفعالها: علم المعاني، دار الفرقان - إربد، الطبعة: الرابعة، 1417هـ - 1997م، ص: 156-157.

والتحقيق: إن الترجي من أقسام الإنشاء الطلي فإذا كان ما نطلبه شيئاً محبوباً يمكننا قريب الحصول مترقب الوقوع وأيقنا في قرارة نفسنا بالحصول عليه ولو بعد حين كان ترجياً. وإذا كان ما نطلبه شيئاً محبوباً مستحيلاً أو بعيد الحصول غير مترقب الوقوع ولم نوقن في قرارة نفسنا بالحصول عليه ولو بعد حين كان تمنياً. ولذا قيل: إن لعل للترجي والإشفاق والترجي: هو توقع الشيء المحبوب أو توقع في المحبوب. والإشفاق: هو توقع الشيء المكروه أو توقع في المكروه والمخوف كما في قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بِنِجْتِ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف: 6] المعنى لعلك مهلك نفسك لشدة حزنك على عدم إيمانهم فأشفق عليها.

وأما قول فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يُهْمُنُ آئِنَ لِي صَرَخَ الْعَلِيِّ أَلْبَلُغُ الْأَسْبَابِ أَسَبَبَ السَّمُوتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كُذِبًا﴾ [غافر: 36-37] وقوله: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهِ غَيْرِي فَأَوْقَدَ لِي يُهْمُنُ عَلَىٰ الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرَخًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ مِنْ الْكَاذِبِينَ﴾ [القصص: 38]. فقد استخدم فرعون الأداة (لعل) رغم استحالة اطلاعه على ما تمنى لكن غروره صور له ذلك في دائرة الممكنات.

ومن ثم نقول إن هناك فرقا بين كون الترجي حقيقياً أو إضافياً وبين كونه ترجياً لذاته أو لغيره. وكذلك الأمر في التمني لأنه ينحرف إلى طلب أمر مرغوب فيه ممكن التحقق لكن لغير التمني لسبب ما، وعندما غاب عنه هذا حرص على طلبه وتلطف للحصول عليه، فالتركيب الذي استخدمه الكفار وطلبهم ما يستبعد عنهم لعدم امتلاكهم أسبابه بقولهم: ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا﴾ [الأعراف: 53]. بني على أسلوب يراد به التمني لا على معنى الاستفهام حقيقة.

وأن معنى "لعل" في القرآن الكريم كما قال سيبويه (ت: 180هـ - 797م): "هو الترجي أو الإشفاق باعتبار حال المخاطبين، فهما متعلقان بهم؛ لأن الأصل ألا تخرج الكلمة عن معناها بالكلية، فـ "لعل" منه تعالى حمل لنا على أن نترجي أو نشفق، وحث لنا على ذلك، كما أن "أو" المفيدة للشك إذا وقعت في كلامه تعالى، كانت للتشكيك أو الإبهام على السامع، لا للشك، تعالى الله عن ذلك. ولذا قيل: إن "لعل" في حق الله تُفيد تحقيق مضمون الجملة التي بعدها ووقوعه".⁶⁴

هذا وأن "لعل" وردت في عدة آيات في القرآن الكريم على معانٍ متنوعة فلا مانع من أن نحملها على أحد المعاني المتعددة دون سواها، ما دام سياق الآية وما احتفتت به من قرائن يدل عليه. والوقوف عند أحد المعاني دون سواه فليس مما نقبله ونرتضيه لأنه يُوقِع في خطأ كبير، وإثم عظيم.

ومع ذلك لو أردنا أن نقتصر على أحد الآراء المتقدمة والاكتماء به واعماله في جميع الآيات، لاكتفينا بأقواها وأولاهما بالقبول وهو رأي سيبويه. إلا أنه يحتاج إلى تأويل، وما لا يحتاج إلى تأويل أو أولى مما يحتاجه.

ولنا أن نستخلص ما قلناه على صورة قاعدة فنقول:

⁶⁴ انظر: حسن العطار (ت: 1250هـ)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية - بيروت، د ت، 362/1.

قاعدة: لا شك أن الترجي من أقسام الإنشاء. وله معنى حقيقي وهو: طلب حصول شيء ممكن وقوعه قريب ومتوقع على سبيل المحبة. بصيغته: لعل وعسى. وله معنى مجازي وهو: طلب حصول شيء وقوعه بعيد أو قريب على سبيل الخوف والإشفاق.

قاعدة: لا شك أن الإشفاق من أقسام الإنشاء. وله معنى حقيقي وهو: توقع حصول شيء مكروه ممكن وقوعه قريب ومتوقع على سبيل الخوف. وله معنى مجازي وهو: توقع حصول شيء مكروه وقوعه بعيد أو غير متوقع على سبيل الخوف.

المسألة الثامنة: المعاني الحقيقية والمجازية للنداء وإنشائيته.

النداء لغة: التصويت والنداء؛ واصطلاحاً: طلب إقبال المدعو (المخاطب) على الداعي (المتكلم) لأمر ما بحرف يقوم مقام فعل النداء (أدعو) ويتضمن معناه. وله ثمان أدوات: (يا. أ. أي. آ. آي. هيا. أيا. وا) منها ما هو للبعد ك "يا وأيا" أو للبعد المتوسط ك "يا" على رأي ومنها ما هو للقريب ك "أ" ومنها ما هو للبعد وللقريب. ولم ترد منها في القرآن إلا اثنتان هما "يا، أ".

وغالبا ما يتقدم النداء على الأمر أو النهي إذا اجتمعا نحو: ﴿قُلْ يَا هَلْهَلْ أَلْتَكْتِبُ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: 64] ﴿قُلْ يَا هَلْهَلْ أَلْتَكْتِبُ لَا تَعْلَوْا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: 77] ويجوز تأخيره مثل: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: 31].

وإذا اجتمع النداء مع جملة خبرية فقد تتبعها جملة أمر، مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاَسْتَمِعُوا لَهُ﴾ [الحج: 73] وقد لا تتبعها، مثل: ﴿يُعَادِ لَا حَوْفٌ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ﴾ [الزخرف: 68]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾ [فاطر: 15].

وقد يصاحبه الاستفهام، مثل: ﴿إِذْ قَالَ لِأَيُّهِ يَأْتِي لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مریم: 42].

والأصل في النداء أن يكون لطلب الإقبال المادي الحسي ومثاله في القرآن الكريم قول الله موسى عليه السلام: ﴿يُجُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾ [القصص: 31].

والمنادى في القرآن الكريم باعتبار لفظه أربعة مجموعات.

الأولى: نداء أفراد، مثل: يا آدم. الثانية: نداء مثنى، وهو نادر، مثل: يا صاحبي السجن.

الثالثة: نداء جماعات مخصوصة، مثل: يا قوم يا أيها الذين آمنوا. الرابعة: نداء جماعات عامة شاملة، مثل: يا أيها الناس.

ولكل مجموعة من هذه المجموعات الأربعة غرض خاص يناسب نداءها في دقة وإحكام. فمثلا يا أيها الناس يأتي عقب نداءها أمر عام يشمل جميع أفراد المنادى. كما جاء في مطلع سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَحِدَةٍ﴾ [النساء: 1] لأن المخاطبين بالنداء-هنا-ينطبق عليهم هذا الوصف أعني الخلق من نفس واحدة. أما نداء الذين آمنوا فلا يأتي بعده إلا أمر خاص بالإيمان، وتابع له. مثل قوله تعالى في مطلع

سورة الحجرات ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيِّنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: 1] فالتزام الأدب والإذعان بين يدي الله ورسوله أمر خاص بالمؤمنين.

والمنادى في القرآن الكريم باعتبار العقل قسمان:

الأول: نداءات العاقل كما في: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ﴾ [المؤمنون: 51] وهو أشرف نداءات القرآن الكريم ومثله يا أَيُّهَا النَّبِيُّ ثم مناداة الرسل المفردة يا إبراهيم، يا نوح، يا عيسى. ويلي هذا النداء في الشرف: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، يا عبادي.

الثاني: نداءات غير العاقل كما في قوله تعالى: ﴿يَا جِبَالُ﴾ [سبأ: 10]، ﴿يَا أَرْضُ﴾ [هود: 44] ﴿يَا سَّمَاءُ﴾ [هود: 44] ﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ﴾ [النمل: 18].

والأصل في النداء أن يكون لطلب إقبال ما هو مادي وحسي وبعيد أو قريب من العقلاء ويكون مجازاً في غير ذلك. والأصل في "يا" أن تكون لطلب إقبال ما هو مادي وحسي وبعيد من العقلاء ويكون مجازاً في غير ذلك. أما النداء والأصل في "أ" أن تكون لطلب إقبال ما هو مادي وحسي وقريب من العقلاء ويكون مجازاً في غير ذلك. أما النداء في القرآن فقد خرجت نداءاته إلى المعاني المجازية من طلب الإقبال المادي الحسي البعيد أو القريب أو من غير العقلاء لا سيما إذا كانت صادرة عن الله عز وجل.

فمنها: طلب الإقبال الذهني المعنوي كقوله عز شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ [البقرة: 178] ذلك لتفرغ أنفس المنادين من كل الشواغل لتلقي ما يتلى عليها فتعيه أكمل وعي. وهكذا كل معاني القرآن الكريم من نداءات.⁶⁵ والتحقيق: إن هذا موجود هو وأمثاله.

ومنها: إظهار الخُص في وقوعه على إقبال المدعو، نحو: ﴿يَا أَيُّهَا أَقْبَلُ﴾ [القصص: 31] والمنادى هنا "موسى" هو قريب مكانا ومكانة وبعيد منزلة ومكانة أما أنه قريب مكانا وحكما بعلمه وقدرته ورحمته فلأن الذي ناداه ربه وهو قريب بل أقرب إليه من جبل الوريد والسموات والأرض وما فيهما ومن فيهما مطويات بيد قدرته أما أنه قريب مكانة فلأنه لمن المصطفين الأخيار الذين لهم الرفى. وأما أنه بعيد مكانة ومنزلة فلأنه لمن المصطفين الأخيار الذين لهم الدرجات الأولى.

ومنها: كون من ينادى ويخاطب معتنى به، نحو ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21] والمنادى هنا "الناس" هم قريبون حكما أو مكانا ومكانة وبعيد منزلة ومكانا أما أنه قريب مكانا وحكما بعلمه وقدرته ورحمته فلأن الذي ناداهم ربه وهو قريب بل أقرب إليهم من جبل الوريد هم وما يعملون وأزمنتهم وأمكتهم مطويات بيد قدرته تتلاشى فيها النسب الزمانية والمكانية أما أنهم قريبون مكانة فلأن الله جعلهم قريبين من رحمته ونصرته وفضله وإحسانه. وأما أنهم بعيدون مكانة ومنزلة فلأن الله كرمهم وفضلهم على كثير ممن خلق وجعل لكل واحد من أنبيائهم مكاناً علياً.

⁶⁵ انظر: الموسوعة القرآنية المتخصصة، ص: 151.

وقصد تعظيم شأن من يخاطب وينادي مثل الدعاء: يا رب، فقال عز وجل: ﴿فَلْيَايَ قَرِيبٌ أُجِيبُ﴾ [البقرة: 186]. والمنادى والمدعو هنا "رب" هو قريب حكماً أو مكاناً ومكانةً وبعيد منزلةً ومكانةً. أما أنه قريب مكاناً وحكماً بعلمه وقدرته ورحمته فلأن الذي نناديه ربنا وهو قريب بل أقرب إلينا من حبل الوريد نحن وما نحن فيه وعليه من أزمنة وأمكنة وغيرها مطويات بيد قدرته تتلاشى فيها النسب الزمانية والمكانية. وأما أنه قريب مكانة فلأن الله جعلهم قريب بعلمه ورحمته ونصرته وفضله وإحسانه. وأما أنه بعيد مكانة ومنزلة فلأنه يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار والأفهام يجير ولا يجار عليه.

ومنها قصد تحقير ومخاطبه شأن من يخاطب وينادي: نحو قول فرعون عليه اللعنة فيما حكى الله عنه: ﴿فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يُمُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾ [الإسراء: 101] والمنادى والمدعو هنا "موسى" هو قريب حقيقةً وحكماً. ومنها: نداء ما لا يُنادى أي غير العاقل لتعظيم شأنه وللتنبية عليه إلخ كما في قوله تعالى: ﴿يَا جِبَالُ﴾ [سبأ: 10]، ﴿يَا أَرْضُ﴾.

قال السيوطي (ت: 911هـ - 1505م) وقد ترد صورة النداء لغيره مجازاً ومن معانيها المجازية.⁶⁶

التعجب: كقوله: ﴿يُحْسِرَةٌ عَلَى الْعِبَادِ﴾ [يس: 30] لا إشكال في هذا المثال.

والتحسّر: كقوله: ﴿يَايَتِينِي كُنْتُ نُرْتَابًا﴾ [النبأ: 40] لا إشكال في هذا المثال أيضاً.

والاختصاص: كقوله: ﴿رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكْتُهُ عَلَيْهِمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [هود: 73] لا يتأتى أن يكون هذا مثالا لنا إلا على قول الزمخشري (ت: 538هـ - 1144م) حيث جوز "نصبه على النداء، وقدمه على احتمال النصب على الاختصاص".⁶⁷ لأنه قد ذهب كثير من المعربين إلى أن ﴿أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ منصوب على المدح أو الاختصاص. لعل السيوطي (ت: 911هـ - 1505م) أراد بذلك ان النداء هنا ب "يا" المحذوفة يفيد المدح أو الاختصاص.

والتنبية: كقوله: ﴿أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ﴾ [النمل: 25] وفي هذا إشكال يسر لأنه لا يتأتى هذا إلا على قراءة ابن عباس وأبي جعفر والزهري والسلمي والحسن وحמיד والكسائي ﴿أَلَا﴾ بالتخفيف على أنها للاستفتاح ويا حرف نداء والمنادى محذوف أي ألا يا قوم اسجدوا. ووقف الكسائي في هذه القراءة على ياء اختياراً وابتدأ ب "اسجدوا".⁶⁸

الإغراء والتحذير: وكلاهما في قوله: ﴿نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾ [الشمس: 13] في هذا إشكال كبير. لعله أراد بذلك أن هنا نداء ب "يا" المحذوفة يفيد الإغراء والتحذير إلى غير ذلك.⁶⁹

والخلاصة:

⁶⁶ انظر: السيوطي، الإتقان، 282/3.

⁶⁷ انظر: الزمخشري، الكشاف، 409/2.

⁶⁸ انظر: الزركشي، البرهان، 325/2.

⁶⁹ انظر: ابن عطية الأندلسي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 25/6.

لا شك أن "يا" أم في باب أدوات النداء لذا لها خصائص لا توجد في غيرها ويجوز لها ما لا يجوز لغيرها فمنها جواز حذفها مع بقاء ندائيتها كما في: ﴿يوسف أعرض عن هذا﴾ [يوسف: 29] لا شك أن الأصل في "يا" أن تكون للنداء البعيد أو البعيد المتوسط حقيقة أو حكماً ومكاناً أو مكانة، وقد ينادى بها القريب للكثرة. فيكون معناها حقيقياً إذا كانت لطلب إقبال ما هو مادي وحسي وبعيد ويكون مجازاً في غير ذلك.

لا شك أن القول بأنه لم يرد في القرآن نداء بغير "يا" يحتاج إلى تحقيق. لأنه قد ورد النداء بـ "أ" قوله: ﴿أَمَّنْ هُوَ قُنُوتٌ نَّأَنَّا الْبَيْلُ﴾ [الزمر: 9] على قراءة الحرثيين: نافع وابن كثير بتخفيف الميم، والثاني. و "مَنْ" منادى، والمقصود به رسول الله عليه السلام، وهو المأمور بقوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9] كأنما قصد قول: يا مَنْ أنت قانتٌ قل هل يستوي.

"قال الزمخشري (ت: 538هـ - 1144م) وغيره: "كثُر في القرآن النداء بـ (يا أيها) دون غيره؛ لأن فيه أوجهاً من التأكيد، وأسباباً من المبالغة: منها: ما في (يا) من التأكيد والتنبيه، وما في (ها) من التنبيه، وما في التندُّج من الإبهام في (أي) إلى التوضيح، والمقام يناسب المبالغة والتأكيد، لأن كلَّ ما نادى له عباده من أوامره ونواهيها، وعظاته وزواجره، ووعده ووعيدته، ومن اقتصاص أخبار الأمم الماضية وغير ذلك، وممَّا أنطق الله به كتابة أمور عظام، وخطوبٍ حسام، ومعانٍ واجب عليهم أن يتيقظوا لها، ويميلوا بقلوبهم وبصائرهم إليها وهم غافلون، فاقترضى الحال أن ينادوا بالاكّد الأبلغ".⁷⁰

ولنا أن نستخلص ما قلناه على صورة قاعدة فنقول:

قاعدة: لا شك أن النداء من أقسام الإنشاء. وله معنى حقيقي وهو: طلب إقبال المدعو على الداعي بحرف كـ "يا أو أ" النائب مناب "أدعو". وله معانٍ آخر مجازية يرد عليها منها: الإغراء والتحذير والاختصاص والتنبيه والتعجب والتعسر⁽⁷¹⁾.

قاعدة: الأصل في (يا) أن تكون لنداء البعيد، حقيقة أو حكماً، وربما ينادى بها القريب لأغراض بلاغية، مثل: إظهار الخُص والاعتناء وقصد الانحطاط. والسر في مجيء النداء بـ (يا أيها) في القرآن هو تضمينها التأكيد، وأسباباً من المبالغة. أما الهمزة (أ) فلم ترد نداء، إلا مرة على قراءة ولم يناد بها في القرآن إلا النبي ﷺ تشريراً وتعظيماً.

⁷⁰ السيوطي، الإتقان، 283/3.

⁷¹ انظر: حسين جمعة، جمالية الخبر والإنشاء، ص: 178.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

النتائج:

الاستفادة من الكلام يقتضي تقسيم الكلام إلى خير وإنشاء. أما ما عداها فيندرج تحتها ولو من وجه. لا مانع لدينا أن يقال إن الخبر يحتمل الصدق والكذب إلا أن التحقيق يقتضي أن نقيّد التعريف ببعض القيود منها لذاته وبغض النظر عن قائله لتنزيه خبر الله ورسوله من الاحتمالات المردية. أما الإنشاء فيحتاج إلى شيء من تحقيق قليل.

لا يفهم الخبر ولا الإنشاء كما ينبغي إلا إذا فهمنا ما يندرج تحتها في ضوء المعاني الحقيقية والمجازية. الأصل أن تكون الإفادة بما وضع لها إلا أنه قد تكون الإفادة بغير ما وضع لها أقوى وأكثر. الأصل في البحث أن تكون الإحالة إلى ما تقدم لكن لا مانع أن تكون إلى ما يأتي إذا اقتضى الأمر ذلك. كما أحال السيوطي بقوله: "وسأيت بسط الكلام فيه في النوع السابع والستين".

التوصيات:

أنصح أن يكون اهتمامنا بعلوم القرآن وأصول التفسير في المؤلفات التفسيرية. وأنصح أن نقتصد في التأليف وفي الكلام فيه معاً وأن نهتم بالكيفية لا بالكمية. لأن كثرة التأليف وكثرة الكلام فيه من أسباب ضياع العلم. ولأن الأصل عند الناس جميعاً عربياً وعجمياً الإيجاز والاختصار وعدم التكرار ولا يعدل عن ذلك إلى الإكثار والتطويل والتكرار إلا للكنة وحكمة.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

الكتب:

- ابن عقيلة المكي (ت: 1150هـ)، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، تحقيق: مجموعة من المحققين، جامعة الشارقة - الإمارات، الطبعة: الأولى، 1427هـ.
- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (المتوفى: 395هـ)، الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، علق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1997م.
- أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، 1394هـ - 1974م.
- أبو الفضل شهاد الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت: 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م.
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، دار طوق النجاة - بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- أبو عبد الله محمد بن بشار الزركشي (ت: 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1376هـ - 1957م.

- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت: 546هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2001م.
- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة، 1407هـ - 1987.
- أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (ت: 756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى، 2011م.
- جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبط وتوثيق: أبي عبد الله بن منير آل زهوي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1427هـ - 2006م.
- حسن العطار (ت: 1250هـ)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية - بيروت. حسين جمعة، جمالية الخبر والإنشاء: دراسة بلاغية جمالية نقدية، اتحاد الكتاب العرب دمشق، 2005م.
- خالد بن عثمان السبت، قواعد التفسير: جمعاً ودراسةً، دار ابن عفان - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1421هـ.
- الخطيب القزويني (ت: 739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة: السادسة، 1405هـ - 1985م.
- السيد أحمد الهاشمي (ت: 1362هـ)، جواهر البلاغة في علم المعاني والبيان والبديع، ضبط وتدقيق وتوثيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية - بيروت، 1999م.
- شمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، التبيان في أقسام القرآن، صححه وعلق على هوامشه: محمد حامد الفقي، دار المعرفة - بيروت، 1933م.
- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقراي (ت: 684هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م.
- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقراي (ت: 684هـ)، كتاب الفروق المسمى ب أنوار البروق في أنواع الفروق، عالم الكتب - بيروت، د. ت.
- عبد الرحمن حسن حَبْتَنَكَة الميداني (ت: 1425هـ)، البلاغة العربية: أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها بمبكل جديد من طريف وتليد، دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1996م.
- عبد العزيز عتيق (ت: 1396هـ)، علم المعاني، دار النهضة العربية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1430هـ - 2009م.
- مجددي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان - بيروت، الطبعة: الثانية، 1984م.
- مجمع اللغة العربية بمصر، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، الطبعة: الرابعة، 1425هـ - 2004م.
- مجموعة من العلماء، الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، 1424هـ - 2003م.
- محمد أبو زهرة (ت: 1394هـ)، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي - القاهرة، 2016، ت. ت.
- محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر - بيروت، 1415هـ - 1995م.
- يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني (ت: 745هـ)، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1423هـ.

الأبحاث العلمية:

سامي عطا حسن، أسلوب القسم الظاهر في القرآن الكريم، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية - الكويت، المجلد: 18، العدد: 53، 2003م.

المواقع الإلكترونية:

أحمد عيد عبد الفتاح حسن، "العل" في كلام الله تعالى <https://www.alukah.net/sharia/0/36984>

The meaning of Reporting and Informing in Qur'an, An Analytic Study

(Extended Abstract)

The science of reporting sentence (Khabar) and informing proposition (In'sha) is one of the most important sciences in the origins of interpretation. The importance of which lies in knowing some of the methods of the Qur'an which detect the intended meanings, real or aphorical, linguistic and idiomatic differences, significances and intellects, So, no one can ever interpret Quran without complete acknowledgment of this science. This study with induction of the texts, is to prove what was mentioned whether reporting (Khabar) or informing (In'sha) of their essence, divisions, connotations and meanings in the form of rules, by extracting these rules from the books of the foundations of the Qur'anic sciences, interpretation, jurisprudence, hadith, linguistic and rationality, collecting the scattered parts of the right, authenticating what the ancients wrote, explaining the closed in it, correcting what was wrong in the saying Or transfer, abbreviating and complementing to a deficiency and a mixed rank. Thus what this study did in a brief and accurate manner.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

Arap Dilinde Lehçeler

Arabic dialects

اللهجات في اللغة العربية

Omama ALALAİBAQI

Öğr. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili Ve Belagati
Anabilim Dalı

Assistant Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Isparta/Turkey

Omamashim@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-0225-0452>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 17/11/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/12/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2021

Atıf/Citation: Alalaibaqi, Omama. "Arap Dilinde Lehçeler". *Universal Journal of Theology* 6/2 (2021): 175-193.

اللهجات في اللغة العربية

الملخص

تعتبر دراسة اللهجات من المواضيع المهمة في اللغة العربية ومن الامور المسلم بها في الدراسات اللغوية وذلك لما يوجد من اتصال وثيق بين اللغة العربية ولهجاتها سواء كانت في العصر القديم أو في العصر الحديث حيث أن عامل الزمن له تأثير كبير وواضح على هذه اللهجات من ناحية الصفات اللهجية وتأثيرها على الجملة العربية بصورة عامة وخاصة، أي تقصد من الخاصة ما تتضمنه الجملة العربية من البناء اللغوي والتركيب النحوي اضافة الى المخارج الصوتية التي تختص بها كل لهجة من هذه اللهجات، وبما ان اللغة العربية هي الاساس أو الأصل الذي تكونت منه هذه اللهجات فمن الواجب علينا تسليط الضوء على هذه اللغة الكريمة ومكائنها وبيان خصائصها المهمة التي من خلالها كانت أساسا يحتذى به كثير من القبائل العربية المختلفة في بناء لهجاتهم التي تكلموا بها على مر العصور والتي اصبحت فيما بعد اساسا للهجات حديثة أو يمكن القول لهجات قديمة بتغييرات وتطورات حديثة حيث أن اللهجات اضافة الى عامل الزمن يتوجب علينا ذكر عامل البيئات الجغرافية وعامل التنقل والاستيطان والاختلاط البشري بين افراد اللهجة الذي أحدث تغييراً كبيراً في اللهجة الواحدة لكن مع بقاء الاسس اللغوية القديمة التي بُنيت عليها لان هذا سيساعدنا عند دراسة اللهجة الواحدة بيان اصولها ومقدرة مقارنة مع لهجة أخرى مع ذكر بيان العوامل التي مرت بها حتى وصلت الى ما هي عليه في يومنا هذا وذلك يمكن اثباته من خلال علم التأريخ والاحداث التي مرت بها كل قبيلة ستمكن من التعرف على اللهجات العربية وكيفية التغييرات التي مرت بها منذ نشأتها حتى استقرت في البيئة أو الدولة التي تعيش فيها بمختلف المسميات كلهجات عراقية أو سورية أو مصرية أو مغربية إلى آخره.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، لهجات قديمة(فصيحة)، لهجة تميم، لهجة حُمير، لهجات حديثة.

Arap Dilinde Lehçeler

Özet:

Lehçeler, Arap dili ve dil bilimleri alanındaki çalışmaların en önemli konularından birisidir. Bunun sebebi, hem eski hem yeni dönemde Arap dili ile lehçeler arasındaki sıkı ilişkidir. Bu lehçelerin oluşumundaki etkenlerden birincisi zaman faktörüdür. Zira lehçeler zamanla özelliklerini kazanmışlar ve Arapça cümlelerin dilsel yapısını, dizilimini ve telaffuzları etkilemişlerdir. Bu lehçeleri kökünün ve temelinin Arap dili olduğu hususu yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla farklı Arap kabilelerinin lehçelerinin oluşumunda esas kabul ettikleri bu dili tanımak, yerini tespit etmek ve özelliklerini bilmek gerekmektedir. Arap dili nasıl ki eski lehçeleri etkilemişse o lehçelerin kısmen değişikliğe uğramış hali olan modern lehçeleri de etkilemiştir. Lehçelerin oluşumundaki bir diğer faktör ise coğrafi bölgedir. Bu faktör, insanların göç ederek farklı gruplarla bağlantılar kurmasıyla beraber etkisini göstermiştir. Dolayısıyla, temeli bir olsa da tek bir lehçe içerisinde birçok farklılık ortaya çıkmıştır. Bu noktada, bu lehçelerin temellerini ortaya koymak, diğerleri ile farklılıklarını açıklamak ve günümüze kadar onu etkileyen amilleri araştırmak konusunda lehçenin aslını bilmek bize yardımcı olacaktır. Kabilenin geçmişi öğrenmek konusunda ise tarih ilmi önemli bir işleve sahiptir. Bu şekilde lehçenin yaşadığı süreçler ile bir bölgede veya bir devlet içerisinde istikrara kavuşmasını ve Irak, Suriye, Mısır, Mağrib lehçesi şeklinde adlandırılmasını anlamak mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Eski Lehçeler (Fasih), Temim Lehçesi, Himyar lehçesi ,Modern Lehçeler.

Arabic dialects

Abstract

The study of dialects is one of the important topics in the Arabic language and it is recognized in linguistic studies, because there is a close connection between the Arabic language and its dialects, whether in the ancient era or in the modern era, as the time factor has a significant and clear impact on these dialects in terms of dialect characteristics. And its impact on the Arabic

sentence in general and in particular, that is, we mean by special what the Arabic sentence contains of linguistic structure and grammatical structure in addition to the phonemic exits that are specific to each of these dialects, and since the Arabic language is the basis or origin from which these dialects were formed, it is our duty to Shedding light on this noble language and its status and showing its important characteristics through which it was a basis for many different Arab tribes to follow in building their dialects that they spoke over the ages and which later became the basis for modern dialects, or we can say old dialects with modern changes and developments, as dialects add To the factor of time, we must mention the factor of geographical environments, the factor of mobility, settlement, and human mixing among dialect members, which made a great change in one dialect, but with bugs. The ancient linguistic foundations on which it was built, because this will help us when studying a single dialect to indicate its origins and the ability to compare it with another dialect, with a statement of the factors that it went through until it reached what it is today, and that can be proven through history and the events that each tribe went through. We will be able to get acquainted with the Arabic dialects and how they have undergone changes since their inception until they settled in the environment or the country in which they live, with various names such as Iraqi, Syrian, Egyptian, Moroccan, etc.

Keywords: Arabic language, ancient (formal) dialects, Tamim dialect, Himyar dialect, modern dialects

المقدمة

اللهجات في اللغة العربية من المواضيع التي تفرض على القارئ الاهتمام بها والتعمق في كيفية نشأتها وهذا ما تطرقنا اليه حيث سلطنا الضوء في بادئ الامر على تعريف اللغة لغة واصطلاحاً ومن ثم عرفنا اللهجة ببيان معنى الكلمة لغة واصطلاحاً منتقلين الى ايضاح وبيان مكانة اللغة العربية من خلال عرض أهم مصادر هذه اللغة العظيمة انتقالاً الى التفريق بين لغات اللهجات القديمة والحديثة في اللغة العربية من خلال عرض اللهجات القديمة الفصيحة واللهجات القديمة غير الفصيحة حيث أوضحنا كيفية ورود هذه اللهجات على ألسنة قبائل مختلفة من جانب المخارج الصوتية أو وصل الكلام وقطعه أو كيفية مخاطبة المذكر والمؤنث من ناحية الضمائر والحركات وحروف المد منتقلين الى تطور اللهجات حسب الاقاليم الحديثة ومن ثم موضحين خصائص اللغة العربية ختاماً بالنتائج التي توصلنا اليها من خلال البحث في اللهجات في اللغة العربية .

اللغة لغة

لغا (لغو) اللغة واللغات واللغون اختلاف الكلام في معنى واحد، ولغا يلغو (لغواً) يعني اختلاط الكلام في الباطل،¹ وقال تعالى "وإذا مروا باللغو مروا كراماً"،² اللغة اللسن، وهي فُعلة من لغوت أي تكلمت، أصلها لغوة ككرة وقلة وثبة وقيل أصلها لُغي أو لُغو والهاء عوض،

¹ الفراهيدي، العين، الخليل بن أحمد، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م)، 92/1/4.

² سورة الفرقان الآية: 72.

وجمعها لُغِي، ولغِي فلان بفلان يلغِي إذا ولع به.³ ويقول الجوهري في الصحاح "اللغة أصلها لُغِي أصلها لُغُو وجمعها لُغِي ولغات، وقال بعضهم سمعت لغاتهم بفتح التاء شبهها بالتاء التي يوقف عليها بالهاء والنسبة إليها لُغُوِي ولا تقل لُغُوِي"⁴ وكما ورد اللغو السِيء الخلق والفعل، والشره الحريص.

اللغة اصطلاحاً

إنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم،⁵ كما قيل في حد اللغة "كل لفظٍ وُضِعَ لمعنى".⁶ وقال الإسني في منهاج الأصول "اللغات عبارة عن الألفاظ الموضوععة للمعاني"،⁷ لغِي أي لهج به لهج العصفور بلغاه أي بصوته ومنه قيل للكلام الذي يلهج به الناس فرقة فرقة لغة،⁸ وقال ابن خلدون "اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصده، وتلك العبارة فعل اللسان، فلا بد أن تصير مُلكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم".⁹

اللهجة لغةً

اللهجة واللهجة: طرف اللسان، جرس الكلام، ويقال فلان فصيح اللهجة اللهجة، لهج الفصيل يلهج أمه، إذا تناول ضرعها، وهي لغته التي جبل عليها فاعتادها ونشأ عليها،¹⁰ كما

³ ابن منظور، لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، (بيروت، دار صادر، 2012 م)، 251/15.

⁴ الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور (بيروت، دار العلم، 1990م)، ط4، 250.

⁵ ابن جني، الخصائص، أبو الفتح بن عثمان، تحقيق: محمد علي النجار (القاهرة، دار الكتب المصرية، 1913)، ط4، 1/33.

⁶ ابن الحاجب، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي السبكي، (بيروت، عالم الكتاب، 1999م)، 1/349.

⁷ الإسني، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، عبد الرحيم بن الحسن، (القاهرة، عالم الكتب، 2009م)، 2/12.

⁸ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (سوريا، مطبعة مصطفى الحلبي، 1961م)، 452.

⁹ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون ديوان المبتدأ والخبر، عبد الرحمن بن محمد الأشبيلي، (بيروت، بيت الأفكار الدولية، 1979م)، 297.

¹⁰ الفراهيدي، العين، 104، ابن منظور، لسان العرب، 2/259؛ الأزهرى، تهذيب اللغة، محمد بن أحمد أبو منصور، تحقيق: عبد اسلام هارون، (القاهرة، دار القومية العربية، 1964م)، 6/54.

ذُكرت اللهجة من باب طرب إذا أُعْرِي به فثاب عليه واللهجة بوزن البهجة اللسان وقد تفتح هاؤه "البَهْجَة" ويقال هو فصيح اللهجة اللُّهْجَة.¹¹

اللهجة اصطلاحاً

اللهجة: طريقة معينة في الاستعمال اللغوي توجد في بيئة خاصة من بيئات اللغة الواحدة، وهذه اللهجة العادات الكلامية لمجموعة بشرية أو فئة قليلة من الناس من مجموعة أكبر تتكلم لغة واحدة،¹² فهي مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشارك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة، وبيئة اللهجة هي جزء من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات لكل منها خصائصها، ولكنها تشترك في مجموعة من الظواهر اللغوية التي تُيسر اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض، وفهم ما قد يدور بينهم من حديث فهماً يتوقف على قدر الرابطة التي تربط بين هذه اللهجات،¹³ وهذه الصفات التي تتميز بها اللهجة تكاد تنحصر في الأصوات وطبيعتها وكيفية صدورها، فالذي يفرق بين لهجة وأخرى هو بعض الاختلاف الصوتي في غالب الأحيان،¹⁴ اتجاه منحرف داخل اللغة، وكل من اللغة واللهجة يتصلان بالصوت، فاللغة ترتبط به من حيث إفادة المعنى، واللهجة من حيث صورة النطق وهيئته.¹⁵

مكانة اللغة العربية

اللغة العربية: هي لسان العرب وبها فخرهم وشرفهم، وحسبها شرفاً اختيار الله عز وجل لها لتكون ختام رسالته، ولغة كتابه المعجز القرآن الكريم "إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون"،¹⁶ وارتباط العربية بالقرآن لا يزول ولا ينفك، بمشيئة الله إلى يوم القيامة، وهذا الارتباط

¹¹ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، (مصر، دار الفكر، 1979م)، 5/214.

¹² عبد الغفار حامد هلال، اللهجات العربية نشأة وتطوراً، (مصر، دار الفكر، 1989م)، ط 2، 33@32.

¹³ إبراهيم انيس، في اللهجات العربية، (مصر، دار الأنجلو المصرية، 1997م)، 15.

¹⁴ المقتضب في لهجات العرب، محمد رياض، (مصر، جامعة الأزهر، 1996م)، 55.

¹⁵ عبد الغفار حامد هلال، اللهجات العربية، 35.

¹⁶ سورة يوسف، الآية: 2.

ضمنَ لها الثبات وعدم التغيير في قواعدها عبر الأزمان،¹⁷ وجاء في الأثر "تعلموا العربية، فإنها تزيّد في المروءة".¹⁸

اما مصادر اللغة العربية فهي:

القرآن الكريم: وهو المصدر الرئيس الأول للغة العربية.

الحديث الشريف، مع خلاف بين العلماء في المروي بالمعنى دون اللفظ.

المروي من الشعر والنثر عن العرب قبل الإسلام وحتى منتصف القرن الثاني الهجري 150هـ،¹⁹ وآخر من يُحتج به إبراهيم بن هرمة (70-150هـ) الذي ختم الأصمعي به الشعر.²⁰

معاجم اللغة القديمة مثل العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، الصحاح تاج اللغة للجوهري، جمهرة اللغة لابن دريد الأزدي، الزاهر لأبي بكر الأنباري، الخصائص لابن جني، القاموس المحيط للفيروز آبادي، لسان العرب لابن منظور، تاج العروس للزبيدي.

التفريق بين لغات اللهجات القديمة والحديثة في اللغة العربية

اللهجات العربية القديمة تتمثل في القراءات القرآنية، والمعاجم، وكتب النوادر، وكتب الأمثال، وكتب النحو واللغة وهي كالاتي:

اللهجات القديمة الفصيحة

لهجة لغة تميم:

أ/ كسر تاء التأنيث إذا وقع بعدها ضمير المذكر الهاء وفقاً: من خصائص العربية أنها تميزت بالوضوح في مفردات ألفاظها، كما تميزت بذلك في تراكيبها، فإذا ما كان هناك لفظ واحد يختلف في مدلوله، فإن العربية حرصاً منها على الوضوح، وعدم اللبس والغموض ورد هذا الاختلاف في المدلول اللغوي للفظ، ومن الأدلة على ذلك أننا نجد التاء تستعمل للتأنيث، وتارة للمتكلم، وأخرى للمخاطب المذكر وغيرها للمخاطبة المؤنثة، أما بالنسبة إلى تميم إذا

¹⁷ القهوجي، أنس محمد رضا، معايير ترجمة المفردات والتراكيب في اللغة العربية، المتمدن العربي التركي، جامعة غريسون، 2019، 8.

¹⁸ البهيتي، الجامع لشعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي الخسروجدي، تحقيق مختار أحمد، (بيروت، مكتبة الراشد، 2003م)، ط1، 1555-210/3.

¹⁹ الأفغاني، في أصول النحو، سعيد، (القاهرة، المكتب الإسلامي، 1987م)، ط1، 28، 62.

²⁰ السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، تحقيق: عبد الحكيم عطية، (دمشق، مطبعة البيروني، 2006م)، ط19، 1/2.

وقع بعد تاء التأنيث ضمير المذكر الهاء فإن تميم يكسرون التاء في حالة الوقف ويقولون "هند
ضربتَه، وأخذتَه".²¹

ب/ إبدال ياء هذي هاء وفقاً: من أسماء الإشارة التي يشار بها إلى المفردة المؤنثة ذي وقد
يدخل عليها هاء للتنبية فتصبح هذي، إذن فكلمة هذي مركبة من هاء التنبية واسم الإشارة ذي
وكلمة هذي تثبت ياؤها وصلماً ووقفاً لدى القبائل العربية، إلا أنه ورد عن تميم أنهم يدلون
الياء هاء حالة الوقف فيقولون هذه، وإذا وصلوا يقولون الياء على أصلها فيقولون هذي هند.²²

ج/ إبدال الهمزة حرف مد من جنس حركتها وقفاً: اختصت الهمزة ببعدها مخرجها إذ تخرج
من أقصى الحلق، كما أن من صفاتها الشدة، من أجل ذلك تفنن العرب في طريقة تخفيفها،
وذهبوا في سبيل ذلك طرقاً شتى، فتارة يخففونها بالإبدال، وتارة بالحذف، وأخرى بالتسهيل،
وقد ورد بكل ذلك القرآن الكريم، إلا أن الوارد في إبدالها أنها تبدل حرف مد من جنس حركة
ما قبلها، هذا هو الوارد الشائع إلا أن تميم ذهب في إبدالها مذهباً آخر وهو إبدالها حرف مد
من جنس حركتها وقفاً فإذا كانت مفتوحة تبدل ألفاً نحو "رأيت الكلا" وإذا كانت مكسورة تبدل
ياء نحو "نظرت الى الكلي" وإذا كانت مضمومة تبدل واواً نحو "هذا هو الكلو"، ومن الجدير
 بالذكر أن الذي نسب هذه اللهجة الى تميم هو ابن يعيش، أما كل من سيبويه والزمخشري فلم
ينسباها الى أحد معين واكتفيا بقول من العرب.²³

لهجة لغة حمير: مناداة الاسم المفرد الذي آخره تاء تأنيث نحو: فاطمة، طلحة، في لهجة
حمير تكون بالتاء المفتوحة فقد سُمع بعضهم يقول: يا أهل سورة البقرت فقال مجيب: ما أحفظ
منها ولا آيت،²⁴ وكذلك من لهجات لغة حمير الإتيان عن المعتمر بن سليمان في شارب زمزم
أنه بل: شفاء أي من قولهم قد بل الرجل من مرضه وأبل إذا برأ، كما قال القالي في الأمالي
الإتيان على ضربين ضرب يكون فيه الثاني بمعنى الأول فيكون توكيداً، لأن لفظه مخالف للأول

²¹ سيبويه، الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي أبو بشر، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة،
مكتبة الخانجي، 2014م)، ط3، 3/179.

²² ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش ابن ابي السرايا محمد بن علي أبو البقاء موفق
الدين الأسدي الموصل، تحقيق: اميل بديع يعقوب، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2001م) ط1، 3/435.

²³ السيرافي، شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد الحسن بن عبد الله، تحقيق: أحمد حسن، (بيروت، دار الكتب العلمية،
2008م) ط1، 5/51؛ ابن يعيش، شرح المفصل، 2/232.

²⁴ المالكي، شرح المكودي على الالفية في علمي الصرف والنحو، محمد بن عبد بن مالك الطائي، تحقيق: عبد
الحميد الهنداوي، (القاهرة، مطبعة الكتب المصرية، 2005م)، 1/358.

وضرب فيه الثاني غير معنى الأول، قولهم: رجل قسيم وسيم، وكلاهما بمعنى الجميل، وجديد قشيب، والقشيب الجديد.²⁵

لهجات لغة طي: لغة "أكلوني البراغيث" حيث كانت قبيلة طيء تلحق الفعل علامة التنثية والجمع،²⁶ ووردت في القرآن "وأسروا النجوى الذين ظلموا"،²⁷ وفي الحديث "يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل".²⁸

لهجات أزد السراة: وهي زيادة ياء الأطلاق فيقولون: مررتُ بعمرى بإثبات الياء بدلاً من مررتُ بعمر، وكأنهم أرادوا بذلك مد الصوت للترنم.²⁹

لهجات أهل الحجاز: إبدال الهمزة حرف مد من جنس حركة ما قبلها وفقاً لما جاء به القرآن الكريم وذلك أنهم يبدلون الهمزة في حالة الوقف حرف مد فإذا كان ما قبلها مكسوراً نحو: "يهي" تبدل الهمزة ياء، وإذا كان مضموماً نحو: "أكمؤ" تبدل الهمزة واوا.³⁰

اذن اختلاف اللهجات ينطبق على اللغة العربية، كما ذكرنا أن العرب يعيشون في شبه الجزيرة العربية، في بيئات مختلفة، فمنهم البدوي كبنو تميم ومنهم الحضري كالحجازيين، والاختلاف يكون بين اللهجات من كل النواحي في مخارج الأصوات، أو في التفاعل بين الأصوات أو في بنية الكلمة، وقد يكون في اختلاف دلالة لفظة، وكذلك اختلاف في الجانب النحوي كأن تكون كلمة مبنية في لهجة، ومعربة في لهجة أخرى.³¹

وهي الصفات المذمومة في اللغة العربية نذكر منها:

اللهجات القديمة غير الفصيحة

التضجع: مصدر تَضَجَّ في الأمر، إذا تَعَدَّ ولم يَقم به، والإضجاع في القوافي وهو أن يختلف إعراب القوافي، يقال أكفأ وأضجَع بمعنى واحد، ونسبت هذه اللهجة إلى قيس.³²

²⁵ القالي البغدادي، كتاب الأمالي، أبو إسماعيل القاسم، (القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1975م)، 2/232.

²⁶ الحريري، درة الغواص في أوام الخواص، أبو محمد القاسم بن علي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، دار النهضة، 1975م)، 152.

²⁷ سورة الأنبياء، الآية: 3.

²⁸ البخاري، صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، (دمشق، دار ابن كثير، 2002م)، ط1، 555.

²⁹ السيرافي، شرح كتاب سيبويه، 4/257.

³⁰ ابن يعيش، شرح المفصل، 9/73.

³¹ أثير طارق نعمان، لهجات العرب الواردة في الصحيحين دراسة نحوية تحليلية، مجلة مداد الآداب، العدد 8، الجامعة العراقية، 2014، 222@221.

³² النادري، فقه اللغة مناهله ومسائله، محمد أسعد، (بيروت، المكتبة العصرية، 2009م)، 232.

العننة: وقد نسبت هذه اللهجة إلى تميم وقيس وأسد ومن جاورهم،³³ لهجة العرب من قيس و تميم يجعلون الهمزة المبدوءة بها عيناً فيقولون في إنك عنك، وفي أسلم عسلم، وفي أذن عدن، والمقصود بها هنا قلب همزة أن، وأن عيناً وتكرار ذكر عن بدل أن وعن بدل أن في كلام من يفعل ذلك من العرب.³⁴

العجعة: وهي اللهجة التي اشتهرت بها قضاة وهي قلب الياء الأخيرة جيم كالساعج في الساعي، وعلج في علي إبدال الياء جيماً،³⁵ حيث جاء في اللسان،³⁶ العجعة في قضاة كالعننة في تميم، يحولون الياء جيماً مع العين، ومثال آخر: هذا راعج خرج معج، أي راعي خرج معي.³⁷

الكشكشة: وهي إبدال الكاف شيئاً،³⁸ هذه اللهجة كما جاء في المزهري ربيعة ومضر، يجعلون بعد كاف الخطاب في المؤنث شيئاً، فيقولون رأيتكش، وبكش، وعليكش، فمنهم من يثبتها في حال الوقف فقط وهو الأشهر، ومنهم من يثبتها في الوصل أيضاً، ومنهم من يجعلها مكان الكاف ويكسرهما في الوصل ويسكنها في الوقف، فيقول: منش وعليش،³⁹ ويقول ابن جني إنما فعلوا ذلك حرصاً على البيان، لأن الكسرة الدالة على التأنث تخفى في الوقف، فاحتاطوا للبيان بأن أبدلوا شيئاً،⁴⁰ ومن الجدير بالذكر أن هذه اللهجة ما زالت موجودة في بعض البلاد العربية فهي موجودة في الكويت، وموجودة في البحرين، وفي المنطقة الشرقية بالمملكة العربية السعودية.⁴¹

³³ ابن فارس، الصاحبى في فقه اللغة، ابو الحسن احمد بن زكريا،(بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م) ط1، 29.

³⁴ أحمد الشدياق، الجاسوس على القاموس، احمد فارس بن يوسف بن منصور،(لبنان، قسطنطينية، 1979م)، 183.

³⁵ أحمد رضا، معجم متن اللغة،(بيروت، مكتبة الحياة، 1999م)، 48.

³⁶ ابن منظور، لسان العرب، عجاج 319-320.

³⁷ السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين،(بيروت، المكتبة العصرية، 1986م)، 1/221.

³⁸ ابن جني، سر صناعة الاعراب، أبو الفتح عثمان، تحقيق: حسن هنداوي،(دمشق، دار القلم، 1985م)، ط1، 235/1؛ ابن فارس، الصاحبى في فقه اللغة،²⁹ ابن جني، الخصائص، 11/2.

³⁹ السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 1/221.

⁴⁰ ابن جني، سر صناعة الاعراب، 1/226.

⁴¹ محمد رياض، المقتضب في لهجات العرب، 134.

الكسكسة: هي إلحاق كاف المؤنث شيئاً عند الوقف مثل أكرمتكس، مررتُ بكس، ويراد أكرمتكُ ومررتُ بكِ،⁴² وهذه اللهجة تكون في ربيعة ومضر، يجعلون بعد الكاف أو مكانها في المذكر شيئاً على ما تقدم في الكشكشة، وقصدوا بذلك الفرق بينهما،⁴³ فيقولون: أبوس وأمس، أي أبوك وأمك ومررتُ بكس، وخصها بعض العلماء اللغة كابن جني والثعالبي،⁴⁴ بالمؤنث في حالة الوقف، وقد نسبها ابن جني إلى هوازن.⁴⁵

الفَحْفَحَة: وهي إبدال الحاء عيناً وهي في هذيل، فقد روي عن عمر رضي الله عنه قال لعبد الله بن مسعود حين بَلَّغَهُ إنه يُقَرِّئ الناس عتي حين، يريد حتى حين، إن القرآن لم ينزل بلغة هذيل، فأقَرِّئ الناس بلغة قريش.⁴⁶

الشنشنة: هي إبدال الكاف شيئاً مطلقاً، مثل لبيش اللهم لبيش، أي لبيك، وتنسب لأهل اليمن.⁴⁷

الطُمُطُمَانِيَّة: هي إبدال لام التعريف ميماً، كقولهم: طاب امهواء، يريدون: طاب الهواء، وتنسب إلى طيبي والأزد وحمير،⁴⁸ وإلى هذيل،⁴⁹ وجاء في الحديث الشريف "ليس من امبر امصيام في امسفر" أي "ليس من البر الصيام في السفر".⁵⁰

⁴² الصاغانى، التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية، الحسن بن محمد بن الحسن، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، (القاهرة، القاهرة، 1970م)، 420.

⁴³ ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة، 29؛ السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 1/221.

⁴⁴ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، عبد الملك بن محمد، تحقيق مصطفى السقا، (مصر، مكتبة دار الكتب، 1957م)، ط1، 173.

⁴⁵ ابن جني، الخصائص، 1/12.

⁴⁶ النادري، فقه اللغة، 233.

⁴⁷ السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، 156؛ السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 1/222.

⁴⁸ الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 129؛ محمد رياض، المقتضب في لهجات العرب، 140؛ السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 1/223.

⁴⁹ الرماني، معاني الحروف، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله أبو الحسن، (جدة، دار الشروق، 1981م) ط2، 71.

⁵⁰ الصقلي، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، ابن القطاع، تحقيق: أحمد محمد عبد الدايم، (القاهرة، 1999م) ، 358.

الأستثناء: هي إبدال العين الساكنة نوناً إذا جاورت الطاء، كأنطى في أعطى، وتنسب هذه اللهجة لسعد بن بكر، وهذيل، والأزد، وقيس، والأنصار، وأهل اليمن،⁵¹ وهي مستخدمة حتى الآن في بعض اللهجات العربية مثل العراق.

القطعة: في طيء وهي أن تقول يا أبا الحكا وهو يريد يا أبا الحكم فيقطع كلامه على إبانة بقية الكلمة،⁵² إبدال ألف أنا "ها" فقد ورد أن بعض طي يلفظون أنا بالهاء بدل الألف فيقولون "أنه" ولعل الدافع إلى ذلك عوامل نفسية مثل: قصد الراحة إذ النطق بالهاء التي هي شبيهة بهاء السكت أخف من النطق بالألف المدية، وأيضاً فإن الهاء الساكنة يظهر عليها المقطع الصوتي أكثر من ظهوره على الألف.⁵³

الوتم: هو إبدال السين تاء، كالتاء في الناس، وتنسب هذه اللهجة لأهل اليمن.⁵⁴ التلتلة: كسر حرف المضارعة "تلتلة بهراء" فإنها تقول: تَعْلَمُونَ وَتَعْقَلُونَ وَتَصْنَعُونَ بكسر أوائل الحروف،⁵⁵ وقال الحريري أما تلتلة بهراء فيكسرون حروف المضارعة، فيقولون: أنت تَعْلَم.⁵⁶

الوكُم: وهو كسر كاف المخاطبة المتصلة بميم الجماعة فيقولون "عليكم" و "بكم" وهي في ربيعة قوم من كلب،⁵⁷ جمهور العرب يضم كاف الخطاب المتلوة بالميم، كقوله تعالى " لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيزٌ عليه ما عتتم حريضٌ عليكم"⁵⁸ وبعض العرب يكسرون تلك الكاف إذا كان قبلها واو أو ياء،⁵⁹ وقد نسبت هذه اللهجة لربيعة وقوم من كلب.⁶⁰

⁵¹ أحمد الشدياق، الجاسوس على القاموس، 183؛ السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 1/111؛ الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، 8/1.

⁵² الفراهيدي، العين، 1/137.

⁵³ الاسترْباذي، شرح الرضي لكافية، 2/294.

⁵⁴ أحمد رضا، معجم متن اللغة، 48؛ السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 1/222.

⁵⁵ ابن جنّي، الخصائص، 2/11؛ السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 1/211.

⁵⁶ الحريري، درة الغواص، 251.

⁵⁷ أحمد رضا، معجم متن اللغة، 48.

⁵⁸ سورة التوبة الآية: 128.

⁵⁹ محمد رياض، المقتضب في لهجات العرب، 145.

⁶⁰ السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 1/222.

الْوَهْم: هو كسر هاء الضمير المتصلة بميم الجمع إذا لم تسبقها ياء ساكنة وهي لكلب،⁶¹ يقولون: مِنْهُمْ وَعَنْهُمْ وَبَيْنَهُمْ.⁶²

تطور اللهجات حسب الأقاليم حديثاً

كلما زادت دراستنا للهجات العربية الحديثة انكشفت لنا أمور تؤكد أن لهجات الكلام في البلاد العربية لا تزال تحتفظ بعناصر قديمة كانت شائعة في لهجات العرب قبل الإسلام حيث إن هذه اللهجات العربية الحديثة مشتركة بالصفة الكلامية بين البيئات العربية:

نذكر على سبيل المثال اسم الإشارة هؤلاء فهو الشائع في الأساليب الأدبية منذ زمن اللهجات القديمة حتى يومنا هذا، ويكمن ذكر التطور في حرف الذال القديم تطور في بعض اللهجات الحديثة إلى نظيره الشديد وهو الدال، وذلك من خلال بيان العلاقة التي صار عليها اسم الإشارة في اللهجات الحديثة، ففي شرق الأردن "هاذول"، وفي العراق "ذول، ذولا"، وفي بلاد الشام "هاذول"، وفي مصر "دول، ذولا"، وفي بلاد المغرب "هاذول"، وفي السودان "ديل"، وفي نجد "ذولا"، وفي صنعاء "هاذول".⁶³

الخلاصة نلاحظ تطور اللهجات في العصر الحديث حسب الأقاليم والبلدان العربية وذلك من خلال ما جدَّ فيها من تغييرات على جميع المستويات الصوتية والنحوية.

خصائص اللغة العربية

تتميز اللغة العربية بخصائص وميزات كثيرة وهي:

الاعتدال والقوة في البناء: فأكثر الكلمات وضعت على ثلاثة أحرف لكيلا يطول النطق ويعسر، وبالمقابل تقل الكلمات المكونة من حرفين حتى لا يضعف اللفظ، ويختص علم الصرف فيها بكيفية بناء الكلمة وفقاً لأوزان، والحروف الزائدة جُمعت في كلمة "سألتمونيها".⁶⁴ اقتران المعاني الحسية بالمعاني المجردة وبالعكس، وهذا الانتقال له أثر في الفكر والتعبير عن المعقولات المجردة.⁶⁵

⁶¹ أحمد رضا، معجم متن اللغة، 49/1.

⁶² السيوطي، المزهر في علوم اللغة، 1/222.

⁶³ إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، 206.

⁶⁴ ابن دريد، جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1987م) ط1، 1/51؛

ابن جني، الخصائص، 1/62.

⁶⁵ ابن جني، الخصائص، 1/260.

الإعراب: يعتبر من أهم خصائصها في نقل المفاهيم، وحمل الأفكار، وفهم المراد.⁶⁶
 التفاعلية والانفعالية في بناء الكلمة صوت وحركة وتصوير نجد تلخيص أصوات الطبيعة
 ومحركاتها في اللغة العربية مثل أصوات الحيوانات نقيق الضفدع، وصهيل الخيل.⁶⁷
 قدرتها على التوسع والتوليد عبر الاشتقاق من أسماء المعاني أو المصادر مثلاً من الثلاثي
 كَتَبَ؛ يكتب، مكتب، مكتبة، كِتَاب، كُتِّبَ، كَاتِب...، كما أتاح القياس اللغوي القدرة على توليد
 الألفاظ.⁶⁸

سهولة التعريب تمتلك نظاماً صرفياً يمنحها قدرة فائقة على تعريب المصطلحات الأجنبية
 وتسمى هذه الألفاظ بالكلمات المستعربة، مثل برنامج، ديوان.⁶⁹
 احتوائها على حروف المعاني التي تربط الأسماء بالأفعال والأسماء بالأسماء وتبين العلة
 التي من أجلها وجبت فيها.⁷⁰

الحذف والتضمين والتعلّق: وهو تعلق أحد هذه الحروف بفعل، أو ما يقوم مقامه فتصبح
 اللغة كأنها كائن حي في نموها وتفاعلها، وكل حرف له فعل مختص به مثلاً "أجالس أخوك في
 المسجد" الجار والمجرور متعلق باسم الفاعل.⁷¹

تنوع أساليبها البلاغية من البيان كالتشبيه والاستعارة والكناية والمجاز، أو البديع مثل
 الجناس والطباق والتورية.⁷²

اللغة العربية أكثر لغة مع قواعد المنطق والأدلة العقلية، فلما نجد فيلسوفاً أو متكلماً ليس
 لغوياً، يتضح ذلك في قواعد اللغة والنحو والصرف والبلاغة.⁷³

⁶⁶ ابن جني، الخصائص، 1/36.

⁶⁷ محمد مبارك، فقه اللغة، (دمشق، جامعة دمشق، 1960م)، 45.

⁶⁸ ابن جني، الخصائص، 1/135.

⁶⁹ ابن جني، الخصائص، 1/359؛ السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 1/211.

⁷⁰ ابن سيده، المخصص، 4/252.

⁷¹ الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام جمال الدين، (دمشق، دار الفكر، 1964م) ط1، 1/566.

⁷² الجرجاني، دلائل الإعجاز، عبد القاهر بن عبد الرحمن، تحقيق: محمود محمد، (مصر، مكتبة الخانجي، 2008م)، 1/34.

⁷³ ابن فارس، مقاييس اللغة، 1/5.

تفردت اللغة العربية بعلم خاص هو علم العروض "أوزان البحور الشعرية" رائده الأول الخليل بن أحمد الفراهيدي.⁷⁴

الخاتمة

اللغة العربية خضعت إلى عوامل عديدة أثرت عليها تأثيراً كبيراً، عوامل اقتصادية وسياسية وتاريخية، وقد أدت هذه العوامل بدورها إلى نشوء اللهجات العربية القديمة وأهم هذه العوامل الانقسام الداخلي الذي يحدث داخل اللغة الواحدة، اللغات واللهجات المتكونة هي بالأصل وليدة تغيرات وانشقاقات ساهمت بها كل العوامل التي ذكرها اللغويين كما إن اللهجة لا تحتاج بالضرورة إلى مدة زمنية طويلة لكي تنشأ وإنما يكفي أن يوجد فاصل طبيعي كأن يكون جبل أو صحراء... إلخ، إضافة إلى ذلك تغير الأحوال التي تمر بها مجموعة من البشر تنعكس آثارها على اللغة على سبيل المثال العرب عندما خرجوا من جزيرتهم منقسمين إلى الأقطار المختلفة بعد الفتح الإسلامي تأثرت لغتهم وانقسمت إلى لهجات متنوعة وذلك لاختلاف المكان والبلد والبيئة المحيطة بهم، كما تأكدت أن مصطلح اللهجة حديث النشأة وذلك لعدم وروده منذ القدم على لسان اللغويين بل وردت كلمة اللغة بوجود الشواهد في القرآن الكريم وابن جني وغيرهم وبذلك نتوصل إلى أن اللهجة جزء لا يتجزأ من اللغة أما تأثير اللهجات في اللغة يكون بصورة واضحة في التداخل اللغوي، حيث يتنوع بين القبائل ويعكس صور اللهجات القبائل العربية حيث أصبحت هذه اللهجات مسماة باسمهم حتى يومنا هذا وبعد تكون هذه اللهجات وقراءتها أستطيع الآن كوني أتكلم اللغة العربية، بكل سهولة التمييز بين العراقي والسوري والمصري والجزائري... إلخ وامتلك المقدرة على فهم هذه اللهجات ولكن من المؤكد أن في هذه اللهجات ألفاظ تبقى مبهمة بالنسبة إلي أو إلى أي قارئ آخر نشأ في بيئة مختلفة عن هذه البيئات حتى وإن كان يتقن اللغة العربية.

⁷⁴ الحريري، درة الغواص في أيام الخواص، 1/92.

المصادر والمراجع

- إبراهيم انيس، في اللهجات العربية، (مصر، دار الأنجلو المصرية، 1997م).
- ابن الحاجب، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي السبكي، (بيروت، عالم الكتاب، 1999م).
- ابن جني، الخصائص، أبو الفتح بن عثمان، تحقيق: محمد علي النجار (القاهرة، دار الكتب المصرية، 1913).
- ابن جني، سر صناعة الاعراب، أبو الفتح عثمان، تحقيق: حسن هندراوي، (دمشق، دار القلم، 1985م).
- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون ديوان المبتدأ والخبر، عبد الرحمن بن محمد الاشيلي، (بيروت، بيت الأفكار الدولية، 1979م).
- ابن دريد، جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1987م) ط1.
- ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة، ابو الحسن احمد بن زكريا، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م) ط1.
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، (مصر، دار الفكر، 1979م).
- ابن منظور، لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، (بيروت، دار صادر، 2012 م).
- ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش ابن ابي السرايا محمد بن علي أبو البقاء موفق الدين الأسدي الموصلية، تحقيق: اميل بديع يعقوب، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2001م) ط1.
- أثير طارق نعمان، لهجات العرب الواردة في الصحيحين دراسة نحوية تحليلية، مجلة مداد الآداب، العدد 8، الجامعة العراقية.
- أحمد الشدياق، الجاسوس على القاموس، احمد فارس بن يوسف بن منصور، (لبنان، قسطنطينية، 1979م).
- أحمد رضا، معجم متن اللغة، (بيروت، مكتبة الحياة، 1999م).

الأزهري، تهذيب اللغة، محمد بن أحمد أبو منصور، تحقيق: عبد اسلام هارون، (القاهرة، دار القومية العربية، 1964م).

الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، عبد الرحيم بن الحسن، (القاهرة، عالم الكتب، 2009م).

الأفغاني، في أصول النحو، سعيد، (القاهرة، المكتب الإسلامي، 1987م) ط1.

الأصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام جمال الدين، (دمشق، دار الفكر، 1964م) ط1.

البخاري، صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، (دمشق، دار ابن كثير، 2002م)، ط1.

البهقي، الجامع لشعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي الخسروجردي، تحقيق مختار أحمد، (بيروت، مكتبة الراشد، 2003م)، ط1.

الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، عبد الملك بن محمد، تحقيق مصطفى السقا، (مصر، مكتبة دار الكتب، 1957م)، ط1.

الجرجاني، دلائل الإعجاز، عبد القاهر بن عبد الرحمن، تحقيق: محمود محمد، (مصر، مكتبة الخانجي، 2008م)

الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور (بيروت، دار العلم، 1990م)، ط4.

الحريري، درة الغواص في أوام الخواص، أبو محمد القاسم بن علي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، دار النهضة، 1975م).

الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (سوريا، مطبعة مصطفى الحلبي، 1961م).

الرماني، معاني الحروف، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله أبو الحسن، (جدة، دار الشروق، 1981م) ط2.

سيوييه، الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي أبو بشر، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة، مكتبة الخانجي، 2014م) ط3.

السيرافي، شرح كتاب سيوييه، أبو سعيد الحسن بن عبد الله، تحقيق: أحمد حسن، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2008م) ط1.

- السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، تحقيق: عبد الحكيم عطية، (دمشق، مطبعة البيروني، 2006م)، ط 2.
- السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، (بيروت، المكتبة العصرية، 1986م).
- الصاغانى، التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية، الحسن بن محمد بن الحسن، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، (القاهرة، القاهرة، 1970م).
- الصقلي، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، ابن القطاع، تحقيق: أحمد محمد عبد الدايم، (القاهرة، 1999م).
- عبد الغفار حامد هلال، اللهجات العربية نشأة وتطوراً، (مصر، دار الفكر، 1989م)، ط 2.
- الفراهيدي، العين، الخليل بن أحمد، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م)، ط 1.
- القالبي البغدادي، كتاب الأمالي، أبو إسماعيل القاسم، (القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1975م).
- القهوجي، أنس محمد رضا، معايير ترجمة المفردات والتراكيب في اللغة العربية، المنتدى العربي التركي، جامعة غريسون، 2019.
- المالكي، شرح المكودي على الالفية في علمي الصرف والنحو، محمد بن عبد بن مالك الطائي، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، (القاهرة، مطبعة الكتب المصرية، 2005م).
- المقتضب في لهجات العرب، محمد رياض، (مصر، جامعة الأزهر، 1996م).
- النادري، فقه اللغة مناهله ومسائله، محمد أسعد، (بيروت، المكتبة العصرية، 2009م).

Kaynaklar

- Abdul-Gafar Hamid Hilal, El-lehcaat El-arabiye, Mısır: Daru el-fikir, 1989.
- AL-ansari, ibni Hişam Camal Eldin, Müğani El-lebib An Kütüb Al-aarib, Al-sağani, El-Hasan b. Muhammed b. El-hassan, El-tekmile ve El-zeyl ve El-ssilet li, kitap tacu El-luğa ve Sihah El-arabiye, thk. Abdul-alim El-tehhavi, Kahire: 1970.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî (thk. Muhtar Ahmad), *El-Câmi` li Şuabü'l-ıman*, Beyrut, Mektebetü'r-Rüşd, (2003).
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl), Sâhîhu'l-Buhârî, Dâru ibni kesir, 2002.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl Alî b. Hammâd es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye, thk. Ahmed 'Abdulgafûr, Beyrut, Dâru'l-'ilm 1990.
- Dimaşq: Dâru'l-fikr, 1964.
- Ebu Muhammed Kasım b. Ali Hariri, *Dürretül Gavas* fi Evhamil Havas, thk. Muhammed abu'l Fazl İbrahim, Kahire, Daru'l Nahda, 1975.

- El Rummani, Maani El Huruf, Ali b. İsa b. Ali b. Abdullah Abul Hasan, Cedde, Daru'l Şuruk, 1981.
- El-Afgânî, Sa'îd, fi Uşûli'n-Nahv, Mektebu'l-İslâmî, *Beyrut*, 1987.
- El-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye. nşr. Ahmed Abdulğafur 'Addâr. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990.
- El-Curcani, Abdul-Qahir b. Abdul-Elrahman, Delaail El-iicaaz, thk. Mahmud Muhemmed, Mısır: El-kanaçi, 2008
- El-Esnevi, Abdurahim bin el-Hasan, Nihayetu's-Sul fi Şerhi Minhaci'l Usul, Kahire, alem ul kutub, 2009.
- EL-ezheri, Tahzib el-lüga, Muhammed b. Ahmed Abu Mansur. thk. Abduselam Harun, Kahire: Daru'lqawmiye, 1964.
- El-Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, Kitâbu'l-'Ayn, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2003.
- El-Maliki, Muhammed b. Abd b. Malik El- Taai, Şarhu El-mkwadi Ala El-elfiyaat fi ilmeyi El-sarf ve El-Nahiv, thk. Abdul-Hamid El-Hindawi, Kahire: Matbaat El-kutub, 2005.
- El-Qaali, Kitap El-aamali, Abu-İsmail El-Qasim, Kahire: Daru-el kutub, 1975.
- El-Qahvacı, Anas Muhemmed Riza, El-Mufradat fi El-luga El-Arabiye, Camiaat Girsun, 2019.
- El-Ssaqli, İbni El-katta, Ebniyet El-esmaa ve El-efaal ve El-mesaadir, thk. Ahmed Muhemmed Abdul-dayim, Kahire: 1999.
- En-Nâdirî, M. Es'ad, *fıkhî'l-luğati'l- menâhilahâ ve mesâilihâ*, Muhammed Asad, Beyrut, El Mektebe El Asriyye, 2009.
- Es-Se'âlibî, Abdulmelik b. Muhammed, *Fıkhü'l-luga ve esrâru'l-Arabiyye*, şrh. Mustafa El Sakka, Mısır, el-Mektebetu'l-Dar ul Kutub, 1957.
- Eş-Şidyâk, Ahmed Fâris b. Yûsuf b. Mansûr el-Câsûs 'ala'l-Kâmûs, Kustantiniyye, 1979.
- es-Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn (ö.911/1506), el-Muzhir fi 'Ulûmî'l-Luğati ve Envâ'ihâ, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1998.
- es-Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn, El-ıqtirah fi usul El-nahiv, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1998.
- Etherr Tarık, Lehcaat al-arap fi elshehiheyn, mecelet madar aladab: say8, alcamiaat elirakiya.
- Ibn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Usmân. el-Hasâ'is. thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr. Kahire: Dâru'l- -Kutubi'l-Mişriyye, 1913.
-sir sinaat el-iraab.thk.Hassan Elhindawi: Kahire: Dâru'l- Kutubi'l-Mişriyye, 1913.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî *Cemheretü'l-lüga*, Beyrut: Daru'l-ilm. (1987).
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris. Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa. nşr. Abduselam Muhammed Hârûn.: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- es-Sâhibî fi fikhî'l-luğa. nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ'. Beyrut: Mektebetu'l-me'ârif, 1414/1993.
- Ibn kaldoon, Abdul-Rahman b. Muhammed el-İşbili Tarih ibn kaldoon Diwan Almutdaa ve Alhaber, Beyrut: Beytu elafkar eldwaliye (1979).

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Manzûr. Lisânu'l-'Arab. 15 cilt. Beyrut: Dâru sâdır, 2012.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. 'Alî. Şerhu'l-Mufassal. thk., İmîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001.
- İbni'l-Hâcib**, Refu'l-hâcib 'an Muhtaşarı **İbni'l-Hâcib**, Tâcüddîn Abdülvehhâb Takıyyüddin es-Sübki, Beyrut, Alem ul kitab, 1999.
- İbrahim Enîs, *fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, Mısır, Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1997.
- Muhammed Riyad, *El-Muqtazib fi Lehcaatu El-Arab*, Mısır: El-Maktebetu El-Asriye, 1996.
- Ragıb el-İsfehani ve el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an'I, Suriye, Mustafa El Halebi Matbası, 2008.
- Rızâ, Ahmed, Mu'cemu Metni'l-Luga, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, 1999.
- Seyrafi, Yusuf b. Ebi Said. Şerhu Kitab Siybevih. thk. Muhammed Ali. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2008.
- Siybevih, Ömer b. Osman. El Kitab. thk. Abduselam Harun, Kahire: Mektebet'ül Hanici, 2014.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

The Concept of the Qur'ānic Prase 'at-Tayyib' in the Context of the Scientific Statements Regarding the Origin Source of SARS-CoV2 Virus

Adem YERİNDE

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Istanbul /Turkey

adem.yerinde@istanbul.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-5704-0167>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 17/11/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/12/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2021

Atıf/Citation: Yerinde, Adem. "The Concept of the Qur'ānic Prase 'at-Tayyib' in the Context of the Sci-entific Statements Regarding the Origin Source of SARS-CoV2 Virus". *Universal Journal of Theology* 6/2 (2021): 195-214.

The Concept of the Qur'anic Prase 'at-Tayyib' in the Context of the Scientific Statements Regarding the Origin Source of SARS-CoV2 Virus

Öz

Dünya Sağlık Örgütü'ne 3 Ocak 2020'de Hubei/Wuhan vahşi hayvan pazarında salgın olasılığı bulunan yeni bir virüs saptandığı bildirilmiştir. Bu yeni virüse, önce "Novel Coronavirus 2019 (2019-nCoV)" adı verildi, sonra genetik yapısı SARS koronavirüsü ile yaklaşık %70 benzerlik gösterdiğinden SARS-CoV-2 dendi, 2 Şubat 2020 itibariyle de "Coronavirus Disease 2019; COVID-19" adı verildi.

COVID-19'un kaynağına ilişkin dile getirilen tezlerden en geçerli olanı, bu virüsün, Wuhan Deniz Ürünleri Toptan Satış Pazarında yasadışı olarak satılan vahşi hayvanlardan kaynaklandığı tezidir. COVID-19'un ilk defa görüldüğü Wuhan şehrindeki vahşi hayvan pazarında çoğunlukla kurbağa, kuş, yılan, dağ sıçanı, tavşan, rakun köpeği, misk kedisi gibi vahşi hayvanlar satılmaktadır.

İslam'da yırtıcı/vahşi hayvanların ve pis/zararlı maddelerin tüketilmesi yasaklanmıştır. Kur'an'da bunlar sarıh bir dille leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilenlerle sınırlanırken, Sünnet bunlara "ehlî eşeği" ve bütün "yırtıcı hayvanları/kuşları" da katmıştır. Ayrıca Kur'an'da genel olarak "temiz/faydalı" yiyeceklerin helal, "pis/zararlı" yiyeceklerin ise haram kılındığı bildirilmiştir. Bu bağlamda özellikle Tayyib ve Habîs tabirleri kullanılmıştır. Bir ayette Tayyib, "pis ve zararlı" anlamına gelen karşıtı Habîs tabiri ile birlikte yer almış, Peygamber'in temiz olan şeyleri helal, pis olan şeyleri ise haram kıldığını belirtmiştir. Bu varlıkların/nesnelerin tabiatlarına göre "temiz" ve "pis" olarak kategorize edilebileceğini gösterir.

Çalışmada, Covid-19'un mahiyeti ve kaynağına dair bilimsel verilere işaret edildikten sonra ayrıntılı olarak Kur'an'da yiyecekler bağlamında yer alan Tayyib tabirinin semantik tahlili yapılacaktır. Bununla beraber Covid-19 pandemisinin kaynağına ilişkin görüşler bağlamında bu tabirin özellikle baskın manası olan; "temiz, yararlı ve hoş" anlam içeriği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Covid-19, SARS CoV2, Yerinde, Kur'an, Tayyib.

Extract

On January 3, 2020, it was reported to the World Health Organization (WHO) that a new virus with the possibility of an epidemic was detected in the wild animal market of Wuhan, Hubei Province/China. This new virus was first named "Novel Coronavirus 2019 (2019-nCoV)", then it was called SARS-CoV-2; because its genetic structure was approximately 70% identical to the SARS coronavirus, and as of February 2, 2020, it was named "Coronavirus Disease 2019" (COVID-19) without being mentioned the country, region, race or species it originated from.

According to the most valid thesis about the origin of COVID-19 (SARS-CoV2), supported by some data, this virus originated from wild animals sold illegally in the Wuhan Seafood Wholesale Market, where COVID-19 (SARS-CoV2) was first seen and mostly wild animals are being sold, such as frogs, birds, snakes, marmots, rabbits, raccoon dogs, palm civet cats.

Islam strictly prohibited the consumption of predatory/wild animals and dirty/harmful substances. The Qur'an limited the prohibited consumer goods to carrion (dead animals), blood, pork, and those slaughtered in the name of other gods or idols than Allah. But the Sunnah clearly added to these; "the domestic donkey" and, in general, all "the predatory animals and birds". In addition, it is stated in the Qur'an that generally "the clean and useful" foods are halal and "the dirty and harmful" foods are forbidden. In this context, especially the terms "at-Tayyib" and "al-Habîs" were used. In one verse, "at-Tayyib" phrase is included with its opposite of "al-Habîs", which means "dirty and harmful things", being stated that the Prophet made clean things (at-tayyibāt) halal and dirty things (al-habāis) haram/forbidden, which indicates that all the beings/goods are categorized as "the clean" and "the dirty", according to their natural characteristics.

In this study, briefly pointing to what is known about the nature and origin of Covid-19, the term "at-Tayyib", truly and metaphorically being used in many positive meanings in the Qur'an, will be semantically analysed more detailed. However, it will be emphasized particularly on the dominant meaning of semantic content for this term, that's "the clean, useful and pleasant goods", in the context of the statements for the source of the Covid-19 (SARS-CoV-2) pandemic.

Key words: SARS-CoV2, Covid-19, at-Tayyib, Yerinde, Qur'an.

Introduction

On January 3, 2020, the World Health Organization (WHO) reported that between December 31, 2019 and January 3, 2020, a new virus with the possibility of an epidemic was detected in 44 people working in the Wuhan Seafood Wholesale Market, Hubei, China, where wild animals were being sold. By examining the respiratory samples taken from the patients, it was announced by the Chinese authorities, that a new coronavirus was detected on January 7, 2020. This new virus was first named "Novel Coronavirus 2019 (2019-nCoV)", then it was called SARS-CoV-2; because its genetic structure is approximately 70% identical to the SARS coronavirus, and as of February 2, 2020, it was named "Coronavirus Disease 2019 (COVID-19)" without being named the country, region, race or species it originated from.¹

on March 12, 2020, COVID-19 (SARS-CoV-2) was declared as a global pandemic by the World Health Organization (WHO) as a result of a large part of the world being affected by it in a short time.² Covid-19 first detected in Wuhan, was transmitted from person to person³ and spread out of China to almost all countries through the world, and today, globally, as reported to WHO on 7 September 2021, there have been 220.904.838 confirmed cases of COVID-19, including 4.570.946 deaths.⁴

Although there are promising developments in vaccine and drug studies for the prevention and containment of the epidemic, insomuch as that scientists have managed to find and produce effective vaccines against Covid-19 in a short time, and vaccinations continue swiftly all over the world, the epidemic unfortunately keeps spread out at the pandemic level killing thousands of people.

1. COVID-19 (SARS-CoV-2)

COVID-19 (SARS-CoV2) virus is defined as an enveloped RNA virus that causes severe respiratory failure and belongs to the Coronavirus family such

¹ Çiftçi - Çoksüer, "Yeni Koronavirüs İnfeksiyonu: COVID-19", FLORA, 25(2020), 1/9-18 (collected work), p. 10-11; Osman Sağdıç et al. "Gıda Güvenliği Açısından COVID-19 Etmeni SARS-CoV-2'nin Değerlendirilmesi ve Korunma Yöntemleri" (compilation), *Avrupa Bilim ve Teknoloji Dergisi*, 18 (Mart-Nisan 2020) 927-933, p. 928.

² Türken - Köse, "COVID-19 Bulaş Yolları ve Önleme" *Tepecik Eğitim ve Araştırma Hastanesi Dergisi* (suppl.) 30 (2020):36-42, p. 36-37.

³ Sağdıç, et al. "Gıda Güvenliği Açısından COVID-19" 928.

⁴ See for up-to-date reports: <https://covid19.who.int/>

as SARS-CoV and MERS-CoV, which was first detected by scientists on January 7, 2020.⁵ Coronaviruses are the source of many diseases in humans. It has four subgroups; Alpha, Beta, Gamma, and Delta. Alpha coronavirus has been identified in *bats, humans, pigs*; Beta coronavirus in *rodents, bats, humans*; Gamma coronavirus in *birds, marine mammals* and finally Delta coronavirus in *nightingale, finch and thrush*.⁶

As explained above, Islam strictly prohibited the consumption of predatory/wild animals and dirty/harmful substances. The Qur'ān, the Holy Book of Islam, has limited prohibited foods to carrion (dead animals), blood, pork, and those slaughtered in the name of other than Allah. the Sunnah, the second source of Islam, clearly added to these; "the domestic donkey" and, in general, all "the predatory animals and birds".

It is worth noting that the main host of coronaviruses, especially the Alpha and Beta subgroups, are wild animals consumed for food, primarily bats and pigs, as well as humans. Concisely, the humans are the main hosts of coronaviruses which are similar in their genetic structure to that of wild animals such as bats and pigs consumed as foods. Consequently, they are quickly being affected by diseases originating from this type of coronavirus. All of these knowledge provides us with important data in terms of explaining the wisdom of the Islamic ban on the predatory/wild animals to be consumed as food.

2. Scientific Statements on the Origin Source of COVID-19 (SARS-CoV-2)

Although its origin is still unclear⁷, the SARS-CoV-2 virus is thought to be transmitted from animals to humans for the first time, as SARS-CoV and MERS-CoV. There is more than one thesis put forward about the origin of COVID-19 (SARS-CoV2), some of which are conspiracy theories that did not have any scientific basis, whereas some are supported by somewhat scientific data. Theses put forward in this context are generally as follows:

1. The source of COVID-19 (SARS-CoV2) is wild animals that are illegally sold in the Wuhan Seafood Wholesale Market, as the available data attained so far indicate.⁸

⁵ Evrim Eylem Akpınar, "COVID-19'un Patogenezi", *EURASIAN JOURNAL OF PULMONOLOGY (Suppl.) CORONAVİRÜS HASTALIĞI 2019 (COVID-19) VE AKÇIĞER: GÖĞÜS HASTALIKLARI UZMANLARININ BİLMESİ GEREKENLER*, (İstanbul: Türkiye Solunum Araştırmaları Derneği, Nisan 2020) 16-21, p. 17.

⁶ Çiftçi - Çoksüer, "Yeni Koronavirüs İnfeksiyonu: COVID-19", 10.

⁷ Çiftçi - Çoksüer, "Yeni Koronavirüs İnfeksiyonu: COVID-19", 11.

⁸ COVID-19 (SARS-CoV2 ENFEKSİYONU) REHBERİ, (T.C. SAĞLIK BAKANLIĞI: 11 MART 2020), 6; Özlü - Öztaş, "YENİ CORONA PANDEMİSİ (COVID-19) İLE MÜCADELEDE GEÇMİŞTEN DERS ÇIKARTMAK", *Ankara Medical Journal*, 2(2020) 468-481, p. 473; *Covid 19 Pandemi Değerlendirme Raporu*, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 17 Nisan 2020),

This is the strongest thesis supported by somewhat data on the origin of COVID-19 (SARS-CoV2). Because Covid-19 was first detected in people working in the Seafood Wholesale Market in Wuhan, China, where mostly wild animals are sold such as frogs, birds, snakes, marmots, rabbits, raccoon dogs, palm civet cats.⁹ So, the Wuhan Seafood Wholesale Market was closed by the Chinese Center for Disease Control and Prevention (CDC), considering it to be the origin source of the epidemic.

Since most of the human coronaviruses are transmitted from bats to other animals, There is consensus-like, that COVID-19 (SARS-CoV2) originated from bats.¹⁰ However, various opinions have been put forward that it was spread first from those who consumed bat soup or a species of snake.¹¹ It has also been suggested that although the epidemic COVID-19 (SARS-CoV2) was caused by bats, it has been transmitted to humans through its intermediate host in the Seafood Market and is gradually spreading among people by respiration.¹²

According to scientists, bats are the main hosts of about 500 species of CoV. Bats are ideal genetic hosts for Alpha and Beta coronaviruses, and birds are ideal genetic hosts for Gamma and Delta coronaviruses. Due to their close contact with natural hosts, pets can catch the disease caused by CoVs or act as intermediate hosts that allow the virus to be transmitted to humans.¹³ For example, it is known that SARS-CoV, which originates from bat CoVs and causes epidemics, was transmitted to humans by musk cats (intermediate host)¹⁴ and MERS-CoV by humped camels (intermediate host).¹⁵

p. 26-27; Çiftçi - Çoksüer, "Yeni Koronavirüs İnfeksiyonu: COVID-19", 11; Sağdıç, et al. "Gıda Güvenliği Açısından COVID-19", p. 929; Akpınar, "COVID-19'un Patogenezi", 17.

⁹ See for the species wild animals sold in the Wuhan Seafood Market: Sağdıç, et al. "Gıda Güvenliği Açısından COVID-19", 928; Akpınar, "COVID-19'un Patogenezi", 17. Also see: Chart -1.

¹⁰ Muhsin Akbaba, et al. "Yeni Koronavirüs Salgını" (Report), *Turk Journal of Public Health*, 12(2014)3, p. 220; *Multidisipliner COVID-19*, ed. Dr. Cem Heper, (Bursa Tabip Odası Sürekli Tıp Eğitimi PANDEMİ KİTABI, Temmuz, 2020), p. 38; Akpınar, "COVID-19'un Patogenezi", 17; Yan-Rong Guo, et al. "The origin, transmission and clinical therapies on coronavirus disease 2019 (COVID-19) outbreak – an update on the status", (review) *Military Medical Research* 7 (2020)11, p. 2; <https://www.ecdc.europa.eu/en/covid-19/latest-evidence/coronaviruses>, access: 29.10.2020, 17:49; <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200423-sitrep-94-covid-19.pdf>, access: 29.10.2020, 18:14.

¹¹ *Covid 19: Pandemi Değerlendirme Raporu*, 26-27; Akpınar, "COVID-19'un Patogenezi", p. 17

¹² *Multidisipliner COVID-19*, 36-37; Sağdıç, et al. "Gıda Güvenliği Açısından COVID-19", 928.

¹³ Yan-Rong Guo, et al. "The origin, transmission and clinical therapies on coronavirus disease 2019", 2.

¹⁴ Akbaba, et al. "Yeni Koronavirüs Salgını", 220; <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200423-sitrep-94-covid-19.pdf>, access: 29.10.2020.

¹⁵ *Multidisipliner COVID-19*, p. 32-33; <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200423-sitrep-94-covid-19.pdf>, access: 29.10.2020.

Once it was understood that bats were not sold openly in the Wuhan Seafood Market¹⁶, it's been suggested that there was some kind of intermediate host in the transmission of the virus to humans. It was thought that pangolin was the potential source¹⁷ or intermediate host¹⁸ of the virus, since the genetic sequences of the virus in the humans infected and the pangolin were 99% identical.

Briefly, the evidences have not yet been finalized to definitely answer to what the virus's natural or intermediate host is.¹⁹ However, consuming the infected animals as foods is the main source/reason for the transmission of the virus from animal to human. Also, the virus is passing on to healthy individuals through close contact with an infected individual.²⁰

2. Covid-19 (SARS-CoV-2) was born as a result of a natural mutation of a member of the coronavirus family and was transmitted to humans.²¹

3. Covid-19 (SARS-CoV-2) was produced in the laboratory.²² Then it got out of control and turned into an epidemic. It has also been suggested that the virus spreads around the world consciously by its creators.²³ However, analyzing the genetic sequences of SARS-CoV-2 and related viruses, no evidence has been found yet that the virus was produced in a laboratory or designed otherwise.²⁴

3. Transmission Ways and Prevention Measures of the Covid-19 Pandemic

It is stated that the disease is generally transmitted in two ways. One is the droplets scattered into the air by the infected individuals; coughing, sneezing, spitting, talking, etc. These droplets enter through the mouth, nose or eyes and

¹⁶ Yan-Rong Guo, et al. "The origin, transmission and clinical therapies on coronavirus disease 2019", 2; Akbaba, et al. "Yeni Coronavirüs Salgını", 218.

¹⁷ Sağdıç, et al. "Gıda Güvenliği Açısından COVID-19", 928.

¹⁸ Türken - Köse, "COVID-19 Bulaş Yolları ve Önleme", 36-37; Akpınar, "COVID-19'un Patogenezi", 17.

¹⁹ Türken and Köse, "COVID-19 Bulaş Yolları ve Önleme", 36-37; *Multidisipliner COVID-19*, p. 36-37; Yan-Rong Guo, et al. "The origin, transmission and clinical therapies on coronavirus disease 2019", 2; WHO-convened Global Study of the Origins of SARS-CoV-2: Terms of References for the China Part (Final Draft), 31 July 2020, p. 3. (<https://www.who.int/publications/m/item/who-convened-global-study-of-the-origins-of-sars-cov-2>)

²⁰ Akpınar, "COVID-19'un Patogenezi", 17; WHO-convened Global Study of the Origins of SARS-CoV-2: Terms of References for the China Part (Final Draft), 31 July 2020 (1-9), p. 3,

²¹ TÜBA, *Covid 19 Raporu*, p. 26-27.

²² <https://www.ecdc.europa.eu/en/covid-19/latest-evidence/coronaviruses>, access: 29.10.2020.

²³ TÜBA, *Covid 19 Raporu*, p. 26-27.

²⁴ Türken-Köse, "COVID-19 Bulaş Yolları ve Önleme", 36-37.; <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200423-sitrep-94-covid-19.pdf>, access: 29.10.2020, 18:14;

cause infection in the respiratory tract. The other is the touching of the hands to the mouth, nose or eyes after contact with the contaminated surfaces.²⁵

The basic principles proposed to reduce the risk of transmission of acute respiratory infections are also recommended to be protected from COVID-19. On the other hand, although transmission of the virus via foods (meat, milk, eggs, etc.) has not been approved until now, it is recommended as a preventive measure, that animal products such as meat and milk should be cooked thoroughly²⁶ and raw or undercooked animal products not to be consumed.²⁷ In addition, it is highly recommended to pay attention to hand hygiene and avoid contact with mouth, nose and eyes without washing hands.²⁸

4. The Meaning Content of the Term "at-Tayyib" in the Context of Opinions on the Origin of Covid-19 (SARS-CoV-2)

The term "at-Tayyib (الطيب)" is the adjective form of the Arabic infinitive; "at-tīb (at-tāb)" and is used in the Qur'ān for the things that human nature like and enjoy, as well as the reason and religion approve, because it is clean, delicious and useful.

Let's look at the dominant and possible meanings of the term "at-Tayyib" in both the dictionary and the Qur'ān as a metaphor and truth.

4.1. the Word of "at-Tayyib" in the Dictionary

"at-Tayyib"; the opposite of the "al-Habīs" means basically; "the thing that the senses and the soul enjoy and find clean, beautiful, delicious and pleasant".²⁹ In accordance with this basic meaning, it has also been used for meanings such as "beautiful speech", "fertile soil", "clean soil", "chaste woman", "safe city", "good smell", "good customer", "delicious food", "clean water", "noble family", "legitimate earnings", etc.³⁰

²⁵ See: <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19-how-is-it-transmitted>, access: 12.11.2020, 20:28

²⁶ Çiftçi - Çöksüer, "Yeni Koronavirüs İnfeksiyonu: COVID-19", 15; Türken and Köse, "COVID-19 Bulaş Yolları ve Önleme", 38-39;

²⁷ Çiftçi - Çöksüer, "Yeni Koronavirüs İnfeksiyonu: COVID-19", 18; Sağdıç, et al. "Gıda Güvenliği Açısından COVID-19", p. 929; WHO recommendations to reduce risk of transmission of emerging pathogens from animals to humans in live animal markets or animal product markets, 26 March 2020 (https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/332217/WHO-2019-nCoV-Human_animal_risk-2020.2-eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y, access: 12.11.2020)

²⁸ Türken - Köse, "COVID-19 Bulaş Yolları ve Önleme", 38-39.

²⁹ See. Hussein b. Muhammad b. al-Raghib al-Isfahānī, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, ed. M. Sayyid Kīlānī, (Cairo: 1381/1961), rt: "tyb".

³⁰ See: Ebu'l-Fadl Muhammad b. al-Mukarram b. Ali, Ibn Manzur al-Ansārī, *Lisān al-'Arab*, Beyrut: Dāru Sādir, [n.d.], rt: "tyb".

Ragib el-Isfahānī describes “at-Tayyib” in terms of sharia as; “the eatables consumed in permissible amounts from legitimately obtained foods”, and figuratively as; “the person who gets rid of ignorance, mischief and bad behaviors and acquires knowledge, belief and virtuous behaviors”.³¹

4.2. The Concept of “at-Tayyib” in the Qur’ān

In the Qur’ān, the term “at-Tayyib” is not used differently from its literally meanings. The infinitive “at-tīb (at-tāb) with its derivatives was mentioned 50 times in the Qur’ān, 46 of which are came in the form of “at-Tayyib”, “at-Tayyibe” and their plurals³² being used mainly in the following meanings: “Precious goods”,³³ “fertile soil”,³⁴ “clean land”,³⁵ “safe city”,³⁶ “halal or clean and delicious things”,³⁷ “halal animals slaughtered according to Shariah rules”,³⁸ “material and spiritual possibilities or pleasures and entertainments”,³⁹ “magnificent and comfortable dwellings”,⁴⁰ “the gentle wind that sailing ships love (such as trade wind)”,⁴¹ “believers or true beliefs”,⁴² and “good deeds”,⁴³ “decent and respectful son”,⁴⁴ “good word”,⁴⁵ “refreshing greetings”, “a peaceful and happy life”.⁴⁶

The word “at-Tayyib” was used in the words of the Prophet (s.a.s.) with similar contents referring mostly to the meanings of *halal*, *clean* and *legitimate gains*.⁴⁷ The word came in plural form (at-Tayyibāt) in the at-Tahiyāt prayer, meaning that all kinds of sincere prayers, worships and good words should be offered only to Allah Almighty.⁴⁸

³¹ See: Raghib al-Isfahānī, *Al-Mufradāt*, “tyb”.

³² See: M. Fuād Abdulbāki, *al-Mu‘camu’l-mufahras li alfāz al-Qur’ān al-Karim*, Cairo 1950, art. “Tayyib”.

³³ See: an-Nisa 4/2.

³⁴ al-A’raf 7/58.

³⁵ an-Nisa 4/43; al-Ma’idah 5/6.

³⁶ See: as-Sabae’ 34/15.

³⁷ For example, see: al-Baqarah 2/57, 172, 267, 168; al-Ma’idah 5/87, 88; al-A’raf 7/32.

³⁸ al-Ma’idah 5/4, 5.

³⁹ al-Ahqaaf 46/20.

⁴⁰ at-Tawbah 9/72, 61/12.

⁴¹ Yunus 10/22.

⁴² For example, see: Al-Imrān 3/179, al-Ma’idah 5/100.

⁴³ Al-Imrān 3/38.

⁴⁴ For example, see: al-Hajj 22/24; an-Nur 24/26; al-Faatir 35/10.

⁴⁵ an-Nur 24/61.

⁴⁶ an-Nahl 16/97.

⁴⁷ See: A. J. Wensinck, et al. *el-Mu‘camu al-mufahras li alfāz al-hadith an-Nabawi*, I-VII, Leiden 1936-69, rt. “tyb”.

⁴⁸ Ibn al-Asir, Majduddin Mubarak b. Asiruddin Muhammed ash-Shaybāni, *an-Nihāya fi gharib al-hadith va al-asar* (ed. Mahmud M. at-Tanāhi – Tāhir Ahmad az-Zāvi), I-V, Cairo 1383-85/1963-65, rt. “tyb”.

On the other hand, the term of "at-Tayyib" in the Qur'ān was generally used as opposite to the term of "al-Habīs",⁴⁹ which is as a Qur'ānic term used in general for "the things that human nature dislikes, as the mind and religion do not approve; because they are bad, dirty, disgusting and harmful, which it implies the cleanliness, beauty, attractiveness and pleasantness of some objects in their nature, as well as it is used figuratively for virtuous people who are appreciated for their true belief, good words and good deeds. In this sense came the verse; "Good words/virtuous behaviors are worthy of virtuous people, and virtuous people are worthy of good words/virtuous behavior."⁵⁰ Considering the special cause for its revelation, the verse has been interpreted as; "Virtuous/chaste women (at-tayyibāt) are worthy of virtuous/honest men (at-tayyibīn), and virtuous men are worthy of virtuous women ...".⁵¹ Again, in the verses at-tayyib and al-habīs were comparatively mentioned such as; "Allah... until he will separate the bad (al-habīs) from the good (at-tayyib)",⁵² "Thus, Allah will separate the bad (al-habīs) from the good (at-tayyib)"⁵³, "The bad (al-habīs) and the good (at-tayyib) are never the same, even if the abundance of evil (malignant) seems strange",⁵⁴ the term of at-tayyib refers in general to sincere believer or the virtues he had as knowledge, true belief (tawheed), service, righteousness and goodness, whereas the opposite al-habīs refers to hypocrite, unbeliever or disgraces such as ignorance, blasphemy, false belief, corruption, malice, and rebellion.⁵⁵ In this sense, a believer who takes advantage of true knowledge (revelation) and represents virtuous behaviours in accordance with his attributes of perfectness has been likened to the fertile (tayyib) soil that gives life to the plants, when it sees the rain, and the unbeliever/hypocrite has been compared to the barren (malignant) soil that only grows garbage and rubbish. Again, the word of tawheed (lā ilāhah illallah; there is no god but Allah) expressed with the word of at-tayyibe (kelime tayyibe, which is rooted in the heart of the believer and comes out as virtuous behaviors, has been compared figuratively to the fruitful tree (shejere tayyibe), that its roots extended to the depths of the earth as well as its branches spread out to the skies bearing fruit in every season. That's in terms of its appearance, smell, taste and benefits of its fruit.⁵⁶ The kalima tayyiba in question was interpreted also with meanings such as exalting the Almighty Allah in words of prayer as tasbih, takbir, tahmid (praise) etc., the recitation of the

⁴⁹ See: M. Zeki Duman, "Habīs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi*, (İstanbul 1996) 16/379.

⁵⁰ an-Nur 24/26.

⁵¹ See: Muhammed b. Carir at-Tabari, *Cami u al-bayān an te'vili āy al-Qur'ān* (Beyrut 1405/1984), 18/107-108.

⁵² al-Imrān 3/179.

⁵³ al-Anfāl 8/37.

⁵⁴ al-Mā'idah 5/100.

⁵⁵ al-A'raf 7/58.

⁵⁶ Ibrahim 14/24.

Quran, prayers, dhikr (remembrance of Allah) and supplication, as well as all kinds of words advising the good and warning against the evil, giving people happiness and comforting them spiritually. In this sense, it was stated that the kalima tayyiba will be rewarded, no doubt, by Almighty Allah.⁵⁷

In the Qur'ān, greeting of people each other was described also as at-tayyibe (good word)⁵⁸; because it gives peace to the person. So, in Islam, it's been desired positive senses to prevail in social relations between individuals, such as compassion, mercy, brotherhood and solidarity, not the negative senses, such as hatred, enmity and jealousy. In this context, it's been also stated that there would no place for nasty words and deeds in Paradise; the home of happiness and beauties, and the people of Paradise will always wish each other peace and thank their Lord for the happy life they live.⁵⁹ The saying of; "Blessed are them!"⁶⁰ points to that deserving Paradise in the world by believing and doing good deeds is the greatest happiness.

In this study it will be focused especially on the "clean, useful and delicious" meanings of the term "at-Tayyib" in the context of the views on the origin source of the Covid-19 (SARS-CoV-2) pandemic.

In a verse of the Quran, the term of "at-Tayyib" and its opposite "al-Habīs" are included together: "That Prophet... makes the clean things (at-tayyibīt) halal (permissible) and the dirty things (habāis) haram (forbidden)".⁶¹ The terms of at-Tayyibāt, plural of "at-Tayyib", and al-Habāis, plural of "al-Habīs", imply that the objects have cleanliness and dirtiness in their natural characteristics and that the foods considered halal in Islam are clean, delicious and suitable for human nature,⁶² in addition of its clear explanation that the Messenger of Allah (Peace be upon him) was authorized to determine the things that are considered halal/clean and haram/dirty religiously.⁶³ In this context, the prophets and believers have been commanded to feed on clean food and do good deeds.⁶⁴ Also, it's stated in some verses; "We made mankind honorable.... We have given them good and clean things (at-tayyibāt) as sustenance",⁶⁵ "He has shaped you and made your shapes beautiful and provided you with clean things."⁶⁶, which could be considered as an implication of that

⁵⁷ al-Fātir 35/10.

⁵⁸ an-Nur 24/61.

⁵⁹ al-Hajj 22/24.

⁶⁰ ar-Ra'd 13/29.

⁶¹ al-A'raf 7/157.

⁶² See: Muhammad b. Umar ar-Rāzi, *Mafātih al-ghayb: at-Tafsīr al-kabīr* (ed. M. Muhyiddin Abdulhamid), (Beyrut: Dāru ihyāi't-tūrāsī'l-Arabī, n.d.), 5/4.

⁶³ Ibn Amiru Hājj, Abu Abdullah Muhammad b. Muhammad al-Halabi, *at-Takrīr va't-tahbīr*, (Beyrut 1403/1983), 3/193.

⁶⁴ al-Baqarah 2/172; al-Mu'minun 23/51.

⁶⁵ al-Isra 17/70.

⁶⁶ al-Mu'min 40/64.

in order for man to preserve his moral/spiritual perfectness and physical beauty, it is important to feed on clean foods suitable for his nature (nature). More clearly, the nutrition culture cannot be considered only as an ordinary biological activity, on the contrary, it is also a spiritual/psychological activity that affects the personality, character and spiritual feature of person.⁶⁷

As seen so far, the dominant meanings of the term of "at-Tayyib", being used as an adjective for objects in the Qur'an, are "clean, delicious/beautiful, perfect and halal (legitimate)". As a general principle in the Qur'an, it is frequently emphasized that all the possibilities of the earth are given to the humanity and that clean and delicious things (at-tayyibāt) have been made permissible (halal), whereas dirty and disgusting things (al-habāis) have been forbidden.⁶⁸ In this context, dead animals, blood, pork and animals slaughtered on behalf of someone other than Allah have been forbidden clearly.⁶⁹ As well, the animals self-deceased, drowned, killed by shouting, being rolled into the abyss or being horned or killed by predators as well as those slaughtered and sacrificed on the blessed stones, were also prohibited to be consumed as foods. However, a list of animals considered clean, delicious and safe to be consumed has not been given, if we excepted the references made on various occasions to livestock such as camels, cattle and sheep or marine animals to be eaten. At the other hand, only the pig's name was declared among the forbidden animals to be eaten. Other prohibitions in question are mostly related to the cause of death and the way and purpose of slaughtering animal.⁷⁰ For example, in order for the meat of an animal to be religiously halal, as a general principle, it should be legally acquired (halal gain) and prepared (for example, the animals should be slaughtered by Muslims or people of the Book; Jewish and Christians), in addition to being naturally clean and harmless.⁷¹

In the Sunnah on the subject, there are more detailed provisions and rules explaining the general principles of the Qur'an. For example, it is stated in the Sunnah, that eating the flesh of the predator animals with dog teeth and the clawed birds are forbidden.⁷² The Islamic jurists who consider the Qur'an and

⁶⁷ For remarkable analysis of Ibn Haldun on the interaction between nutrition and personality see: Mustafa Bayar, "İBN HALDUN'A GÖRE BİREYİN BESLENME ALIŞKANLIĞININ KİŞİLİK GELİŞİMİNE VE DİNİ HAYATA ETKİSİ", *AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT DERGİSİ* 15(2018) 6/123-134.

⁶⁸ al-Baqarah 2/172; al-Ma'idah 5/4; al-A'raf 7/32.

⁶⁹ al-Baqarah 2/173; al-An'am 6/145; an-Nahl 16/115.

⁷⁰ al-Ma'idah 5/3; el-An'am 6/121, 145.

⁷¹ al-Ma'idah 5/3-5. For detail see: Mehmet Şener, "Hayvan: Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul 1998), 17/96-97.

⁷² Abū al-Husayn Muslim Ibn al-Hajjāj al-Qushayrī, al-Kutubu's-sitta ve shurūhuhā: Sahihu Muslim (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Sayd", 15, 16; Abu Dawud Sulayman b. al-Ash'as b. Ishāq as-Sicistānī, al-Kutubu's-sitta ve shurūhuhā: Sunan Abu Davud (İstanbul: Çağrı

Sunnah together, came to a consensus that domestic animals such as cattle, sheep, camel, rabbit, chicken, goose, duck, turkey, so as wild animals such as deer, antelope, mountain goat, bison and zebra, as well as birds that do not hunt by grabbing with their claws, such as doves, sparrows, quail, starling and heron, are within the scope of at-tayyib/halal. While the legitimacy of some of these animals was clearly stated in the Qur'ān with the terms "al-an'ām (livestock)" or "behīmetu'l-an'ām",⁷³ others were considered halal by ijtihad/independent reasoning within the scope of clean and delicious foods (at-tayyibāt) that the Qur'ān does not mind to be consumed. Whereas, apart from pork clearly forbidden to be eaten, the following animals were considered analogically haram/illegitimate:

a) Predator animals such as wolves, lions, tigers, leopards, monkeys, hyenas, dogs, cats, that hunt with four long and sharp teeth in lower and upper jaws and defend themselves in this way

b) Birds of prey such as falcons, hawks, eagles, vulture, which hunt by grabbing their claws

c) Birds that eat carrion and dirty things such as raven and crow, although they are not predators

d) Animals such as snakes and mice that are disgusting by nature

e) Pests such as scorpions, flies and insects

These species were considered haram (forbidden), including in the content of term al-habīs/dirty things. In this context, the consumption of the bats emphasised as to be the source of Covid 19, was considered makruh/disapproved act (or haram/forbidden) according to Islamic Jurisprudence Schools of Hanafi and Maliki, and haram according to of Shāfi'i and Hanbali schools. Also, it was generally considered within the scope of prohibition, the consumption of all species of insects, flies, bees, spiders, centipedes, caterpillars, fruit worms, scorpions, snakes, lizards, frogs, snails, mice, moles etc. Moreover, poultry animals, which are in essence halal, such as chickens, geese, ducks and turkeys, if they fed on substances considered to be religiously impure, should be slaughtered and consumed, after they were kept a certain time to be cleaned. Otherwise, the consumption of them is makruh/disapproved by all schools.⁷⁴

The wisdom of the restriction of the Qur'ān and Sunnah on the consumption of wild/predatory animals is to be understood better, when it's kept in mind that the genetic structure of human beings has common features with

Yayınları, 1992), "At'ima", 32; Abū Īsā Muhammad Ibn Īsā at-Tirmidhī, al-Kutubu's-sitta ve shurūhuhā: Sunan at-Tirmidhī (Istanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Sayd", 9, 11.

⁷³ al-Ma'idah 5/1; al-Hajj 22/28, 30.

⁷⁴ For detail see: Şener, "Hayvan: Fıkıh", 92-98.

some wild animals such as bats and pigs in terms of being the natural host of Covid-19 (SARS-CoV-2) and this sometimes bring about diseases as epidemics causing great damage on the health.

The Qur'ān says in a verse; "Do not make haram/forbidden, clean and delicious foods (at-tayyibāt) that Allah has made halal/lawful for you",⁷⁵ in which the term at-tayyibāt also points out to the flavoring characteristics of some foods. Almighty Allah prohibited in al-Maida 82, the turning of mysticism into a lifestyle, and described this as cruelty and extremism, although he praised Christians for being of monks and clergy among them.⁷⁶ In the same time, the verse points out that eating clean, high-quality and delicious foods is not forbidden in Islam, as well as taking advantage of permissible pleasures and entertainment is not contrary to the piety and virtue, as some Islamic mystics think. On the contrary, it was related that the Messenger of Allah loved the best and the most beautiful of everything,⁷⁷ and never refused in the name of asceticism, the beautiful, clean and delicious things, if given to him.⁷⁸ The statements of the Companions/al-Sahābah and some noble Successors/at-Ṭabī'ūn, preventing all kinds of luxuries and pleasures of the world, should be attributed to some concerns, as temporal pleasures, luxuries and desires to be made the most important goal of life.⁷⁹

On the other hand, due to wisdom of testing people, it was declared that only the believers would benefit from the pleasures and tastes (at-tayyibāt) that everyone; believers and nonbelievers in the world benefit from,⁸⁰ and those who disbelieve would be told hereafter; "You have consumed the good things (at-tayyibāt) in your worldly life, you enjoyed the blessings and abundances given to you there."⁸¹ This verse, addressed by disbelievers, also serves as a warning for Muslims not to pay too much attention to the luxuries and pleasures of the world that satisfy purely selfish passions and desires.

Conclusion

Although the source of Covid 19 (SARS CoV2) has not been cleared, the strongest of the theses put forward on this subject is the thesis that suggest that the virus has been transmitted to humans through wild animals. Because

⁷⁵ al-Ma'idah 5/87

⁷⁶ See: Rāzi, *Mafātih al-ghayb*, 12/59-60.

⁷⁷ Ahmad b. Hanbal, *al-Musned* (Kahire 1313), 1/220, 276, 349.

⁷⁸ Abu Abdillah Muhammad b. Ismail al-Buhāri, *al-Kutubu's-sitta ve shurūhuhā: Sahih al-Buhāri*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Hibe" 9; "Libās" 80.

⁷⁹ See: Abu Bakir Ahmad b. Ali al-Cassās, *Ahkām al-Qur'ān*, ed. Muhammed as-Sadik Kamhāvi, (Beyrut 1405/1985), 4/110; Abu Abdillah Muhammad b. Ahmad al-Qurtubi, *al-Cāmi' li ahkām al-Qur'ān*, ed. Abu Ishaq Ibrahim, (Cairo 1386-87/1966-67), 1/429; 7/199; 10/295.

⁸⁰ al-A'raf 7/32.

⁸¹ al-Ahqaaf 46/20.

the available data confirm this thesis. The wild animals that's been emphasized so far as the main host is bat and as the intermediate host, is pangolin. The consumption of the host or the intermediate animal as food is the main reason for the transmission of the virus from animal to human. After that, the virus started to be passed on to healthy individuals through close contact with an infected individual or contaminated surfaces.

Although no transmission via foods (meat, milk, eggs, etc.) has been reported until now, scientists recommend as a preventive measure, that animal products such as meat, milk etc. should be cooked thoroughly and raw or undercooked animal products not to be consumed. In addition, it is highly recommended to pay attention to hand hygiene and not to contact the mouth, nose and eyes without washing hands.

The Qur'ānic term of "at-Tayyib" is described as "the clean in essence, beautiful, delicious and pleasant thing that the senses and the soul enjoy", generally being used as the opposite of "al-Habīs", which means "bad, dirty, disgusting and harmful thing". The derivatives of the "at-tīb", which is the origin of "at-Tayyib", are mentioned in 50 places in the Qur'ān, 46 of them are in the form of "at-tayyib", "at-tayyibe" and their plurals, the dominant meanings of which are "the clean, beautiful/delicious, perfect and halal (legitimate)". So the term "at-Tayyib" expresses the naturally cleanliness, beauty, charm and pleasantness of some objects, as well as metaphorically pointing to correct belief, good words and virtuous behavior. Again, in a verse where the plural forums of "at-Tayyib" and its opposite "al-Habīs" terms take place together, it is mentioned that the Prophet (Peace be upon him) made clean things (at-tayyibāt) halal and dirty things (al-habāis) haram, where the terms at-tayyibāt and al-habāis clearly indicate the naturally cleanliness and dirtiness of some beings/objects. In Islam as a general principle, the clean objects/food have been considered halal, the dirty and contaminated objects/foods have been forbidden, which shows also that the foods made halal in Islam are tasting, clean, delicious and suitable for the intrinsic and natural characteristics of human beings.

On the one hand, as a general principle in the Qur'ān, it was clearly stated that clean and delicious things (at-tayyibāt) were declared halal and dirty and disgusting things (al-habāis) haram/forbidden. However, carrion (meyte), blood, pork and animals slaughtered in the name of other than Allah, which are not considered as clean and tasty, were prohibited clearly.

The Islamic scholars, taking into consideration the Sunnah; the traditional explaining authority of the general principles of the Qur'ān, reached a consensus; that the domestic animals such as cattle, sheep, camels, rabbits, chickens, geese, ducks, turkeys and wild animals such as deer, antelopes/gazelles,

mountain goats, wild cattle and zebras, as well as birds such as pigeons, sparrows, quail, starlings, heron, etc. were within the scope of tayyib/halal, whereas, apart from pork, that was clearly forbidden to be eaten, the predatory animals such as wolf, lion, tiger, leopard, which hunt and defend themselves with their sharp teeth, as well as, animals such as monkeys, hyenas, dogs, cats and birds of prey such as hawks, eagles, vulture and birds that eat carrion and dirty things such as raven, crow, although they are not predators, besides animals such as snakes and mice disgusting by nature and pests such as scorpions, flies and insects were generally considered and seen haram.

So, based on this general principle, any kind of food, although it was essentially halal, if infected with a harmful virus or bacteria, should not be consumed; because it carries health risks and may harm our health. In addition, it is necessary to look at the foods that have not been specified as beneficial or harmful, if a definite conclusion has not been reached, it is necessary to look at whether the benefit or the harm outweigh and act accordingly. In cases where the benefit and the harm are equal, it would be true to avoid the consumption of food as a principle, that's in accordance with general rule; "Def-i mefâsîd, celb-i menâfiden evlâdır (It is better to prevent harm than to get the benefit.)"

In Islam, in order for a food to be religiously halal, it is essential that it should be clean in essence and harmless in addition to be legitimately obtained and prepared in accordance with Shari'ah procedures. In this context, in the Qur'an, the prophets and believers were commanded to eat clean foods and do good deeds, and focused on creating man as an honorable being and giving him delicious and clean things (at-tayyibât) as sustenance, which shows that there is a connection between the culture of nutrition and morality/character.

Today, it could be said that the preventive measures recommend by scientists due to both the source and transmission routes of Covid 19, such as avoiding contact with wild/infected animals and paying attention to the consumption of animal products and the hygiene rules in general, are included in the concept of the term; "at-Tayyib". For this reason, we suggest that the canonical/authoritative sources of Islam, which comply largely with the suggestion of the modern medicine in terms of the source of the COVID-19 virus as the ways of transmission and the treatment and protection methods, should be studied and re-considered by the scientists in all the scopes of life with impartial viewpoint and scientific methods, so as to be offered to the service of modern people in whole.

References

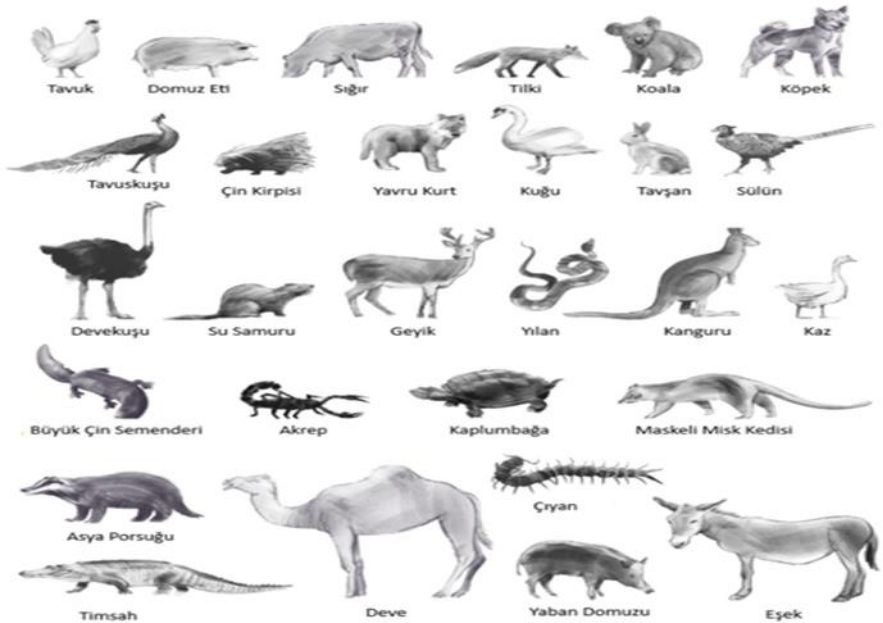
- Abdulgākī, M. Fuād. *al-Mu'cam al-mufahras li alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Cairo 1950.
- Abu al-Baqā al-Kafavī Ayyub b. Musa. *Kulliyātu Abi'l-Baqā* (ed. Adnan Darwish and Muhammad al-Misrī). Beirut 1413/1993.
- Abu Bakr Ibn al-Arabi. *Ahkām al-Qur'ān* (ed. Muhammed Abdulkadir Atā). 4 vol. Lebanon/Beirut: Dār al-Fikr n.d.
- Abu Dawud Sulayman b. al-Ash'as b. Ishāq as-Sicistānī, *al-Kutub as-sitte va shurūhuhā: Sunanu Abi Dawud*. 5 vol. Istanbul: Çağrı Yayinlari, 1992/1413.
- Akbaba, Muhsin. et al. "Yeni Coronavirus Salgını (New Coronavirus Outbreak)" (Report). *Turk Journal of Public Health* 12(2014)3/217-227.
- Akpınar, Evrim Eylem. "'COVID-19'un Patogenezi (Pathogenesis of COVID-19)". *Coronavirüs Hastalığı 2019 (Covid-19) ve Akçiğer: Göğüs Hastalıkları Uzmanlarının Bilmesi Gerekenler*. Eurasian Journal of Pulmonology (Suppl.). Türkiye Solunum Araştırmaları Derneği: Nisan 2020.
- al-Halabī, Ahmad b. Yusuf. *Umdat al-huffāz fi tafsir ashraf al-alfāz* (ed. Muhammad at-Tanūhī). 4 vol. Beirut 1414/1993.
- al-Misrī, Ahmad b. Muhammad. *at-Tibyān fi tafsir gharib al-Qur'ān* (ed. Fathi Anvar ad-Dablavī), Egypt: Tanta 1412/1992.
- Bayar, Mustafa. "İbn Haldun'a Göre Bireyin Beslenme Alışkanlığının Kişilik Gelişimine ve Dinî Hayata Etkisi (The Effect of The Nutrition Habit of The Individual on Personal Development and Religious Life According to İbn Haldun)", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6(2018)15/123-134.
- Bukhari, Abu Abdillah Muhammed b. Ismail el-Bukhāri. *al-Kutub as-sitte va shurūhuhā: Sahih al-Bukhāri*, 3 vol. Istanbul: Çağrı Yayinlari, 1981.
- Çiftçi, Ergin - Çoksüer, Fevziye. "Yeni Koronavirüs İnfeksiyonu: COVID-19 (New Coronavirus Infection: COVID-19)", *FLORA* 25/1(2020) 9-18.
- Covid 19: Pandemi Değerlendirme Raporu (Covid 19: Pandemic Evaluation Report). *Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA)*: 17 Nisan 2020.
- Covid-19 (Sars-Cov2) Enfeksiyonu Rehberi (Covid-19 (Sars-Cov2) Infection Guide). T.C. Sağlık Bakanlığı, 11 Mart 2020.
- Dāmagānī, Abu Abdillah Hussein b. Muhammad. *el-Wujuh va an-nazāir li alfāzi Kitābillāh al-'Azīz* (ed. Muhammad Hasan Abu'l-'Iz Zafifī). 2 vol. Cairo 1416/1995.
- Duman, M. Zaki. "Habis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Istanbul 1996. 15/379.
- Hacıoğlu, Nejla, "Etlerrinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar İle İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi (An Evaluation of Hadith Narratives Regarding Animals Forbidden to Be Eaten", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*, Aralık / December 22(2018)2/1191-1220.
- Heper, Cem (ed.). *Multidisipliner COVID-19 (Multidisciplinary COVID-19)*. Bursa Tıp Odası Sürekli Tıp Eğitimi Pandemi Kitabı. Temmuz, 2020.
- <https://covid19.who.int/>
- <https://www.ecdc.europa.eu/en/covid-19/latest-evidence/coronaviruses>, (Access: 29.10.2020).

- <https://www.kooplog.com/corona-virüsü-ortaya-ciktigi-pazarda-satilan-hayvanlar/>, (Access: 08.11.2020).
- <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200423-sitrep-94-covid-19.pdf>, (Access: 29.10.2020).
- <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/qa-detail/coronavirus-disease-covid-19-how-is-it-transmitted> (Access: 12.11.2020).
- Ibn al-Asir, Majduddin Mubarak b. Asiruddin Muhammad ash-Shaybānī. an-Nihāya fi gharib al-hadith wa al-asar (ed. Mahmud M. at-Tanāhī and Tāhir Ahmad az-Zāwī). 5 vol. Cairo 1383-85/1963-65.
- Ibn Emiru Hājj, Abu Abdillāh Muhammad b. Muhammad al-Alabī, at-Takrīr wa at-tahbīr, 3 vol. Beirut 1403/1983.
- Ibn Hanbal, Ahmed b. Hanbal, al-Musnad, 6 vol. Cairo 1313.
- Ibn Manzur, Abu al-Fadl Muhammad b. Mukarram b. Ali al-Ansārī, Lisān al-Arab, 15 vol. Beirut: Dāru Sādir. [n.d.].
- Ibrahim), 20 vol. Cairo 1386-87 / 1966-67.
- Izutsu, Toshihiko. Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar (Religious and Moral Concepts in the Qur'ān). (trans. Salahaddin Ayaz). Istanbul 1991.
- Jassas, Abu Bakr Ahmad b. Ali al-Jassas, Ahkām al-Qur'ān (ed. Muhammed as-Sadiq Kamhāvī). 5 vol. Beirut 1405/1985.
- Marzuk, Abdussabūr. Mu'cam al-a'lām va'l-mawzuāt fi al-Qur'ān al-Karim, Cairo 1995/1415.
- Muslim, Abu'l-Hussein Muslim b. al-Hajjāj al-Kushayrī. al-Kutub as-sitta wa shurūhuhā: Sahihu Muslim. 3 vol. Istanbul: Çağrı Yayinlari, 1992/1413.
- Ozlu, Ahmet and Öztaş, Dilek. "Learning A Lesson From Past Fighting With The New Corona Pandemic (COVID-19)". Ankara Medical Journal. 2(2020)468-481.
- Rāgib al-Isfahānī, Hussein b. Mohammad. al-Mufradāt fi garīb al-Qur'ān (ed. M. Sayyid Kilānī), Cairo 1381/1961.
- Rāzī, Muhammad b. 'Umer ar-Rāzī. Mafātih al-ghayb: at-Tafsir al-kabir (ed. M. Muhyiddin Abdulhamid). 32 vol. Beirut: Daru ihya at-turās al-Arabi, n.d.
- Rushdī, Muhammed Bessam. al-Mu'cam al-mufahras li maāni al-Qur'ān al-Karim. Beirut 1416/1996.
- Sağdıç, Osman. et al. "Gıda Güvenliği Açısından COVID-19 Etmeni SARS-CoV-2'nin Değerlendirilmesi ve Korunma Yöntemleri (Evaluation of COVID-19 Factor SARS-CoV-2 in Terms of Food Safety and Prevention Methods)". Avrupa Bilim ve Teknoloji Dergisi, 18(Mart-Nisan 2020)927-933.
- Şener, Mehmet "Hayvān: Fiḥ". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Istanbul 1998. 17/92-98.
- Tabari, Muhammad b. Carir at-Tabari. Cāmi' al-bayān 'an ta'vīli āy al-Qur'ān, 30 vol. Beirut 1405/1984.
- Türken, Melda - Köse, Şükran. "COVID-19 Bulaş Yolları ve Önleme (COVID-19 Transmission Routes and Prevention)" Tepecik Eğitim ve Araştırma Hastanesi Dergisi (Suppl.). 30(2020)36-42.
- 'Umar, Ahmad Muhtār. al-Mu'cam al-mawsū'ī li alfāz al-Qur'ān al-Karīm va qirāatihī. Riyad 2002/1423.
- Uveys, Abdulhalim. Mustalahātu ulūm all-Qur'ān. Mansure 1428/2007.

- Wensinck, A. J. et al. *Al-Mu'cam al-mufahras li alfâz al-hadith an-Nabavî*, 7 volumes, Leiden 1936-69; 8. volume, *al-Fahâris* (ref. W. Raven and J. J. Witkam). Leiden 1988.
- WHO recommendations to reduce risk of transmission of emerging pathogens from animals to humans in live animal markets or animal product markets, 26 March 2020 (https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/332217/WHO-2019_nCoV-Human_animal_risk-2020.2-eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y, (Access: 12.11.2020).
- WHO-convened Global Study of the Origins of SARS-CoV-2: Terms of References for the China Part (Final Draft), 31 July 2020.
- Yan-Rong Guo, et al. "The origin, transmission and clinical therapies on coronavirus disease 2019 (COVID-19 outbreak - an update on the status". Guo et al. *Military Medical Research* 7(2020)11/1-10.
- Zayn, Samih Atif. *at-Tafsir al-mawdû'î li al-Qur'ân al-Karim: Majma' al-bayân al-hadith: tafsihi mufradât alfaz al-Qur'ân al-Karim*. 12 vol. Beirut 1991/1411.

ANNEX 1

Some animal species for sale in Wuhan Animal Market and their price list:



大众畜牧野味

品名	价格	品名	价格	品名	价格	品名	价格	品名	价格
活孔雀	500/只	活鸭	500	狐狸肉	45	活豚鼠	40	鹿筋	38
孔雀肉	350/斤	活珍珠鸡	15	活狼仔	75	活荷兰猪	40	鹿血	100/斤
活大雁	120	活贵妃鸡	30	狼仔肉	70-45	活藏香猪	30	鹿筋	100
大雁肉	15	鸡 菇	15/斤	果子狸	130	活豪猪	45	干鹿筋	150
去骨大雁	15	土 鸽	18/斤	果子狸肉	70	活野猪	30	鹿 茸	1500
活鸡	28	铁 蛋	100/斤	活刺猪	18	香猪肉	25	鹿里脊	50
活火鸡	28	活白鹅	70	刺猪肉	8/斤	牦牛肉	30	袋装鹿肉	30
活斗鸡	500/斤	香梅鸟	15/斤	活狗狸	25	牦牛掌	45	鹿 鞭	400/根
活野鸡	60	活鸵鸟	4000/斤	活猪狸	28	猪肥肉	30	鹿 排	38
野鸡肉	35/斤	鸵鸟肉	45	花猪肉	25	骆驼掌	45	活瘦子	55
斑 鸠	18/斤	鸵鸟掌	80	活头猪	30	活鸵鸟	20	鹿子肉	40
竹 鸡	15/斤	鸵鸟肾	45	活野猪	15	活梅花鹿	50	娃娃鱼	60/斤
藏 鸡	9/斤	鸵鸟蛋	50/斤	野猪肉	15	小活熊	600/斤	娃娃鱼	65
线 鸡	15/斤	野山羊	40/斤	野猪胆	120	鹿白条	35	活鲤鱼	40
有框鸡	15/斤	毛野兔	25	活野猪	25	冷鲜鹿肉	38	鲫鱼苗	40
猴 蛇	5/斤	金 蝉	70	活狐狸	50/斤	鹿 腿	40	活成鱼	25/斤

活羊现宰 速冻冰鲜 送货上门 代办长途托运
 地址：湖北省武汉市汉阳火车站南海鲜市场东区（11街）葛州街7-13号
 电话：027-65658441 13647233858 13907129699 网址：www.whdaz.com
 工商银行汉北支行 6222083202014342311 武汉农业新华支行 6228480050741700217
 建设银行支行 6217002870007563186 邮政 62218852002317099074
 微信：13647233858 支付宝：13647233858

More than the above animals are also available on the market and some of them are sold live.⁸²

⁸² See: <https://www.kooplog.com/corona-virusunun-ortaya-ciktigi-pazarda-satilan-hayvanlar/>, access: 08.11.2020, 08:41.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

Bahs Pîyrâmûn-İ Hayât-İ 'İlmî Ve 'Amelî İmâm-I A'zam Ebû Hanîfe (R.A) Ve Mekteb-İ U

Değerlendiren/Reviewed by

Muhammed Zakir BAKHTARİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslâm
Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı
Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,
Department of Islamic Law, Denizli/Turkey
zz57749@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-0633-9315>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 09/05/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/12/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2021

Bahs Pîyrâmûn-İ Hayât-İ 'İlmî Ve 'Amelî İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (R.A) Ve Mekteb-İ U (İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İlmî ve Amelî Hayatı ve Onun Mezhebi Hakkında Bir Değerlendirme),

İslami hükümlerin açıklanması ve çıkartılması (istinbât, istihrâc vb.) için Allah'ın kelâmı ve peygamber hadislerinin öncülüğünde kıyasla bir yol oluşturan bir grup keskin zekâlı insanlar her dönemde olagelmıştır. Söz konusu insanlar İslam âleminde Fukaha ismiyle meşhurlardır. Bununla birlikte her dönemde fıkıhçılar vardır ama bazı fıkıhçılar diğer fıkıhçılardan daha üst düzeye çıkmış ve diğerlerine önder olmuşlar, *'âmm* ve *hâs* da onları bir fıkıhçı olarak tanıyıp kabul etmişlerdir.

İnsanlar her asırda onların çizmiş olduğu yolu takip etmişlerdir. Hususen ehl-i sünnet ve'l-cemâat âlimleri, dört büyük mezhep imamları ki bunlar, İmam Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şafii, İmam Ahmed b. Hanbel gibi şahsiyetler büyük çoğunluğun teveccüh ettiği fukahadandır. Bu imamların ilkiye İmamı Azam Ebu Hanife'dir. Bugün dünyadaki Müslümanların çoğunluğu Ebu Hanife'nin mezhebine bağlı ve onun yolunu takip etmektedirler. Bir başka açıdan denilebilir ki dünyadaki Müslümanların yarısı kendisini fikhî mezhepte Hanefi olarak tanıtmaktadır.

Müslümanların yaşadığı Afganistan ülkesinde de halkın çoğunluğu Hanefi mezhebine bağlıdır. Eski dönemlerden beri Afganistan Anayasaları, kanunları, mahkeme yargıları, eğitim nisabı ve diğer kanunlarda Hanefi mezhebinin esasları rol oynamıştır. Şu an toplumumuzda eksikliğini hissettiğimiz sosyal, hukukî ihtiyaçlardan birisi de Hanefi mezhebi üzerine yapılan ilmî çalışmaların azlığı ve bu az sayıdaki çalışmaların Hanefi mezhebini tam olarak anlayamamasıdır. Bu eksiklik büyük bir zaruret olarak kendini göstermektedir. Bu durum Müslümanların, İmam Ebu Hanife'nin şahsiyetini ve öğretisini ifrat ve tefritsiz akılları ile yorumladıkları ve onun çizdiği yolu takip ettikleri sürece geçerliliğini koruyacaktır.

Nitekim incelemekte olduğumuz eserin yazarı Afganistanlı Rahimmullah Hâdi bu konuyu göz önünde bulundurarak "*Bahs Pîyrâmûn-i Hayât-i 'İlmî ve 'Amelî İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (R.A) ve Mekteb-i U*" adlı eserini kaleme almıştır.

Tahmini 1951-52 yıllarında doğan müellif, Afganistan'da cihat hareketi döneminde 1979-1991 yılları arasında Afganistan merkezi bölgelerinde Ruslara karşı savaşan mücahidlerin başkomutanı olarak görev yapmıştır. Devam eden savaşlar nedeniyle eğitim hayatını resmi kurumlarda devam ettiremeyen Rahimmullah, devlet okullarında okuyamamış ve akademik anlamda da bir eğitim geçmişi olmamıştır. Rahimmullah, bütün eğitimini dini medreselerde okuyarak genel sınavlara girmiş ve bu sınavlarda başarılı olması hase-

biyle de diplomasını Maarif Bakanlığı'ndan almıştır. Diğer yandan Rahim-mullah, Ruslarla 14 sene süregelen Afgan Cihadı kazanıldıktan sonra bir müddet Kabil'de İstiklal Lisesi'nde Arapça ve din ilimleri derslerinde hocalık yapmış, ardından Afganistan Milli Savcı Bakanlığına geçerek bu bakanlığın bünyesinde 25 sene mesleki savcı olarak farklı makamlarda görev almıştır. 2016 yılında emekliliğe ayrılıp 2018 yılında 67 yaşında vefat etmiştir. Yazar hayatının son anına kadar ilimle meşgul olmuştur.

Müellif, sadece bir hukukçu olarak kendini geliştirmemiş aynı zamanda farklı alanlarda da çok sayıda eser ve makale kaleme almıştır. Üç yüz civarında şiiri bulunan yazarın aynı zamanda büyük bir emek ürünü olan "Türk-ler'in Tarihi" isimli ele aldığı tarih kitabı da mevcuttur. Eserlerinden bazıları yayınlanmakla birlikte bazıları basılmamıştır.

Müellif, incelemekte olduğumuz eserinde İmamı Azam Ebu Hanife'nin ilmi ve ameli hayatını ele almakla birlikte ondan sonra teşekkül eden mezhep-ten ve mezhepte temel kabul edilen bazı eserlerden bahsetmiştir. Mevlevi ya-zar Hâdi', kitabın başlangıcında gelenek haline gelen, kendi nesebi, doğduğu köyü, ailesi, çocukluk dönemi, eğitimi ve bölgesindeki dini medreseler hak-kında öz geçmiş niteliğinde bilgi vermiştir. Devamında söz konusu esere iki akademisyen tarafından yazılan takriz not düşülmüştür.

İlk takrizi öğretim görevlisi Ğulam Resul Karluk yazmıştır. Karluk, söz ko-nusu takrizinde ilk olarak yazarın şahsiyetini değerlendirdikten sonra kitabın Afganistan topraklarındaki onuruna dikkat çekerek kendi döneminde akade-mik çevrelerde İmamı Azam hakkında kapsamlı bir eserin olmadığından ve böyle bir esere ihtiyaç duyulduğundan ve söz konusu eserin bu boşluğu dol-durabilecek nitelikte olduğundan bahsetmektedir.

İkinci takrizi Afganistan (*Akadem-i Ulûm-î Afganistan*) üyesi Muhakkik Ab-dulmabud Darir tarafından yazılmıştır. Takrizinde içtihat ve müçtehitler üze-rinden İmam Ebu Hanife ve Hanefi mezhebi hakkında kısaca bahsettikten sonra eserin sahibine ve kaleme aldığı mezkûr eserin bu alandaki yerinin öne-mine vurgu yapmış ve sonunda eserin okuyucularıyla buluşmasına izin ver-miştir.

Kitap, irili ufaklı otuz bir başlık ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Müellif; eserine "İmam Ebû Hanife'nin İlmi Ameli Hayatı" başlığı ile baş-lamıştır. Bu başlık altında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sıfatları, sahabeler, ta-biîler, âlimler, fakihler ve Kur'an hafızları zikredilmiştir. Ayrıca İmam döne-mindeki siyasî görüşlere ve olaylara kısaca işaret edilerek İslamî fırkaların na-sıl ortaya çıktığına dair özet bilgiler sunulmuştur. Bununla birlikte Hulefâ-yi Râşidîn, özellikle de ikinci halife olan Hz. Ömer ve dönemindeki kadılar ve

valiler ele alınmış, ayrıca dönemin eğitim-öğretim merkezleri ve fıkıh alanında meydana gelen olaylar ve faaliyetler hakkında özet bilgiler aktarılmıştır.

İkinci başlık “Abdullah b. Mes’ûd” başlığıdır. Bu bölümde Abdullah b. Mes’ûd’un nesebi, İslam’a girmesi, Habeşistan’a hicreti, Bedir ve Uhud gazvelerindeki cesareti gibi konular üzerinde durulmuştur. İlaveten Abdullah b. Mes’ûd’un Medine ve Mekke dönemlerinde Hz. Peygambere ve ehlibeytine yaptığı hizmetlerden bahsedilmiştir. Aynı zamanda onun, Hz. Peygamberin bizzat kendi dilinden 70-90 civarında sûreyi işittiği ve ezberlediği de aktarılmıştır. Bununla birlikte İbn Mes’ud’un Hz. Peygamberden 848 hadis rivayet ettiği ifade edilmiştir. Ayrıca onun hakkında Hz. Peygamberin; “*Mes’ud’un sır sahibi birisi*” minvalinde bir rivayetinden de bahsedilir. Buna binaen İslam âleminde dört halifeden sonra beşinci İslam âlimi ve fakih kişiliğiyle tanındığından bahsedilir. Birçok sahabe ve tabiînin Abdullah b. Mes’ûd’tan hadis rivayet ettikleri beyan edilmekle birlikte âlimlerin kavliyle “fürû” fıkihtan ilk kez bahseden kişinin Abdullah b. Mes’ûd olduğu aktarılmıştır.

Abdullah b. Mes’ûd hakkında mezkûr bilgileri zikreden müellif, daha sonra “*Hz. İmam Ebu Hanîfe ve onun nesebi*” isimli başlığı altında İmam Ebû Hanîfe’nin nesebi, yaşadığı yer ve hakkında serdedilen çeşitli görüşleri muhtelif kaynaklardan derleyerek geniş bir şekilde ele alıp açıklamıştır.

Sonra “*Kadâvet-i Abdullah b. Mes’ûd der Kûfe ve Eserât’ı İlmi u*” bölümünde tekrar Abdullah b. Mes’ûd hakkında bilgiler vermeye devam eden yazar, onun ilmi eserlerinden, faaliyetlerinden ve yaşamış olduğu olaylardan bahsetmiştir. Müellifin aktarımına göre Abdullah b. Mes’ûd’un bizzat Kûfe’de Kur’an-ı Kerimi dört bin kişiye öğrettiği ifade edilmiştir. Ayrıca “*Merâhîl-i Kanun Güzâr-i Asrı Sahabe, Neş’ât-î Müçtehidin, Eimme’i Mezâhib ve Tedvini Fikhi İslâmî*” başlığında ise sahabe asrındaki kanun merhaleleri, müçtehitlerin ortaya çıkması, mezheplerin tedvini ve İslami fıkıh teorisinin ortaya çıkışı gibi meseleler sırasıyla işlenmiş ve özetle anlatılmaya çalışılmıştır. Ardından “*Asrı Sahabe ve İmtiyazî ân*” başlığıyla büyük sahabiler (kibârü’s-sahabe) asrı, bu asrın hayru’l- kûrûn olması, dönemin imtiyazları ele alındıktan sonra Siffin ve Nehrevan Savaşları, küçük sahabeler dönemi ve ikinci asrın özellikleri, Abdul-Melik b. Mervan zamanında İslam’ın Çin’den İspanyaya kadar genişlemesi, Haccac b.Yusu’f’un dönemindeki olaylar, tabiîn ve tabeu’t-tabiîn dönemleri sırasıyla kısaca ele alınmıştır.

“Müellif, *İçtihad ve Şerâit-i ân*” ismiyle geçen diğer bir başlıkta ise içtihat ve müçtehitler üzerinde durulmuştur. İçtihat konusunda, Kur’an-ı Kerim ve sünnete dayanılarak içtihat kavramı incelenmiş ve ilaveten konu farklı delillerle açıklanmıştır. Müçtehit olmanın şartları, müçtehit hakkındaki âlimlerin

görüşleri, müçtehidin içtihadı icmâ' ve kıyâsa bağlanarak hüküm çıkarması gibi ana konular detaylı olarak işlenmiştir.

"Hayâtı ilmî İmam Azam Ebu Hanife" başlığında İmam Ebû Hanîfe'nin züht, takva ve akidesi, yaşadığı dönemde meydana gelen fikrî, siyâsî çalkantılara değinilmiş ve Ebû Hanîfe'nin fıkıh, usûlü fıkıh, akâid, kelam vs. alanlarındaki görüşleri genel bir biçimde ortaya koyulmuştur.

Sonraki "Tesâniif-î İmam Azam Ebu Hanife" adlı başlıkta ise Ebû Hanîfe'nin eserleri incelenmiştir. Özellikle de "el- Âlim ve Müteallim", "Kitabu'l-vasi-yet" ve "el-Fıkhu'l- Ekber" eserleri zikredilmiştir. İmamın "el-Fıkhu'l- Ekber" adlı eseri daha da önemsenerek onun üzerine yazılan önemli şerhler değerdendirilmiş ve eserin, fıkıh açısından ilk kaynak niteliğinde olduğu belirtilmiştir. Aynı zamanda "Fıkıh" ve "Fukahâ" kavramları, şer'i hükümler ve Hanefî mezhebinde ilk kaynaklardan olan "Zahiru'r-Rivâye" hakkında bilgiler verilmiştir.

Daha sonraki "Ebu Hanife ve Ti'dâdî Esâtid ve Şuyuh-î bilâ Vâsite-i ân" olarak açtığı başlıkta ise İmam Ebû Hanîfe'nin hocaları hakkındaki rivayetler cumhur ittifağının kavli esas alınarak tek tek değerdendirilmiştir. Daha sonra Şeyh Muhakkik Dihlevî'nin rivayetlerinden hareketle İmam Ebû Hanîfe'nin hocalarının sayıları hakkında bilgi aktarılmıştır.

Müellif, sonraki "Ti'dadî Kûtûb-î Ehâdisikî Berîvâyeti İmam Ebu Hanife Te'lif Şude ve Meşhur Bemesânidî İmam Ebu Hanife Est" isimli başlığında İmam Ebû Hanîfe'nin hadise bakışını değerdendirmiş ve ona nispet edilen "Müsned-İmam-ı Azam Ebû Hanîfe" ismiyle meşhur olan kitaba dikkat çekmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye nispet edilen Müsnedlerin isimleri, daha sonra onun üzerine yazılan şerhler müelliflerinin isimleriyle beraber zikredilerek bu konudaki görüşleri aktarılmıştır.

Sonraki konuda müellif, "Te'lifî Kûtûb-î Hadis der Mezhebi Ebu Hanife" isimli başlık açarak Hanefi mezhebine göre yazmış olduğu eserinde yararlandığı temel hadis kaynaklarını sıralayarak müellifleriyle beraber zikretmektedir. Bununla yetinmeyip aynı zamanda yazarlar ve kitapları hakkında biyografi niteliğinde kısa açıklamalarda bulunmaktadır.

Müellif bunun devamı ya da buna bağlı olarak bazı meşhur muhaddislerden bahsetmiştir. Onlardan biri Hanefi fıkıh ve akaid bilgini olan Ebu Cafer et-Tahavî (853/933)'dir. Onun Mısır'da Hanefiliğın temsilcisi olup, Hanefi mezhebinde müçtehid seviyesinde bir önder olduğu söylenmektedir. Ayrıca bu bölümde yazar, Hidâye ve Fethu'l-Kadir gibi Hanefi mezhebine ait önemli fıkıh kitaplarını ve metotlarını müellifleriyle beraber tanıtmaya çalışmıştır. Bununla birlikte Hanefi mezhebinde birinci ve asıl esas olan içtihad kavramını, Kur'an ve sünnete dayanarak delilleriyle beraber ele almıştır.

Bir başka bölümde müellif, “*İmam Ebu Hanife Tabakâ ve Asrı vey, Telâmîz Me’rûfî İmam Ebu Hanife ve Müfessirin*” başlığını attıktan sonra Hanefi mezhebindeki meşhur müfessirlerden bahsetmiştir. Bunun yanında İmam Ebu Hanife’nin; İmam Ebu Yusuf (ö.182), Muhammed Hassan eş-Şeybanî (ö.189), Hassan b. Ziyâd (ö.204) ve İmam Züfer (ö.158) gibi meşhur öğrencileri öz geçmişleriyle birlikte ele alınmış ve en önemli eserleri zikredilmiştir.

Sonraki “*İtibar ve Nüfûzi Mezhebi Hanefi der Usûri Müttemâdi*” isimli bölümde; Hanefi mezhebinin farklı zamanlardaki etkisinden söz edilmektedir. Abbasi devletinde Hanefi mezhebinin yetkisini ve geçerliliğini, Hanefi mezhebine mensup hâkim ve kadılarından bahsedilerek temellendirilmektedir. Bilhassa mezhebin Abbasi Devleti’nin başkenti Bağdat’taki etkisine dikkat çekilmiştir. Ayrıca devletin resmi mezhebinin Hanefilik olduğu da vurgulanmaktadır. Bölümün devamında Mısır’daki Hanefi mezhebinin etkisi ve geçerliliği ve farklı dönemlerde Hanefi mezhebine mensup olan kadılar açıklanmaktadır. Yine aynı bölümde Hanefi mezhebinin İran’daki geçerliliğinden bahsedilmektedir. İran’da Hanefi mezhebine mensup olan fakihlerden, muhaddislerden, müfessirlerden ve mütakellimlerden söz edilerek İsmail Safevî ve ehli sünnete yaptığı zulüm ve hıyanetleri anlatılmaktadır.

Bunun yanında yazar, Hint kıtasındaki Müslümanlar hakkında bilgi vermiştir. Hindistan, Pakistan, Bangladeş ve civar ülkelerdeki Müslümanların durumunu ve özellikle Hanefi mezhebine mensup fakihleri, muhaddisleri incelemiştir. Aynı zamanda Hanefi mezhebinin o bölgedeki yetkinliği ve Diyo-bend medreseleri gibi önde gelen Hanefi medreseleri hakkında kıymetli bilgiler aktarılmıştır. Daha sonra Orta Asya ülkeleri, Türkistan, Kaşgar, Tacikistan, Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan, Türkmenistan, Rusya gibi bölgeler hakkında da bilgi vererek, Hanefi mezhebinin bu bölgedeki geçerliliği ve yetkileri üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır.

Yukarıda zikredilen başlık altında ona bağlı olarak Türkiye, Kafkasya gibi bölgeler incelenmiştir. Hilafetle Osmanlı’ya bağlanan Balkan ülkeleri ve Osmanlı hilafetinin Hanefi mezhebine bağlılığı özetle beyan edilmiştir. Ardından Uzak Doğu ülkelerinden Malezya, Endonezya, Brunei ve civarında Müslüman azınlığın yaşadığı coğrafyalar anlatılmıştır. Batı ülkelerinden Fransa gibi Hanefi mezhebine bağlı Müslümanların yaşadığı topraklarda bu mezhebin geçerliliği ve yetkisi kaydedilmiştir.

Müellif “*Te’lifât-i Fikhi İslâmî Benevî Kevânînî Muasır*” başlığında mütakaddîmîn ve müteahhirin dönemine ait Hanefi fıkhına mensup fakihlerin eserlerini sırasıyla beyan etmiştir. Bunun yanında İslam hukukunun çağdaş kanunlar derlemelerinden ve özellikle Orta Asya’da mecelle ve Diyo-bend fetvalarının önem ve ehemmiyetinden bahsedilerek muasır dönemde Müslümanların ve İslam ülkelerinin buna ciddi bir şekilde ihtiyaç duyduğu özetle açıklanmıştır.

Bir diğerk “Zîndegi-î Siyasi İmam Azam Ebu Hanife” isimli başlıkta İmam Azam’ın siyasi hayatı hakkında bazı bilgiler verilmiştir. İmam Ebu Hanife’nin yaşadığı dönemde çektiği sıkıntılar, zamanın halifesinin teklif ettiği kadılık vazifesini kabul etmemesi, halifeye karşı çıkması, hapse atılması ve ölümüne kadar yaşadığı olayları kısaca anlatılmıştır. Ardından gelen “Ebu Hanife’nin Şahsiyeti ve Mezhebi Üzerine Yapılan Eleştiriler” başlığı altında Ebu Hanife hakkında serdedilen olumsuz görüşler ve Ebu Hanife’nin şahsiyetini hedef alan ve muhalifleri tarafından ortaya atılan hicivlerin bazılarına mantık çerçevesinde cevaplar verilmiştir.

Ayrıca kitabın sonunda Afganistan Anayasasının, Medeni kanununun ve Ceza kanununun bazı maddeleri Hanefi mezhebiyle karşılaştırılarak değerlendirme amacıyla not olarak düşülmüştür.

Son olarak yazar, Hafızı Şirazi’nin bir şiiriyle eserini sonlandırmıştır.

Netice itibariyle; Müellif kitabın girişinde söylemiş olduğu üzere yeterli kaynağa ulaşamadığından dolayı bazı konuları eksik bırakmıştır. Aynı zamanda kitabın içindekiler kısmını bölüm, fasıl ve bâb olarak düzenlememiştir. Her konuya doğrudan başlık olarak başlamıştır. Bu sebeple kitabın içindekiler kısmının düzensiz olduğu gibi müellifin akademik üsluptan uzak bir biçimde eserini ortaya koyduğu söylenebilir. Ancak Hanefi mezhebine bakış açısından önemli bir eser olarak değerlendirmeye müsait olan bu eser; başta Abdullah b. Mes’ûd ve Ebu Hanife olmak üzere Hanefi mezhebinin geçirdiği süreçleri ve olayları ele almıştır. Sırasıyla Hanefi mezhebin doğuşu ve gelişimini, meşhur olan öğrencilerini, dönemler sürecinde farklı bölgelerde Hanefi mezhep yetkisini, devletler içi yetiştirdiği meşhur olan fakihler ve hadisçiler bazılarını kaleme almıştır. Ayrıca Hanefi mezhebinin şimdiki durumunu, İslami ülkelerde yetkisini ve geçerliliğini tarihsel bir biçimde incelemiştir.

Bunun yanında yazar eserini klasik bir üslupla ele almıştır. Atıflarda bulunmuş olduğu eserleri belirtmemiştir. Ancak kitabın sonunda bu kaynakları kaynakça kısmında zikretmiştir. Ayrıca müellif eserin başlıklarını düzgün bir biçimde hazırlamamıştır, mesela: müellif birinci bölümünde genel olarak İmam Ebu Hanife’nin hayatını kaleme alırken,(14.s) sonra araya Abdullah b. Mes’ûd’un özgeçmişini sıkıştırmış (15.s) daha sonra yine İmam Ebu Hanife’nin nesebini, ailesini ve aslen nereli olduğu (17.s) gibi tanımlayıcı bilgileri aktarmıştır. Daha sonra yine Abdullah b. Mes’ûd’un Kufe’de yapmış olduğu faaliyetlerini açıklamıştır (19.s). Böylece bazı konulara başlayıp sonuna kadar gelmeden başka bir konuya atlamalarına sık sık rastlanmaktadır. Bütün bunlardan da anlaşılacağı gibi eserin başlıkları belirli sıraya tabi tutulmamıştır. Bundan dolayı eser zengin içeriğe sahip olmasına rağmen bilgilerin dağınık olarak aktarılmasıyla okuyucusunun nazarında karışıklığa yol açma duru-

muna sahiptir. Dolayısıyla eser, içeriği dikkate alınarak tekrardan gözden geçirilmeyi ve akademik dünyasına kazandırılmayı beklemekte olan kıymetli bir çalışmadır.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Aralık/December)

TÜRK MUTASAVVIFLARINDAN MİDHAT BAHÂRİ'NİN “RUH'Û KUR'AN'DAN BİR SAHİFE-İ NÛR” ESERİNDEN MÜSTAKİL OLARAK BASILMIŞ BİRİNCİ BÖLÜMÜN TRANSKRİPSİYONU VE DEĞERLENDİRMESİ

Değerlendiren/Reviewed by

Kadyr Saparov

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı

Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,
Department of Kalam and History of Islamic Sects, Denizli/Turkey

saparov693@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-3871-698X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 03/12/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/12/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2021

TÜRK MUTASAVVIFLARINDAN MİDHAT BAHÂRÎ'NİN
 "RUH'Û KUR'AN'DAN BİR SAHİFE-İ NÛR" ESERİNDEN
 MÛSTAKİL OLARAK BASILMIŞ BİRİNCİ BÖLÜMÜN
 TRANSKRİPSİYONU VE DEĞERLENDİRMESİ

Giriş

Osmanlı İmparatorluğunun son dönemleri ve Cumhuriyetin başlarına denk gelen XX. asır, Türkiye için siyasi, sosyal, dini ve edebi alanlar başta olmak üzere birçok değişim ve etkileşimlerin en yoğun yaşandığı dönemdir. Tüm bu gelişmelerin etkisi kaçınılmaz olarak tasavvufi alanda da hissedilmiştir. Bu değişim ve etkileşim beraberinde tasavvufi düşüncede yeniliklere diğer bir anlamda da gelişmelere kapı aralamıştır.

Söz konusu değişimlere maruz kalan tasavvufi düşüncelerden birisi de Mevleviliklerdir. Mezkûr dönemlerde Mevlevana dergahının bir dönem müzeye dönüştürülmüş olmasına rağmen Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili çalışmalar devam etmiştir. Nitekim bahsi geçen dönemde Konya'da irili ufaklı çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili çalışmalar yurt dışında da ilgi odağı olmaya başlamıştır.¹

Bu dönemde Mevlevi postunda Midhat Bahârî Beytur Efendi'nin olduğu bilinmektedir. Midhat Efendi yaşadığı dönem itibarıyla İslam âlemine büyük hizmetlerde bulunmuştur. Mevlevi düşüncesinin aracılığıyla halka Hz. Peygamber sevgisini aşılama büyük emekleri olmuştur. Gerek yaşam tarzı ve gerekse eserleriyle de kendisine miras kalan Mevlevilik düşüncesini kendinden sonrakilere aktarmıştır.

Midhat Bahârî'nin Hayatı

XX. yy'da mutasavvıf kişiliğiyle tanınan Midhat Bahârî Beytur 1878 yılında İstanbul'un Eyüp semtindeki Taşlıburun Sâdi dergâhında doğmuştur. Tasavvufi kişiliği yanında edebi yönüyle de bilinen Midhat Bahârî Beytur'un asıl adı Ahmet Midhat'tır. Şiirlerinde Bahârî mahlası kullandığı için Midhat Bahârî olarak şöhret bulmuştur. *Soyadı* kanunundan sonra ise Beytur ismini de aldığı bilinmektedir.²

¹ Harun Dikkaya, *Ahmet Mithat Bahârî Beytur'un Hayatı, Eserleri ve Mihrâb-ı Aşk Adlı Eseri*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 20 vd.

² Emin Işık, "Midhat Bahârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/6-7.

Babası, Emiroğlu Râşid Efendizade Askeriye mahkemesinin başkâtibi Mehmed Nûri Efendidir. Ahmed Midhat Bahâri Beytur'un annesi ise tasavvuf ehli olan ve Sâdi dergâhı Şeyhi Süleyman Efendi'nin kızı, Hatice Aliye Hanımdır. Midhat Efendi, babası Mehmed Nuri Efendi'yi küçük yaşlarda kaybettiği için annesiyle beraber dedesi Şeyh Süleyman Efendi'nin evinde kalmışlardır.³

İlk eğitimini burada Sadiye Dergahında, dedesi Süleyman Efendi'den almıştır. Midhat efendi çocukluğunda Sadi dergâhı yakınlarında bulunan Bahâriye Mevlihanesini de tanımış ve tasavvufi kişiliğini bu iki dergâh arasında şekillendirmiştir. Eğitimini ise önce Eyüp Dârü'l-feyz-i Hamîd Mektebi'nde sonra Eyüp Askerî Rüşdiyesi'nde daha sonra ise Bitlis İdadisi'nde, ağabeyi İsmâil Zihni Bey'in yanında tamamlamıştır.⁴

1897-1899 yıllarında İstanbul'a geri dönmüştür. O zamanlarda 18-19 yaşlarında olan Midhat Efendi resmi hayatına önce maliye nezaretinin Muhassebe-i Umumiye kaleminde başlamış, birkaç yıl sonra ise Orman Meâdin ve Ziraat Umum Müdürlüğü Kalemi'nde göreve devam etmiştir. Türkiye Sanayi ve Meâdin Bankası kurulunca, aynı bankanın haberleşme şubesi başkâtipliğine atanmıştır. Bu görevden sonra Sümerbank Alım Satım Şubesi haberleşme bölümü şefliği görevini üstlenmiş bu görevde 1945 yılında emekli olmuştur.⁵

Arapça ve Farsçayı iyi derecede bilen Midhat Bahâri Efendi, 1959 yıllarında açılan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde birkaç yıl Farsça okutmanlığı yapmıştır. Öğretmenliğe, rahatsızlığından dolayı son vermiş ve Caddebostan'daki evine kapanmıştır. 11 Temmuz 1971 tarihindeki vefatına kadar ilimle meşgul olmuştur. Kabri Sahrayı Cedid mezarlığında bulunmaktadır.⁶

Midhat Bahâri Efendi döneminin mümtaz ilim adamları ve mutasavvıfları olan Kürt Said Efendi, Galip Bey, Mustafa Said Efendi, Hüseyin Fahreddin Efendi ve Avni Efendi gibi büyük şahsiyetlerden çokça istifade etmiş ve böylece tasavvufi düşünce ve İslami ilimlerde derinleşmiştir. Bununla birlikte şark edebiyatına meraklı olan Midhat Efendi küçük yaştan itibaren şiir yazmaya başlamış⁷, güçlü edebi yönü ile de tanınmıştır.

Ahmed Midhad Efendi genç yaştan itibaren Mevlana'nın eserlerini okumuş, ömrünü onun eserlerini okumak ve okutmakla geçirmiştir. Bu vesile

³ Rabia Kılıçkaya, *Midhat Bahâri Beytur Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 22.

⁴ Dikkaya, *Ahmet Mithat Bahârî Beytur'un Hayatı, Eserleri ve Mührâb-ı Aşk Adlı Eseri*, 23-24.

⁵ Kılıçkaya, *Midhat Bahâri Beytur Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 24 vd. Dikkaya, *Ahmet Mithat Bahârî Beytur'un Hayatı, Eserleri ve Mührâb-ı Aşk Adlı Eseri*, 24-25.

⁶ Işık, "Midhat Bahâri", 30/6.

⁷ Kılıçkaya, *Midhat Bahâri Beytur Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 27 vd. Ayrıca bk. Işık, "Midhat Bahâri", 30/7.

ile eserlerinde Allah, Peygamber ve Ehl-i Beyt aşkını Mevlana'nın aşk anlayışıyla işlemiştir.

Midhat Bahâri Efendi 1916 da Konya'da Mevlâna Dergâhın'da Mevlevî Tarikatının en büyük şeyhi Mehmed Veled İzbudak Efendi tarafından Kasımpaşa Mevlevihanesi Mesnevihanlığı'na tayin edilmiştir. 1924'de son Konya postnişini Abdulhalim Çelebi'den destar alıp Mevlevî şeyhi rütbesini kazanmıştır. Böylece Mevlevîler arasında "geleneksel dönem" ile tekke ve dergâhların kapatılıp müzeye çevrilmesinden sonra "canlandırma" dönemi olarak adlandırılan Mevlevî kültürünün temsilcilerinden sayılmıştır.⁸

Mevlevîlerin son Şeyhi olarak tanınan ve hürmet gören Midhat Efendi şiirinde kendisinden şu şekilde bahs etmektedir.

Doğduğum mevsim-i Bahâridir
Kalemimden o feyiz câridir
Mevlev-i hane-i Bahâri de
Mürşidim hem Cenab-ı Fahri'dir
Neşve-i cam-ı aşk-ı Mevlânâ
Gönlüme her deminde sârîdir.⁹
Midhat Bahâri'nin Bazı Eserleri

Midhat Efendi ömrü boyunca sünnete bağlı yaşamaya çalışmıştır. Nitekim bunu gerek hayatına gerekse yazdığı eserlere baktığımızda görebiliriz. Yapmış olduğu çalışmalarla büyük hizmetleri bulunan Bahâri'nin eserlerinin bazılarını şöyle sıralayabiliriz.¹⁰

Basılmış Eserleri

Ravza (İstanbul, 1314)

Mihrab-ı Aşk (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1964)

Gûsvâr (İstanbul, 1328)

Sünbülîstân Şerhi (Dersaadet, 1328)

Rûh-i Kur'ân'dan Bir Sahîfe-i Nûr (İstanbul: Marifet Matbaası, 1926)

Destegül (İstanbul: Hilal Matbaası, 1927)

Mesnevî Gözüyle Mevlâna, Şiirleri, Aşk ve Felsefesi (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2001).

Basılmamış Eserleri

⁸ Dikkaya, *Ahmet Mithat Bahâri Beytur'un Hayatı, Eserleri ve Mihrâb-ı Aşk Adlı Eseri*, 26.

⁹ Midhat Bahâri Beytur, *Mihrab-ı Aşk*, (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1964), 16

¹⁰ Kılıçkaya, *Midhat Bahâri Beytur Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 57-78. Dikkaya, *Ahmet Mithat Bahâri Beytur'un Hayatı, Eserleri ve Mihrâb-ı Aşk Adlı Eseri*, 37-46.

Mevlâna'nın Rubâîler Divanı

Gazzâlî'nin Kitâbu'l-İlm'i

Şiir ve Musiki Bakımından Mevlevîler ve Bazı Hususiyetleri

İlim ve Edebiyatımıza Hizmet Eden Bazı Mevlevî Simalar

Geçmiş Büyüklerimizi Kısaca Analım

Hoca Said Efendi Kimdir?

Çocukluk Hatıralarım

2.3. Tercüme Eserleri

Münâcât-ı Mevlânâ (İstanbul: Tan Gazetesi ve Matbaası, 1963)

Le'âli-yi Ma'nî (İstanbul, 1328)

Tercüme-i Risâle-i Sipehsâlâr (Selanik Matbaası, Dersaadet,1331)

Gülşen-i Tevhid (İstanbul: Tan Gazetesi ve Matbaası, 1967)

Divân-ı Kebîr'den Seçmeler I, II, III (İstanbul: MEB Yayınları, 1995)

Midhat Bahâri Efendi bu eserlerin yanında bazı makaleler de kaleme almıştır.¹¹

2.4. Yayımlanmış Makaleleri

"Mevlâna Kimdir? Mevlananın bir Şiiri", *Konya Halkevi Kültür Dergisi-Mevlâna Özel Sayısı* (1943), 21 – 25

"Mevlâna Efendimiz", *Mevlâna Yıllığı Turizm Derneği*, (Konya, 1963), 7-12

"Mevlâna Aşk ve Şefkat Timsalidir", *Mevlâna Güldestesi, Turizm Derneği*, (Konya, 1964), 22-29

"Mevlevî Tarihine Kaynak Yazarların Yüce Önderi Sultan Veled", *Mevlâna Güldestesi, Turizm Derneği*, (Konya, 1964), 28-32

"Nahl'ı Tecelli", *Mevlâna Güldestesi, Turizm Derneği*, (1967), 11-13

Ruh'û Kur'andan Bir Sahife-i Nûr Eseri

Birçok eserinde örneği olduğu gibi "*Ruh'û Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*" isimli eserinde de Midhat Efendi Peygamber aşkını, tasavvufî ruh ve ahlakî inceliklerle işlemiştir. Eser Osmanlı alfabesinde yazılmıştır.

¹¹ Kılıçkaya, *Midhat Bahâri Beytur Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 78-82.

Eser üç bölümden oluşmakta olup, ilk bölümünde (1-40) Kur'an'ın bazı sürelerinden iktibas ettiği ayetlerle Hz. Muhammed'in mübarek nübüvvet vasfını ve ona karşı beslediği aşkı anlatmaya çalışmaktadır. İkinci bölüm (41-270) eserin ağırlıklı kısmı olup, bu kısımda Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemdeki olaylara dair rivayetler genişçe anlatılmış ve ayetlerle desteklenmiştir. Eserin son üçüncü ve kısmında (271-298) müellif müslümanlıkla ilgili bir yazı bulunmaktadır ayrıca eserin içeriğindeki kelime hatalarıyla ilgili doğru-yanlış cedveli yer almaktadır.¹²

Bu makalede ele aldığımız çalışma, eserin ilk bölümüyle sınırlıdır. Eserin mezkûr bölümü İstanbul Ma'rifet Matbaası tarafından 1926 yılında müstakil bir risale halinde Osmanlı alfabesinde basılmıştır. Hâlihazırda (Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi)'nde bulunmaktadır.¹³

Allah Rasulü Muhammed (s.a.v) ve onun nübüvvet nurunu idrak etmede tasavvufi bakış açısından güzel bir örneği olan bu eserin okuyucularıyla buluşturulması adına, orijinalliğinin bozulmadan günümüz Türkçe alfabesine uyarlamaya gayret edilmiştir. Bunun yanında söz konusu eserin satır arasında geçen bazı üstü kapalı veya günümüz Türkçesinde anlaşılması zor bazı Arap-Fars vb. kökenli kelimeler sözlükten yararlanılarak açıklanmaya çalışılmıştır. İlaveten ilgili bölümde verilen ayet meallerine Kur'an'ın orijinal arapça metinleri eklenmiştir.

Eserin Ele Alınan Birinci Bölümün İçeriği ve Değerlendirmesi

Eser, Hz. Muhammed'in üstün ahlakını ele alan ve onun Kur'an-ı Kerim'de geçen faziletini ve önemini anlatan bir çalışmadır. Çalışma, kısa bir takdimden sonra Fatıha süresiyle başlamaktadır. Eserde Fatıha süresinin tam metnine yer verilirken Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, En'am, Â'raf, Enfal, Tevbe, Şûra, Fetih, Necm ve Kalem sürelerinden sadece ilgili ayetlerin tercümesi verilmiş daha sonra da manası açıklanmaya çalışılmıştır.

Midhat Efendi eseri takdim ederken; "*Kur'an, ona mütenâhî güneşler, aylar yaratan fezâ-yı lâhûtta kalbime doğan bu; ancak bir yıldızdır. Lafz ve beyân gölgeleri altından, beşeriyetiminî âcz bulutları arasından size o ma'nevî yıldızın şî'â'nı göstermeğe çalıştım*"¹⁴ diyerek kaleme aldığı bu eserin ilham yolu ile oluştuğunu ifade etmiştir. Eserde edebi bir üslup kullanılmakta ve üslup eserin başından sonuna bütünüyle muhafaza edilmektedir. Aynı ibareden anlaşılacağı üzere Midhat Bahâri Efendi önce Kur'an'ın mucizliğini ifade ettikten sonra o

Dikkaya, *Ahmet Mithat Bahârî Beytur'un Hayatı, Eserleri ve Mihrâb-ı Aşk Adlı Eseri*, 37-39 ¹²

¹³ Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi (TTK), Aranan: "Ruh'û Kur'andan Bir Sahife-i Nûr" (Erişim: 3 Aralık 2020).

¹⁴ Ahmed Midhat Bahâri Beytur, *Ruh'û Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*, (İstanbul: Ma'rifet Matbaası, 1926), 3.

manevi yıldızın yani Hz. Muhammed Mustafa'nın Allah katındaki şan ve şerefini ayeti kerimeler ışığında işâri tefsir yöntemiyle yorumlamaya çalışmıştır. Nitekim A'raf süresinde: "O kimseler ki Nebi-î Ümmî olân Rasûlullahâ ittibâ'ederler. Öyle bir Ümmî ki onuñ na'at ve evsâfını; nezdlerindeki Tevrât ve İncilde bülûrlar, orâda yazılmışdır" ayetini ele alırken Ümmî kavramının farklı manalarını aktardıktan sonra, kavramın manalarından biri olan *asıl* manasının üzerinde durmaktadır. Buna binaen Hz. Muhammed'in *asl'a* mensup olduğu yani zat-î İlahiye'ye ait olduğu ve bunun nübüvveti ihtişamına bir delil olarak yorumlanır. Bunun beraberinde Ümmî kavramı Ümmü'l-Kitap, Ümmü'l-Kavm gibi kavramlardan yola çıkılarak kavm'in reisi, bir şeyin merkezi gibi manalara işaret edilir. Ayrıca kavramın klasik tefsirlerde yorumlandığı şekline de değinilmiştir. Yani Ümmî kavramının, okuma-yazma bilmeyenler için kullanımından yola çıkılarak Allah Teala'nın Nebisi'ni Ümmî olarak lakaplandırması, ayetin okunduğu manasıyla kabul edildiği takdirde, böyle nitelendirmenin ardında İlahi hikmetin olduğu aktarılır.¹⁵

Konu edebi bir dille yorumlanırken onun şan ve şerefini idrak edenler övülüp müjdelenmiş, o kâinat güneşinden haberdar olmayanlar ve nurundan nasibini alamayanlar ise ölü bedenlere benzetilerek kınanmıştır.¹⁶

Beşeriyet gözü ile manevi göz ayrımını ifade etmeye çalışan Ahmed Midhat Efendi görme duyusunu manevi gözle ilişkilendirmiş, bakmanın beşeriyet gözü ile görmenin de manevi göz ile bağlantılı olduğunu ifade etmiştir. Bu minvalde ileri sürülen ilmi çalışmalara da dikkat çeken Ahmed Mithad Efendi, Hz. peygamberi manevi gözle görmek istemeyen kişileri Kur'an di- liyle zemmetmiştir.¹⁷

Eserde, bütün Peygamberler'in Hz. Muhammed'in geleceğini kendi kavimlerine aktardığı ifade edilmiştir. Midhat Efendiye göre bu, son peygamberin gelişine hazırlık ve onun getirdiği hakka (mesaja) bir yardım olarak yorumlanmaktadır. Onun gelişi ise bütün alemlere müjde ve Hak'tan gelen rahmet olarak nitelendirilmektedir. Bununla birlikte Allah'a imanun peygambere tabi olmaktan geçtiği ve ona itaat'in Allah'a itaat olduğu, ayetler ışığında yorumlanmaktadır.¹⁸

Bunun beraberinde eserin farklı yerlerinde Türk ve Fars edebiyatından Zin-nûni Mısıri,¹⁹ Sultan Veled,²⁰ Mevlâna,²¹ Hakani²²ve Şeyh Galib

¹⁵ Beytur, *Ruh'û Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*, 19-20.

¹⁶ Beytur, *Ruh'û Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*, 10, 11, 13, 15, 18.

¹⁷ Beytur, *Ruh'û Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*, 24.

¹⁸ Beytur, *Ruh'û Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*, 13.

¹⁹ Beytur, *Ruh'û Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*, 8.

²⁰ Beytur, *Ruh'û Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*, 9.

²¹ Beytur, *Ruh'û Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*, 12, 17, 18, 20-21, 23, 30,

²² Beytur, *Ruh'û Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*, 22-23.

Dede²³ gibi mutasavvuf büyüklerinin eserlerinden Peygamber aşkı ustalıklı işlenmiştir. Bu eserlerden istifadeyle dini bilgi edebi bir yoğunlukla ifade edilmiş ve böylece zengin bir içerikle okuyucuya sunulmuştur. Nitekim Hz. Peygamber anlatılırken tasavvuf büyüklerinden Sultan Veled'in Me'arif'inden:

Ez Âhmed tâ âhad beşî nîst
Âhmed âhad est ve mîm ber dâr

Yani: "Âhmed'den âhada vâрмаk için çok bir mesâfe yoğdur. Âhmed âhaddır, mîmî kâldır" yani mîm meşâbesinde olan beşeriyet-i Muhammediyeyi kâldır, âhad tecellî eder,²⁴ diyerek aslında bu ibareden kâinatın önderi Hz. Peygamberin beşeriyet vasfından yola çıkılarak, onun hakkıyla tanınıp, ona uyulduğu takdirde Allah'ü Teala'nın yani Âhad olanın rızasını kazanma konusu edebi incelikle işlenmektedir.

Bununla birlikte Hz. Muhammed'in Allah sevgisi ve bu sevgiyi insanlığa tattırmaya çalışmasından bahsedilir. Bunlar anlatılırken onun insanlardan çektiği zorluklar ve kınamalarına değinilir.²⁵ Söz konusu eserin bu bölümü "Benden Olmak Ne Devlet'tir" şiiriyle ve en sonunda kısa bir tazarru²⁶ ile sonlandırılmıştır.

Son olarak, Midhat Bahâri Efendi *Mihrab-ı Aşk* eserinde *Rûh-i Kur'an'dan Bir Sahîfe-i Nûr* eseri için "Rûh-i Kur'an'dan Bir Sahîfe-i Nûr Adlı Eserim için"²⁷ adlı şiirinde şunları dile getirir:

Kim severse şîrimi âşârımı
Feyz-yâb-ı 'aşık-ı Peygamber olur
Kim okursa bir şahîfe-i nûrumu
Rûh-ı Kur'ân'dan bir aydınlık bulur

Midhat Bahâri Efendi bu eserinde bir peygamber aşığı olarak Hz. Peygamberi anlatmayı, onun aşkını gönüllere nakş etmeyi amaçlamaktadır. Bunu da Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetleri işari üslûple yorumladığından ve mutasavvıfların sözlerinden misaller vererek yapmıştır. Buna binaen eseri iyi anlayabilmek için tasavvuf kültüründen de haberdar olmak gerekmektedir.

Midhat Efendi eserinde, Hz. Peygamber Muhammed'in insanlığa hem örnek hem de rehber olmasını Allah'ın kendisine olan hitabıyla ele almıştır. Yazar eserini kaleme alırken öncelikle ayeti ayetle açıklama metodu

²³ Beytur, *Ruh'ü Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*, 33.

²⁴ Beytur, *Ruh'ü Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*, 9.

²⁵ Beytur, *Ruh'ü Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*, 24, 32.

²⁶ Beytur, *Ruh'ü Kur'an'dan bir Sahife-i Nûr*, 39-40.

²⁷ Beytur, *Mihrab-ı Aşk*, 63.

kullanmış. Kendi yorumlarını tasavvufi kaynaklardan istifadeyle zenginleştirerek okuyucuya aktarmıştır.

Sonuç

Eseri genel olarak ele aldığımızda eserin mezkûr kısmı ayetlerinin yorumlanması bağlamında işârî tefsir niteliği taşımaktadır. Bunun yanında müellif dini bilgileri, tasavvufi ve edebi uslubla bir potada eriterek eserini ortaya koymuştur. Müellifin İslami ilimler alanındaki bilgisi yanında dil-edebiyat ve Tasavvuf alanına da geniş ölçüde vakıf olduğu, eserdeki üslup ve terminolojiden anlaşılmaktadır. Eserde Hz. Peygamber Muhammed'in âlemlere rahmet oluşu ve onun insanlığın en ekmele ve ona ittiba etmenin kurtuluş vesilesi olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda aslında İlahi rızanın kazanılmasında bütün yolların, ona tabi olmaktan geçtiğine dikkat çekilmektedir. Eser, İlahi kitap ışığında ele alınmış olup, baştan sona bir bütünlük içerisinde okuyucusuna sunulmuştur. Bütün bunların yanında bu eser, tasavvuf büyüklerinin Hatemü'l-Enbiya'yi anlatan şiir ve manzumeleri aktarması bakımından ikincil bir kaynak niteliğini de haizdir. Eser, Hz. Muhammed'in zatının ve onun Allah katındaki şan ve şerefine ilmi ve edebi bir uslubla tanıtılması açısından kıymetli bir örnek olmuştur.

RŪĤ-U QUR'AN'DAN BİR ŞAĤİFE-İ NŪR

Size RŪĤ-u Qur'an'dan bir şaĤife-i nŪr taĤdîm ediyorum...

Qur'an, o nāmütenāĤi²⁸ güneşler, aylar yārātan fezā-yı lāhŪtdan ħal-bime doğān bu; AncaĤ bir yıldızdır. FaĤat Ĥazret-i MuĤammed'in feyz, aşĤ yıldızdır.

Lafz ve beyān gölgeleri altından, beşeriyetimin 'aciz bŪlŪtları arāsından size o ma'nevî yıldızın şî'ā'nı göstermeĤe Ĥalışdım...

Yā Rabbî; Qur'an'daki o İlāĤî saltanat, o melekŪti debdebe-i iĤtişām-ı AĤmedî nedir. Her şaĤîfesinden mevkeb-i²⁹ NübŪvvetin şadā-yı tecellî işıdılıyor. RŪĤ mest ve āli tekrîmiñdir...

İnsān için 'Alemden söz Ĥadar pārlāk, yüksek bir mu'cize-i kemāl olamaz. MuĤallid bir söz, ebedî bir mu'cizedir.

Qur'an, nām-ı AĤmedîye nŪrdan bir ābide, ebed Ĥarın İlāĤî bir mu'cizedir. Muşavvirî³⁰ ĤaĤ, muşavverî³¹ ĤaĤ olān bir taşvir-i MuĤammedîdir.

²⁸ Nihayetsiz, sonsuz. Bk. Mustafa Nihat Özön, "Namütenahi" *Osmanlıca Türkçe Sözlük* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 512.

²⁹ Alay, bk. Özön, "Mevkeb-i", 415.

³⁰ Suret veren, tasvir eden, ressam, bk. Özön, "Musavvir", 446-447.

³¹ Resimli, Zihide tasarlanmış, düşünölmüş, bk. Özön, "Musavver", 446.

Allah, Qur'anında zât-ı mu'allâsını³², Nebî Aşkdesini,³³ kitâb-ı menzilinî ayırmıyor. Bir kül, bir gül gibi gösteriyor.

Gül deyince; tüveyçi³⁴, ke'si³⁵, be'zri³⁶ berâberdir...

Bir gül ki be'zrinde ke's ile tüveyçi, ke'sinde tüveyç ile be'zri, tüveyçinde da'hi ke's ile be'zri mündemidir. Her birî ayrı gibî görünür bir kül, bir güldür.

Bir gül, bir çiçek, bir meyve, âfâk ve enfes; âyine-i tevâhid-i Hâkîmdir, birer âyât-ı kemâl-ı Muhammedîdir.

Her şeyde hâmd-i Muhammedîyi; fey'z-i be'kâ, fey'z-i tecellî müjdesiyle tesbîh ve terennüm³⁷ eden bir lisân-ı beyân vârdır.

Qur'an'dan bir şâhîfe-i nûr açdım ve bir hâkîkat söyledim. İsteyen îmân etsin, isteyen inkâr.

“وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ” bir belde-i tayyibeniñ pāk, feyizdâr topraqları; Rabb-i müte'âl Hâzretleriniñ izniyle renk renk, latîf, nâfi nebâtlar çıkarır. Bir belde-i habîşeniñ çorâk topraqlarından ne çıkar: Ancağ kıtlık ve fâidesizlik...

“وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا” Hâzret-i Muhammed; Bütün âlemlere Rahmetdir. Zevk ve sürürüñ, neşât ve turabıñ menbaı³⁸ Odur. Müminlerine de münkirlerine de naşibe-i hayât, zevk ve neşât Ondandır. O bir tecelli-i Rahmândır, bîlenlere Rahîm, bilmeyenlere Gufrân...

Bu bir îhsân-ı Rabb-i kerîmdir. Tahdîs-i³⁹ ni'met için bu İlahî, Qur'anî na'at-ı Muhammedîyi tab' ve şu gülbânıñ şükrânımla neşr ediyorum.

Ey Nebi-i Aşkdes ve Ecmel, Ey Rasûl-u Mükerrrem; Nûr-u Mübjn Qur'an'ın lâhützâr ma'bed-i aşkıñda böyle perşâşa'a lem'an⁴⁰ etdikçe melekûtî 'utbe-i seniye-i risâletiñe, hûzûr-u 'arş pây-e-i Nübüvvetiñe; Her dem nâmü-tenâhi salât, nâmü-tenâhi selâm ve tekrîmât...

Fâtîhatu'l kitâb

Sûre-i Fâtîhatu'l Kitâb

³² Yüksek, Yüce, Rütbe, bk. Özön, "Mu'alla", 427.

³³ En kutsal, Kutsallığa en yakın, bk. Özön, "Akdes", 24.

³⁴ Küçük taç, bk. Özön, "Tüveyç", 683.

³⁵ Kadeh, bardak, çanak, bk. Özön, "Ke's", 337.

³⁶ Tohum, bk. Özön, "Bezr", 76.

³⁷ Güzel ve yavaş sesle şarkı söylemek, bk. Özön, "Terennüm", 666.

³⁸ Kaynak, bk. Özön, "Menba'ı", 401.

³⁹ Söyleme, Birinden haber alıp söyleme, bk. Özön, "Tahdis", 631.

⁴⁰ Parlama, Parıldama, bk. Özön, "Lem'an", 359.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (1) الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ (2) الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (3) مَا لِكِ یَوْمَ
الدِّیْنِ (4) اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ (5) اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ (6) صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ
عَلَيْهِمْ غَیْرَ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّیْنَ (7)

Tercüme-i Münîfesî

Bismillâhirrahmânirrahîm

*Rahmân ve Rahîm olân Allahîñ ism-i şerîfiyle bâşlarım... okûrum. Her
hamd ve şenâ Âlemleriñ Rabbi olân Allah azîmu'ş-Şâna hâs ve râci dir.*

Allah Rahmân ve Rahîmdir. Dîñ gününüñ Mâlikidir, şâhibidir.

*Allahum... Ancağ ancağ sañâ ibâdet ederiz. Ve inâyet ancağ senden, senden
isteriz.*

*Bizî doğru yola, kendîlerine inâm etdiğîñ kîmseleriñ yoluna hidâyet et, gö-
tür. Üzerîlerine gâğab teveccüh etmiş ve delâletde kâlmış olânlarıñ yoluna değıl... Yâ
Rabbî; münâcâtımızı kabûl et.*

Feyz-i Me'ânîşî

İnde'l muhakkîkîñ Qur'an 'azîmu'ş-Şân; Nebî muhterem Efendîmiziñ
mahv⁴¹ ve şahv⁴² hâletinde žuhûr etmişdir. Ba'zî âyât-ı Qur'aniye hâlet-i
şahvda ve ba'zî âyât-ı celîlede hâlet-i mahvda; risâletpenâh Efendîmiziñ İlâhî
inciler sâcân fem-i aqdesinden işıldılmışdır.

Fağat o şahv; öyle bir şahvdır ki (mahv içinde şahv) ve bu mahv; öyle
bir mahvdır ki (şahv içinde mahv)dır.

İşte "Seb'u'l-Meşânî" nâmı verîlen sûre-i celîle-i Fâtîha; o hâlet-i
şahvda-ya'nî mahv içinde şahvda – žuhûr eden âyât-ı Qur'aniyedendir.

Bu sûre-i şerîfede nefis-i nefîs-i nübüvvet-penâhî o mu'ażzam maqâm-
ı nübüvvetden mertebe-i İslâmîye tenezzül bûyûruyor. Ehl-i İslâm ile birlikde
Allah 'Ażîmu'ş-Şâna hamd ediyor, 'arz-ı 'ubûdiyet eyliyor, niyâzkâr-ı inâyet
oluyor, mażhâr-i enâm-ı İlâhî olân kîmseleriñ doğru yoluna hidâyet istiyor,
irşâd istiyor. Üzerlerine gâğab teveccüh edenleriñ ve delâletde kâlânlarıñ yo-
luna şâpdırtma; diye Rabb-i kerîmine yâlvârıyor, münâcât ediyor.

⁴¹ Yok olma, Batma, bk. Özön, "Mahv", 374.

⁴² Ayıklık, bk. Özön, "Sahv", 572.

Bu Rabbānî bir ta'lîm-i Nübüvvet olmaqla berāber, bir çok esrār-ı ḥaḳāyîkî da şāmildir:

(وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا)

Āyet-i kerîmesinde mezkûr olduğu üzere Allah 'Aẓîmu'ş-Şān her şey'e muḥîtdir. Bunun için Zî'n-Nûn-ı Mısrî⁴³ Ḥazretleri diyor ki:

(*et-Turuḳu ila Allahi bi-ʿadedi enfāsi'l halā iḳi*)

“Allaha ıkān yollar, maḥlūḳatıñ nefisleri miḳdārıncadır” evet öyledir. Faḳat maḳsūd-u ḥaḳîḳî: Maẓhar-ı en'ām ve nā'il-i tecelliyāt-ı cemāl olān nāzeninān Ālihiyenin yoludur.

Sûre'-i şerîfedeki (dîñ günü) ta'bîrinden maḳsūd-u ḥaḳ olān ma'nî, ancak nebî-i ekmel Efendimizce ma'lûmdur. Şû kadar ki muḥaḳḳıklar bûñā (tecellî-i ḥās zamānı) demişlerdir.

Bu sûre'-i celîlede şān-ı mu'allā-yı Aḥmedîye ta'ẓîm, ḥāsān-ı alihîye tekrîm vār. Ḥatta bütün İslāma, vasi'at rahmet nurları ışıldamaḳdadır. Zîrā Ḥaḳ; beşeriyet-i Nübüvvet ve Nebî zî-Şān Efendimizde mertebe'-i İslāmîyete tenezzül ile nāzeninān-ı ḥarîm cemālî tekrîm bÿürüyorlar...

Bûrāda bir sırr-ı tevḥîd vār:

(Aḥmed) şîḡā'-ı tafđîldir. Eñ çok ḥamd eden demektir.

Sûre'-i celîleye (Aḥmed) ism-i nebevîsiniñ müştak olduğu (ḥamd) kelimesiyle bāşlānması; gizli hazîne olān hüviyet-i İlāhiyenin mebde-i tecelliyātı olduklarına işāretidir. Vücūd-u Nebevîniñ hem ma'sdar ve hem menba'-ı ur'an ve kitābullah bulunduğu:

الم (1) ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ

Āyet-i celîlesindeki işāret tebliḡ ile müberrihindir.

Sultān Veled⁴⁴ Ḥazretleriñin Ma'ārifinde şu beyti oḳudukları mezkûr-
dur:

Ez Aḥmed tā aḥad beşî nişt

Aḥmed aḥad est ve miḡm ber dār

Tercümesi

⁴³ Zin-nuni Mısrî için bk. Veyis Deḡirmenay, “Sultan Veled” *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/521-522.

⁴⁴ Sultan Veled hakkında bk. Veyis Deḡirmenay “Sultan Veled” *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/ 521-522.

“Ahmed’den ahada vârmak için çok bir mesâfe yokdur. Ahmed ahaddır, mişîmi kâldır” ya’ni mişîm meşâbesinde olân beşeriyet-i Muhammediyeyi kâldır, ahad tecellî eder.

Sûre-i Bakara’dan

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّٰهُ
وَهُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ (137)

صِبْغَةَ اللّٰهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ (138)

(137) ve (138)‘inci ayet-i celîleleriñ tercüme-i münîfesi

Bismillâh irrahmân irrahîm

Eğer onlar... Sizin îmân etdiğîñiz mişîllü îmân ederlerse mażhâr-ı hidâyet oldukları muhakkaktır. Ve eğer sizden yüz çevirirlerse muhâlefet ve düşmânlıkda şâbitdirler. Fakat onların adâvetinden endişe-nâk olmâ! Ey Nebi zî-Şânım; sañâ Allah kâfidir. Karîben onların şerrîñi senden def’ eder. Allahu Te’âla işidîçî ve bilicîdir.

Allah boyası; Allah boyâsından dahâ güzel kîm vâ... Biz oñâ âbidleriz.

Feyz-i me’ânîşî

Şıbgatullah... Âyet-i kerimesî; Rumûzât-ı Qur’aniyeden ve müşkilât-ı âyât-ı İlahiyedendir. Zât-ı ulûhiyetiñ; Nübüvvet-penâh Efendimize bir iltifâtı, bir teveccüh-ü ‘azîm ve tekrîmidir.

Büyürüyor ki:

“Ey Allah boyası! Ey mażhar-ı tecellî-i tām! Sen ki, hâkîkat-ı Muhammediyeyiñ; Zât-ı Maḥmûdu’s-Şifâtımdır. Senden güzel kîm vâ. Biz, bütûn esmâ’ ve şîfâtımız; zât-ı maḥbûbiyetim olân o hâkîkate âbidleriz”.

‘Aşk-ı zâtî ile esmâ’ ve şîfât-ı İlahiyeniñ žuhûr ve tecelliyâtı; Zâta ‘ibâdetdir. Ya’ni Hâkîkîñ zâtına muḥabbetî; Görünmeyî, tânılmayı ıktizâ etdî. Bu görünmek ve tânılmaq için hâsıl olân şevînât-ı zât ve esmâ ve şîfât, kendî zât-ı İlahiyesine ‘ibâdetdir. Esmâ-ı İlahiyeniñ biribirîne zıt olması kemâl-i cemâldendir. Nûr; žulmetî. Žulmet, nûru gösterir. Bunuñ her ikşî Hâkîki gösterir. Beynelerindekî zıddiyet; görünüşdedir, hâkîkatde değildir.

Muḥabbet-i zâtîye; tânıma ve tânılmayı, bû da žuhûru ıktizâ⁴⁵ etdî. Öyle ise žuhûr; ibâdetdir. Onuñ için Müfessirîñ-i Kirâm:

⁴⁵ Uyma, Örnek tutma, bk. Özön, “İktiza”, 270.

“ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ”

Âyet-i kerîmesini: “ إِلَّا لِيَعْرِفُون ” diye tefsir etdiler. “ Biz, Cin ve İnsanları ancak tânularını için yârâtdık. ” dîmekdir, dîdiler.

Sûre-i Âli ‘İmrân’dan

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ (79) وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (80) وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَفَرَرْنَا قَالَ فَوَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ (81) فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (82) أَفَعَبِّرُ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (83)

(79) (80) (81) (82) (83) ‘üncü âyet-i celîlelerin

Tercüme-i Münîfesî

Bismillâh irrahmân irrahîm

Bir beşere, Allah kitâb ve hüküm ve nübüvvet versun da soñra o beşer nâsa Allahdan gayri – bañâ kûl oluñuz desun, ne mümkün. Ancak der ki: Rabbâni olunuz! Kitâbullahu öğretmekle ve kendiñiz de ders edinmekle.

Kitâb ve hüküm ve nübüvvet şâhibi olân yine o beşer, Melâ’ikeyi ve Enbiyâyı Rabler ittihâz edîñiz, diye emretmez.

Siz Müslümân olduñtan soñra size hiç küfürle emr eder mi...

Vaktâ ki⁴⁶ Allah, Enbiyâdan şöyle ‘ahd ve mişâk aldı:

“Size verdiğim kitâb ve hikmetden soñra siziñle birlikde olân hâkiqatî taşdik eder bir Rasûl size gelince, mutlakâ oñâ imân edeceksiniz ve mutlakâ oñâ hâkiqatî izhârda yârdım eyleyeceksiniz.”

Allahu Te‘ala Enbiyâya: “Böylece ikrâr etdiñiz mi ve bunuiñ üzeriñe ahdimiñ kabûl eylediñiz mi.” diye sordu.

Onlar da: “Evet, ikrâr eyledik.” dediler.

Allah: “Öyle ise siz, bu ‘ahd ve mişâka şahid oluñ. Ben de siziñle berâber şahidlerdenim” dedi.

Kim ki bu ikrârdan soñra ‘ahdinden dönerse, onlar fâsıkdırlar...

⁴⁶ O vakit ki, bk. Özön, “Vakta”, 697.

‘Acabâ Allah dîninden başka bir dîn mi isterler. Hâlbükî Oñâ, göklerde ve yerlerde ne vârsa hepsi tav’an⁴⁷ ve kerhan (ister-istemez) islâm ve inşiyâdadır⁴⁸ ve hepsi Oñâ rücû ederler...

Feyz-i Me’ânîsi

Bu âyet-i kerîme, Yahûdîlerden ve Nasârâdan Ebû Râfi’u’l-Ûarżî ve Seyyid Nâm Bihûrânî tarafından Hâzret-i nübüvvet-penâh Efendimize:

“*Sañâ ibâdet edelim mi, istermişin.*” Yolunda tarîzen îrâd olunân su’âl üzerîne nâzil olmuştur.

“*تَمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيِّنَ*”

“*Şümme yeķüle li’n-nâsi künû ibâden li-min dūni-İllâh*” -iyi müte’âķip “*ve lakin künû Rabbânînin*” âyeti ne güzel bir nekine’-i İlahiyedir.

Bir beşer; Allah tarafından kitâb-ı hâķîķate, ilim ve nübüvete mażhar olduķdan soñra insânlara, Allahdan ğayri bañâ ķul oluñuz, demez. Ancak der ki bañâ ķarşı Rabbânî oluñuz.

Evet; halkı tevĥîde davet eden birini, nasıl olür da tefriķi, ikiliĝi emir eder. Belki der ki:

“*Ey! biri iki gören şâşilar; siz benim beşeriyetime bākûb ķâlmâyıñuz. Benim mażhar olduĝum hâķîķate, bendeki Rabbânî tecelliyâta âĝâh olarak; ben ki kitâbullahım, kitâbullahdaki hâķâyıķı, esrâr-ı me’ânîyi bilmeyenlere öğretmekle ve kendiniz ders edinmekle Rabbânî oluñuz.*”

Meşnevi-i şerîfde Hâzreti Mevlânâ⁴⁹ büyürür:

Çün Hüdâ ender neyâyed der ‘ayân

Nâib-i Hâķ-end in Peyĝamberân

Nî ğalet goftem ki nâib bā menüb

Kerd u pendâri hatâ âyed ne hûb

Ma’nâsı: “*Hüda-yı müte’âl mādâm ki apaçık görünmüyor, bû Enbiyâ-yı izâm; Hâķıñ nâibidirler.*”

Hâyır, yâñıldım. Nâib olân Nebî ile onu ķāim-i maķâm eden Hâķı iki sâñur-sañ hatâ olür. Güzel deĝil.”

“*بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ*” maķâm-ı irşâddır. Her mürşid-i münevver, her müteħâssıs-ı ilim; nispet-i Muhammediyesî derecesine göre tâiblere feyz-i

⁴⁷ İsteyerek, Zorlanmadan, bk. Özön, “Tav’an”, 643.

⁴⁸ Bıyun eĝme, Kendini teslim etme, bk. Özön, “İnkıyad”, 295.

⁴⁹ Mevlâna hayatı ve eserleri için bk. Reşit Öngören “Mevlâna Celalaeddin Rumi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/441-448.

Ahmediyi telkîn ve ifâze eder. “وَيَمَّا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ” nispet-i Muhammediyede te’âlîdir, maķâm-ı isti’lâ ve istirsâddır. Ma’neviyyün⁵⁰ teveccüh ve evrâd dersini bürâdan almışlardır.

Bâkıñız; Qur’an-ı mübin ‘ilme, tedris ve tadrüse nasıl teşvîk ediyor. Bilenleri, bildirenleri nasıl taķdır ile, sitâyişle⁵¹ yâd eyliyor. Diğer bir âyet-i Qur’an: Bilenle bilmeyenler hiç bir olür mu, diyor.

Evet, o âb-ı hayât feyz; cehl üzerine değil, ‘ilim üzerine neb’ân⁵² eder. Nür-u İslâm; cehl ile değil, ‘ilim ile yükselir, ‘ilim ile pârıldar...

Allahu te’âla ervâh-ı Enbiyâdan Hâzret-i Muhammede imân ve yârdım etmeleri için ‘ahd ve mişâķ aldı. Bū yolda ikrâr etdirerek ervâh-ı Enbiyâya Hâzret-i Muhammediñ imânını telkîn etdi. Ve oñâ yârdım ediniz, dedi. Ervâh-ı Enbiyâyı; bû telkîn-i imâna, bû ikrâra şâhid tutduğu gibi şân-ı Ahmediyi iclâlen⁵³ kendî de şâhid oldu.

Rızâ-yı İlâhi, Hâzret-i Muhammede imândadır. Enbiyâ-yı izâm bile bû imâna, bû ikrâra mecbür tütölmuşlardır. Nerede ķaldı ki başķaları...

Her ķim bû ‘âlem-i şuhûda geldikten soñra bû imân, bû ikrârından dönerse fâşķdır. Böyle fâşķ olmakla ‘acabâ bünlar ne isterler... Allah dñinden, Allah rızâsından başķa bir dñ, başķa bir rızâ mı arârlar. Hâlbüki bünların bû imândan, bû ikrârdan dönüşleri sûrettedir. Hâķiķatde, yerde ve gökde ne vârsa hepsî – ķimî tav’an, ķimî kerhan – Allaha islâm ve inķiyâd üzeredir. Fâşķ bile islâmdır. Faķat bû islâmı kerhandır, kendî bilmez. Her şey Allahdan żuhür etmişdir, oñâ rücû’ eder.

Her Peyğamber kendî kavmine Hâzret-i Muhammediñ geleceğini haber verdi, tebşir etdi. İnsânları O büyük mürşidiñ, o İlâhi üstâdıñ, o Nebi-i ażamıñ dñine, irşâd-ı telkînâtına, imân ve ‘irfânına, ‘âlî ilimlerine hâzırladı. Bū hidmet Hâzret-i Muhammede yârdımdır. Būğün bile bû yârdımın tecel-liyâti görünüyor. Avrûpâ, Ameriķâ müsteşriķleri, mütefekkirleri, mütefenninleri bütün hidmet ediyorlar. Qur’an-ı Kerimî, Meşnevi-i Şerifi, Fusûsu’l Hikemî ve sair nice nice mu’azzam müdevvenât ve muhalledât-ı İslâmiyeyi tercüme ederek, tab’ ederek neşr ediyorlar. Bū kitâblardaki hâķâyıķı tebliğe çalışıyorlar. Mütefenninleri iħtrâlarıyla, keşfiyâtlarıyla her gün Hâzret-i Muhammediñ bildirdiği hâķâyıķı te’yid ediyorlar. Hiçbir Peyğamberiñ ‘aşrına naşib olmâyân ‘âsır-ı Muhammediyeniñ parlâķlığını, cihân-şumöl ve lâhütķâr

⁵⁰ Tanrıya bel bağlamışlar, bk. Özön, “Maneviyyun”, 380.

⁵¹ Övme, bk. Özön, “Sitayiş”, 597.

⁵² Kaynamak, bk. Özön, “Neb’an”, 517.

⁵³ Büyütme, İkrâm, bk. Özön, “İclâl”, 278.

saltanatını gösteriyorlar. Bū yârdım; kâh Nefs-i Mutma'inneden, kâh Nefs-i Emmâreden žuhûr ediyor. Ne be'is vār, ĥaĥıĥat deĥiřmez. Ĥaĥĥıñ her günde bir ře'n-i tecelliři vârdır. "كَلَّ يَوْمٌ هُوَ فِي شَأْنٍ"

Ey 'aĥl-ı kül, Ey dâhî-i İlahî! Ey nûr-u ĥayât! Ey rūĥ-u kâ'inât! Ey Rasûl-u bi'l-ĥaĥ! Ey Nebiyullah!

Nâmütenâhî ĥaĥıĥatler řaçân kitâb-ı aĥdesiñdeki o İlahî nükteleri; o incelikleri, o žariř žariř 'ařıĥâne teřbihleri; o ĥekimâne, maĥbûbâne tebliĥleri âñlâyamadılar. Āñlâyânları söyletmediler, âñlâtânların sözünü ters âñlâdılar; üstâd-ı zülâle,⁵⁴ zevĥ ve ĥuzûrunu iĥlâle ĥâlĥıřdılar. Nûr dediler, žulmet gösterdiler. Ĥaĥıĥat dediler, ĥayâle ĥořdurdular. Ah řû nâmâhremler ah...

Miřkât-ı⁵⁵ Muĥammediyeñ, o miřbâĥ-ı ĥaĥıĥat, o nûr; Kabe'de uyândı, Bathâ'da⁵⁶ göründü, Yeřrib'de pârıldadı. Žiyâ; şâniyede üç yüz biñ küsür ĥilometre mesâfe ĥat' edermiş, seniñ nûruñ biñ üç yüz bû ĥadar senedir ĥâlâ yâniyor. Ĥimbiĥir ne mesâfeler ĥat' etdi. Biĥdiĥimiz, biĥmediĥimiz ne 'âlemleri ne fezâ-yı nâmütenâhîleri geĥdi, nûrlândırdı, aydınlâtdı.

Güneř; ba'zı nažarlara muvaĥĥaten⁵⁷ görünme de ĥaĥıĥatde ufûl etmez. Kâh řarĥda görünür, ĥarpde görünür. Arzıñ bir yerî ĥiçe ise bir yerî gündüzdür. O dâ'imâ neř-i nûr, neř-i žiyâ eder...

Sen bir Ĥaĥ güneřsiñ; seniñ nûruñ řarĥa, ĥarbe taĥsîs olunmâz. řarĥda görünür, ĥarpde görünür. Onuñ Āsyâsı Avrûpâsı, Ameriĥâsı, Afriĥâ ve Avustrâlyâsı yoĥdur. O ne řarĥidir ne ĥarbidir. O dâ'imu'l Lem'ândır. O âteş dökmeden yânâr, âydınlâtır bir nûrdur. Nûr 'ala nûrdur. Allah istediĥiniñ nûruna hidâyet eder.

لَا سُرْفِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي
"اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ"

Bir gün gelecek kelâmıñdaki ma'ni, ĥaĥıĥat añlařılacak; bir gün gelecek kemâlâtıñ görmeyen gözlere görünecek. Āh ne olurdu, 'ömr-ü beşere sır-ı medid⁵⁸ muĥarrer olsaydı da o şa'ş'a'a-ı tecelliyi bi beşeriyet gözüyle görseydik.

Sûre-i Āli İmrân'dan

⁵⁴ Saf, bk. Özön, "Zülâle", 732.

⁵⁵ İçinde kandil yakılmak üzere duvarda yapılan oyuk, hücre, bk. Özön, "Mişkat", 424.

⁵⁶ Mekke'de daĥ arasında bulunan bir derenin adı, bk. Özön, "Batha", 62.

⁵⁷ Az bir sûre için, şimdilik, bk. Özön, "Muvakkat", 452.

⁵⁸ Uzun, ĥok uzun süren, bk. Özön, "Medid", 392.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ
 وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

(159)'uncu āyet-i celîleniñ tercüme'-i münîfesi

Bismillāhirrahmānirrahîm

Allahıñ rahmetindendir ki sen onlara karşı mülâyim olduñ. Eğer sen kâbâ, huysuz, kâtı yürekli olsâydıñ, mutlakâ etrafıñdan dâğılırlardı.

Peyğamberim; sen onları afo et. Ve onlara mağfired iste, mühim işde onlarla müşâvere et. Qarâr verub bir şeyi yâpmağa azm etdiñ mi, Allaha tevekkül eyle. Hâқиқat; Allah mütevekkil olânları sever.

Feyz-i Me'ânîşî

Nebi-î aqdes Efendimize Allah büyürüyor ki:

“Ey mücessem fezâil; insânlara böyle nâzik, mültefit oluşuñ Allahıñ rahmetindendir. Eđer sen kâbâ sâbâ, kâtı yürekli, fenâ hüylü olsa idiñ; onlar mutlakâ etrafıñdan dâğılırlardı, nûru bırâkır, žulmetde kâlirlardı. Ümmetiñe hazîne-i rahmetimizi açdıq, seni böyle işte žarıf, latîf kıldıq.

Peyğamberim; Ey Hâbîb-i emlahım;⁵⁹ sen onlarıñ kuşûrunu 'afv et, onlara mağfired iste. Mühim işde tatyib⁶⁰ hâtırları için müşâvere et, bir şey'e qarâr verub, yâpmaya 'azm etdiñ mi, Allaha tevekkül et yâp, hâқиқat; Allah mütevekkil olânları sever.”

Bü āyet-i kerîmede Hâq; şân-ı Muhammediyi iclâl ve tekrîm büyürüyor. Risâlet-penâh Efendimiz; İnce rûhlü, žarıf, nükte-perver, 'arıf, pek melîh bir zât-ı bî-nažır idi.

Allah – “Sen onlarıñ kuşûrunu afo et, onlara mağfired iste” büyürüyor. Bü ne müstešnâ bir iltifât-ı Hâqıdır...

Mağfired-i İlahiye; ancaq 'afv-ı Muhammediden soñra tecellî eder.

Sûretü'n-Nisâ'dan

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا

⁵⁹ Daha ve pek güzel, bk. Özön, “Emlah”, 158.

⁶⁰ Hoşlandırma, İyi davranma, bk. Özön, “Tatyib”, 612.

(80)'inci âyet-i celîleniñ tercüme'-i münîfesî

Bismillâhirrahmânirrahîm

Rasûle itâat eden, hâkîkatde Allaha itâat etmişdir. Rasûlden yüz çeviren olursa kendîlerinedir. Biz seni Peyğamberim; onlarıñ muhâfazası için göndermedik ki...

Feyz-i Me'ânîşî

Allaha itâat için, Peyğambere itâat, Allaha îmân için, Peyğambere îmân elzemdir. Nebi-i A'zam Efendimizden yüz çeviren, Allahuñ cemâlineñ yüz çevirmiştir. Hâk bûyûyor ki:

Bû irâzdan⁶¹ Peyğamberim; sañā bir zarar gelmez, kendîleri ma'hrûm olüyor. Seni biz böyle olmâmaları için onlara muhâfîz, nigezbân⁶² göndermedik ki, seniñ gönderilmeñ, ma'hzâ⁶³ bütün 'âlemlere benim tecelli'-i rahmetimdir...

Sûretu'n-Nisâ'dan

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَسُولًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا
(165) لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا (166)

(165) (166)'nci âyetleriñ feyzi ve tafsîli tercüme'-i münîfesî

Bismillâhirrahmânirrahîm

Rahmet-i İlâhiye cennetleriyle müjdeleyen, hâkdan uzâklıkla, o uzâb-ı hicrânla, korkûtân Peyğamberler gönderdik ki... Peyğamberleriñ vurûdundan ve seniñ tavşif ve ahbârından soñra (artık nâs için bize evsâf-ı Muhammediyeyi bildiren olmâdı; diye) Allaha kârşu beyân-i ma'zerete ve hüccet-i ikâmesine imkân kâlmâsün. Allahu Teâla 'Azîz ve Hâkîm oldu.

Peyğamberim; seniñ evsâf-ı ulviyeñe âid âyetleri bazıları inkâr ediyorlar, öyle mi. Lâkin Allah şehâdet eder ki zât-ı Nübüvvet-penâhıña inzâl etdiği Qur'ânı, o âyât-ı mübînî kendî ilm-i İlâhîsiyle inzâl eyledi. Būñā Melekler de şehâdet ederler. Allah; şahid-i kâfîdir.

Sûretu'n-Nisâ'dan

⁶¹ Çekinme, Yüzçevirme, bk. Özön, "İ'raz", 299.

⁶² Gözcü, bekçi, bk. Özön, "Nigezbân", 526.

⁶³ Sırf, ancak, bk. Özön, "Mahza", 374.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

(170)'inci āyet-i celîleniñ tercüme'-i münîfesî

Bismillâhırrahmânırrahîm

Ey insânlar; size hâk ile birlikde Rabbiñiz taraflıñdan Peyğamber geldi. İmân edîñiz, size hayırlıdır. Eğer imân etmez, kâfir olırsañız oñā ne zarar. Semāvāt ve arzda ne vârsa hepsî Allahıñ mülküdür, mahlûkudur. Allah; âlim ve hâkîm oldu.

Feyz-i Me'ânşî

‘Ârif-i a’zam Hâzret-i Mevlânâ Meşnevî-i Şerîfinde bûyûrur:

Der beşer rû pûş kerdest âfitâb

Fehm kon vallahu e’lem bis-Şavâb

“Âhâdiyet güneşî beşeriyet niķâbiyle yüzünü örtmüşdür. Bu nükteyi idrâk et. Doğrüyü, şavâbı eñ ziyâde bilen Allahdır.”

Rasûl-u Ekrem Efendimiz tecelli'-î Hâkîdır. Hâkîñ beşeriyete tenzilî, beşeriyetde žuhûrudur. Böyle olduğuna imân ederseniz siziñ için hayırlıdır. Çünki bû imândan soñra Hâkîñ tecelliyât-ı cemâliyesî açılır, size nûr ve âhayât şâcılır.

Eğer böyle olduğuna imân etmezseniz yine o hâkîkat değişmez. Semāvâtta, yerde ne vârsa hepsî Allahıñdır. Hepsinde bû imân vârdır, faķat āgâh⁶⁴ değillerdir. Onuñ için inkâr ederler.

Bir kısım insânlarıñ inkâr edeceğini zâten Allah bilîr, onlarıñ böyle görünmeleri Allahıñ muķtezâ-ı hikmetîdir.

Sûretu'n-Nisâ'dan

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا (174) فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا
بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا (175)
(174), (175)'inci âyet-i celîleleriñ tercüme'-i münîfesî

Bismillâhırrahmânırrahîm

⁶⁴ Haberli, Uyanık, bk. Özön, “Āgah”, 18.

Ey isnânlar; hâkîkat, size Rabbiñizden burhân geldi, size nûr-u mübîn inzâl etdik. O kimseler ki Allaha îmân etdiler ve hâkka şımsıķı yapışdılar. Onları Hâk bû sebeble Raĥmet-i İlähiyesine ve dahâ niçe niçe fazl ve keremine dâhil ve nâ'il eder ve onları kendine vâsıl olân doğru yola da hidâyet ve irşâd eyler.

Feyz-i Me'ânîşî

Nebi-î A'zam Efendimiz Allahuñ eñ büyük raĥmet-i kemâlî ve eñ kuvvetli ve pârlâk bir delîlidir. O, Kitâbullahdır, O nûr-u mübîndir. Aĥadiyet güneşî görülemediği içündür ki nûru göründü. Meşnevî-i Şerîfde büyüruluyor:

Āfitâb âmed delîl-i âfitâb

Ger delîlet bâyed ez vey rû menâb

“Güneşîñ delîli, güneşdir. Sañâ güneş için delîl lâzım ise güneşden yüzüñü çevirme”.

Ĥazret-i Aĥmed, ismi gibi zâtı da mażhar-ı aĥaddır. Onuñ içündür ki âftâb⁶⁵ aĥadiyete delîl, âftâb-ı Muĥammedîdir.

Yine Meşnevî-i Şerîfde büyüruluyor:

Şems-i Tebrîzî ki nûr-i mutlak est

Āftâbest u zi envâr-i Hâk est

“Şems-i Tebrîzî ki zât-ı mutlak nûrudur âfitâbdır, Hâkķıñ nûrlarındandır.”

Şems-i tebrîzîniñ âftâb olması, vâriş-i sırr-ı Muĥammedî olduğundandır.

Netiçe: Hâkķıñ delîli yine Hâkķdır. Ya'ni Ĥazret-i Muĥammed'deki tecellîdir. Her kım Allaha îmân eder ve delîl-i Hâkķ olân O nûr-u mübîn-i İlähiye şımsıķı yapışırssa Allah onu raĥmet-i İlähiyesine ve niçe niçe fazl ve iĥsânına mażhar eder, visâl-i cemâline eren doğru yola da irşâd eyler.

Sûretu'l En'âm'dan

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللّٰهِ يَجْحَدُونَ

(33)'üncü âyet-i celîleniñ tercüme-i münîfesî

Bismillâhirraĥmânirraĥîm

Peyğamberim; muĥâkķaķ bilişiz, müşrikîniñ söyledikleri sözler seni maĥzûn ediyor. Onlar hâkķîkatde seni tekzîb etmezler. Ancaķ zâlimler; Allahuñ âyetleriniñ inkâr ederler.

Feyz-i Me'ânîşî

⁶⁵ Güneş, Güzel kimse, Parlak yüz, bk. Özön, “Āftab”, 17.

Ey Hâbiḡ-i Ecmelim; sen bize olān muḡabbetiñ, ‘aşkıñ sebebiyle müş-riklerin ḡaḡkımızda söyledikleri sözlerden; biliyoruz muḡaḡkaḡ müte’eşsir ve maḡzūn oluyorsuñ. Bizim için maḡzūn olma. Onlar ḡaḡıḡkatde bizim ḡaḡkımızdaki tavşifiñde⁶⁶ seni tekzib etmezler. Bū ḡalleri görünüştedir. Ancaḡ ḡalimler; Allahın āyetleri olān Enbiyāyı inkār ederler.

Sūretu’l En’ām’dan

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ (35) إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (36)

(35), (36)ncı āyet-i celilelerin tercüme-i münifesi

Bismillāhirrahmānirrahīm

Evet, onların yüz çevirmeleri sañā ağır geliyor. Himmetiñ o kadar ālidir ki beşeriyetiñ muḡtedir olsa onların imāna gelmeleri için yerleri deler bir āyet çıkārırdıñ, yāḡūd āsimāna nerdibān koyār bir āyet indirirdiñ ve gösterirdiñ.

Peyḡamberim; Allah istese onların hepsini noḡta-ı hidāyet ve imānda toplardı. Bu ḡaḡıḡkatı bilirsniñ, bilmezlerden olma. Ancaḡ işidenler icābet ederler. ölüleri Allah baş eder, soñra oñā rücu ederler.

Feyz-i Me’ānisi

Tayinātdan her biri; ‘Esmā-ı İlähiyeden bir ismiñ veyā birçoḡ isimleriñ maḡzharıdır. ḡaḡıḡkat-ı İnsāniye; bütün ‘Esmā-ı İlähiyeniñ maḡzharıdır. Ān be-ān bū muḡtelif Esmāñ ḡükümleri, insāniñ ḡaḡıḡkatinde ḡāhir olür. Ancaḡ her insāniñ kendi derecesine göre ayān mertebesinde bir ismiñ ḡaḡıḡḡi maḡzharıdır. O isim, o insānda ḡākim; ve insān onuñ maḡkūmudur. Binā’en ‘aleyh her insāniñ ‘amelı, işi:

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ

Büyürlüdüḡ üzere- Esmā-ı İlähiyeden maḡzhar olduḡu ismiñ ve ḡilḡatiniñ muḡtezāsına göredir. İrāde-i İlähiye ta’alluḡ etse idi, herkes ḡadi, mümin isminiñ maḡzharı olürdü. Faḡat kemāliyle görünmek; muḡtelif ve mütezād isimleriñ tecellişini iḡtizā etdi.

⁶⁶ Niteleme, bk. Özön, “Tavsif”, 643.

Nebi-î Aşkdes Efendimiz ki Hâkķıñ bütün 'âlemlere tecelli-i rahmetidir. Kendi cennet tecelliyâtına, Firdevs visâline cûş u hurûş⁶⁷ aşķıyla, ezvâķıyla⁶⁸ duramaz, demâdem halkı da'vet eder. Bû da'veti dîriler işidir ve işidenler icâbet ederler. Pertü İlâhi ile cânları aydınlanmâyan ve dîrilmeyenler öldürler. 'ölüler; Allah ba's eder, dîriltir. Soñra oñâ rücû' ederler...

Bû mebâhâda birçok hâķâyık-ı İlâhiye vârdır. 'İrfân-ı Muhammediden bir gül koķlâyan bû ma'nâyı idrâk edebilir.

Câme siyeh kerd küfr, nûr-i Muhammed resîd

Febl-i beķâ koftend mülk-i muhalled resîd

Dil çu setr-i lâb şod âyet-i haft âsmân

Şerh-i dil-i Aĥmedî haft mücelled resîd

Febl-i kıyâmet zedend sūr-i ĥaşr mîdemend

Vaķit şod ey mürdegân ĥaşr-i mücedded resîd

Ez pey nâ-mahremân kufl zedem ber dehân

Ĥiz bi-kû mutribân eşret-i sermed resîd

"Ĥâzret-i Mevlânâ "Ĥâdese Sirruhu"

Tercümesi

Küfür ve inkâr, beşeriyetiñ libâsını kârârtmışdı. Kâ'inât žulmet içinde idi. Ĥâzret-i Muhammediñ nûru doğdu, parıl parıl lem'âna başladı. Ebediyetle şa'sa'adâr saltanatı, mülk-i muhallidî göründü. Her taraftan beķâ dâvülunu çaldılar, alķış tûfânı kopârdılar.

Köñül; câzibe'-i aşķıyla o şems-i hâķıķatiñ üstürlâbı⁶⁹ gibi oldu. Yedi âsmânıñ⁷⁰ her biri; ķalb-i Aĥmediniñ birer âyet-i kemâlidir, 'ulviyet evsâfiniñ yedi cild şerhîdir. Evet, evet, müjde'-i kadümü için, nâsütüde.⁷¹ Lâhûtta öyle bir gulgula'-ı⁷² sürür, öyle bir âvâze'-i neşât ve tarb yükseldi ki sâñki kıyâmet davülunu çaldılar, ĥaşr sürünü üflediler ve nidâ etdiler:

⁶⁷ Aşıp taşma, bk. Özön, "Cuş u huruş", 105.

⁶⁸ Zevkler, bk. Özön, "Ezvâķ", 176.

⁶⁹ Güneş irtifa aleti, bk. Özön, "üstürlab", 688.

⁷⁰ Gök, bk. Özön, "Asman", 43.

⁷¹ İnsanlık, İnsan ve insanlığa ait şeyler, bk. Özön, "Nasütü", 514.

⁷² Gürültü, bk. Özön, "Gulgula", 209.

Ey 'ölüler; kendiñize geliñ, haşr-i müceddid zamānıdır. Āh neler söyleyecekdım, neler... Maħrem olmāyānlarıñ şerrinden ötürü ağızımı kiljdedim, şüsdüm. Yoksa o nūr, o āftāb-ı 'arş; bütün şa'şa'asıyla pārlıdadı, göründü.

Mutribler;⁷³ kālķıñız, çalıñız, çāğırñız, müjde veriñiz ki: sermedı⁷⁴ işret zamānıdır.

Sūretu'l A'raf'tan

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (157) قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (158)

(157), (158)'inci āyet-i celīleleriñ tercüme-i münifesi

Bismillāhirrahmānirrahīm

O kimseler ki Nebi-i Ümmi olān Rasūlullahı ittibā' ederler. Öyle bir Ümmi ki onuñ na'at ve evsāfını; nezdlerindeki Tevrāt ve İncilde bülürler, orāda yazılmışdır.

O Peyğamber; imān ve tevħid-i haķla emr eder. Küfür ve şirkden nehy eyler. Onlara tayyib olān şeyleri ħalāl, fenā olānları ħarām kılar. Üzerlerindeki ağır yükü kıldırır, bendleri, bükāğuları çözer.

O kimseler ki o Rasūl-u bi'l Haķka imān ederler, tevķir ve tażim gösterirler, yārdım ederler, onuñla gönderilen nūra ittibā' ederler. İşte o kimseler; felāħ bülānlarıdır.

Peyğamberim de ki:

Ey insānlar biliñiz, ben siziñ hepiñize Peyğamberim, Rasūlullahım. O Allahıñ ki bütün semāvāt ve arz; onuñ mülküdür. Tāpācaķ bir ma'būd, bir İlāh yoķdur, ancaķ Odur. DİRİLTEN, ÖLDÜREN ODUR.

İmdi imān ediñiz, Allaha ve Rasūlüne. O Rasūlüne ki Nebi-i Ümmidir, Allaha ve Allahıñ kelimātına mü'mindir. Oñ ittibā' ediñiz ki dođru yola hidāyet ve irşād bülābilesiñiz.

Feyz-i Me'āniş

⁷³ Çalgıcı, sazçalan, bk. Özön, "Mutrib", 451.

⁷⁴ Sonu olmayan, Baki, bk. Özön, "Sermed", 589.

“Ümm” lügaten yālñız anne ma'nāsına deĝildir. (A'sıl, imād, re'is) ma'nalarına da gelir. Meşelâ: (Ümmü'l-Kitâb) kitâbın aslı (Ümmü'r-Re'is) dimâĝ (Ümmü'l-Kavm) kavmiñ re'isj, ulusu demektir. (Ümm) mutlakâ o şey'e denir ki bir dâ'ireniñ merkezi olan nokta gibi asıldır ve ma'hal-i rücûdur ve inzimâmdir. (Ümmij) yâzi yâzmağ bilmeyen kimseye denilijyorsa da Nebi-i Mu'hterem Efendimiziñ bû sîfat ile Kûr'an-ı Kerim'de mükerreren telkijb⁷⁵ bûyürulmasında bâşşkaca bir hikmet-i İlâhiye vârdır.

(Ümmij) üme mensüb demektir. Üm ki asıl ma'nâsınadır. Asla mensüb, yani Zâta, Zât-ı İlâhiye mensüb bir Nebij demek olur ki iclâl ve i'htişâm Nübüvvetini gösterir. Bütün Enbiyanıñ mütekâmil ve müte'âlî bir tecelli-i câmi'âsıdır. Nübüvvetleri ezeliyet-numündür. Hilkat-i Âdemden âkdemdir. Hilkat-ı Mu'hammediye; tecelliyât-ı Haqqıñ mebde'idir. O, Haqdan, her şeyi ondan yârâdılmıştır.

Hâkânij⁷⁶ Hazretleri Hilye-i Nebeviye manžümesinde diyor ki:

İktizâ etti münezzeh Zâti

Sebeb-i hilkat mevcûdâtı

Etdi ol demde hemân 'aşq-ı žuhûr

Oldu el-kıssâ hüveydâ⁷⁷ bir Nûr

Sevdi ol nûru Hâbibim; dedi Haqq

Oldu dîdârına 'âşık-ı mutlak

Oñâ teşhîr⁷⁸ olunûp mülk-i şuhûd

'izz u devletle gelüb buldu vücûd

Doldu âvâze-i Âhmedle cihân

Eyledi 'aşq-ı İlâhi gulyân

Nažar etdikçe añâ Rabb-i Ğafûr;

⁷⁵ Lakaplandırma, bk. Özön, “Telkib”, 658.

⁷⁶ Hakani için bk. Mustafa Uzun, “Hakani” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/166-168.

⁷⁷ Meydanda, Açık, belli, bk. Özön, “Hüveyda”, 269.

⁷⁸ Zaptetme, ele geçirme, bk. Özön, “Teshir”, 669.

Terledi şerm⁷⁹ u ĥayādan ol Nūr

Dökülüp ‘ālem-i ervāha o ter
Oldu her kıatresi bir Peyğamber

Yine bir def‘a‘-ı āħirde Ĥüdā
Baķtı efrāt muħabbetle Añā
Eyledi ġarķ-ı ‘ıraķ anı ĥicāb
Gül pür-ü jāleye⁸⁰ döndü O Cenāb

Ķatresinde anıñ Üstād-ı Ezel
Etdi bir gevher-i şehvār-ı⁸¹ evvel
Bir nażar kıldı mehābetle⁸² Aña
Arayub oldu o gevher-i deryā

Ebr-i lütfü olacaķ deryā bār
Mevcler žāħir olup çıķtı buħār
Eyledi soñra anın İzzed-i pāk
Kefini ĥāk⁸³, buħārın eflāk
Oldular ketm-i⁸⁴ ‘ademden mevcūd
Bu kıadar milk ve melek buldu vücūd...

O Nebi-ı Aķdes; bütün kā’ināt insāniyetiñ Efendişidir. İnsānlarıñ üzerindeki ağır yükü kıaldırır, esāret bāġını, buķāġılarını çözer, ĥürriyet verir. Nażarlarında cihān bir tarabġāh-ı tecelli keşilır, köñüllerı bir dāru’s-sürūr-u cemāl olür. Ĥāzret-i Mevlānā Meşnevışinde büyürüyor ki:

Kıst Mevlā anki āzādet koned
Bend-i rikķiyet zi-pāyet ber kened

⁷⁹ Utanma, bk. Musatafa Nihat Özön, “Şerm”, 615.

⁸⁰ Çiy Şebnem, Kıraġı, bk. Luggat Osmanlıca Türkçe Sözlük, (Luggat), “Jale”, (Erişim 24 Aralık, 2019).

⁸¹ İri taneli inci, bk. Özön, “Şehvar”, 612.

⁸² Celal, Ululuk, bk. Özön, “Mehabet”, 394.

⁸³ Toprak, bk. Özön, “Hak”, 221.

⁸⁴ Tanrının ruh ve cisim ālemlerini yaratmayı istediġi zaman tüm yaratıkların ilki olan cevher-i ahzar’ın çıķtığı yer, bk. Özön, “Ketm”, 338.

“Mevla, Efendî kîmdir bilîr mîsiñ. Seni âzâd eden, ayğâğıñdan esâret bâğımı çözüb sañâ hürriyet verendir.”

O kîmseler ki o kâinât-i insâniyetiñ Efendîsine, O Rasûl-u bi'l Hâkka îmân ederler, tevķir ve ta'zîm gösterirler, yârdım ederler ve onuñla gönderilen nûra ittibâ' ederler. İşte o kîmseler, ba'de Hâk 'azâbından felâh bulüb cemâl-i Cennetine visâl-ı Firdevsine lâyıķ olânlardır.

Sûretu'l A'râf'tan

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدٰى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ وَإِنَّهُمْ لَا يُبْصِرُونَ

(198)'inci âyet-i celîleniñ tercüme-i münîfesî

Bismillâhirrahmânirrahîm

Peyğamberim; müşrikleri eger hidâyete da vet etseñ işitmezler. Görürsün ki onlar sañâ nazâr ederler hâlbûki seni görmezler. avfı ihtiyâr et, güzellekle, iyilikle emr et, câhillerden yüz çevir.

Feyz-i Me'ânîşî

Duymak başka, işitmek yine başkadır. Baķmak başka, görmek yine başkadır. Birçok def'alar insân düyâr, faķat işitmez, bākâr faķat görmez.

İşitmek, görmek idrâk iledir, ķalp iledir, rûh ve 'irfân iledir.

Ẓât-ı mu'allâ-yı Aĥmedîyi yâlnız beşeriyet gözüyle değil, Ķur'an gözüyle, Hâk gözüyle görmeli. Beşeriyet gözü; evsâf-ı beşeriyeyi gösterir. Hâk gözüdür, Hâk nûrudur ki ĥâķķâni cemâlî, ma'nevî güzelliğî görür.

Esâsen eñ soñ fennî keşfiyât üzerine de añlaşımışdır ki insânda bû gözden başka görmek ķudretiniñ hâiz başka bir göz vârdır. Bû; Ameriķâ'da, Avrûpâ'da aĥiren yâpılan birçok tecrübelerle işbât olunmuşdur.

İmdi nezd-i İlâhîde Nebi-i Aķdes Efendimiz o ķadar nâzlı; o ķadar kıymetlidir ki Hâk, kelâmını fem-i Muĥammediden dîñlemek ister. Onuñ oķuyuşu, onuñ âhengi; İlâhî bir cûşeş-i aşķdır, lâhûtķâr bir muĥabbet sesîdir.

Nezd-i İlâhîde Nebi-i Ecmel Efendimiz o ķadar güzel, o ķadar maĥbûbdur ki Hâk; kendiniñ cemâl-i Aĥmedîde görmek ister. Onuñ görünüşü, onuñ hüsnü kendî güzelliğî, kendî cemâlidir. Tâml, lekesiz, prüzsiz, şa'sa'adâr kemâl, bir görünüşdür, bir encilâ-yı⁸⁵ zâtdır.

⁸⁵ Parlak, aşikâr, bk. Özön, "Celi", 94.

Bū güzel sesdeki ḥayāt veren āheng-i ‘aşkı dūymāyanlara, bū güzel yüzdeki rūḥ ḥüsn-ü mutlak olān nūr maḥbūbiyeti görmeyenlere; Allah Peyğamberinden ‘afv dīliyor, zımnen būyūruyor ki:

Peyğamberim; onlar seniñ kemālīñi, ḡadriñi, melekūti ‘ulviyetiñi neylesūnlar, cāhildirler bılmezler, ‘afv et. Sen güzelsiñ, güzellekle emr et. Cāhillerden yüz çevir, müte’ellim olmā.

Sūretu’l Enfāl’den

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ
بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

(24)‘üncü āyet-i celīleniñ tercüme‘-i münifesi

Bismillāhirrahmānirrahīm

Ey imān edenler; Allaha icābet ediñ ve Rasūlüne ki size ḥayāt vermek için davet eder. Ve bılıñiz Allah; insānla ḡalbi beyninde ḥā’il olūr, siz dīriltiñsiñiz, Allaha çıkārılırsıñiz.

Feyz-i Me‘ānisi

Doğmak; bir bāḡıma göre ‘ölmekdir, bir bāḡıma göre dīrilmekdir. İnsān, insān olarak doğmak için kaç defa ‘ölmüş ve dīrılmışdir. Būlunduğu devrede ‘ölmüş, diğger devre‘-i ḥayātda doğmuşdur. Yıldızları seyr etmiş, cemādātı gezmiş, nebātāt ‘ālemlerini dolāşmış, ḥayvānāt cihānlarında seyāhat etmişdir. Seyyāḥ-ı beşer, Şehristān-ı⁸⁶ ḥaḡıḡatde bir cezbe‘-i ‘aşḡ ile kendini ḡā’ib etmiş, sergerdāna⁸⁷ dönmüş, dolāşmış beşeriyet ‘ālemine gelmiş. Rahmet-i Ḥaḡ žuhūr etmişdir.

Ey insān; kendiñe gel, arādıḡını gösterelim, deniilmiş. Cān; Allahuñ nūr-u zātı olān pertū Muḥammedi ile dīriliñ.

ḡalbden maḡsad: İnsānuñ ḥaḡıḡatı, āyiñe‘-i tecelliğir, menba‘-ı ḥayāt-ıdır. ‘ālemiñe rahmet olān Envār-ı Muḥammedi; ḡāḥ ḡāḥ öyle bir feyzān-ı⁸⁸ tecelli gösterir ki bütün köñüllere ‘aks eder, hepsiniñ ḥaḡıḡatinde incilā eyler.

⁸⁶ Büyük kent, bk. Özön, “Şehristan”, 612.

⁸⁷ Başı dönmüş, sersem, bk. Özön, “Sergerdan”, 588.

⁸⁸ Taşma, bk. Özön, “Feyzan”, 189.

Faakat pertü Muhammedî in'ikâs⁸⁹ etmeyen, dîrilmeyen cânlarıyla kalpleri arasında biz-zât Allah hâ'il olür, o tecelliyi, o feyzî kendilerine göstermez, bildirmez.

Sûre-i Tevbe'den

يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (32) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (33)

(32), (33)'üncü âyet-i celîleleriñ tercüme'-i münîfesî

Onlar Allahıñ nûrunu ağızlarıyla, nefesleriyle söndürmek isterler. Bilakis Allah yüz çevirir ve hemân nurunu tamâmlâr, şu lelendirir. Velev ki kâfirler hoş-lân-mâzılarsa da...

O Allah Rasûlünü hidâyetle ve dîn-i haqla gönderdi. Onu bütün dînler üzerinde izhâr ve a lâ etmesi için. Velev ki müşrikler hoş-lân-mâzılarsa da...

Sûre-i Faha'dan

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

طه (1) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (2) إِلَّا تَذَكَّرَ لِمَنْ يَخْشَى (3) تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى (4) الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (5) لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى (6) وَإِنْ تَجْهَرُ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى (7) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (8)

(1,2,3,4,5,6,7,8)'inci âyet-i celîleleriñ tercüme'-i münîfesî

Bismillâhirrahmânirrahîm

Taha, Ey Nebi-i Etharım, Ey hüviyet-i ma'hubübiyetim; biz sa'nâ Qur'ânı kendine meşakkat vermeñ için göndermedik. Ancak ba'de Haq'dan korkânlara; bir tezkire olarak gönderdik. Qur'an; yeri, yüksek semâları yârâdândan tenzildir.

⁸⁹ Aks'eten bk. Özön, "In'ikas", 295.

O Rahman, bütün kudret ve saltanat-ı ulûhiyet tahtını kâpladı... Göklerde, yerde, bünların beyninde, şêrânın⁹⁰ altında ne vârsa hepsî hepsî onun mülküdür. Kelâmını âşikâre söyleseñ de söylemeseñ de hâkîkatde o içden söylenileni de eñ gizli şeyleri de bilîr.

Allah; başka İlah yok, ancak ancak odur. Eñ güzel isimler onun içündür.

Feyz-i Me'ânîsi

Güzel isimler, müsemmanın güzelliğini göstermek içündür. Allah kendini güzel isimlerle vaşfetdiği gibi Nebi-i A'zamını da Qur'an-ı Mübîninde güzel isimlerle vaşf ve yâd etdi. Cenâb-ı Haq Peygamberini dâ'imâ tevkiir ile anardı. Yâd-ı Muhammedide başka bir iclâl, başka bir şem-i⁹¹ tekrîm vârdır.

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

"Hâkîkat. Allah ve Melekleri O Nebi-i Akdese salât ederler. Ey imân edenler; Oñ salât ediniz, müteşekkîrâne du â ediniz. uşqına, imân ve irfânına teslim olarak Oñ selâmlar veriniz..."

Yâ Rabbi; bû ne büyük hücet-i kemâldir...

Sûre-i Şûrâ'dan

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْتُمَ اللَّهُ إِلًّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (51) وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (52) صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ (53)

(51), (52) (53)'üncü âyet-i celîleleriñ tercüme-i münîfesi

Bismillâhirrahmânirrahîm

Allah beşerle mükâleme etmez, ancak vahy sûretiyle, yâhüd hicâb arkasından tekellüm eder, yâhüd Rasûl gönderüb izniyle istediğini vahy eder. Hâkîkat; O âlidir, hâkîmdir.

İşte böylece emrimiz taallük edüb biz sañâ rûh; vahy etdik. Öyle bir anda ki sen kitâb nedir, imân nedir bilmiyordun. Fakat biz kullarımızdan istediklerimize hidâyet etmek, aydınlık vermek için onu nûr kıldık. Hâkîkat; sen doğru yola hidâyet edersin. O yol ki, semâvât ve arzdağı her şey in şâhib ve mâlikî olan Allahın yoludur.

Agâh olunuz; bütün umûr Allaha rücû' eder.

Feyz-i Me'ânîsi

⁹⁰ Toprak, yeryüzü, bk. Özön, "Sera", 586.

⁹¹ Balmumu, kandil, aydınlık kaynağı, bk. Özön, "Şem", Ayrıca bk. D. Mehmet Doğan, "Şem", Büyük Türkçe Sözlük, (Yeni Şafak: İz Yayıncılık, 1994), 1022.

Allah, beşerle iki kimseniñ biribiriyile mükâlemsi gibi konuşmâz. Belki uyânık veyâ uyürken ‘arîf-i billahuñ kalbine vaہy ve ilhâm ederek, yâhûd muqaddes Vâdi-i ٲuvâdaki ağaçdan âteş sûretinde görünen tecellide (لِي أَنَا اللَّهُ) diye vâki’ olân tekellüm gibi hîcâb arkasından konuşûr veyâ bir Melek gönderüb o Melek; Allahuñ istediği şeyleri onuñ izniyle ilhâm eder. Bunuñ böyle olması maہz-ı hîkmetdir. Allah ‘alidir, hâkîmdir.

İşte böyle emrimiz ta‘alluğ ederek sañâ rûh meşâbesinde olân Qur‘anı vaہy etdik. Fağat Ey Nebi-i zî-Şânım; seniñ nezdimizdeki müsteşna mevki‘iñiñ içabı sañâ biz mümtâz bir hâlde vaہy eyledik. O zamân da sen bizim ‘aşk ve muhabbetimizle sekrân ve cemâl-ı lâyezâlimize⁹² hâyran olarak kitâb ve imândan haberdâr değil idiñ.

Ey Habîbim; sen benim ‘aşkımdaki zevke bîlirim, doyâmâzsiñ. Fağat seniñ şümül-u rahmetiñ öyle içab ediyor ki kullarımdan istediklerim; benim harîm visâlime çeker, beynimizdeki mâcerâ-yı muhabbeti, o ezvâk-ı ‘aşkı; o nûr-u hâkiqatî onlara da tâtdırırsiñ, gösterirsiñ. Onuñ için seni o mesti-i ğarâmdan⁹³ ayıltüb Qur‘an-ı mübîni vaہy etdik. Beşeriyetiñ kârânilikleri içinde kâlân maqbûl kullarıma bañâ vâsil olân yolu göstermek, aydınlâtmaq için onu sende pârlâk bir nûr kıldık.

Nûr-u Qur‘anı, zât-ı mu‘allâñı ayrı ayrı beyân edişimiz: Yüksek, derin ma‘naları beşeriñ idrâkine yakınlâşdırmak içündür. Yoksa Ey hâkiqatim güneşiniñ meşriki; sen mâdâm ki Qur‘an-ı mübîne, o nûra tecellî-zârsiñ; seniñ zât-ı bî-nazırñ o nûrdan ayrı değil müttehîddir.⁹⁴ O hâlde sen; evet sen, doğru yola hâdişsiñ; Hađ yolunu gösterirsiñ. O yolu ki, semâvât ve zemînde her ne vârsa hepsiniñ hâliki, mâlikî olân ben Allaha vâsil olûr bir yoldur.

Gerçi umûr; âkıbet Allaha rücû eder, döner. Fađat tecelliyâtumuñ içabâtî olarak her şey’e verdiğim muqayyed varlıqda her şey-i Esmâ-ı Rabbâniyemden mażhar olduğu isme göre görünür, ‘âmil olûr. O muqayyed varlıqda benim ledünniyâtımdan; sırr-ı maہbübiyetimden bî-haberdir. Fađat insanlar; Ey hâkiqi insanlar, siz öyle deđişiñiz. Size başka bir kabiliyet-i te‘âlî verdim. Siz; âgâh oluñuz, O muqayyed varlığınızda Peyğamberimiñ gösterdiği muhabbet yoluna; Hađ yoluna sâlik olüb benim gülistân cemâlime iqbâl ediñiz; geliñiz, görüñüz...

Sûre-i Fetih’ten

⁹² Zevalsiz, Bitimsiz, bk. Özön, “Layezal”, 356.

⁹³ Aşk derdi, Aşırı düşkünlük, Olağanüstü sevgi, bk. Özön, “Garam”, 200.

⁹⁴ Birleşmiş, bileşik olan, bk. Özön, “Müttehîd”, 502.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا (1) لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ
وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا (2) وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيمًا (3)

(1,2,3)'üncü āyet-i celîleleriñ tercüme'-i münîfesi

Bismillāhirrahmānirrahîm

Peyğamberim; ĥaķıķat... biz sañā bir fetĥ-i mübîn açdıķ. Żenbîn meşābesinde olān müteķaddimîn ve müte'ahĥirîñi Allah, seniñ ĥürmetiñe mağfired eder. Ĥaķ Nübüvvetiñde ni metiñi itmām eyler, beşeriyet-i Muĥammediyeñi doğru yola irşād ve hidāyet kılar, Allah sañā āziz, kıymetli yārdımıyla nuşret verir.

Feyz-i Me'ānîşî

Bu sūre-i şerîfe; Mekke'-i Mükerrañeniñ fetĥiñi tebşir etmekle berāber bû müjde'-i ekber. Bû fetĥ-i mübîn; nedir. Sırr-ı maĥbûbiyet iķlimiñiñ musaĥĥar⁹⁵ olması, Ĥaķķıñ cemāl, vişāl tecelliyātıñıñ açılmasıdır. Bû gızlî, maĥrem, muĥterem ĥapûyı Allah Ĥazret-i Muĥammede açdı. Bû ziyāfetullah, Oñā idi. O, onuñ iķin şadra geĥdi. O ĥarîmî Mi'rāĥ onuñ idi. Bunu o açdı, o gösterdi...

Ĥilĥat-i kâinātdan maĥsād; Ĥazret-i Muĥammede açılān o tecellidir, o İlahî Mi'rāĥ aşĥdır. Ğāye bündadır. Bündan mā'adāsı⁹⁶ zenb meşābesindedir.

Żuhūr ve tecellide asıl; Nebi-î Ather Efendimizdi. O, Ĥaķķıñdır, kâināt onuñdur.

Allah 'ażîmu'ş-Şān, onuñ ĥürmetine müteķaddimîn ve müte'ahĥirîñi mağfired etdiđini tebşir bûyürüyor.

Hiĥbir Nebiye naşîp olmāyān o tecelliyeye eren O dur. Ĥaķ; bilĥāsā zātını ikrām ederek mütevālî, nāmütenāĥî ni metleriñi ĥaķ mu'allā-yı nübüvvetinde bezl⁹⁷ ve itmām etdi. Bû ne iclāldir, bu ne fetĥ-i mübîndir...

Mu'tribā esrār mā rā bāz ko

Ĥıśśehā-yi cān-fezā rā bāz ko

Men kezān gūşem benih ruh ber-ruhem

Va'de'-i ān mehlekārā bāz ko

⁹⁵ Bıyun eğen, Fethedilmiş, Emir altına giren, bk. Doğan, "Musahhar", 794.

⁹⁶ Gayri, başka, ayrıca, bk. Doğan, "Maada", 723. Özön, "Maada", 364.

⁹⁷ Kendiliğinden verme, esirgemededen bol bol harcama bk. Özön, "Bezl", 76.

Müjde-i innâ feteĥnâ ber güşâ

Sirr-i cân-i Muştafa râ bâz ko

Ĥâzret-i Mevlânâ bû naẓm-ı ‘âlîsinde diyor ki:

“Ey muṭrib; bizim esrâr-ı ‘aşqımızı açık söyle. Cânâ cân kıtân, ĥayât veren muĥabbet dâsitânlarını, ĥikâyelerini açık söyle.

Ben ağır işçidirem, yanâğıñı yanâğıma dâyâ da o ay yüzlü dilberin va’de-i vişâlini tekrâr et, açık söyle. İnnâ fetâĥnâdaki müjdeyi aç, izâĥ et. Ĥâzret-i Muştafa’nın, o Nebi-i Aĥdesin cânı sırrını açık söyle.”

Sûre-i Fetih’ten

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (8) لِّتُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ
بُكْرَةً وَأَصِيلًا (9) إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا
يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَا كُفِّرَتْهُ أَجْرًا عَظِيمًا (10)

(8), (9), (10)‘uncu âyet-i celîlelerin tercüme-i münîfesî

Bismillâhirrahmânirrahîm

Peyğamberim; biz seni şâhid ve mübeşşer ve nezir olarak gönderdik. Ey Nâs; size gönderdik, Allaha ve Rasûlüne imân ediniz. Oñâ yardım ve müzâheret eyleyiniz. Taẓîm, tevķîr gösteriniz, şabâĥ ve aķşâm tesbîĥ ve taķdîs ediniz.

Nebi-i Aĥdesim; o kımseler ki sañâ bî’at ederler Allaha bî’at ederler. Allahın eli, onların ellerinin üzerindedir. Her kım aĥd ve bî’ati bozârsa kendine eder. Her kım Allaha ķârşî etdiği mişâķa, aĥd-i vefâ gösterirse oñâ Allah ecr-i aẓîm verir.

Feyz-i Me’ânîsi

Allah bÿyÿruyor ki:

“Peyğamberim; biz seni cemâlimize şâhid bir maĥbÿb olarak gönderdik, biz seni vişâl ve tecellî müjdeleriyle tebşîr edici, ba’de Ĥaĥdan, maĥrÿmiyet-i tecelliden ķorķutucu olarak gönderdik.”

Bÿ âyet-i kerîmede Cenâb-ı Ĥaĥ, Nebi-i Ekremiyle kendini ayırmıyor, sîfât-ı pâk âĥadiyetle birleşmiş olduğunu bildiriyor. Bÿñâ maķâm-ı ittîĥâd derler. Tevĥîd, bir bilmek ve bir demektir. İttîĥâd, bir olmaķdır. Bÿ maķâm; maķâm-ı tevĥîdden çok yüksektir.

Vāriŝ-i Muhammedî olân 'urafâ-yı⁹⁸ Haq; ba'zen bû maqâm-ı iclâl ile ittiŝâf ederler. Nitekim Hâzret-i Mevlânâ o maqâmda diyor ki:

İn heykel-i Âdemest rû-pûş

Mâ kıble-i cümle secdehâyım

“Bû Âdem heykeliniñ yüzü niqâblıdır, yoqsa biz bütün secdeleriñ kıblesiyiz.

Sûre-i Necm'den

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (2) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (5) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ (6) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (7) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ (8) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (9) فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (10) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (11) أَفَتُنْمَاوِنُهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ (12) وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (13) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ (14) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ (15) إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ (16) مَا رَآعَ الْبَصَرُ وَمَا طَعَىٰ (17) لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ (18)

(1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18)'inci âyet-i celîleleriñ tercüme-i münîfesi

Bismillâhirrahmânirrahîm

Yükselen yıldız haqqı için siziñ şahibiñiz aslâ delâletde, hatâda bülünmâdı. Ve hevâdan söylemez. O kelâm, bâşka şey değıldir, kendine vahy olunmuş Qur'andır.

Kavâsi ŝedîd olân oñâ öğretdi. Aql-ı küñl şahîbidir. İstîlâ-yı tecelli ile ihâtâya bâşlâdı, o eñ yüksek ufukda idi. Soñra yaqınlâşdı. Taalluq etdi. Bitiŝdi, bitiŝdi, iki kavsiñ birleşmesi qadar. Yâhüd dahâ yaqın...

Qûluna; vahy etdiğı şeyleri, vahy etdi. Gördüğünü; qalbî tekziğ etmedi.

O Nebi-i Akdesiñ gördüğü şey i üzerinde tereddüt mü ediyorsuñuz, münâkaşada mısıñız. Hâlbüki o; sidre-i müntehâda onu bir defâ dahâ gördü. Orâda ki cennet-i Meva vârdır.

Vaqtâ ki sidreyi; tecelli-i nûr-u zât kâplâdı. Göz gördüğünden ayrılmâdı, qâyemâdı. O; leyle-i mi'râçda Rabb-i müteâlîniñ Mülk ve Melekûtundan, âyât-ı kübrâsıdan neler gördü neler...

Feyz-i Me'ânîsi

Bû sûre-i ŝerîfeniñ ibtidâsı me'alen ŝöyledir:

⁹⁸ Arifler, bk. Özön, "Urafa", 688.

“Âsmân-ı visâlimde doğān, yükselen ‘aşk yıldızına yemîn ederim ki, siziñ sâhibiñiz Efendiñiz aslâ sâpıtmâdı, aslâ hatâda bülünmâdı. Benim rüyet-i cemâlîme, mi'râc-ı visâlime dâir gördükleri, söyledikleri hep hâkiqatdir, vahîdir.”

“Kavâsi şedid olān oñā öğretti.” Ma'nâsına olān:

عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى

Āyet-i kerîmesindeki “شَدِيدُ الْقُوَى” dan maqşad: Ĥazret-i Cibrîl olduğunu bazı müfessirin beyān etmişler ise de hâkiqat hâl; ilm-i İlâhiye ‘âididir. Ancak:

الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2)

Āyet-i münîfesinden añlâşıldığı üzere “Raĥmān olān Allah; Qur'anı öğretti, bildirdi.” demek dahā doğru olsa gerektir.

“Āşık çū-rehi fārem a'lā gired”

“Küt-i heme ez nūr-u tecellā gired”

Esāsen Ĥazret-i Cibrîl; muĥaqqıklar 'inde de 'aql-i Muĥammediñiñ temsilîdir.

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى

Āyet-i celîlesinde Allaha ne 'aẓim nükteler ne incelikler vâdır. ‘ Āşık ve ma'sûkuñ zāten ve sîfâten ittihād⁹⁹ ve ittisâfıdır,¹⁰⁰ tecelliyât-ı visâlide istiğrâkıdır...

Büyük şâir Ġalip Dede¹⁰¹ merĥumuñ ĥüsn ü 'aşkındaki Mi'râciye manżümesini size tavsiye ederim, o muĥallid eşer-i 'aşkıñı bir kere okuyunuz.

Sûre-i Kalem'den

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ (1) مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ (2) وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ (3) وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ (4)

(1), (2), (3), (4)'üncü âyet-i celîleleriñ tercüme-i münîfesî

Bismillâhirraĥmānirraĥîm

⁹⁹ Birleşme, bir olma, bk. Özön, “İttihād”, 314.

¹⁰⁰ Nitelenme, bk. Özön, “İttisâf”, 315.

¹⁰¹ Şeyh Galip için bk. M. Muhsin Kalkışım, “Şeyh Galip”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/54-57.

Nun. Kalem hâkîki için, satırlarda yâzulanlar hâkîki için sen; Rabbiñin berekât-ı ni'metiyle mecnûn değilsin. Seniñ için öyle bir mükâfât vârdır ki minnetsizdir, mütevâlidir.

Peyğamberim; hâkiqat sen, pek büyük bir seciyye¹⁰² üzere yârâdıldıñ.

Feyz-i Me'ânîsi

Sûre-i şerîfeleriñ ibtidâlarındaki hûrûf-u muqâta'a, rumûzât-ı Kur'aniyedendir. Allah ile Peyğamberi arasında bir işaretdir, herkesiñ aňlayamayacağı bir lisandır. Hâkîkiñ, aşkıñ bir lisân-ı mahremidir. Nezd-i İlâhîde Nebi-i Ekmel Efendimiziñ mahbûbiyetini, mergûbiyetini¹⁰³ gösterir.

"Nun, Ey Nebi-i Ecmelim; ferd bî-naẓır olân zât-ı seniyeñiñ vaşf ve ni'metini yâzân kaleme ve 'aşkıñ-ı cemâliñiñ sadırlarına yâzulan satır satır me'ânî-i 'aşkıña, kemâlâtıña yemin ederim ki sen; Rabbiñiñ ni'meti berekâtıyla mecnûn değilsin."

Sûre-i Kalem'den

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ (51)
وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (52)

(51), (52)'nci âyet-i celîleleriñ tercüme-i münîfes

Bismillâhirrahmânirrahîm

O kâfirler; zikri (ya ni Kur'anı, nâm ve vaşfıñı) işitdikleri zamân hasedlerinden, kınlarından gözleriyle seni o muhteşem, mu'allâ maqâm-ı nübüvvetiñden kaydırıyor gibi bākârlar. Ve o mecnûndur, derler. Hâyır, değil. O ancak bütün âlemine zikirdir, bir tezkâr-ı İlâhîdir.

Feyz-i Me'ânîsi

Bazı münevver, mütefekkir insanlar müsteşnâdır. Faqat ekşeriyet halk; hârikul'âde yârâdılan bir insanıñ, hârikul'âde ef'âl ve hârekatı karşısında qalınca; kendi 'aql ve idrâklerinden, kendi qabiliyetlerinden çok yüksek olân o insâna, mecnûnluq isnâd ederler.

¹⁰² Tabiat, Huy, Yaradılış, bk. Özön, "Seciyye", 581.

¹⁰³ İstenilen, sevilen, Herkes tarafından sevilip aranan, bk. Özön, "Mergub", 405.

Çünkü ‘avâm halkı; kârşûlarında hep kendileri gibi basît fikirlî, basît görüşlü; âharekâtî, âhvâlî basît insânlar görmek isterler. Kudret-i Haqqîñ, şînâyi-i fıtratîñ eñ güzîdesî olân insânîñ yüksek kâbiliyetini, ‘ulvî tecellîsinî tañdîd ederler. Bîlmezler ki kudret-i İlâhîyede, na‘m-ı Rabbâniyede âhudud yokdur. Haqq isterse ne hâriqalar ne mu‘cizeler yarâtır...

Bunuñ içündir ki böyle müste‘snâ hilkatdeki insânlar; bidâyeten halkdan muhâlefet görürler,

‘Aşkıñ etmişdir Halîle âteşî gülzâr-ı nûr;
 Bâg-ı Firdevs garâmîñ; pir-i âzâretdir seniñ
 Yûsuf ‘aşkıñla bîñ giryân Ya’kûbuñ dūrūr,
 Cezbedârân-ı hayâlîñ bî-nihâyetdir seniñ
 Câmeñîñ sermestîdir¹⁰⁴ Tûr-u tecellâda kelîm;
 Bâde nûşân-ı¹⁰⁵ cemâlîñ; mest-i vuşlatdır seniñ
 Şâiriñdir; Hâzret-i Dâvud kıym her nağmesî;
 Hûsnüñe ‘âid neşâ’iddir,¹⁰⁶ hitâbetdir seniñ
 Öyle mest olmuş ki Eyyüb; duymadı derd-i tenin
 Derd-i ‘aşkıñ; ‘âşîka bir özge ni‘metdir seniñ
 Medh eder Ey Nâzenîñ Haqq seni; Qur’an dañı
 Hûsn ü ‘aşkıñ serteser¹⁰⁷ esrâr-ı âyetdir seniñ
 İns u cin u ‘arş, kürsü zât-ı pâk-ı zû’l-celâl;
 Yok hatâ; ‘aşkıñla lebrîz¹⁰⁸ âlâvetdir seniñ
 Yâseminler, lâleler, güller, bütûn eşkûfeler
 Feyz-i renginiñle hoşbû, pür tarâvetdir¹⁰⁹ seniñ
 Kamerîler, gülşende, bülbüllerle, mürgân-ı¹¹⁰ bahâr;
 Hepsî hûsnüñ’çün menâkıb-âñ-ı Midhatdır¹¹¹ seniñ
 Şâbit u seyyârelerle şems, arz u âsmân;

¹⁰⁴ Sarhoş, bk. Özön, “Sermest”, 589.

¹⁰⁵ Tatlı, bk. Özön, “Nuşan”, 531.

¹⁰⁶ Ünlü beyit ya da mısra, Manzume, bk. Özön, “Neşide”, 522.

¹⁰⁷ Baştan-başa Bütûn, bk. Özön, “Serteser”, 590.

¹⁰⁸ Taşkın, taşıcı, bk. Özön, “Lebriz”, 357.

¹⁰⁹ Tazelik, körpelik, bk. Doğan, “Taravet”, 1045. Özön, “Taravet”, 639.

¹¹⁰ Kuş, bk. Özön, “Mürgan”, 475.

¹¹¹ Övme, bk. Özön, “Midhat”, 420.

Bâb-ı iclâliñde pâ bârcây-ı hizmetdir seniñ
 Nağmeler serper-i kemân u nây ve santûr¹¹² ve rûbâb;
 Şevk-i dîdârîñla her şey pür şetâretdir¹¹³ seniñ
 Bağ-ı tevîdiñde bülbüldür Bilâliñ; eś-Şalâ...
 Hâvân-ı îhsânîñ içün demsâz-ı¹¹⁴ da'vettir seniñ
 Hâlîde reşk-i¹¹⁵ endâz¹¹⁶ olür zîr¹¹⁷ cenâh-ı rahmetiñ;
 Müstezil-i âhazretiñ olmağ, ne devletdir seniñ
 Olmâyân meftûn-u hûsnüñ vârmıdır âlemde hiç;
 Vaśf-ı pâkiñ nâzenîñ-i Rabb-i izzetdir seniñ
 Her dehân; gülbânıñ-ı tecelliñle tahlîl eyliyor...
 Nâm-ı pâkiñ; levhâ-ı tevîhde zînetdir seniñ
 Hep melekler, mekteb-i aşkıñda ders eyler oğür;
 Na'at-ı hûsnüñ, zeyûr-u arş-ı belâgatdır seniñ
 'Aşk, tevîh-i Hüdâ, sîdğ, istiķâmet denmez
 Şer'-i pâkiñ; eñ muķaddes bir şer'attir seniñ
 Sözleriñdir tercümân-ı ma'nâ-yı ledün,
 Her kelâmıñ; Ey Hüdâ maħbûbu, hikmetdir seniñ
 Hâķkı görmüşdür; gören cāndan cemâl-i aķdesiñ;
 Tâb-ı vechiñ; tâbiş-i¹¹⁸ nûr-u hüviyetdir seniñ
 Sâye'-i feyziñde ol dem, na'at gû bir şâ'iriñ
 Hizmetiñ; Allaha ekmel bir ibâdetdir seniñ
 Senden istimdâd eden nevmîd¹¹⁹ ķâlmâz şübhesiz;
 Bârgâh-ı¹²⁰ aķdesiñ; bâb-ı icâbetdir seniñ
 Kible'-i cānsiñ, Eyâ rûh-u bahâr ma'nevî;
 Nûr-u aşkıñ; feyiz-baħş-ı sırr-ı medîtdir seniñ

¹¹² Şekil olarak kanuna benzeyen, fakat ondan daha küçük olup tıkmakla çalınan telli çalgı, bk. Doğan, "Santur", 954-955.

¹¹³ Neşeli olmak, Şenlik, Şuhluk, keyif, bk. Doğan, "Şetaret", 1024. Özön, "Şetaret", 615.

¹¹⁴ Uygun arkadaş, bk. Özön, "Demsaz", 125.

¹¹⁵ Kıskanma, kıskanmayı uyandıran, bk. Özön, "Reşk", 557.

¹¹⁶ Atan, atıcı anlamıyla sözcükleri sıfatlaştırır, bk. Özön, "Endaz", 161.

¹¹⁷ Alt, aşağı, bk. Özön, "Zir", 729.

¹¹⁸ Parlama, bk. Özön, "Tabiş", 626.

¹¹⁹ Umutsuz, bk. Özön, "Nevmid", 524.

¹²⁰ İzinle girilecek yer, Girmek için izin gereken yer, bk. Özön, "Bargâh", 60.

Bir Tazarru¹²¹

Gençliğimde pek çok yerlerini gezdiğim, dolâşdığım; o güzel kırlarından, çimenzârlarından; ‘aşkıñ, şafvet ve şamîmiyetiñ sevimli gül hoşûları gelen yeşil ormanları, berrâk kâynâkları; temiz yürekli, İlahî fikirli insanlar uğrâğı olân Anâdolu’ya, o mübârek Türk illerine: Bahârlar, nûrlar, hâyât ve sa’âdetler müjdeleyen ve zulüm ve esâretiñ mağmûm,¹²² mü’ellim¹²³ kârâñlıklarından; şu’le-i zekâsıyla kûrtârân gâzi-i hâlâşkârîmiziñ, ‘âlî Cumhûriyetimiziñ ile’l ebed selâmet ve beğâsını; necâbet-i fıtrîyesiyle, necdet ve hâmiyetiyle nâmdâr-ı cihân olân büyük milletimiziñ refâh ve sa’âdetini; her yerî bedîî nazarlara bâşka bâşka güzellikler gösteren, bâşka bâşka câzibeler serpen değerli, şerefli memleketlerimiziñ; medeniyet nûrlarıyla, feyz ve terakki ışıklarıyla aydınlanmasını, şenlenmesini Cenâb-ı Hâkdan bütün kalbimle tazarru’ ve niyâz etmeği burâda bir vecibe ‘addederim...

Kaynakça

- Beytur, Ahmed Midhat Bahârî, *Ruh’û Kur’andan Bir Sahife-i Nûr*. İstanbul: Ma’rifet Matbaası, 1926.
- Beytur, Ahmed Midhat Bahârî, *Mihrab-ı Aşk*, İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1964,
- Değirmençay, Veyis, “Sultan Veled” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansklopedisi*, 37/521-522, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dikkaya, Harun *Ahmet Mithat Bahârî Beytur’un Hayatı, Eserleri ve Mihrâb-ı Aşk Adlı Eseri*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Değirmençay, Veyis “Sultan Veled” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansklopedisi*, 37/ 521-522, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Yeni Şafak: İz Yayıncılık, 1994.
- Eraslan, Kemal, “Ahmed Yesevi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansklopedisi*, 2/159-161 İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Işık, Emin “Midhat Bahârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansklopedisi*, 30/6-7, İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

¹²¹ Kendini alçaltarak yalvarma, bk. Özön, “Tazarru”, 644.

¹²² Gamlı, tasalı, Bulutlu, kapanık, bk. Özön, “Magmum”, 368.

¹²³ Acı veren, acıtan, bk. Özön, “Mü’ellim”, 462.

Kalkışım, M. Muhsin, “Şeyh Galip”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansklopedisi*, 39/54-57, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kılıçkaya, Rabia, *Midhat Bahâri Beytur Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Luggat Osmanlıca Türkçe Sözlük, (Luggat), “Jale”, (Erişim 24 Aralık, 2019).

Ocak, Ahmet Yaşar, “Hacı Bektâş-ı Velî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansklopedisi*, 14/455-458, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Öngören, Reşat, “Mevlânâ Celâleddîn-İ Rûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansklopedisi*, 29/441-449, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Öngören, Reşit, “Mevlâna Celalaeddin Rumi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansklopedisi*, 29/441-448, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Özön, Mustafa Nihat, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Tosun, Necdet, “Zünnûn El-Mısırî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansklopedisi*, 44/575-576, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

TTK, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi. “Aranan: Ruh’û Kur’andan Bir Sahife-i Nûr” Erişim: 3 Aralık 2020. <https://kutuphane.ttk.gov.tr>

Uzun, Mustafa, “Hakani” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansklopedisi*, 15/166-168, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Etik Kuralları

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

Universal Journal of Theology Dergisi

Yayın İlkeleri

1. Universal Journal of Theology Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Universal Journal of Theology Dergisi, yılda iki kez yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Universal Journal of Theology'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Universal Journal of Theology Dergisi Yayın Kurulu'na aittir..

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi (DIA) imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.
<http://dergipark.gov.tr/ujte>

Ethical Principles

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by UJTE, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

Universal Journal of Theology

(UJTE) Editorial Principles

1. UJTE aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. UJTE that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. UJTE reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Names of the referees are written in the relevant issue.
12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. UJTE does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.

15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to Universal Journal of Theology.

16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of UJTE.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *UJTE* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:
Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm. Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk. Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see <http://dergipark.gov.tr/ujte>