



Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty

ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-9343

Sayı/Number: 16  
Güz/Autumn 2021

BARTIN

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 16  
Güz 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 16  
Autumn 2021  
BARTIN – TURKEY

---

**ISSN:** 2148-3507  
**e-ISSN:** 2619-9343

**Sahibi / Owner**

Prof. Dr. Erol KIRDAR  
(İslami İlimler Fakültesi Dekan V.)

**Editör / Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURMAZ

**Editör Yardımcısı / Assistant of Editor**

Arş. Gör. Seher ÖZTOPRAK  
Arş. Gör. Zeynep Büşra DEMİRÖRS

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Asife ÜNAL  
Prof. Dr. Celal TÜRER  
Prof. Dr. Âdem CEYHAN  
Prof. Dr. Burhan BALTACI  
Doç. Dr. Hasan MEYDAN  
Doç. Dr. Kamil ÇOŞTU  
Doç. Dr. Coşkun BABA  
Doç. Dr. Davut EŞİT  
Dr. Öğr. Üyesi M. Abdulmecit KARAASLAN  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNMERAL  
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ABDURAHİMOĞLU

**Adres / Address**

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi 74100 Bartın-TÜRKİYE  
**e-mail:** [islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr](mailto:islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr)  
**Tel / Phone:** 0378 501 10 00/1273

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayımlanan makaleler Yayın Kurulu'nun izni olmadan aynen veya kısmen yayımlanamaz. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir.

## **DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Abdulvahit İMAMOĐLU	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AYTEN	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mevlüt KAYA	(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI	(Çukurova Üniversitesi)
Doç. Dr. Cenan KUVANCI	(Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan Hüseyin GÜNEŞ	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Hammet ARSLAN	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. M. Cem ODACIOĐLU	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fadime ÇOBAN ODACIOĐLU	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gülay KARAMAN	(Bartın Üniversitesi)

## **HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD**

**Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD)**, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.

## İÇİNDEKİLER

### **Araştırma Makaleleri**

#### **Doç. Dr. Gökhan ATMACA**

Kur’ân Âyetleriyle İstişhâd – Bağlam Ekseninde- ..... 163

#### **Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ERGÜN**

İslâm Hukuku ve Sağlık Açısından Mazmaza, İstinşâk ve İstinsâr’ın Önemi ..... 182

#### **Eyüp YİĞİT**

#### **Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ**

Tevbe Sûresi Bağlamında Kummî Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım ..... 198

#### **Doç. Dr. Hadda MEBROUK**

İslam Hukukunda ve Cezayir Mevzuatında Hibe Edilecek Malların Özellikleri (Hibeye Dair Kavramsal Çerçeve) ..... 217

#### **Dr. Öğr. Üyesi Tarek HUSSEIN**

Hüviyet ve Hüviyet Terimi Öncesi ..... 232

#### **Dr. Fatih SANCILI**

Havâric’in Kur’an-ı Kerim Ayetlerini Aşırı Politik Te’villeri ..... 252

**Dr. Sait POLAT**

Klasik ve Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Bilgisi ve İnsanın Özgürlüğü ..... 286

**Çeviri Makaleler**

**Ebü'l Alâ AFÎFÎ- Çev. Fatma GÜLSEROĞLU**

İbn Haldûn'un Tasavvuf ve Felsefe Karşısındaki Tutumu ..... 308

**Kitap Değerlendirmesi**

**Arş. Gör. Ömer Faruk KAHVE**

S. Muhammed Nakib el-Attas. İslâm Metafizikine Prolegomena: İslâm'ın Dünya-görüşünün Aslî Unsurlarına Dair Bir Açıklama. çev. İlker Kömbe. İstanbul: Küre Yayınları, 2018, 272 sayfa, ISBN: 9786059125284..... 321

**Çiğdem TEKAMAR**

Prof. Dr. Bekir Kuzudışli. Hadis Rivâyetinde Bağlam Sebebü İradîl'i Hadis. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, 316 sayfa, ISBN: 9789752484559 ..... 332

**Doç. Dr. Tamer YILDIRIM**

Boris Nicolaievsky, Otto Maenchen-Helfen. İnsan ve Savaşçı Karl Marx (Karl Marx Man and Fighter). çev. Özlem Gürkan. İstanbul: Akademik Yayınları, 2010, 430 Sayfa, ISBN: 9789756304907 ..... 342

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 16  
Güz 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 16  
Autumn 2021  
BARTIN – TURKEY

---

## KUR'ÂN ÂYETLERİYLE İSTİŞHÂD -BAĞLAM EKSENİNDE-

VERSES OF THE QUR'AN AND ISTISHAD-WITH THE CONTEXT AXIS-

**Gökhan ATMACA**

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya/Türkiye  
Assoc. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya / Turkey

[gatmaca@sakarya.edu.tr](mailto:gatmaca@sakarya.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-8672-3810](https://orcid.org/0000-0002-8672-3810)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 15 Haziran /June 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Aralık /December 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık /December 2021

**Atıf/Cite as:** Atmaca, Gökhan. "Kur'an Âyetleriyle İstishâd -Bağlam Ekseninde-". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2021), 163-181.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**ÖZ**

Bu çalışma gündelik hayatta karşılaşılan herhangi bir durumla Kur'ân arasında bağ kurmada başvurulan, âyetlerle delil getirme yöntemini irdelemektedir. Söz konusu eylem Kur'ân âyetleriyle istîshâd olarak isimlendirilebilir. İlk olarak Hz. Peygamber'in başvurduğu bu yöntem, sahâbe, tabiin ve sonraki -nesil-Müslümanlar tarafından da çokça kullanılmıştır. Söz konusu yöntem, âyeti anlama aracı olarak; nüzûl ortamı bilgisi, dilin imkânları ve siyâk-sibâk gibi belirleyici unsurlarla yapıldığında murâd-ı ilâhiye muvafık sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Ancak bahsi geçen unsurlar devre dışı bırakıldığında âyetle istîshâd yönteminin mesnetsiz bireysel yaklaşımların önünü açtığını söyleyebiliriz. Dahası bu tür istîshâdın kişisel tatmini sağlamanın aracı olarak kullanılabilirdiği görülmektedir. Söz konusu bireysel yaklaşımlar kimi zaman iyi niyetli kimi zaman ise nefsani duygularla olmaktadır. Niyet ne olursa olsun sonuçta her iki yaklaşım da murâd-ı ilahînin tahrifine yol açtığı için dînen, ilmen ve aklen uygun değildir. Bu yöntemi içselleştiren bireyin Kur'ân'ı doğru anlamaya dönük tüm imkânları ilmî ve aklî açıdan kullanması zorunludur. Aksi halde âyetleri bağlamına uygun olarak hayatla buluşturması mümkün değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Âyet, Sebeb-i Nüzûl, İstîshâd.

**ABSTRACT**

The subject of this study is to bring a verse as evidence on a subject. For example, someone reads a verse after an event. Because this person established a relationship between the meaning of the verse and the event. Thus, this person adds the Quran to life. This is called bringing evidence (istîshâd) in a verse. The Prophet used this method. In other words, the first to resort to this method is the prophet. However, the Prophet's friends also used this method. Other Muslims used this method. It is possible that this method gives correct results. However, some conditions must be observed. For example, it is necessary to know the environment where the verses were downloaded. It is necessary to know Arabic, which is the language of the Quran. In addition, it is necessary to know the whole Quran very well. If all these are done, comments can be made in accordance with God's purpose. Otherwise, the individual speaks his own thoughts. These thoughts are not suitable for God's purpose. Therefore, the Muslim individual should be very careful. He should understand the meaning of the verse well. He must carefully establish the relation between the event and the verse. Otherwise, he will make a wrong interpretation. He goes into sin. This behavior is not suitable for religion. This behavior is not mentally appropriate. It is necessary to use this method correctly. Otherwise, the verses are given wrong meanings. Verses are associated with unrelated events.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Verse, Reasons of Nüzûl, Istîshâd.

## GİRİŞ

Bu çalışmamızda Kur'ân âyetlerinin gündelik hayatta herhangi bir vakıa ile ilişkilendirilmesini konu edineceğiz. “Âyetlerle sosyal hayatın bir ânının buluşturulması” olarak ifade edebileceğimiz *istişhâd*,<sup>1</sup> esasında Kur'ân'ın pratik tefsiri anlamına da gelmektedir. Ayrıca Müslüman bireyin hayata Kur'ân penceresinden bakma çabası ve eylemidir. Bu, basit bir eylem olmayıp bazı merhaleler sonrasında gerçekleşebilmekte, söz konusu eylem ancak birtakım şartlar sonucunda meydana gelmektedir. Nitekim istişhâdda bulunacak birey öncelikle Kur'ân'ın bütününe yönelik bir birikime sahip olmalıdır. Bu birikim üzerinde yeterince ilmî ve zihnî tefekkürde bulunması gerekir. Nihâyet karşılaştığı herhangi bir hâdise ile âyet arasında doğru bağı aklî ve tecrübî istidadı çerçevesinde tesis edebilmenin çarelerini aramalıdır. Tüm bunları yapabildikten sonra şahsın herhangi bir mesele sonrasında okuyacağı âyet, esasen tefsir/yorum mesabesinde olacaktır. Elbette bu durum bireyin Kur'ân'ı hayatla buluşturma çabasının bir ürünü olarak telakki edilebilecek ve değerli bir yaklaşım biçimi olarak kabul görebilecektir. Bununla birlikte Kur'ân'ı hayata katmak için yapılan kimi yorumlar başarılı olamamaktadır. Yani âyetle olay arasında kurulan ilişki âyetin gayesi ile örtüşmemektedir. Bu durum, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir husustur. Çünkü âyetin barındırdığı mananın sınırları dışında te'vil edilmesi, ilgisiz bir konuyla ilişkilendirilmesi ya da aşırı yoruma tabi tutulması öncelikle hukûkullaha girebilecektir. Bu da küçümsenemeyecek bir hatadır. Dolayısıyla âyetle mesele arasında kurulacak bağı âyetin nüzûl ve Kur'ân'ın iç bağlamına uygun olması için birey, olabildiği kadar hassas davranmalıdır. Bunun da ancak âyetin maksadının, ilmî ve aklî boyutta makes bulmuş yorumunun bilinmesiyle mümkün olabileceği açıktır. Bu sebeple Kur'ân ile hayatı buluşturma iddiasındaki birey bu faaliyetini amelî bir kazanca dönüştürmek ve murâd-ı ilâhîye aykırı bir tutum sergilememek istiyorsa bu hususlara riâyet etmelidir.

Kur'ân'ın nüzûlünden bu yana âyetleri anlama ve hayatla buluşturma Müslümanlar için önemli olmuştur. Bu yöntemi ilk uygulayanın Resûlullah (s.a.v.) olduğunu kaynaklardan edindiğimiz kayıtlardan rahatlıkla tespit edebilmekteyiz. Yine ashabın da bunu hayatlarının olmazsa olmaz unsuru haline getirdiklerini görebiliyoruz. Velhasıl sonraki dönemlerde de benzer tutumlar görülmüştür. Âyetlerle istişhâd halen Müslüman bireyin başvurduğu makbul bir yöntemdir.

<sup>1</sup> *İstishad* kavramı daha çok âyetlerin şiirle açıklanması için kullanılmaktadır. Ancak bizim çalışmamızda bu anlam kastedilmemektedir.



Biz bu araştırmamızda Kur'ân'la istîshâdın ilk muhataplardan başlayan örneklerini ele alacağız. Daha sonra söz konusu yöntemin bağlamsız kullanılmasının âyetleri anlamada ne tür tahribata yol açtığını örneklerle izah etmeye çalışacağız. Böylece âyetlerin gelişi güzel değil, nâzil olduğu muhite ait imkânların kullanılarak anlaşılması ve bu yönüyle hayata katılmasının murâd-ı ilâhî açısından daha doğru olacağı yönündeki kanaatlerimizi paylaşacağız.

## 1. Hayatı Kur'ân'la Buluşturma Yöntemi Olarak İstîshâd

Bu başlık altında Resûlullah (s.a.v.) ve sahâbeden istîshâd örneklerine yer vereceğiz. Kaynaklarda hem Hz. Peygamber hem de sahâbenin âyetlerle istîshâdına dair çokça veri bulunmaktadır. Biz bunlardan kâfi miktarda örnek vererek maksadımızı aşmamaya çalışacağız.

### 1.1. Hz. Peygamber'in İstîshâdı

Hz. Peygamber Kur'ân'ı risâlet görevi gereği insanlığa tebliğ etmiştir. Sadece tebliğle kalmamış söz, fiil ve takrirleriyle de Kur'ân'ı tefsir etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in çeşitli meclislerde Kur'ân'ı açıkladığı bilinmektedir. Bu durum, bazen kendi sohbetleri arasında kendiliğinden vuku bulmaktayken bazen de sahâbenin sormasıyla gerçekleşmiştir. Bu çerçevede sahâbiler herhangi bir âyeti anlamadıkları zaman Peygamber'e müracaat etmişler, Hz. Peygamber de onlara anlamadıklarını açıklamıştır. Çünkü Resûlullah'ın (s.a.v.) görevi *“(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik.”* (en-Nahl 16/44) âyetinde de belirtildiği gibi Kur'ân'ı beyan etmektir.<sup>2</sup> Bu yönüyle Hz. Peygamber, bazen Kur'ân'daki mücmel ifadeleri beyan etmiş, müşkil ifadeleri tavzîh etmiş, umûm ifadeleri tahsis etmiş ve mutlak ifadeleri de takyid etmiştir. Mesela Hz. Peygamber'in beş vakit namazın vakitlerini, rekât sayılarını ve nasıl kılınacağını açıklamaları; zekâtın ölçülerini, zamanını ve türlerini belirlemesi; haccın nasıl yapılacağını ortaya koyması Kur'ân'daki mücmel ifadeleri açıkladığına örnek olarak verilebilir.<sup>3</sup> Buradan hareketle Hz. Peygamber'in özellikle dinle ilişkili her hâli, Kur'ân'ın hayatla buluşması anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Resûlullah'ın (s.a.v.) sosyal hayatta zaman zaman bazı hâdiselerden ya da konuşmalarından sonra âyet okuduğu bilinmektedir.<sup>4</sup> İşte bu husus üzerinde durmayı

<sup>2</sup> Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 1/36.

<sup>3</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/43-44.

<sup>4</sup> Gökhan Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 261-263; Gökhan Atmaca, *Tefsiri Tarihte Aramak -İbn Sa'd Örneği-* (Konya: Aybil Yayınları, 2016), 288-289.

gerektiren bir konudur. Çünkü bu durum Kur'ân'ın âyet bazında herhangi bir mesele ile ilişkilendirilmesi ve bir nevi âyetin orada hayat bulmasına olanak tanımaktadır.

Hiz. Peygamber pek çok defa bu yolla âyetleri hayata katmıştır. Mesela Mekke fethedildiğinde Kureyşliler, Hiz. Peygamber'in haklarında vereceği hükmü türlü endişeler ile beklemişlerdir. Çünkü Resûlullah'a (s.a.v.) ve Müslümanlara her türlü kötülüğü yapmışlar ve zarar vermişlerdi. Buna rağmen Hiz. Peygamber "Ben de bugün size kardeşim Yûsuf'un dediği gibi: *'Bugün başınıza bir şey kakılmayacaktır.'*<sup>5</sup> diyorum." buyurmuştur. Hiz. Peygamber'in bu tutumu benzer bir hâdise de nasıl davranılması gerektiği hususunda örneklik teşkil etmektedir. Çünkü böyle bir durumda birey intikam duyguları besleyebilecektir. Halbuki Hiz. Peygamber kendi durumunu Hiz. Yûsuf'un durumuna benzetmiş ve Mekkelilere o şekilde muamelede bulunmuştur.<sup>6</sup> Nitekim Hiz. Yûsuf'un kardeşleri kendisine tuzak kurmuş ve o, nice zorlukla karşılaşmıştır. Nihayetinde kardeşleriyle karşılaştığında onların yaptıkları kötülükleri yüzlerine haykırmak yerine *"Bugün başınıza bir şey kakılmayacaktır"* diyerek büyük bir erdemlilik göstermiştir. İşte Resûlullah (s.a.v.) kendisine Yûsuf'a yapılan muameleyi reva gören bir nevi kardeşleri Mekkelileri Hiz. Yûsuf'un sözleriyle affetmiş ve böylece âyetle istîshâdın güzel bir örneğini vermiştir. Yine Hiz. Peygamber Mekke'nin fethinden sonra Kâbe'ye girdiğinde orada bulunan putları elindeki asayla devirmiş ve *"Hak geldi, batıl gitti; zaten batıl yok olmağa mahkumdur."*<sup>7</sup> demiştir.<sup>8</sup> Böylece mü'minin zihninin her davranışının âyetle onaylanmasının güzelliğine işaret etmiştir.

## 1.2. Sahâbenin İstîshâdı

Hiz. Peygamber'le beraber hayat süren sahâbenin Kur'ân bilgisi müfessirler açısından her zaman önemli bulunmuştur. Çünkü sahâbe Kur'ân'ın ilk muhatabıdır. Bu husus onların Kur'ân'ı anlamada bazı imkânlarla sahip olmalarını sağlamıştır. Söz konusu imkânlar, onlardan Kur'ân adına gelen her bir bilgiyi kıymetli kılmaktadır. Bu sebeple Kur'ân'ın tefsirinde "sahâbî kavillerine" müracaat lüzumlu görülmüştür.<sup>9</sup> Bu açıdan âyetlerin manasını doğru kavramanın imkânını sunan sahâbenin hayatında yer bulan istîshâdlar önemlidir. Bunlardan bir kısmını burada vermemiz konuya katkı sunacağı için lüzumludur. Şimdi

<sup>5</sup> Bkz. Yûsuf 12/92.

<sup>6</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Mısır: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), 9/258.

<sup>7</sup> el-İsrâ 17/81.

<sup>8</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 2/127.

<sup>9</sup> Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Muqaddime fi uşûli't-tefsîr*, thk. Adnan Zurzûr, 1972, 95.

sahâbîlerden bazısının istişhâdlarının örneklerini vereceğiz. Mesela Resûlullah (s.a.v.) vefat ettiğinde Müslümanların bir kısmı adeta şok geçirmişler, ne yapacaklarını bilememişler ve ona vefatı yakıştıramamışlardır. Hz. Ebu Bekir, insanların bu hallerini görünce “*Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür ya da öldürülürse, gerisin geriye mi döneceksiniz? Kim geri dönerse, Allah'a hiçbir şekilde zarar vermiş olmayacaktır. Allah, şükredenleri mükâfatlandıracaktır.*” (Âl-i İmrân 3/144)<sup>10</sup> ve “*Şüphesiz sen de öleceksin, onlar da ölecekler.*” (ez-Zümer 39/30) âyetlerini okumuştur. Hz. Ebû Bekir'in bu eylemi, Müslümanlara, duruma karşı daha teenni ile yaklaşmaları gerektiğini hatırlatmıştır.<sup>11</sup> Hatta Hz. Ebû Bekir'in Âl-i İmrân Sûresi 144. âyeti okumasının ardından sahâbeden bazısı, sanki o güne kadar bu âyeti duymadıklarını ifade etmiştir.<sup>12</sup> Hz. Peygamber'in vefat ettiği haberi yayılınca Süheyl b. Amr da kılıcını kuşanıp Hz. Ebû Bekir'in Medine'de yaptığı konuşmanın bir benzerini yapmıştır. Bu konuşması esnasında ez-Zümer 39/30, Âl-i İmrân 3/144, el-Enbiyâ 21/35, el-Kasas 28/88. âyetlerini okumuştur.<sup>13</sup>

Sahâbenin büyüklerinden ve aynı zamanda ikinci halife olan Hz. Ömer, Şam'a yaptığı bir seyahatte, -bir mabette- oldukça yaşlı, saç başı birbirine karışmış, kir pas içinde, üzerinde siyah elbiseler bulunan bir rahiple karşılaşmış ve ağlamaya başlamıştır. “Ey Mü'minlerin Emiri, neden ağlıyorsun?” diye sorulunca: “Bu zavallı bir hedefe varmak istedi, onu tutturamadı. Bir şeyler ümit etti, umduğunu elde edemedi.” demiş ve ardından: “*Yüzler var ki, o gün korkulu ve zelildir, amel etmişler, yorulmuşlardır.*” (el-Gâşiye 88/2-3) buyruklarını okuyarak: “Yüce Allah'ın bu kavlini hatırladım. İşte beni ağlatan budur.” demiştir.<sup>14</sup>

Nakledildiğine göre evi asiler tarafından kuşatılan üçüncü halife Hz. Osman şöyle demiştir: “Ey insanlar! Beni öldürmeyin, tövbeye davet edin! Vallahi beni öldürürseniz ebediyen beraberce namaz kılamaz, düşmanla cihat edemezsiniz. Şöyle oluncaya kadar (parmaklarını göstererek) ayrılığa düşersiniz.” Ardından parmaklarını kenetleyerek: “*Ey kavmim, bana karşı gelmeniz, sakın sizi Nûh kavminin yahut Hûd kavminin veyahut Salih kavminin başlarına gelenler gibi bir felakete uğratmasın! Lût kavmi henüz sizden uzak*

<sup>10</sup> İsmail Ebu Abdillâh Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 1422), "Fedâilu's-sahâbe", 5.

<sup>11</sup> Buhârî, "Fedâilu's-sahâbe", 5; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 15/254.

<sup>12</sup> Yâkub b. İbrâhim b. Habib el-Ensârî el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-âsar* (Beyrut, ts.), 214.

<sup>13</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/124.

<sup>14</sup> el-Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 3: 359. Hz. Ömer'in âyetle istişhâd örnekleri için bk., Davut Şahin, “Hz. Ömer'in Âyetleri İstîshâd Etmesi ve Uygulaması”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 333-341; Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*, 261-282.

değildir.” (Hûd 11/89) âyetini okumuştur.<sup>15</sup>

Âyetlerle istişhâd bağlamında halifelerin dördüncüsü olan Hz. Ali'nin sarı renk ayakkabı giyenin kederinin azalacağını söylediği ve sonrasında “*Rabbim diyor ki, o, sapsarı; rengi, bakanların içini açan bir sığırdır.*” (el-Bakara 2/69)” âyetini okuduğu rivâyet olunmuştur.<sup>16</sup>

Diğer sahâbîlerde de meselelere âyetle mukabelede bulunma hassasiyetini görebiliyoruz. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd bir gün satılık mallarını geride bırakıp namaza yönelen çarşı esnafını görünce “*Bunları ne ticaret ve ne de alışveriş Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan, zekat vermekten alıkoyar. Bunlar, gönüllerin ve gözlerin döneceği günden korkarlar.*” (Nûr 24/37) âyetini okumuş ve “işte bunlar âyette bahsedilenlerdendir”, demiştir.<sup>17</sup> Yine rivayete göre Abdullah b. Mes'ûd bir gün Ebû Vâil ve Rebî b. Haysem'le birlikte bir demirciye uğrarlar. Abdullah b. Mes'ûd ateşteki demire bakabilir, düşecek gibi olur. Daha sonra Fırat Nehri kenarında büyük bir kireç ocağına uğrarlar. Ocağın ortasında alevlenen ateşi görünce Abdullah b. Mes'ûd “*Bu ateş onları uzak bir mesafeden görünce onun müthiş kaynamasını ve uğultusunu işitirler.*” (el-Furkân 25/12) âyetini okur. Rebî b. Haysem bayılıp yere düşer. Onu ailesine, evine götürürler. Abdullah b. Mes'ûd öğleye kadar başında bekler, fakat ayılmaz.<sup>18</sup> Elbette buna benzer istişhâd örnekleri çok fazla bulunmaktadır.<sup>19</sup> Araştırmamız boyunca konuyla ilgili daha fazla örneğe ulaşılmış bulunmaktayız. Fakat araştırmanın maksadını aşabileceği için bu kadarıyla yetineceğiz. Bununla birlikte burada şu hususa dikkat çekmekte fayda bulunmaktadır. Burada zikredilen istişhâd örnekleri, bu konuda ifrat ve tefrit etmemenin gerektiğini gösteriyor. Yani kötüye kullanmamak ve aşırıya kaçmamak kaydıyla müminler ayetlerle günlük hayat arasında bağlantılar kurabilirler.

## 2. Bağlam Dışı İstîshâdlar

Bu başlık altında nüzûl ortamı ya da metin içi bağlamından koparılarak meselelerle bağ kurulan istişhâd örnekleri üzerinde duracağız. Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlamak ve yorumlamak için uyulması gerekli kurallardan biri de âyetin, içinde bulunduğu sûre ve âyet

<sup>15</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 67; Halife b. Hayyât, *et-Târih: İlk Kronolojik İslam Tarihi*, çev. Ömer Sabuncu - Mahmut Sabuncu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 145-156.

<sup>16</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/451.

<sup>17</sup> Ebû'l-Fidâ' 'İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn İbn Keşîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 6/63.

<sup>18</sup> İbn Keşîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6: 88.

<sup>19</sup> Kur'an'la istişhâd edilen örnekler için ayrıca bk., Ali Akpınar, “Konuşmalarında Kur'ân'la İstîshâd Edenler”, *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998), 33-42.

grubuyla olan irtibatına dikkat edilmesidir. Yani âyeti, siyâkı ve sibâkıyla ele almak ve böylece önce ve sonrasıyla ilişkisini koparmamak gerekir.

Kur'ân açısından baktığımızda *siyâk* “her bir âyetin bulunduğu ortamda, kendinden önceki âyetler ve kendinden sonra gelen âyetlerle olan ilişkisidir.” *Bağlam* ise kelime olarak “olaylar, durumlar, ilişkiler örgüsü/bağlantısı” anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle “bir kelime veya ifadenin anlamını belirlemede katkısı olan koşulların tümüdür.” Herhangi bir kelimenin anlamı, o kelimenin içinde bulunduğu bağlama göre değişikliğe uğrayabilmektedir. Aynı zamanda bağlam, siyâk terimine karşılık olarak da kullanılmaktadır. Kur'ân âyetlerinin indiği ortamın tarihini ve sosyo-kültürel özelliklerini ihtiva eden kısma, dış bağlam denmektedir. Diğer bir ifadeyle nüzûl süreci dış bağlam olarak değerlendirilir. Kur'ân'ın doğru anlaşılması için dış bağlam ve iç bağlam göz ardı edilmemelidir.<sup>20</sup>

Bağlamdan kopuk istishâdların kıymeti bulunmadığı gibi adeta Allah şahit tutularak yanlış yapılmaktadır. Bu husus dinî, ilmî ve aklî açıdan kabul edilebilir değildir. Bunun yanı sıra âyetin manası ve bağlamı ile uyumlu istishâd, hayatı Kur'ân'la anlamlandırması yönüyle kıymetlidir. Bu tür bir istishâdın bir mahzuru yoktur. Bu tür istishâd örnekleri kaynaklarda oldukça çoktur. Mesela Sa'îd b. Cübeyr boynu vurulmadan önce iki rekât namaz kılmak istemiş, infazın uygulayıcısı Haccac da ancak doğu tarafına yönelirse izin verileceğini söylemiştir. Sa'îd de “*Nereye dönersen Allah'ın yüzü oradadır.*”<sup>21</sup> demiş ve bu sözlerinden sonra boynu vurulmuştur.<sup>22</sup> Sa'îd b. Cübeyr'in bu kullanımı doğrudur. Nitekim ana kaynaklarda “*Allah'ın yüzü*” ifadesi “kible” olarak yorumlanmıştır.<sup>23</sup> Yine Ebû Osman en-Nehdî şöyle demiştir: “Allah'ın beni hatırladığı zamanı biliyorum.” Ona “Nereden biliyorsun?” denildiğinde “*Öyle ise beni anın ki, ben de sizi anayım.*”<sup>24</sup> âyetini okumuştur. Daha sonra sözlerine şöyle devam etmiştir: “Buna göre, ben Allah'ı zikredersem, Allah da beni hatırlar. Biz Allah'a dua ettiğimiz zaman, Allah bize cevap verir.” Bu sözlerinin ardından “*Bana dua edin ki size karşılık vereyim.*”<sup>25</sup> âyetini okumuştur.<sup>26</sup> Burada ve yukarı da

<sup>20</sup> Ahmet Öz, “Kur'ân'ın Dahili Bağlamlarını Gösteren Kavramlar”, *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül - Ali Karataş (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 195-198; Fatih Tiyek, “Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Önemi”, *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilay, 2018), 81-90.

<sup>21</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>22</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/382.

<sup>23</sup> Mehmet Akif Koç, “Tefsirde Keyfilğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1*, ed. Mehmet Akif Koç (Otto, 2013), 51.

<sup>24</sup> el-Bakara 2/152.

<sup>25</sup> el-Mü'min 40/60.

<sup>26</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/97.

verdiğimiz örnekler makul ve makbul istişhâd örnekleridir. Şimdi uygun olmayan istişhâd örneklerine değineceğiz.

## 2.1. Dini Pratikte Aşırılık

Dinin bireysel anlamda hayatla buluşması, eylemlerle olmaktadır. Çünkü birey, Kur'ân ve Sünnet ölçüğünde dîni eyleme dönüştürür. Elbette burada Kur'ân'ın pratiğe dökülmüş pozisyonunu temsil eden Resûlullah'ın (s.a.v.) hayatını örnek alır. Çünkü Resûlullah (s.a.v.) sadece vahyi tebliğ eden değil, aynı zamanda hükümleri hayatla buluşturan ve böylece üsve-i hasene<sup>27</sup> olan bir şahsiyettir. Dolayısıyla Müslüman şahsiyet hayatını tanzimde bu kıstasa önem verir. Bu hassasiyet dînin anlaşılması ve yaşanmasında aşırı yorum ve pratiklerin önüne de geçebilmektedir. Böyle olmakla birlikte bunun her zaman mümkün olduğu da söylenemez. Yani bireyler pratik anlamda İslâm'ın önerdiği dîni yaşantının ötesini yaşama arzusu ve tercihinde bulunabilmektedirler. Elbette bu bir tercihtir ve bireysel hürriyet çerçevesinde değerlendirilebilir. Bununla birlikte söz konusu yaşam biçiminin dayanağının Kur'ân'dan verilmesi, durumu ve işin mahiyetini değiştirmektedir. Çünkü bu durumda kişisel tercih, sanki Allah'ın emri ya da teşviki gibi algılanabilmektedir. Bunun yaygınlaşması sağlıklı bir İslâm toplumunun varlığına tehdit niteliğinde görülebilir. Mesela bir şahıs, Âmir b. Abdullah'a niçin evlenmediğini sormuş ve “Allah ‘*Andolsun, biz senden önce de elçiler gönderdik, onlara da eşler ve çocuklar verdik.*’<sup>28</sup> buyurmuyor mu?” demiştir. O da “Allah ‘*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*’<sup>29</sup> buyurmuyor mu?”<sup>30</sup> diyerek mukabelede bulunmuştur. Dolayısıyla aynı meselede iki ayrı şahsın kanaatlerine Kur'ân'dan delil getirmeleri mânidardır. Böylece ilk bakışta -okunan âyetler çerçevesinde- her ikisinin de görüşlerinin isabetli olduğu zehabı ortaya çıkmaktadır. Fakat burada isabetli olan görüşü tespit edecek şey, âyetlerin bağlamları ve Resûlullah'ın (s.a.v.) sünneti olsa gerektir. Mesela Hz. Peygamber'in hali vakti yerinde olan kimseleri evlenmeye teşvik etmesi<sup>31</sup> ve kendi uygulamasının da bu olması, Âmir'in delilini çürütmeye yetmektedir. Dolayısıyla meselelere Kur'ân ve Sünnet ölçüğünde bakılmadığında isabetli yoruma ulaşılamamaktadır. Yani doğru sonuca bazen sadece âyetler çerçevesinde ulaşmak mümkün olamamaktadır. Aslında Âmir b. Abdullah'ın burada söz konusu âyeti delil getirmesi, onun

<sup>27</sup> el-Ahzâb 33/21

<sup>28</sup> er-Ra'd 13/38.

<sup>29</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>30</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/106.

<sup>31</sup> Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmîzî, *el-Câmiü'l-Kebîr*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Nikah”, 1.

din ve hayata genel bakışı ile ilgilidir. Onun bu bakış açısını ortaya koyan nakle göre o bir mecliste “Allah’ın Kitâb’ındaki bir cümle dünyadaki her şeyden bana daha sevimlidir.” demiştir. “Nedir o?” diye sorulduğunda o “*Allah, ancak muttakilerden kabul buyurur.*”<sup>32</sup> âyetini okumuştur.<sup>33</sup> Yani Âmir kişisel olarak muttaki olmayı, dünya işlerinden ve nimetlerinden uzak durmak olarak anlamaktaydı. Dolayısıyla o, bu düşüncesini desteklediğini düşündüğü bir âyeti, kendisine delil getirebilmekteydi. Fakat Âmir’in İslâm’ı algılamada bir noktayı gözden kaçırdığı muhakkaktı. O da Resûlullah’ın (s.a.v.) bu dinin pratiğini yirmi üç sene boyunca ümmetine bizzat yaşayarak sunmuş olmasıydı. Orada aşırılığa da bayağılığa da yer yoktu. Ayrıca Âmir’in evlenmeye mâni gördüğü âyet, insanların ve cinlerin yaratılış gayelerine işaret etmekte ve kullardan başka bir şey istenmediğini bildirilmektedir. Allah kulların, özgür iradeleriyle, kulluk etmelerini istemiştir. Çünkü onları bu konuda imkân sahibi olarak yaratmıştır. Bu sebeptir ki insanların bir kısmı ibadeti terk etmeyi seçmiştir.<sup>34</sup> Dolayısıyla âyetlerden Âmir’in anladığı mânâ çıkmamaktadır.

## 2.2. Hâs İfadenin Umûmîleştirilmesi<sup>35</sup>

Kur’ân nâzil olurken dönemsel birtakım hâdiselere işaret etmiş ve bu çerçevede kimi topluluklara işaret etmiştir. Elbette duruma göre söz konusu grupların eleştirisi ya da övgüsü yapılmıştır. Kur’ân’da bulunan bu tür anlatıların doğru yorumlanması ancak bağlamı dikkate alındığında mümkün olabilecektir. Aksi halde kelamın maksadını aşan yorumlara varılabilmektedir. Mesela Zeyd b. Sûhân bir mecliste sohbet ederken bir bedevî “Sözlerin hoşuma gidiyor fakat elin beni korkutuyor.” diyerek Zeyd’in kesik elinin ona tedirginlik verdiğini söylemiştir. Zeyd: “Bu sol elim, görmüyor musun?” demiştir. Adam “Sağı mı solu mu keserler bilmiyorum.” deyince Zeyd, Allah ‘*Bedevîler, küfür ve ikiyüzlülük de daha yaman ve Allah’ın, elçisine indirdiği şeylerin sınırlarını tanımamaya daha müsaittirler.*’<sup>36</sup> buyurarak doğru söylemiştir.” Verilen bilgiye göre Zeyd b. Sûhân’ın eli Nihâvend savaşında yaralanmıştır.<sup>37</sup> Bu nakilden anlaşılan şey, bedevînin Zeyd’in elinin hırsızlık suçundan kesildiğine hükmettiğidir. Onun sol elinin kesik olmasını görmesine rağmen bu şüphesini devam ettirmesini âyetle irtibatlandıran Zeyd, böylece bedevîyi bu davranışından dolayı

<sup>32</sup> el-Mâide 5/27.

<sup>33</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü l-kübrâ*, 9/105.

<sup>34</sup> Cârullah Ebû l-Kâsım Muhammed Ömer Zemaşşerî, *el-Keşşâf ‘an haqâ’iki gavâmi’i t-tenzîl ve ‘uyûni l-ekâvil fi vücûhi t-te’vil*, thk. Âdil Ahmed Abdu l-mevcûd - Ali Ahmed Muavvez (Riyad: Mektebetü l-’Abikân, 1998), 5/260-261.

<sup>35</sup> Bu başlıkta kullandığımız “Hâs-Umûm” sözcükleri tefsir ya da fıkıh usulü terimi olarak kullanılmamıştır.

<sup>36</sup> et-Tevbe 9/97.

<sup>37</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü l-kübrâ*, 8/244; İbn Keşîr, *Tefsirü l-’Qur’âni l-’azîm*, 4/176.

şiddetle kınamıştır. Ancak Zeyd'in meseleyi bu şekilde âyetle ilişkilendirmesi -görece olarak- uygun görünmemektedir. Nitekim okuduğu âyette Allah bedevilerin arasında kâfirler, münafıklar ve mü'minler olduğunu haber vermektedir. Kafir olanlarının küfür ve nifaklarının diğerlerinden daha büyük, daha şiddetli olduğu, bunun için de Allah'ın Resûlü'ne indirdiği hükümlerin sınırlarını bilmemeleri için daha elverişli oldukları da anlatılmaktadır.<sup>38</sup> Ancak âyeti iman etmiş bir bedeviye hamletmek kanaatimize göre uygun değildir. Bununla birlikte bedevinin hırsızlık haddinin cezasında hangi elin kesildiğini bilmediğini söylemesi ya cehaletine ya da kötü niyetine işaret etmektedir. Anlaşılan Zeyd, âyetin sonunda yer alan ifadeleri de dikkate alarak bedevinin bu yönüne işaret etmiştir. Ayrıca kendisinin hırsızlık gibi bir cürümle itham edilmesi onu bu denli bir istişhâdda bulunmaya itmiştir.

Bu çerçevede âyetin bağlamına dikkat etmeden okumaya bir örnek de “*Allah yolunda infâk edin ve ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İhsan edin, şüphesiz Allah ihsan edenleri sever.*” (el-Bakara 2/195) âyetidir. Rivayetlere göre Muhacirlerden bir kişi İstanbul'u fetih girişiminde düşman safına tek başına hücum etmiş ve düşman safını delmiştir. Bazı kimseler ilgili âyete atfen “*kendini kendi eliyle tehlikeye attı*” demişlerdir. Bunun üzerine olaya tanık olan Ebû Eyyûb el-Ensârî şöyle demiştir:

“Biz bu âyeti daha iyi biliriz. Çünkü o, bizim hakkımızda nazil olmuştur. Biz Rasûlullah'la sohbet/arkadaşlık ettik. Onunla nice şeylere şâhid olduk ve ona destek olduk. İslâm yayılıp da ortaya çıkınca biz Ensâr topluluğu gizlice toplandık ve şöyle bir karar aldık: Allah bize Resûlullah'la (s.a.v.) sohbet etme/arkadaşlık ve yardım etme imkânını bahşetti. Derken İslâm yayıldı, Müslümanlar çoğaldı. Biz Rasûlullah'ı (s.a.v.) ailelerimize, çocuklarımıza ve mallarımıza tercih etmiştik. Şimdi ise savaş ağırlığını kaybetti. Artık ailelerimize, çocuklarımıza dönüp onların yanında kalsak. İşte bizim hakkımızda *Allah yolunda infâk edin ve ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın* âyeti nazil oldu. Bu âyette söz konusu olan tehlike; cihâdı terk ederek, mal ve çoluk-çocuk yanında oturmaktır.”<sup>39</sup>

İbn Abbas da âyette bahsedilen tehlikenin savaş hali ile ilgili bir durum olmadığını, Allah yolunda kendini alıkoymaya niyetlenen insanlara dönük bir uyarıdan söz edildiğini söylemiştir. Hasan Basrî ise tehlikeyle cimriliğin kastedildiğine işaret etmiştir. Âyetle ilgili farklı nüzûl sebepleri ya da yorumlar bulunmakla birlikte bu âyet, diğer ibadetlerle birlikte

<sup>38</sup> İbn Keşîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/176.

<sup>39</sup> İbn Keşîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/391.



ele alındığında Allah yolunda infakı emretmeye matuf olduğu anlaşılmaktadır. Bilhassa âyet, düşmanla savaş konusunda Müslümanları düşmanlarına karşı takviye edecek şekilde mallarını sarf etmeye teşvik etmektedir. Bunu terk etmenin -ve nihâyet bu davranışın alışkanlık haline gelmesi durumunun- insanın felaketine sebep olacağı haber verilmektedir.<sup>40</sup> Dolayısıyla âyet her türlü tehlikeye izafe edilebilecek genişlikte manayı kapsamamaktadır. Ayrıca rivayette anlatılan şahsın tek başına düşman saflarına saldırmasının yanlış olduğunu vurgulamak için âyet okumaya lüzum var mıdır? Muhtemelen oradaki kimseler kişisel tecrübe ve aklî çıkarımlarıyla bu davranışın uygun olmadığı kanaatine sahiptirler. Ancak görüşlerini âyetle kuvvetlendirmek istemişlerdir. Elbette bu durum iyi niyetli bir yaklaşımdır. Ancak olur olmaz her durumda bir âyeti delil getirmek, âyetin kapsadığı ana mevzunun kaçırılmasına sebep olabilmektedir. Bu yönüyle söz konusu duruma yol açan bu tür delillendirmeleri uygun bulma imkânı yoktur.

### 2.3. Siyâsî Te'vil

Kur'ân'ın aşırı yorumları ya da bağlamından kopuk te'villerinin en yoğun yaşandığı hususun siyâsî durumlar olduğunu görebilmekteyiz.<sup>41</sup> Bu elbette ilgili âyetlerin bağlamlarından koparılması ile olmaktadır. Mesela Mihfez b. Sa'lebe, Hz. Hüseyin'in başını Yezîd b. Muâviye'ye getirmiş "Ey Mü'minlerin Emîri! İnsanların en ahmağı ve aptalının kafasını sana getirdim." demiştir. Yezîd: "Mihfez'in annesi daha ahmak ve daha aptal birini doğurmadı. Fakat adam Allah'ın Kitâbı'nı okumamış ki" diyerek "*Allah'ım, (ey) mülkün sahibi, sen dilediğine mülkü verirsin, dilediğinden mülkü alırsın; dilediğini yükseltirsin, dilediğini alçaltırsın.*"<sup>42</sup> âyetini okumuştur. Daha sonra sopayla Hz. Hüseyin'in dudaklarının arasını karıştırmış ve "Kılıçlarımız bizden daha şerefli fakat daha zalim olanları böyle ayırır." manasına gelen bir şiir okumuştur. Orada bulunan Ensar'dan bir adam: "Şu sopanı kaldır! Vallahi, sopanı dürttüğün yeri Resûlullah'ın (s.a.v.) öptüğünü gördüm." demiştir.<sup>43</sup>

Rivayetten anlaşıldığına göre Yezîd, iktidar olmanın ölçütünü âyet bağlamında Allah'ın dilemesine bağlamaktadır. Bu bir bakıma teslimiyet gibi görülebilir. Ancak daha da

<sup>40</sup> Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr Taberî, *Camiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Daru Hicr Li't-Tabaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi` ve'l-İ'lan, 2000), 5/583-585; İbn Keşîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/311-393. Bu konuda bk., Recep Demir, "Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 592-594.

<sup>41</sup> Bu konuda bk., Atmaca, *Tefsîri Tarihte Aramak-İbn Sa'd Örneği-*, 255-276.

<sup>42</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>43</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/447-448. Paragrafta yer alan ifadeler Müslüman gönlünü incitcidir. Bununla birlikte meselenin doğru anlaşılabilmesi için söz konusu ifadeler yer vermek durumunda kaldığımızı belirtmek isteriz.

gerçeği o, iktidarının ilâhî kaynaklı olduğunu söyleyerek meşrûiyetine bir dayanak sağlamış olmaktadır. Kanaatimizce söz konusu nakil bu bağlamda oldukça önemlidir. Çünkü meşrûiyetinin hem o dönemde hem de her devirde tartışıldığı bir kimse, iktidarının meşrûiyetini âyet okuyarak ispatlamak istemiştir. Sonrasında ise Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi gibi bir cürüm yetmezmiş gibi peygamber torununun kesik başına ile uygunsuz hareketler yapması oldukça mânidardır. Ayrıca sözlerinde yer alan “şerefli” ve “zalim” kelimelerindeki kastın kimler olduğu hususu da ayrı bir –ibretlik- durumdur. Bu nitelemesinin öncesinde âyet okuması, kişisel arzularını âyetle destekleme noktasında zirve bir kimse olduğunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca Yezîd'in okuduğu âyette Rasûlullah'ın (s.a.v.) ve ümmetinin Allah'ın nimetlerine şükretmeleri gerektiğine işaret vardır. Zira Allah peygamberliği İsrâiloğullarına değil; Mekke'li, Kureyş kabilesinden ümmî bir Arap olan Hz. Muhammed'e vermiştir. Resûlullah'a (s.a.v.) kıyamete kadar dinini diğer bütün din ve şeriatlardan üstün kılma gibi diğer hiçbir peygambere vermediği özellikler ihsan etmiştir.<sup>44</sup> Konu Yezîd'in baktığı zaviyeden oldukça uzaktır. Ayrıca ilgili âyet her ne kadar iktidarın Allah tarafından verildiğine işaret etse de mülkü ele geçiren kimi yöneticilerin halkına zulüm yaptıkları bilinmektedir. Bu yöne işaret eden Kadı Abdulcebbâr kötülüğün Allah'a izafe edilemeyeceğini söyler.<sup>45</sup> Meselenin bu yönü ihmal edilemez bir öneme sahiptir.

Kur'ân âyetlerinin siyâsî meselelerde kullanımına örnek teşkil edebilecek bir durum da hakem olayında yaşanmıştır. Söz konusu meselede ihtilaf edildiğinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî, 'Amr'a hitaben “Senin durumun ‘Üstüne varsan da dilini çıkarıp solur, bıraksan da dilini sarkıtıp solur.’<sup>46</sup> âyetindeki köpeğin durumuna benzer.” demiştir. Amr da ona “Senin durumun da ‘Kitap taşıyan eşeğin durumu’na<sup>47</sup> benzer.” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Ömer “Bu ümmetin durumu ne hale geldi. Ne yaptığını bilmeyen bir adam güçsüz bir adama havale edildi.” demiştir. Abdurrahman b. Ebû Bekir ise “Eş'arî daha önce ölmüş olsaydı kendisi için daha hayırlı olurdu.” demiştir.<sup>48</sup>

Bir başka örnek ise Haccac ve Abdullah b. Zübeyr'in annesi arasında yaşanmıştır. Buna göre Abdullah b. Zübeyr, öldürüldüğünde Annesi ve Haccac onun cesedi önünde karşılaşmışlardır. Aralarında atışırken Haccac: “Senin oğlun Kâbe'nin içinde inkâra girdi.

<sup>44</sup> İbn Keşîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/24.

<sup>45</sup> İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsîrin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu, 2003), 290.

<sup>46</sup> el-A'râf 7/176.

<sup>47</sup> el-Cuma 62/5.

<sup>48</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/78.

Yüce Allah “...*Kim orada (böyle) zulüm ile haktan sapmak isterse ona acı bir azab tattırırız.*”<sup>49</sup> buyuruyor. Allah ona bunu tattırdı. Azap, yol kesmektir.” demiştir. Abdullah’ın annesi ise şöyle cevap vermiştir: “Yalan söylüyorsun. O, Medine’de İslâm döneminde doğan ilk bebektir. O doğunca Müslümanlar öyle tekbir getirdiler ki Medine yankılandı. Resûlullah (s.a.v.) onun doğumuna sevindi ve eliyle onun damağına yiyecek sürdü. O gün, onun doğumuna sevinenler, senden ve taraftarlarından daha üstündür. Resûlullah’ın (s.a.v.) şöyle dediğini duydum: “Sakif kabilesinden iki yalancı çıkacak. Onlardan sonuncusu birincisinden daha şerlidir. O mübîrdir. İşte o sensin.”<sup>50</sup> Burada örnek getirilen âyetlerin bağlamlarından uzak kullanıldıkları o kadar açıktır ki özellikle bir kaynağa bakma ya da delil aramaya dahi ihtiyaç yoktur. Çünkü Müslüman bireylerin birbirlerini tahkir ederken kafirler için nâzil olduğu aşikâr olan ya da en azından bir Müslümana yakışmayacak profili işaret eden âyetleri delil getirmeleri uygun değildir. Bununla birlikte Abdullah b. Zübeyr’in Mekke’ye hükmettiği dönemde sahâbeden bazı kimselerin uyarısına maruz kaldığı da aşikârdır.<sup>51</sup>

Âyetlerin siyasî te’vili bağlamında değerlendirebileceğimiz örnekler artırılabilir. Bununla birlikte yorum farklılığına dayalı olarak verilen örneklerin yerinde olup olmadığı da tartışılabilir. Yani verilen misallerde kullanılan âyetlerin bağlamı çerçevesinde kullanıldığını düşünenler olabilecektir. Şimdi sırasıyla vereceğimiz iki örnek bu minvaldedir. Yani burada istîshâdda bulunanların yaklaşımlarının makul olduğu düşünülebilir. Bu çerçevede vereceğimiz el-Esved Ebü'l-Kays’ın nakline göre bir gün Hz. Hasan, Habîb b. Mesleme ile karşılaşmış ve onun Muâviye’ye itaat etmesini eleştirerek “Sen az ve geçici bir dünyalık için ona itaat ettin. Eğer bu, senin dünyana yaradıysa ahiretine zarardır. Bir kötülük yapınca hayırlı bir şey söylersen bu, “*Başka bir kısmı da günahlarını itiraf ettiler, iyi işle kötü işi birbirine karıştırdılar. Belki Allah, onların tövbesini kabul eder. Çünkü Allah bağışlayandır, esirgeyendir.*”<sup>52</sup> âyetindeki gibidir. Ancak sen “*Hayır, doğrusu, onların işleyip kazandıkları şeyler, kalplerinin üzerine pas olmuştur.*”<sup>53</sup> âyetinde bahsedilen gruba dahilsin.” demiştir.<sup>54</sup> Elbette Tevbe sûresi 102. âyet her ne kadar belli birtakım kimseler hakkında nâzil olmuşsa da bütün günahkâr; hatalı ve iyi ameli kötü ameli karıştıranlar hakkında umûmî olduğu ifade edilmiştir.<sup>55</sup> Bununla birlikte âyetin kapsamına hangi durumda kimin gireceği yoruma

<sup>49</sup> el-Hac 22/25.

<sup>50</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/509-510.

<sup>51</sup> İbn Keşir, *Tefsirü'l-Şur'âni'l-'azîm*, 5/362-363.

<sup>52</sup> et-Tevbe 9/102.

<sup>53</sup> el-Mutaffifin 83/14.

<sup>54</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/374.

<sup>55</sup> İbn Keşir, *Tefsirü'l-Şur'âni'l-'azîm*, 4/181.

dayalıdır. Bu yönüyle bağlamından bağımsız bir şekilde gelişi güzel kullanılmaya müsait değildir. Ancak Hz. Hasan'ın maruz kaldığı haksızlıklar göz önüne alındığında yaklaşımın makul olduğu düşünülebilir.

Bu çerçevede vereceğimiz ikinci rivayete göre Ali b. Hüseyin yakalanıp İbn Ziyâd'a getirilmiştir. İbn Ziyâd: "Adın nedir?" diye sormuştur. O da "Ali b. Hüseyin" demiştir. O: "Allah, Ali'yi öldürmemiş miydi? demiştir. Ali b. Hüseyin: "Ali el-Ekber adında bir kardeşim vardı. İnsanlar onu öldürdüler." cevabını vermiştir. İbn Ziyâd: Hayır! Onu Allah öldürdü." demiştir. O da: "Allah, insanların ruhlarını ölümleri sırasında alır." dedikten sonra "*Allah, canları, ölümleri sırasında alır.*"<sup>56</sup> âyetini okumuştur.<sup>57</sup> Burada her ikisinin de ecel mevzunda farklı düşündükleri görülmektedir. Buna göre Ali b. Hüseyin'in öldürülen kardeşinin vefatı Ali'ye göre insanlar tarafından olmuştur. İbn Ziyâd'a göre onun ecel vakti gelmiştir ve insanlar buna vesile kılınmıştır. Bu durumda sanki Ali'ye göre ecel vaktinin önceden tayin edilmediği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Veyahut bu sözleriyle Ali, onların (İbn Ziyâd ve diğer yöneticiler) işlediği cürmün büyüklüğüne vurgu yapmak istemektedir. Bu meselede de Ali b. Hüseyin'in yaşadığı acı verici durum göz önüne alındığında yaklaşımın makul olduğu düşünülebilecektir.

İslâm tarihinde Kur'ân'ı siyâsî ya da ideolojik meselelere mesnet kılınmasının önemli örnekleri Sıffin savaşında görülmüştür. Mesela Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan bir grup, bazı âyetlerden<sup>58</sup> hareketle "*Hüküm ancak Allah'ındır.*" ifadesini sloganlaştırmışlardır. Daha sonraları bu grup Hariciler adıyla anılacaktır.<sup>59</sup> Haricîlerin bu tutumu İslâm tarihinde acı hâdiselere dayanak olmuştur.

Kur'ân âyetlerinin siyâsî emellere alet edilmesini daha açık bir şekilde ortaya koyan bir örneği çağımızdan verebiliriz. Kuveytli bir gazeteci olan Abdullah Hadleg İsrâil'in Filistin topraklarındaki varlığının meşruiyetini "*Ey kavmim! Allah'ın size yazdığı kutsal toprağa girin. Sakın ardınıza dönmeyin. Yoksa ziyana uğrayanlar olursunuz.*" mealindeki Mâide sûresi 21. âyetle ispat etmek istemişti.<sup>60</sup> Herhalde bu yaklaşım bir âyetin bağlam dışı kullanılmasının en uç örneklerinden birini teşkil etmektedir. Halbuki ilgili âyetin siyâkî ve sibâkî dikkate alındığında Yüce Allah'ın ilgili âyetle Hz. Musa zamanında İsrailoğulları'na

<sup>56</sup> ez-Zümer 38/42.

<sup>57</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/444-445.

<sup>58</sup> el-Mâide 5/44, el-En'âm 6/57, Yûsuf 12/40, 67.

<sup>59</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 76-77.

<sup>60</sup> Yeni Şafak, "Dunya Kuveyt'te Skandal" (Erişim 16 Şubat 2021).

birçok nimet verdiği ve fakat onların buna uygun davranmadıklarına işaret ettiği anlaşılmaktadır. İlgili pasajlar esasında İsrailoğulları'nın geçmişten ders almalarını ve Hz. Muhammed'e tabi olmalarını anlatmaktadır. Dolayısıyla söz konusu âyetin Hadleg'in ifadeleriyle ilişkilendirilmesi mümkün değildir.

## SONUÇ

Kur'ân nâzil olduğu andan itibaren anlamının konusu olmuştur. Nitekim nüzûlünün gayesi insanlığa nizam vermek olan bir Kitâb'ın hedefine varması ancak anlama çabası ile mümkün olmaktadır. Bu bilinç, ilk Müslümanlardan bugüne kadar canlılığını korumuştur. Kur'ân'ı anlama çabalarından biri de âyetlerin hayata katılmasına olanak sağlayan istîshâd yöntemidir. Bu yöntem, âyetin hayatın bir anı ile buluşturulması üzerine cereyan etmektedir. Hz. Peygamber, sahâbe ve sonraki dönemlerde bunu birçok birey benimsemiştir. Ancak bu tür delil getirmenin de birtakım şartlara bağlı olması elzendir. Aksi halde âyetler, murâd-ı ilâhî dışı te'villerle ilişkilendirilebilmektedir. Bu haliyle âyetlerin kimi zaman bağlamlarından kopararak kullanılması ciddi bir yanılgıdır. Şüphesiz bu husus, âyetleri anlama noktasında düşülen yanılgılardan sadece bir tanesidir. Fakat üzerinde durulması gereken konulardandır. Belki bu tür hataların bir kısmı, Kur'ân'ın kelâm olmasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere kelâmın bazıları kimi sebeplere binaen inmiştir. Bu tür âyetlerin nüzûl sebepleri bilindiğinde anlaşılabilir veya bağlamından kopararak farklı yorumlara hamledilmeleri biraz daha güç olmaktadır. Ayrıca dil ve siyâk-sibâk gibi unsurlar da âyetlerin doğru anlaşılmasında başat unsurlardır. Fakat özellikle belli bir sebebe binaen nâzil olmamış âyetleri anlamada ya da siyâk-sibâk ve dil imkânlarının ilmî bir yaklaşımla ele alınmadığı durumlarda, anlam kaymaları sıkça yaşanabilmektedir. Çünkü tüm bunlar âyetleri doğru anlamaya dönük katkılarıyla olmazsa olmaz unsurlardır. Ancak söz konusu unsurlar bir yönüyle bireyselliği de içermektedirler. Çünkü âyeti lügat bilgisine göre anlama veya âyet hakkında gelen nakillerde tercihte bulunma, âyetler arasında ilişki kurabilme gibi hususlar aynı zamanda ilmî, aklî ve tecrübî bilgiyle sağlanmaktadır. Bu durumda kişinin -âyet yorumunda- bireysel bilgi ve bakış açısı çerçevesinde hata yapma payı da bulunmaktadır. Beşer hatadan beri olamayacağı için bir yere kadar bu hatalar mazur görülebilir. Bununla birlikte birey tüm bunları hesaba katarak âyetle istîshâd etmelidir. İstîshâdda hedef, murâd-ı ilâhîye isabet etmek olmalıdır.

Kanaatimize göre istîshâd yöntemi Kur'ân'ı hayata katma anlamında çok önemli bir metottur. Hz. Peygamber'in zaman zaman bunu kullanması bile tek başına bunu göstermektedir. İlâveten sahâbenin hayatlarında buna dair örneğin çok oluşu iddiamızı

doğrulamaktadır. Nitekim sahâbenin her birinin kaynaklarda yer bulan istişhâd örnekleri onlardadır. Sonraki nesil Müslümanlar da bu tutumu sürdürmüşlerdir. Ancak burada da hâdise ile âyet arasında kurulan bağın nüzûl ortamı bilgisi, dilin imkânları ve siyâk-sibâk gibi unsurlarla örtüşmesi çoğu zaman elzemdir. Nitekim araştırmamızda kimi zaman kişisel dînî hassasiyetle, kimi zaman ise kişisel bakış açısı ya da siyâsî sebeplerle âyetlerin bağlamlarından koparıldıkları tespit edilmiştir. Bu tür yanlışların önüne geçilebilmek, ancak ilmî usullere sıkı sıkıya bağlı kalmakla mümkündür. Bununla birlikte âyetin ana çerçevesi esas alınarak abartmadan, saptırmadan, ifrat ve tefrite düşmeden, Kur'an ve Sünnet'in genel çerçevesinden çıkmadan istişhâd yöntemine başvurulması uygundur.

## KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk es-San'ânî, el Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Müslim Muhammed. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Akpınar, Ali. “Kuşmalarında Kur'ân'la İstîşhad Edenler”. *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998), 33-42.
- Atmaca, Gökhan. *Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Atmaca, Gökhan. *Tefsiri Tarihte Aramak-İbn Sa'd Örneği*-. Konya: Aybil Yayınları, 2016.
- Buhârî, İsmail Ebu Abdillâh. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Zühayr Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 1422.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu, 2003.
- Demir, Recep. “Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 573-604.
- Ebû Yûsuf, Yâkub b. İbrâhim b. Habib el-Ensârî el-Kûfî. *Kitâbu'l-âsar*. Beyrut, ts.
- Halife b. Hayyât. *et-Târih İlk Kronolojik İslam Tarihi*. çev. Ömer Sabuncu - Mahmut Sabuncu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' 'İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mukaddime fî uşûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zurzûr, 1972.
- Koç, Mehmet Akif. “Tefsirde Keyfilîğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri”. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar* 1. ed. Mehmet Akif Koç. Otto, 2013.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.
- Öz, Ahmet. “Kur'ân'ın Dahili Bağlamalarını Gösteren Kavramlar”. *Tefsir Usulü*. ed. Ali Rıza Gül - Ali Karataş. 181-226. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.

Şahin, Davut. “Hz. Ömer’in Âyetleri İstîşâd Etmesi ve Ugulaması”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017).

Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Camîu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Beyrut: Daru Hicr Li't-Tabaa ve'n-Neşr ve't-Tevzî ve'l-İ'lan, 2000.

Tirmîzî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *el-Câmiü'l-Kebîr*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Tiyek, Fatih. “Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Önemi”. *Günümüz Tefsir Problemleri*. ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük. 79-86. Ankara: Bilay, 2018.

YŞ, Yeni Şafak Gazetesi. " yenisafak/dunya/kuveytteskandal". Erişim 16 Şubat 2021.

<https://www.yenisafak.com/dunya/kuveytteskandal-2842904>

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.

Zemaşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Muhammed Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdu'l-mevcûd - Ali Ahmed Muavvez. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Abîkân, 1998.



---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 16  
Güz 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 16  
Autumn 2021  
BARTIN – TURKEY

---

## İSLÂM HUKUKU VE SAĞLIK AÇISINDAN MAZMAZA, İSTİNŞÂK VE İSTİNSÂR'IN ÖNEMİ

THE IMPORTANCE OF MAZMAZA, ISTINSAK AND ISTINSAR IN TERMS OF ISLAMIC LAW AND HEALTH

**Mehmet ERGÜN**

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bartın/Türkiye  
*Assist. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Bartın / Turkey*

[mehmetergun61@hotmail.com](mailto:mehmetergun61@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-6149-2358](https://orcid.org/0000-0002-6149-2358)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 11 Ekim /October 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Aralık /December 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık /December 2021

**Atıf/Cite as:** Ergün, Mehmet. "İslâm Hukuku ve Sağlık Açısından Mazmaza, İstinşâk ve İstinsâr'ın Önemi". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2021), 182-197.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**ÖZ**

Ağız ve burun kişinin dış etkenlere maruz kalan organlarının en başında gelir. Çünkü bakteri, virüs ve mikropların birikmesine ve yuvalanmasına uygun olan ortamı sağlayabilen yapılarının yanında, ayrıca ağız ile burundan sürekli besin maddeleri ve hava alındığından dolayı bu organlarda zararlı organizmalar çokça kümeleşebilir. Bu nedenledir ki, ağız ve burnun sık aralıklarla temizlenmesi kişisel hijyen ve sağlık açısından çok faydalı ve gereklidir. Bundan dolayıdır ki, sünnet, ağız ve burun gibi insan sağlığı bakımından çok önemli olan organların yıkanmasını sadece namaz vakitleri ile sınırlandırmamıştır. Öyle ki, Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisi ağız ve burun hijyenine çok dikkat ettiği gibi, ümmetine de bunu çokça ikaz etmiştir. Hatta O'nun hem gece uykusundan kalktığında ve hem de çarşı-pazardan evine döndüğünde ilk yaptığı şey ağız temizliği olurdu. Başta ağız ve burun temizliği olmak üzere, insan kişisel temizliğine dikkat etmezse bazı hastalıklara yakalanabilir, bağışıklık sistemi zayıflayarak sağlığı bozulabilir, yaşam kalitesi düşebilir. Bu da kişiyi Allah Teâlâ katında sorumlu kılabilir. Zira dine göre, kişi sağlığını korumakla yükümlüdür. Modern tıbbın bilimsel veri ve bulgularına göre, düzenli bir şekilde yapılan ağız ve burun temizliği bakteri, virüs ve mikroplardan korunmak için en az el hijyeni kadar önemli koruyucu tedbirlerdir. Bundan başka her medenî insan ve dinî hassasiyeti olan kişi bilir ki, ağız ve burun temizliğine dikkat etmeyen kişi hem melekleri hem de çevresindeki insanları rahatsız edebilir. Bu sebeptendir ki, İslâm dininde abdest ve gusül sırasında ağzın su ile iyice çalkalanarak yıkanması, burun içine verilen suyun da şiddetlice çekilerek burnun mükemmel bir şekilde temizlenmesi gerekli görülmüştür. Özellikle insanın sağlığına ve yaşam kalitesine olan katkıları ve diğer bir takım hikmetleri sebebiyle mazmaza, istinsâk ve istinsâr işlemlerinin üçer defa yapılması hem Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hem de önceki peygamberlerin (a.s.) âdetleri olup mükemmel birer temizlik şeklidirler. İşte bu incelememizde "İslâm Hukuku ve Sağlık Açısından Mazmaza, İstinsâk ve İstinsâr'ın Önemi" meselesini modern tıbbın bilimsel bulgu ve verilerinden yararlanarak ele alacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Sağlık, Mazmaza, İstinsâk, İstinsâr, Gargara, Nazal Yıkama.

**ABSTRACT**

The mouth and nose are the most important organs of the person that are exposed to external factors. Because in addition to their structures that can provide an environment suitable for the accumulation and nesting of bacteria, viruses and microbes, these harmful organisms can accumulate in these organs because of the continuous intake of nutrients and air from the mouth and nose. For this reason, frequent cleaning of the mouth and nose is very useful and necessary in terms of personal hygiene and health. Therefore, the Sunnah did not limit the washing of organs such as the mouth and nose, which are very important for human health, to only prayer times. So as the Prophet (pbuh) paid great attention to oral and nasal hygiene, they also warned his ummah to do so. Moreover, the first thing he did when he woke up at night and when he returned home from the bazaar-market was mouth cleaning. If a person does not pay attention to his personal hygiene, especially mouth and nose cleaning, he may catch some diseases, his immune system will weaken, his health may deteriorate, and his quality of life may decrease. This can make a person responsible in the sight of Allah. Because, according to religion, a person is responsible for protecting his health. According to the scientific data and findings of modern medicine, regular mouth and nose cleaning are at least as important protective measures as hand hygiene to prevent bacteria, viruses and germs. Besides, every civilized person and religious sensitive person knows that a person who does not pay attention to the cleanliness of the mouth and nose can disturb both the angels and the people around him/her. Therefore, in the religion of Islam, it is commanded to rinse the mouth thoroughly with water during wudu and ghusl, and to clean the nose perfectly by drawing the water into the nose vigorously. Especially due to their contribution to human health and quality of life and some other wisdoms, performing mazmaza, istinsâk and istinsâr three times is the custom of both the Prophet (pbuh) and previous prophets (peace be upon them) and they are perfect forms of cleaning. In this study, we will deal with the issue of "The Importance of Mazmaza, Istinsâk and Istinsâr in Terms of Islamic Law and Health" by making use of the scientific findings and data of modern medicine.

**Keywords:** Islamic Law, Health, Tor is the mouht, Sniffing, Inhalation of water, Inhalation of water and forcing it out, Mouthwash, Nasal Washing.

## GİRİŞ

Genel anlamda temizlik ve hijyen meselesi İslâm dininin birincil ve en mühim öğretilerinden birisidir. Bunun bir göstergesidir ki, fıkıh ve hadis müelliflerinin büyük çoğunluğu eserlerinin sistematüğinde “Tahâret” konusunu diğer bahislerden öne almışlardır.<sup>1</sup> “*Elbiseni tertemizle.*”<sup>2</sup> “*Allah temizdir, temizliğı sever.*”<sup>3</sup> “*Temizlik imandandır.*”<sup>4</sup> “*Temizlik imanın yarısıdır.*”<sup>5</sup> nassları temizliğin önemini ve gerekliliğini ifade eden birçok nassan sadece bir kaçıdır. Çünkü kişisel temizliğe dikkat edilmediğinde ibadetlerin sıhhatinin zedelenmesi dışında bazı hastalıklara yakalanmak, bağışıklık sisteminin zayıflaması ve kişilerin zarar görmesi mukadder olduğu için İslâm dini ağız-boğaz ve burun organlarının temiz tutulmasını çok önemsemiştir. Hatta Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ağız temizliğine özen göstermeyen kişileri ikaz ettiği de olmuştur.<sup>6</sup>

Üst solunum yolları üzerindeki katkısı nedeniyledir ki, Hz. Peygamber (s.a.v.) ağız sağlığına çok dikkat ettiği gibi, ümmetine de ağız ve burun hijyenini emretmiştir. Hatta gece uykudan kalktığında,<sup>7</sup> namaz için evinden her çıktığında<sup>8</sup> ve evine her girdiğinde ilk yaptığı şey dişlerini misvaklayıp ağızını temizlemek olurdu.<sup>9</sup> Zira sürekli ve esaslı bir şekilde yapılan ağız-boğaz ve burun temizliğı bakteri ve salgın hastalıklardan korunmanın en etkili yöntemleridir.<sup>10</sup> Çünkü üst solunum yolları olarak adlandırılan ağız-boğaz ve burun organları organizmaya açılan birer kapı mesabesinde olduklarından dolayı sağlıklı bir beden için mazmaza, istinşâk ve istinsâr çok önemlidir. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Enes b. Mâlik’e (öl. 93/711-712) (r.a.) talimat verdiği sekiz husustan olan “abdest”, “gusül” ve “Resûlullah’ın sünnetine tabi olmak”<sup>11</sup> konuları mazmaza, istinşâk ve istinsârı da içeren direktifler sağlıklı ve kaliteli bir yaşam için son derece mühimdir. Bu bağlamda ağız-boğaz ve burun temizliğine özen göstermek Resûlullah’ın sünnetine tabi olmak cümlesindedir.

<sup>1</sup> İbrahim Canan, *Hz. Peygamber’in Sünnetinde Terbiye* (Ankara: DİB Yayınları, Gaye Matbaası, 1980), 228.

<sup>2</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: 1985), el-Müddessir 74/4.

<sup>3</sup> Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ b. Servet et-Tirmizî, *el-Câmi‘u’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Edeb”, 41.

<sup>4</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbüri, *el-Câmi‘u’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tahâret”, 1.

<sup>5</sup> Müslim, “Tahâret”, 1.

<sup>6</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 1/214.

<sup>7</sup> Müslim, “Tahâret”, 46, 47.

<sup>8</sup> Canan, *Hz. Peygamber’in Sünnetinde Terbiye*, 231.

<sup>9</sup> Müslim, “Tahâret”, 43; Canan, *Hz. Peygamber’in Sünnetinde Terbiye*, 231.

<sup>10</sup> Ahmet Polat, “Hikmet-i Teşri‘ Bağlamında Abdest ve Namazın İnsan Sağlığı ile İlişkisi”, *Academic Platform Journal of Islamic Research* 4/3 (2020), 415.

<sup>11</sup> Diğer talimatlar için bk. Canan, *Hz. Peygamber’in Sünnetinde Terbiye*, 139.

Modern tıbbıya göre de kaliteli, sağlıklı ve hijyenik bir yaşam açısından gün içerisinde ağız ve burnu belli aralıklarla su ile özenle yıkayıp temizlemek bakterilere karşı en az el hijyeni kadar etkili bir önlemdir. Gargara sıvılarında olduğu gibi, su ile ağız iyice çalkalamak (mazmaza) ve buruna şiddetle su çekmek (istinşâk) olası zararlıları parçalayarak etkisiz hale getirip enfeksiyon oluşturmalarına engel olabilir. Bu bağlamda ağız-boğaz ve burun temizliğinin tıbben ve sağlıklı bir yaşam açısından önemini sağlık bilimci Osman Müftüoğlu şöyle ifade etmiştir: “*Bana sorarsanız, düzenli ağız temizliği virüsten korunmada el temizliği kadar önemli bir ayrıntıdır.*”<sup>12</sup>

Suyla gargara yapmanın, ağız çalkalamanın diş eti hastalıklarına, iltihaplanmalara ve diş çürümelerine karşı koruyucu yönü vardır. Burnu iyice yıkayıp sümürmenin de (istinşâk ve istinsâr) burun ve solunum sistemi yoluyla vücuda dağılacak olan mikropların sümürerek dışarı atılmasını sağlar.<sup>13</sup> Bu ve benzeri faydaları nedeniyledir ki, İslâm hukukunda mazmaza<sup>14</sup>, istinşâk<sup>15</sup> ve istinsâr gerekli görülmüştür.<sup>16</sup> İşte bu makalede mazmaza, istinşâk ve istinsâr kavramları ele alınarak meselenin önemi ve bazı yararları üzerinde durularak değerlendirme ve sonuca varılacaktır.

## 1. Mazmaza

Mazmaza/مضمضة sözlükte suyu ağızda kuvvetle hareket ettirip ağız iyice çalkalamak demektir.<sup>17</sup> Fıkıh ıstılahında ise mazmaza şu anlamlara gelir:

a- Abdest veya gusül esnasında suyun bütün ağız istiap eyleyip kaplaması, ağza su verip ağız iyice çalkalanması demektir.<sup>18</sup>

b- Abdest ve gusül esnasında ağız su ile iyice çalkalayıp yıkamak demektir.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Hürriyet, “Gargara konusu yine gündemde.” (Erişim 9 Ağustos 2021).

<sup>13</sup> Namaz Sitesi. “Abdestin Sağlığa Faydaları.” (Erişim 11 Ağustos 2021).

<sup>14</sup> Burhânüddîn ‘Alî b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrüt: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/16, 17.

<sup>15</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/17; Muhammed Emîn İbn ‘Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/115 vd.

<sup>16</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvaftâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tahâret”, 30; Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf el-Firûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/37.

<sup>17</sup> Ebû ‘Abdillâh Muhammed eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr şerhu Münteke'l-aḥbâr min eḥâdis-i Seyyidi'l-ahyâr* (Beyrüt: Dâru'l-Cil, 1973), 1/172; Muhammed Hamdî Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmûsu*, haz. Sıtkı Güllü (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 3/391.

<sup>18</sup> Zeynülâbidîn b. İbrâhîm İbn Nüceym el-Mısrî el-Hanefî, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, ts.), 1//21; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 1/172; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/391.

<sup>19</sup> Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/391; Muhammed b. İsmâ'il el-Kehlânî, *Sübülü's-selâm şerhu Bulûği'l-merâm min edilleti'l-ahkâm* (Beyrüt: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 4. Baskı, 1960), 1/42.

c- Abdest ve gusül esnasında suyu boğazın baş tarafına/ileri noktasına kadar ulaştırmak ve gargara yapmak demektir.<sup>20</sup>

d- Abdest ve gusül esnasında ağızda suyu hareket ettirmek, ağız su ile çalkalamak, suyu ağızın en ileri noktasına kadar ulaştırmak, abartılı bir şekilde gargara yapmak demektir.<sup>21</sup>

e- Abdest ve gusül esnasında ağız su ile iyice temizlemek demektir.<sup>22</sup>

Fakihlere göre fikhî hükümleri bakımından farklı hükümlere tabi olan ve abdestte sünnet, gusülde ise farz olan mazmaza<sup>23</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fitrattan saydığı on husustan biridir.<sup>24</sup> Abdest esnasında mazmaza İmam Mâlik (öl. 179/795), İmam Şâfi (öl. 204/819) ve İmam Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre sünnettir. İbn Ebî Leylâ (öl.148/765) ve bir kısım Zâhirîler ile Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) göre ise farzdır. Ebû Sevr (öl.161/778), Ebû Ubeyde ile bazı Zâhirî hukukçuların görüşüne göre de sünnettir.<sup>25</sup> Gerek abdestte ve gerekse gusül esnasında oruçlu olmayan kişinin mazmazada mübalâğa yapmasının sünnet oluşu<sup>26</sup> ağız hijyeninde nihai gayeye ulaşmaya matuf nebevî bir teşviktir.

Mazmazanın üç defasının da ayrı ayrı su ile yapılması sünnet olup söz konusu suyun yutulması da mekruhtur. Kişi bir avuç su ile üç defa mazmaza yapsa sünnet yerine gelmemiş olur.<sup>27</sup> Nitekim Resûlullah abdest almak için su istedi, (...) üç defa mazmaza yaptı ve şöyle buyurdu: “*Bu, benim ve benden önceki enbiyanın temizlik şeklidir.*”<sup>28</sup> Hz. Osman da (r.a.)

<sup>20</sup> Ahmed Râfi' et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkî'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh* (Mısır: Matba'a-i Muştafâ Muhammed, 1937), 39.

<sup>21</sup> Muhammed Revvâs Kal'acî, *Fıkıh Lugatı (Arapça-İngilizce-Türkçe)* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012), 313.

<sup>22</sup> Seyyid Sâbık, *Fıkıhu's-sünne* (Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Dâru'l-Hadîs, ts.), 1/41.

<sup>23</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/17; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/115 vd.

<sup>24</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/16, 17; Muvaffukuddîn Ebû Muhammed b. Ahmed b. 'Abdillâh İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1/143.

<sup>25</sup> 'Abdüsselâm b. Sa'îd et-Tenûhî es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, thk. 'Âmir el-Cezzâr-'Abdullâh el-Miñşâvî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 1/17 vd.; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. el-Hafîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 5. Baskı, 1981), 1/10; 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Kitâbu Bedâi'u's-şanâi' fi tertibi's-Şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2. Baskı, 1974), 1/21; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/134 vd.; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvad - 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/170.

<sup>26</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Ümm*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Hıfnâvî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 1/188; 'Alâuddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, thk. el-İmâm Muhammed el-Muntasır Billâh el-Kitânîm - Vehbe Mustafâ ez-Zuhaylî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 1/14; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/171.

<sup>27</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/18, 19; Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsûf* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982-1983), 1/5; Kemâlüddîn Muhammed b. 'Abdulvâhid b. Mes'ûd İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî, *Şerhu Fethi'l-kadîr (Netâicu'l-efkâr fi keşfi'r-rümûzi ve'l-esrâr tekmilesi ile birlikte)*, 1/25, 26.

<sup>28</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tahâret”, 47; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/146; 'Abdullâh b. Muhammed b. Mevdûd el-Mevsilî,

abdest suyu istedi (...) üç defa mazmaza yaptı ve şöyle dedi: “Ben, Hz. Peygamber’in bu şekilde abdest aldığını gördüm...”<sup>29</sup>

Hanefilere göre, mazmaza yapmak guslün üç farzından biridir. Mazmazada mübalâğa ve gargara yapmak ve bu işlemi üç defa tekrarlamak ise sünnettir. Abdestte de ağza üç defa su vermek ve bunu üç defa tekrar etmek sünnettir. Ağza sağ elle su verilir, ağza verilen su ile ağız iyice çalkalanır ve bu suyun yutulması da mekruhtur.<sup>30</sup> Hanbelî mezhebine göre de gusül esnasında ağzın yıkanması farzdır. Şâfiî ve Mâlikîlere göre ise, abdest ve gusülde mazmaza yapmak sünnettir.<sup>31</sup>

Görüldüğü üzere, İslâm hukukçuları abdest ve gusül esnasında mazmazanın hükmü konusunda ihtilâf etmişlerdir. Mâlikî ve Şâfiî mezhebine göre, mazmaza vacip değildir. Ebû Hanîfe ve ashâbı “...fettahherû” “Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanıp temizlenin.”<sup>32</sup> âyetine binaen mazmazanın farz olduğu görüşünü belirtmişlerdir.<sup>33</sup> Bu bağlamda Hanefilere göre, gusülde kişinin ağzına suyu bolca vererek yıkaması “...fettahherû” kavline binaen içtihadî farz olarak değerlendirilmiştir.<sup>34</sup> Nitekim farz olan bir boy abdesti esnasında ağzına su vermeyi unutup farz veyahut vacip bir namaz kılmış olan kişiye, daha sonra mezkûr durumun farkına vardığında, hemen ağzına bolca su vererek namazı yeniden kılması gerekmektedir. Eğer kılınan namaz nafîle nevinden bir namazsa, mezkûr namazın yeniden kılınması gerekmez.<sup>35</sup>

## 2. İstinşâk

Neşq/نشق kelimesinden türeyen “istinşâk/استنشاق” kavramı sözlükte “burna suyu iyice çekmek ve burnun içini yıkamak” anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle burnun çekim gücü

*el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, Ta'lîk: Şeyh Mahmûd Ebû Dakîka (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), 1/9; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/13; Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Ğururi'l-aḥkâm* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1970), 1/7.

<sup>29</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/18, 19; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/9; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 1/22, 23.

<sup>30</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/13, 14; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/5; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/8; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/13; Zeynülâbidîn b. İbrâhîm İbn Nuceym el-Mısrî el-Hanefî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, ts.), 1/17; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/37; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/170.

<sup>31</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 1/188; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/11, 12; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/16.

<sup>32</sup> en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6.

<sup>33</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 1/188; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/44; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/45; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/11, 12.

<sup>34</sup> Şâfi'î, *el-Ümm*, 1/138; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/17; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/44; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/11, 12; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/16, 17; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/39.

<sup>35</sup> Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/96.

ve rüzgârıyla burnun içine suyu iyice çekmek ve esaslı bir şekilde yıkamak demektir.<sup>36</sup> Fıkıh ıstılahında ise istinşâk şu anlamlara gelir:

a- Abdest ve gusülde buruna iyice çekilen su ile burnun temizlenmesi demektir.<sup>37</sup>

b- Abdest veya gusülde kişinin suyu olabildiğince burnuna çekmesi demektir.<sup>38</sup>

Abdestte sünnet, gusülde ise farz olan istinşâk<sup>39</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fitrattan olduğunu saydığı on husustan biridir.<sup>40</sup> Abdestte istinşâk İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve İmam Ebû Hanîfe'ye göre sünnettir. İbn Ebî Leylâ ve bir kısım Zâhirîler ile Ahmed b. Hanbel'e göre ise farzdır. Ebû Sevr, Ebû Ubeyde ile bazı Zâhirî hukukçuların görüşüne göre de sünnettir.<sup>41</sup> Gerek abdestte ve gerekse gusülde oruçlu olmayan kişinin istinşâkta mübalâğa yapmasının sünnet oluşu<sup>42</sup> burun hijyeninde nihai gayeye ulaşmaya matuf nebevî bir teşviktir.

İstinşâkın üç defasının da ayrı ayrı su ile yapılması sünnettir. Kişi yalnız bir avuç su ile üç defa istinşâk yapsa sünnet yerine gelmemiş olur.<sup>43</sup> Nitekim Resûlüllah abdest almak için su istedi (...) üç defa istinşâk yaptı (...) ve şöyle buyurdu: “*Bu, benim ve benden önceki enbiyanın temizlik şeklidir.*”<sup>44</sup> Hz. Osman da (r.a.) abdest suyu istedi (...) üç defa istinşâk yaptı (...) ve şöyle dedi: “*Ben, Hz. Peygamber'in bu şekilde abdest aldığı görüldü...*”<sup>45</sup>

Hanefîlere göre, istinşâk yapmak guslün üç farzından biridir. İstinşâkta mübalâğa yapmak ve bu işlemi üç defa tekrarlamak ise sünnettir. Abdestte de burna üç defa su vermek ve bunu üç defa tekrar etmek sünnettir. Burna sağ elle su verilir, sol elle sümürülür.<sup>46</sup>

<sup>36</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/145; Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/21, 22; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/115 vd.

<sup>37</sup> Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 1/41.

<sup>38</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/145; Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/21, 22; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/115 vd.; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 38, 39.

<sup>39</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/17; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/115 vd.

<sup>40</sup> Tirmizî, “Edeb”, 14; İbn Mâce, “Tahâret”, 8; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/16, 17; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/143; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühu* (Dımaşq: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 34. Baskı, 2014), 1/340.

<sup>41</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/17 vd.; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/10; Kâsânî, *Bedâi'*, 1/21; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/134 vd.; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 1/172, 173; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/170.

<sup>42</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tahâret”, 55, 56; Şâfi'î, *el-Umm*, 1/188; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/14; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/171; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1/340, 358.

<sup>43</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/18, 19; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/5; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 1/25, 26.

<sup>44</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/146; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/9; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/13; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/7.

<sup>45</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/18, 19; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/9; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 1/22, 23; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 1/171, 172.

<sup>46</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/13, 14; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/5; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/8; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/13; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/17; Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 1/37; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/170.

Hanbelî mezhebine göre de gusülde burnun yıkanması farzdır. Şâfiî ve Mâlikîlere göre ise, abdest ve gusülde istinşâk yapmak sünnettir.<sup>47</sup>

İfade edildiği gibi, İslâm hukukçuları abdest ve gusülde istinşâkın hükmü hususunda ihtilâf etmişlerdir. Mâlikî ve Şâfiî mezhebine göre, istinşâk vacip değildir. Ebû Hanîfe ve ashâbı "...fettahherû" *"Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanıp temizlenin."*<sup>48</sup> âyetine binaen istinşâkın vucûbiyetine kâil olmuşlardır.<sup>49</sup> Bu bağlamda Hanefilere göre, gusülde kişinin burnuna suyu bolca vererek yıkaması "...fettahherû" kavlince içtihadî bir farz olup<sup>50</sup> farz olan bir boy abdestinde burnuna su vermeyi unutup farz veya vacip olan bir namazı kılan kişi, daha sonra mezkûr durumun farkına varsa, hemen burnuna bolca su vererek namazı yeniden kılması gerekir. Eğer kılınan namaz nafîle nevinden bir namazsa mezkûr namazın yeniden kılınması gerekmez.<sup>51</sup>

Resûlüllah günlük hayatta istinşâkın tatbikini özendirmek için de *"Sizden biriniz abdest alır da (...) burnunu temizleyince burnu ile işlediği günahlar çıkar (...)"*<sup>52</sup> buyurmuştur. Günümüz modern sağlık sistemine göre de *"Nazal yıkama (burun yıkama) herhangi bir burun veya sinüs rahatsızlığı olmaksızın, dış fırçalamak, el yıkamak gibi günlük kişisel temizliğin bir parçası olarak sürekli uygulanabilir. Daha iyi bir solunum ve daha sağlıklı bir yaşam için nazal yıkama önemlidir."*<sup>53</sup> Bu esas bağlamında Onkolog Dr. Haluk Nurbaki'nin (öl.1997) *"Hiç abartmaksızın iddia ediyorum ki, bir gün gelecek inanmayanlar da abdest alacaklar!"*<sup>54</sup> tıbbî tespiti ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *"Sizden biri uykusundan uyandığında/abdest aldığı anda burnuna üç kere su versin (...). Çünkü şeytan, onun genzinde/burnunda gecelemiştir."*<sup>55</sup> hadisinde geçen "şeytan"dan maksat mikroplar olabilir. Nitekim saç, sakal ve tırnak gibi kişiye öz bakımı ve bedenî temizliği emreden bir hadiste de *"(...) Çünkü şeytan kişinin tırnağı ile eti arasına girer."*<sup>56</sup> buyrularak insanlar mikroplara

<sup>47</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/188; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/11, 12; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/16.

<sup>48</sup> en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6.

<sup>49</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/188; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/44; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/45; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/11, 12.

<sup>50</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/138; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/17; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/44; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/11, 12; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/16, 17; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/39.

<sup>51</sup> Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/96.

<sup>52</sup> Mâlik b. Enes, *"Tahâret"*, 30; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/37.

<sup>53</sup> Abfen Farma, "Nazal Yıkama Nedir?" (Erişim 12 Ağustos 2021).

<sup>54</sup> Malatya Objektif, "Bir gün gelecek inanmayanlar da abdest alacaklar!" (Erişim 11 Ağustos 2021).

<sup>55</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Bedü'l-halk", 11; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/10; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/143.

<sup>56</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/60.



karşı uyarılmaktadır. Zira ağız, burun ve solunum yolları ile insan organizmasına giren mikroplar insana pek çok zarar verebilir.

### 3. İstinsâr

İstinsâr/استنثار; burna su veya ilâç çekip burnun içini iyice temizlemek ve sümkürmek demektir. Bazılarına göre de istinsâr; istinşâk kavramı ile aynı anlama gelir. Ancak dilcilere göre ise istinsâr; istinşâktan sonra burundaki suyu çıkarmak için özel bir gayret sarf etmek, sümkürmek demektir. İstinsâr kelimesi “نثر/nesre” kökünden türemiş olup hem genzi hem de bıyığın tam ortasındaki açıklığı ifade eder.<sup>57</sup>

Resûlüllah (s.a.v.) bizzat kendisi abdest ve gusül esnasında üç defa sümkürdüğü gibi,<sup>58</sup> “Sizden biriniz abdest alınca burnuna su çeksin, sonra sümkürsün.”<sup>59</sup> vb. hadislerle abdest ve gusül esnasında burna verilen suyun iyice sümkürülerek burnun temizlenmesini emretmiştir. İstinsârın sebebini de “Sizden herhangi biriniz uykusundan uyandığında/abdest aldığı anda burnunu üç kere iyice sümkürsün. Çünkü şeytan, onun genzinde gecelemiştir.”<sup>60</sup> şeklinde en veciz haliyle ifade buyurmuştur.

Resûlüllah günlük hayatta istinsârı teşvik etmiş ve tatbikini sağlamak için de “Sizden biriniz abdest alır da (...). Burnunu temizleyince de burnu ile işlediği günahlar silinir gider (...).”<sup>61</sup> buyurmuştur. Modern tıbbıya göre de “(...) Daha iyi bir solunum ve daha sağlıklı bir yaşam için nazal yıkama önemlidir.”<sup>62</sup> Bu nedendir ki, sağlık bilimci Dr. Haluk Nurbaki'nin abdestin sihhî yararlarına ilişkin tıbbî tespitleri<sup>63</sup> son derece mühimdir. Söz konusu tıbbî tespitlerle Hz. Peygamber'in tertemiz bir burun temizliği için sümkürmeyi emreden hadisleri<sup>64</sup> arasında benzerlik bulunmaktadır.

### 4. Konunun Önemi ve Bazı Yararları

Allah'ın koymuş olduğu dinî hükümlerde ya mutlak surette kullar için üstün bir yarar vardır veya onlardan bazı zararları savmaya yönelik bir takım mühim hikmetler ve amaçlar bulunmaktadır. İslâm âlimlerinin çoğunluğunun bu fikirde görüş birliği sağladıkları

<sup>57</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/145; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 1/25; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 39; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/538.

<sup>58</sup> Kehlânî, *Sübülü's-selâm*, 1/55; Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 1/37.

<sup>59</sup> Buhârî, “Vudû”, 25, 26; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/10; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/143.

<sup>60</sup> Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tahâret”, 73.

<sup>61</sup> Mâlik b. Enes, “Tahâret”, 30; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/37.

<sup>62</sup> Abfen Farma, “Nazal Yıkama Nedir?” (Erişim 12 Ağustos 2021).

<sup>63</sup> Malatya Objektif, “Bir gün gelecek inanmayanlar da abdest alacaklar!” (Erişim 11 Ağustos 2021).

<sup>64</sup> Buhârî, “Vudû”, 25, 26; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/10; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/143.

görülmektedir.<sup>65</sup> Mikroplar kişinin organizmasını zayıflatarak güçsüzleştirir ve sağlığını bozabilir. Hatta kişinin ölümüne dahi yol açabilir. Şer'î hükümlerin gayelerinden biri de hiç şüphesiz “canın muhafazası ilkesi” nedeniyledir ki, ağız ve burundan hava ve besin maddelerini aldığımızdan dolayı bu organların sık aralıklarla temizlenmesi mutlak surette faydalı ve gereklidir. Aksi halde bu ihmal ve özensizlik kişinin sağlığını bozulabileceği gibi, kendisinden sağlıksız ve zayıf nesillerin doğmasına sebebiyet verebilir. Oysa mükellef için “hastalık gelmeden sağlığın kıymetini bilmek” tartışmasız dinî bir vecibedir.<sup>66</sup> Dinin vazetmiş olduğu abdest, gusül ve namaz ibadetlerinin bazı manevî yararlarının yanında bir de kişiyi maddeten temizlemek gibi bilinen üstün yararları vardır.<sup>67</sup>

Abdest alan ve gusleden kişi ağızını yıkarken, ağızıyla Şârî' Teâlâ'nın yüce kelâmını okuyacağını, O'nun yüce ismini zikredeceğini bilir ve üç defa lâyıkı veçhile ağızını yıkayıp gargara yapar, üç kere de burnuna su verip burnunu iyice sümkürerek temizler. Şah Veliyullah ed-Dihlevî'ye (öl. 1176/1762) göre, abdest ve gusül ile kişi âdeta cismanî ve beşerî benliğinden kurtularak melekleşir ve melekût âlemine doğru yol alır.<sup>68</sup> Maddî âlemden manevî âleme doğru gerçekleşen bu kutsi seyir ve seyahatte mazmaza esnasında okunan “*Kur'ân okumak, Seni zikretmek ve Sana şükretmek ve Sana olan ibadeti güzelleştirmek konularında bana yardım eyle Allah'im!*”,<sup>69</sup> istinşâk esnasında da “*Bana Cennet kokusunu duyur, Cehennem kokusunu ise duyurma Allah'im!*”<sup>70</sup> me'sûr duaları, ağız ve burnun maddî ve fizikî temizliğine manevî bir boyut da kazandırmış olur.

Hâsılı, beden ile yapılan ibadetlerin tamamında zorunlu olan abdest ve gusül esnasında ağız ile burnun iç kısımlarının yıkanmasının gerekliliği mazmaza, istinşâk ve istinsârın sağlık açısından önemini gösterir.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: TDV Yayınları, 7. Baskı, 2003), 17-37; Ümmühan Ark, *İslâm Hukuk Usûlünde Hüküm İstinbâtı Gazalî ve İbn Rüşd Örneği* (İstanbul: Paradigma Akademi Yayınları, 2021), 1, 88.

<sup>66</sup> Tirmizî, “Zühd”, 25.

<sup>67</sup> Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 6.

<sup>68</sup> Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 76, 77.

<sup>69</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/12; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/181; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 42.

<sup>70</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/12; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/181; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 42.

<sup>71</sup> Sabri Erturhan, “Fikhî Açından Abdest ve Gusülde Ağız İle Burnun Yıkanması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 293.

## SONUÇ

“İslâm Hukuku ve Sağlık Açısından Mazmaza, İstinşâk ve İstinsâr'ın Önemi”ne ilişkin fıkıh ve İslâm hukuku müdevvenatı ile modern tıp biliminin veri ve bulgularından yararlanarak edindiğimiz bazı önemli sonuçları maddeler halinde şöylece sıralayabiliriz:

1- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Enes b. Mâlik'e (r.a.) talimat verdiği sekiz husustan olan “abdest”, “gusül” ve “Resûlüllah'ın sünnetine tabi olmak”<sup>72</sup> meseleleri mazmaza, istinşâk ve istinsâr konularını da içermektedir. Bu bağlamda ağız ve burun temizliğine özen göstermek Resûlüllah'ın sünnetine tabi olmak cümlesindedir.

2- “*Biriniz uykusundan uyandığında/abdest aldığı anda burnunu üç kere iyice sümkürsün. Çünkü şeytan, onun genzinde gecelemiştir.*”<sup>73</sup> hadisinde geçen “şeytan” benzetmesinden maksat mikroplar olmalıdır. Nitekim saç, sakal ve tırnak gibi kişiye öz bakımı ve bedenî temizliği emreden bir hadiste de “(...) Çünkü şeytan kişinin tırnağı ile eti arasına girer.”<sup>74</sup> buyrulur. İnsanlar şeytan figürü ile mikroplara karşı uyarılmaktadır. Zira ağız, burun ve solunum yolları ile insan organizmasına giren mikroplar insana pek çok zarar verebilir.

3- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinde ağız, burun gibi sağlık açısından çok önem arz eden organların yıkanması yalnız namaz vakitleriyle sınırlandırılmamıştır.<sup>75</sup> Nitekim Resûlüllah gündüz olsun, gece olsun ağız temizliğini ihmal etmezdi. Hatta gece uykudan kalktığı anda,<sup>76</sup> namaz için evinden her çıktığında<sup>77</sup> ve evine her girdiğinde ilk yaptığı şey dişlerini misvaklayıp ağızını temizlemek olurdu.<sup>78</sup> “*Eğer ümmetime zahmet vereceğimden korkmasaydım onlara her namaz vaktinde misvak kullanmalarını emrederdim.*”<sup>79</sup> hadisi ile de Resûlüllah (s.a.v.) misvak kullanmanın ve ağız hijyeninin önemini işaret buyurmuştur. Bilimsel araştırmalara göre de mazmaza, ağız ve yutağı bakteri ve iltihaplara karşı koruduğu gibi, ayrıca diş aralıklarında kalan yemek artıkları nedeniyle dişlerde ortaya çıkabilecek olan

<sup>72</sup> Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, 139.

<sup>73</sup> Müslim, “Tahâret”, 23.

<sup>74</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/60.

<sup>75</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/5; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/9; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/8; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/12, 13; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadir*, 1/21.

<sup>76</sup> Müslim, “Tahâret”, 46, 47.

<sup>77</sup> Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, 231.

<sup>78</sup> Müslim, “Tahâret”, 43; Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, 231.

<sup>79</sup> Buhârî, “Cum'a”, 8; Müslim, “Tahâret”, 42.

çürümelere karşı da kişiyi korur. Bundan başka mazmaza ağız kaslarını güçlendirir, kişiyi psikolojik açıdan rahatlatır.<sup>80</sup>

4- Abdest esnasında diğer azalarda olduğu gibi, gerek ağız ve gerekse burun yıkılırken okunan me'sûr dualarla kişi ağız ve burun temizliğini derin bir dinî vecd, istiğrak ve huşu ile yaparak manevî bir arınma sağladığı kadar maddî bir arınma da sağlamış olur.<sup>81</sup>

5- Abdest ve gusül vesilesiyle ağız ve burnun sürekli ve düzenli bir şekilde özenle yıkanması salgın hastalıklara karşı çok etkili koruyucu tedbirlerdir. Bu bağlamda bilim çevrelerinde kişi sağlığına olan yararından dolayı “gün gelecek inanmayan kişilerin de abdest alacağı” konuşulmaktadır.<sup>82</sup> Nitekim kılınan beş vakit namaz konusunda Resûlullah'ın “Sizden herhangi birinizin kapısının önünden bir nehir geçse ve her gün o nehirde beş kere yıkayıp arınsa, bu o kimsenin kirinden bir şey bırakır mı, ne dersiniz?” Sahabeler, “Onun kirinden hiçbir şey bırakmaz.” demişler. Bunun üzerine Resûlullah, “İşte beş vakit namaz da böyledir! Allah onlarla günahları yok eder.”<sup>83</sup> hadisi, namaz ve abdestin manevî ve uhrevî yararları yanın da bir de kişi sağlığına olan katkı ve maddî yararlarını işaret etmektedir.

6- Ağız, boğaz, burun ve geniz çokça bakteri toplayabilen üst solunum organlarıdır. Hapşırın kişi, bu zararlıları saatte 160 km. hızla püskürterek hapşırır.<sup>84</sup> Üst solunum yollarındaki bu zararlıların ve patojenlerin dışarı atılmasında mazmaza, istinşâk, istinsâr ve hapşırmanın önemi çok büyüktür. Bu nedenledir ki, Hz. Peygamber (s.a.v.) “Sizden herhangi biriniz hapşırdığında ‘el-hamdülillâhi ‘alâ külli hâlin’ söylesin (...)”<sup>85</sup> buyurmuşlardır. Ancak kişi tuvalette iken hapşırırsa edeben içinden hamd eder.<sup>86</sup>

7- Modern tıbbın bilimsel veri ve bulgularına göre, düzenli olarak yapılan ağız ve burun temizliği virüslerden korunma hususunda en az el hijyeni kadar önemlidir. Bu esas bağlamında mazmaza, istinşâk ve istinsârın kişi sağlığına ve bağışıklık sistemine olumlu katkılar sağladığı inkâr edilemez. Zira ağız-boğaz ve burun temizliği bakterilerden korunmanın en etkili yöntemleridirler.<sup>87</sup>

<sup>80</sup> Polat, “Hikmet-i Teşri‘ Bağlamında Abdest ve Namazın...”, 396.

<sup>81</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/12; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/37; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/181.

<sup>82</sup> Malatya Objektif, “Bir gün gelecek inanmayanlar da abdest alacaklar!” (Erişim 11 Ağustos 2021).

<sup>83</sup> Buhârî, “Mevâkîtu's-salât”, 6.

<sup>84</sup> Akit, “Saatte 160 km. hızla püskürüyoruz!” (Erişim 28 Ağustos 2021).

<sup>85</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 91.

<sup>86</sup> Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 31.

<sup>87</sup> Abfen Farma, “Nazal Yıkama Nedir?” (Erişim 12 Ağustos 2021); Malatya Objektif, “Bir gün gelecek inanmayanlar da abdest alacaklar!” (Erişim 11 Ağustos 2021).

8- Sağlıklı ve hijyenik bir yaşam için gün içerisinde ağız ve burnu belli aralıklarla su ile özenle yıkayıp temizlemek mikroplara karşı etkili bir önlemdir. Gargara, ağız gargara suları ve nazal yıkama sıvılarında olduğu gibi, su ile ağız iyice çalkalamak ve burna şiddetle su çekmek olası zararlıları parçalayarak etkisizleştirir ve enfeksiyon oluşturmalarına engel olabilir.<sup>88</sup> Ayrıca suyla ağız çalkalamanın diş eti hastalıklarına, iltihaplanmalara ve diş çürümelerine karşı koruyucu yönü vardır. Burnun içini iyice yıkayıp sümürmenin de burun ve solunum sistemi yoluyla vücuda dağılacak olan mikropların sümürerek dışarı atılmasını sağlar.

---

<sup>88</sup> Günümüz modern sağlık sistemine göre de “Nazal yıkama herhangi bir burun veya sinüs rahatsızlığı olmaksızın, diş fırçalamak, el yıkamak gibi günlük kişisel temizliğin bir parçası olarak sürekli uygulanabilir. Daha iyi bir solunum ve daha sağlıklı bir yaşam için nazal yıkama önemlidir.” Abfen Farma, “Nazal Yıkama Nedir?” (Erişim 12 Ağustos 2021).

## KAYNAKÇA

Abfen Farma. “Nazal Yıkama Nedir?” Erişim 12 Ağustos 2021.

<https://www.burunyikama.com.tr/nazalyikama>.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

Akit. “Saatte 160 km. hızla püskürüyoruz!” Erişim 28 Ağustos 2021.

<https://www.yeniakit.com.tr/haber/saatte-160-km-hizla-puskuruyoruz-542493.html>.

Ark, Ümmühan. *İslâm Hukuk Usûlünde Hüküm İstinbâtı Gazalî ve İbn Rüşd Örneği*. İstanbul: 2021.

Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl. *Şahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Canan, İbrahim. *Hız Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*. Ankara: DİB Yayınları, Gaye Matbaası, 1980.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: 1985.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Erturhan, Sabri. “Fikhî Açından Abdest ve Gusûlde Ağız İle Burnun Yıkanması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 293-315.

Hürriyet, “Gargara konusu yine gündemde.” Erişim 9 Ağustos 2021.

<https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/osman-muftuoglu/gargara-konusu-yine-gundemde-41523076>.

İbn ‘Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ‘ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

İbn Kudâme, Muvaffuquddîn Ebû Muhammed b. Ahmed b. ‘Abdillâh. *el-Muğnî*. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

İbn Nuceym, Zeynülabîdîn b. İbrâhîm el-Mısırî el-Hanefî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, ts.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. el-Hâfîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 5. Baskı, 1981.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. 'Abdulvâhîd b. Mes'ûd es-Sivâsî. *Şerhu Fethi'l-kadîr (Netâicu'l-eskâr fî keşfi'r-rümûzi ve'l-esrâr tekmilesi ile birlikte)*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, ts.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Fıkıh Lugatı (Arapça-İngilizce-Türkçe)*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.
- Kâsânî, 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Kitâbu Bedâi'u's-şanâi' fî tertibi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2. Baskı, 1974.
- Kehlânî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Sübülü's-selâm şerhu Bulûği'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 4. Baskı, 1960.
- Malatya Objektif. "Bir gün gelecek inanmayanlar da abdest alacaklar!" Erişim 11 Ağustos 2021. <http://www.malatyaobjektif.com/abdestin-korunma-sistemine-verdigi-saglik-nimetleri/9289/>
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Mergînânî, Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1990.
- Mevsilî, 'Abdullâh b. Muhammed b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Ta'lîk: Şeyh Mahmûd Ebû Daķıķa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Düererü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1970.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Ķuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Namaz Sitesi. "Abdestin Sağlığa Faydaları." Erişim 11 Ağustos 2021. <https://www.blog.namazsitesi.com/abdestin-sagliga-faydalari.html>.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Polat, Ahmet. "Hikmet-i Teşri' Bağlamında Abdest ve Namazın İnsan Sağlığı ile İlişkisi". *Academic Platform Journal of Islamic Research* 4/3 (2020), 386-418.

Sâbık, Seyyid. *Fıkhü's-sünne*. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Dâru'l-Hadîs, ts.

Sahnûn, 'Abdüsselâm b. Sa'îd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 6 Cilt. thk. 'Âmir el Cezzâr - 'Abdullâh el-Minşâvî. Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 2005.

Semerkindî, 'Alâuddîn. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. 4 Cilt. thk. el-İmâm Muhammed el-Muntasır Billâh el-Kitânîm - Vehbe Mustafâ ez-Zuhaylî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982-1983.

Şâfi'î, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 9 Cilt. thk. Muhammed İbrâhîm el-Hıfnâvî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, bsy., 2008.

Şevkânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr min ehâdis-i Seyyidi'l-ahyâr*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1973.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf el-Firûzâbâdî. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî. *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 5 Cilt. thk. 'Alî Muhammed Mu'avvad - 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Tahtâvî, Aḥmed Râfi'. *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâki'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh*. Mısır: Matba'a-i Muştafâ Muhammed, 1937.

Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Servet. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: TDV Yayınları, 7. Baskı, 2003.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh Istulâhları Kâmûsu*. 5 Cilt. haz. Sıtkı Güllü. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühu*. 10 Cilt. Dımaşq: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 34. Baskı, 2014.



---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 16  
Güz 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 16  
Autumn 2021  
BARTIN – TURKEY

---

## TEVBE SÛRESİ BAĞLAMINDA KUMMÎ TEFSİRİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

A CRITICAL APPROACH TO QUMMI INTERPRETATION IN THE CONTEXT OF SURAH AT-TAWBAH

**Eyüp YİĞİT**

Doktora Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Van/Türkiye

*PhD Student, Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van / Turkey*

[eyigit30@hotmail.com](mailto:eyigit30@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0003-0629-3812](https://orcid.org/0000-0003-0629-3812)

**Abdülbaki GÜNEŞ**

Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Van/Türkiye

*Prof. Dr., Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van / Turkey*

[abdulbakigunes@hotmail.com](mailto:abdulbakigunes@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0001-5573-670X](https://orcid.org/0000-0001-5573-670X)

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 14 Kasım /November 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Aralık /December 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık /December 2021

**Atıf/Cite as:** Yiğit, Eyüp, Güneş, Abdülbaki. “Tevbe Sûresi Bağlamında Kummî Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım“. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2021), 198-216.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**ÖZ**

Bu çalışmada, Şîa'nın önemli tefsirlerinden biri sayılan “*Tefsîru'l-Kummî*” adlı eser Tevbe Sûresi bağlamında eleştirel bir yaklaşımla ele alınmıştır. İlk dönem Şîi âlimlerinden Kummî ( ö.329/941), tefsirini Şîa mezhebinin esasları istikametinde ele almıştır. Tevbe Sûresi, münafıkların davranışlarını, onların Müslümanlarla olan ilişkilerini tahlil etmesi ve Allah Resulü'nün hac emirliği hususunda yaptığı görev değişimini konu edinmesi yönüyle Şîa'ya mensup ilim adamlarının yoğun ilgisine mazhar olmuştur. Aynı şekilde sûrenin, nüzûl sebebi ve nüzûl zamanı gibi özel durumlar da Şîa'nın bu eğilimlerinde etkili olmuştur. Tevbe Sûresi'nin tefsirinde, müellifin Şîa mezhebinin düşünceleri istikametinde ele aldığı ve Ehl-i Sünnete göre yanlış yorumladığı âyetler tespit edilmiş, bu âyetler Taberî (ö. 310/923), İbn Kesîr (ö. 774/1373)ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi muhtelif tefsirlerle karşılaştırılarak eleştirel bir yaklaşımla incelenmiştir. Müfessirin, birçok yerde zikrettiği âyetle, yaptığı değerlendirmelerin tutarsız olduğu görülmektedir Müfessir, âyetlerde geçen övgü ifadelerinin tamamını Şîa imamlarının lehine buna mukabil yergi ifadelerini onlara muhalif olanların aleyhine yorumlamıştır. Bu çalışmada, Kummî'nin bu yaklaşım tarzını muhtelif tefsirlerle karşılaştırarak eleştirel bir şekilde ele almaya gayret edeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kummî, Şîa, Mezheb, Taassup, Eleştiri.

**ABSTRACT**

In this study, one of the important commentaries of Shia, "Tefsîru'l-Kummî", has been discussed with a critical approach in the context of Surah Tevbe. Kummî, one of the early Shiite scholars, dealt with his tafsîr in the direction of the principles of the Shia sect. Due to the general conditions of the Surah Tevbe, such as analyzing the behavior of hypocrites, dealing with their relations with Muslims, and the change of duty of Allah's Messenger regarding the pilgrimage emirate, Shia's tend to show more inclination towards this surah. Likewise, the special conditions of the Surah at-Tawba, such as the reason for the revelation and the time of the revelation, were also effective in this tendency. In the interpretation of Surah Tawba, the verses that the author handled in the direction of the thoughts of the Shia sect and misinterpreted in our opinion were determined, and these verses were critically examined by comparing them with various commentaries. It is seen that the evaluations of the commentator with the verse he has mentioned in many places are inconsistent. In The commentator interpreted all the expressions of praise in the verses in favor of the imams, and the expressions of satire against those who oppose them. this study, we will try to deal with this approach of Kummî by comparing it with various commentaries.

**Keywords:** Tafsir, Kummî, Shia, Sect, Bigotry, Criticism.

## GİRİŞ

Kur'ân, insanlığı cehaletin karanlığından kurtarıp hidayetin aydınlığına çağıran ilâhî hayat rehberidir. Mezhepler ise bu hidayet kitabının farklı yorumlarını temsil etmektedir. Bir mezhep Kur'ân'a dayandığı oranda meşruiyet kazanır. Bundan dolayı tüm İslâm mezhepleri, mezheplerinin görüşlerini Kur'ân'a dayandırmaya çalışmışlardır. Bu da İslam ekollerini Allah'ın âyetlerden murad ettiği anlamdan ziyade, bağlı bulunduğu meşrebî ve mezhebî âyetlerden deliller sunarak güçlü göstermeye yöneltmiştir. Bu anlayış müfessirlerin objektif tefsir yapmalarına engel teşkil etmiştir.

Bu çalışma da, Şîa'nın Ahbârî düşünce sistemine mensup, Kummî'nin mezhep eksenli görüşleri, Tevbe Sûresi ekseninde ele alınmıştır. Âyetleri mezhep eksenli te'vil etmenin meydana getirdiği sorunlar eleştirel ve karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Bu sûrede müfessirin yorumlarını hem Şîa hem de Ehl-i sünnet müfessirlerinin görüşleriyle karşılaştırarak mezhebî taassuptan kaynaklanan zorlayıcı te'villeri eleştirel bir yaklaşımla ele alacağız. Müfessir, âyetleri genel olarak Hz. Ali'nin faziletleri ve imâmeti ekseninde ele almaya çalışmıştır. Bu da tefsirin siyasal ve ideolojik bir konuma yerleşmesine sebep olmuştur. Müellif, mensup olduğu mezhebin kaynakları dışında bir eserde nakledilen rivâyetlere itibar etmemiştir.

Bildiğimiz kadarıyla daha önce Kummî tefsirinden, Tevbe Sûresi özelinde bu tür eleştirel bir çalışma yapılmamıştır. Amacımız âyetlerin doğru anlaşılmasının önündeki engellerden biri olan mezhep taassubunu, Tevbe Sûresi ekseninde eleştirel bir yaklaşımla ele almaktır.

### 1. Kummî'nin Hayatı ve Tevbe Sûresi

#### 1.1. Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî'nin (ö.329/941) Hayatı

Müfessirin adı Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî'dir.<sup>1</sup> Müfessir Kum'lu<sup>2</sup> olduğu için Kummî nisbesiyle anılmıştır. Künyesi ise Ebû'l-Hasan'dır.<sup>3</sup> Hayatı ile ilgili ilk dönem Şîi kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Son dönemde yazılmış

<sup>1</sup> Ebu'l Ferec Muhammed b. İshak İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. Ramazan İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997), 273; Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *et Tefsir ve'l-Müfessirun* (Kahire: Mektebetu'l-Vehbe., trs), 2/32.

<sup>2</sup> Zağros sıradağlarının kuzeydoğusunda ve Kum ırmağı kıyısında deniz seviyesinden 930 m. yükseklikte kurulmuştur. Tahran'ın 150 km. güneybatısında bulunan şehir aynı zamanda Kum idarî bölümünün de (Şehristan) merkezidir. Macel Bazın, "Kum", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2002), 26/361.

<sup>3</sup> Şeyh Abbas Kummî, *el Kunye ve'l-Elkab* (Tahran: Mektebet'u-Sadr, tsz), 3/84-85; İhsan Emin, *et-Tefsir bi'l-Me'sûr ve Tatviruhu İnde Şîati'l-İmâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Hadiy, 2000), 405.

kaynakların verdiği bilgiler ise hayatını aydınlatmaya yetmemektedir. Ancak künyesine istinaden Kum'da doğduğunu söyleyebiliriz.<sup>4</sup> Müellifin, tefsir kitabı dışındaki diğer eserleri zamanla ya kaybolmuş ya da kütüphanelerde ilim ehli tarafından tozlu raflardan çıkarılmayı beklemektedir. Kaynaklar, Kummî'nin bir kısım eserlerinin isimlerini zikretmekte fakat diğer eserlerinin mevcudiyetine dair herhangi bir bilgi vermemektedir.<sup>5</sup>

## 1.2. Tevbe Sûresi'nin Sebeb-i Nüzûlü

Mushaf sıralamasında dokuzuncu sırada olan sûrenin nüzûl sıralaması ile ilgili muhtelif tarihler zikredilmektedir. Kur'ân'ın yedi uzun (es-seb'û't- tuvel) sûresinden biridir.<sup>6</sup> Hz. Peygamber'e son nazil olan sûrelerden biri olduğuna dair ittifak vardır.<sup>7</sup> Kummî, Caferi Sadık'tan (ö. 148/765) rivâyetle bu sûrenin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Tebük gazvesinden döndükten sonra H.9. senede nazil olduğunu aktarmaktadır. Müellif sûrenin sebeb-i nüzûlü olarak, Arapların Kâbe'yi tavaf ettikten sonra üzerlerinde bulunan elbiseleri bir daha giymedikleri, bu elbiseleri sadaka olarak verdiklerini ve eğer kiralık veya ödünç elbise bulamazlarsa Kâbe'yi çıplak olarak tavaf ettiklerini, sûrenin sebeb-i nüzûlü olarak nakletmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, bu sûrenin nüzûlünden önce düşmanlar kendisiyle savaşmadıkları müddetçe onlarla savaşmazdı. Tevbe Sûresi nazil olduktan sonra kendileriyle anlaşmalı olan müşriklerin dışında kalanlarla savaşması emredildi. Ayrıca müfessir, bu sûrenin nüzûlüyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in hac mevsiminde bu ilkeleri ilan etmek üzere Hz. Ebû Bekir'i görevlendirdiğini ancak daha sonra bu görevi Hz. Ali'ye verdiğini zikretmektedir.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Muhammed Hadi Marifet, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin* (Meşhed: Danışgahî Ulumi'l-İslâmiyetî Radva Kütüthane'ı Mili İnan, 2004), 1/422-423; İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, 273.

<sup>5</sup> Ali b. İbrahim Kummî, *Tefsiru'l-Kummî* (Kum: Müessesetu İmam Mehdi, 1435), 2/402-403. Şeyh Ebû el Abbas Ahmed b. Ali en-Necaşî, *Rical en-Necaşî*, thk. el Hucetu'l-Seyyid Musa el-Şibirî ez-Zencani (Kum: el-Mussesetu'l-Neşru'l-İslâmî, 1418), 260 (md. 680); İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, 273; Marifet, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, 1/422-423; ez-Zehabi, *et Tefsir ve'l-Müfessirin*, 2/32.

<sup>6</sup> Nasreddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazi Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Merâşî (Beirut: Daru'l İhyai et-Turasi'l-Arabî, 1418), 3/70.

<sup>7</sup> Ebu'l-Fadl İsmail b. Amr İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Sami b. Muhammed Selame (y.y.: y.y., 1420), 4/101.

<sup>8</sup> Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/402-403; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 4/102. Kummî'nin beyanına göre, Tevbe sûresi'nin ilk âyetleri nazil olduktan sonra Allah Resulü, Hz. Ebû Bekir'i bu ilkeleri kurban bayramı günlerinde Mina'da insanlara ilan etmek üzere görevlendirdi. Hz. Ebû Bekir gittikten sonra Cebrail (a.s.) Hz. Peygamber (s.a.s.)'e "Bu iş ancak senin yakınlarından birisi vasıtasıyla ifa edilebilir" dedi. Hz. Peygamber, bunun üzerine Hz. Ali'yi gönderdi. O da Hz. Ebû Bekir'e "Ruha" denen yerde ulaştı ve âyetleri ondan aldı. Hz. Ebû Bekir, Allah Resulü'nün yanına geri döndü. Hz. Ebû Bekir "Ya Resûlullah! Allah (bu konu ile alakalı) bir şey mi inzal etti?". Allah Resulü "Hayır (âyetlerin hükümleriyle alakalı olarak bir şey inzal etmedi), fakat Allah, bu âyetlerin tebliğ vazifesini ya benim yapmamı veya yakınlarımdan birisi vasıtasıyla gerçekleştirmemi emretti" şeklinde cevap verdi. Şîa, bu görevlendirmeye dayanarak Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'den daha üstün olduğunu iddia etmektedir. Kummî bu âyete dayanarak وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ "Allah ve Resulünden bütün insanlığa

Taberî (ö.310/923) ise sûrenin sebab-i nüzûlü ile alakalı olarak Tebük gazvesinde geri kalan münafıkları ve onların iç âlemlerinde gizledikleri nifakı ifşa etmek üzere nazil olduğunu ve aynı şekilde müşriklere iman etmeleri için dört aylık bir zaman tanındığını nakletmektedir.<sup>9</sup> Taberî, Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i hac emiri olarak tayin ettiğini, daha sonra Hz. Ali'yi Tevbe Sûresi'nin âyetlerini tebliğ etmek üzere görevlendirdiğini aktarmaktadır.<sup>10</sup> Bu tebliğ görevini Hz. Ebû Bekir yerine getirseydi olmaz mıydı? şeklindeki soruya Hz. Peygamber لا يُوَدِّى عَنِّى الْآرْجُلُ مَنِّى “Böyle bir görevi yakın akrabalarımın başkasının yerine getirmesi uygun düşmez” şeklinde cevap vermiştir. Tevriye günü Hz. Ebû Bekir insanlara hutbeyi okumuş, Hz. Ali ise ilgili âyetleri tebliğ etmiştir.<sup>11</sup>

İbn Kesîr (ö.774/1373), Tebük seferinden geri kalan ve günahlarını itiraf eden Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670), Hilâl b. Ümeyye ve Mürâre b. Rebi' adlı şahısları konu ettiği için sûrenin bu isimle anıldığını, sebab-i nüzulünün de bu olay olduğunu aktarmaktadır. Mücahid, Ebû Lübabe b. Münzir hakkında nazil olduğunu söylerken, İbn Abbas ise Ebû Lübabe ve arkadaşları hakkında nazil olduğunu aktarmaktadır.<sup>12</sup>

Tevbe Sûresi'nin sebab-i nüzûlü çerçevesinde Kummî, mezhep görüşlerine dayanak olabilecek sebepleri ön plana çıkarırken diğer tefsirler sûrenin ismi ile uyumlu olan Tebük seferinden geri kalıp tevbe eden şahısları sûrenin sebab-i nüzûlü olarak aktarmaktadır. Kummî, Hz. Ali'nin âyetlerin tebliği ile ilgili görevlendirilmesinden sonra Hz. Ebû Bekir'in Medine'ye geri döndüğünü söylerken diğer tefsirler asıl emirin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali'nin ise onun emrinde olduğunu ve ikisinin birlikte hacılara rehberlik ettiklerini nakletmektedir.<sup>13</sup> Kummî, tefsirinin tamamını mezhep düşüncesi ekseninde ele aldığı gibi bu sûreyi ve onun sebab-i nüzulünü de aynı şekilde ele almıştır.

Şimdi de Kummî tefsirinde önemli bir yer tutan imâmet konusunu Tevbe Sûresi ekseninde ele almaya çalışacağız.

yapılmış bir duyurudur”(Tevbe, 9/3) ifadesi ile Hz. Ali'nin (Emiru'l-Müminîn) kast edildiğini iddia etmekte ve Hz. Ali'nin “ben insanlar için bir ilan ve ihtarım” dediğini nakletmektedir. (Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/403-404.)

<sup>9</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (y.y.: Muesesetu'r-Risale, 2000), 14/97.

<sup>10</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 14/100.

<sup>11</sup> Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymi er Râzî, *Mefatihü'l gayb* (Beyrut: Dâru'l İhyâ'i-t-Turasi'l-Arabî, 1420), 15/520. Muhammed Hamdi Yazır Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Emir Basın Yayın, 1996), 4/305.

<sup>12</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 4/206.

<sup>13</sup> er Râzî, *Mefatihü'l gayb*, 15/523. Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/305.

## 2. İmâmet

İmâmet, herhangi bir şahsın din ve dünya işlerini Hz. Peygamber (s.a.s.) adına vekâleten yerine getirmesidir.<sup>14</sup> İmâmet konusu, Müslümanlar arasında meydana gelen ilk ihtilâflı meselelerdendir.<sup>15</sup> Şîa için imâmet konusu, mezhebin ana ilkesi konumundadır. Mezhebin diğer tüm görüşleri bu ilke ekseninde şekillenmiştir. Bu ilke tüm Şîa gruplarının ittifak ettikleri ana unsurdur. Şîa'ya göre imâmet, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali ve onun soyundan gelen çocuklarının hakkıdır.<sup>16</sup> Bu sebeple Şîa, diğer üç halifenin hilafetlerinin meşru olmadığını söylemekte ve onların imâmet için gerekli olan şartları taşımadıklarını iddia etmektedir.<sup>17</sup> İmâmiyye, bu konuyu İslâm'ın en önemli rüknu olarak görmektedir.<sup>18</sup>

Şimdi bu konu ile alakalı olarak Kummî'nin "Tevbe Sûresinde" imâmet eksenli te'vil ettiği âyetleri inceleyebiliriz:

1-*"Allah, kendi yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cenneti üzere satın almıştır. Bu, Allah'ın Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da yer almış gerçek bir vaadidir. Kim Allah'tan daha fazla sözüne bağlı olabilir! O halde yaptığımız bu alışverişten ötürü sevinin. İşte büyük bahtiyarlık da budur."*<sup>19</sup>

Bu âyet evrensel ilkeler ifade etmekle beraber Kummî, bu âyetin imamlar hakkında nazil olduğunu iddia etmektedir. Çünkü ona göre imamlar dışında hiç kimse bu sıfatlarla nitelendirilmemiş ve böyle övgülere mazhar olmamıştır. Bu iddiasının delili olarak bir sonraki Tevbe 112. âyetinin, imamların vasıflarını beyan ettiğini ifade etmektedir.<sup>20</sup> Ayrıca müellife göre imamlar, iyiliği-kötülüğü ve Allah'ın sınırlarını en ince ayrıntısına kadar bilip muhafaza

<sup>14</sup> Ebû'l-Hasen b. İsmail b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, thk. Ahmed Cad (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 8. İbn Mutaahhar el-Hillî, *Yevmu'l-Haşr fî Şerh el-Bab el-Hadî 'Aşer*, thk. Muhsin es-Sadr er-Rıdvânî (Kum: Hayaban Hadretî, 1409), 66.

<sup>15</sup> Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2009), 1/13.

<sup>16</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2009, 1/163.

<sup>17</sup> İmâmet için Hillî ( ö.726/1325)'nin öne sürdüğü akli deliller şunlardır: "1- İmamın masum olması gerekir. Hz. Ali'den başka masum bulunmadığı hususunda icma olduğu için imâmet Hz. Ali'nin hakkıdır. 2- İmam olmanın şartı İslâm öncesi dönemde de günaha bulaşmamış olmaktır. Hz. Ali, cahiliye devrinde hiçbir günaha bulaşmamıştır. Oysa ilk üç halife (meşayih) İslâm öncesi dönemde puta tapmışlardır. Bu yüzden onların hiçbiri imâmete layık değildir. 3- İmamın nasla belirlenmesi gerekir. Hz. Ali hakkında birçok nas bulunmasına karşın ilk üç halifenin imâmetleri hakkında hiçbir nas yoktur. 4- İmamın kendi toplumunun en faziletlisi olmalıdır. Hz. Ali dışında bu vasıflara sahip kimse yoktur. 5- İmâmet, umumi riyaset olup zühd, ilim, ibadet, cesaret gibi vasıflarla mümeyyiz olanların hakkıdır. Zikredilen bütün bu vasıflar sadece Hz. Ali'de mevcuttu. Bu yüzden onun imam olması gerekir." İbnü'l-Muttaahhar Hasan b. Yusuf Hillî, *Nehcu'l-Hak* (Kum: Dâru'l Hicre, 1414), 171-172.

<sup>18</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2009, 1/163; İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Saım Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1983), 14.

<sup>19</sup> Tevbe, 9/111.

<sup>20</sup> "O tövbe-kârlar, ibadet edenler, hamededenler, dünyada yolcu gibi yaşayanlar, rükûa varanlar, secde edenler, iyiliği teşvik edip kötülükten alıkoyanlar, Allah'ın sınırlarını gözetener; müjdele o müminleri!" Tevbe, 9/112.

ettikleri için, onların dışında kalan diğer insanların bu sıfatlarla nitelendirilmesi caiz değildir.<sup>21</sup>

Taberî ise bu ayet hakkında şunu söylemektedir: Allah müminlerden canlarını ve mallarını cenneti vermeye üzere satın almıştır. Bunlar sözlerine sadık, Allah'ın yolunda kendini feda edecek derecede bağlılık gösterenlerdir.<sup>22</sup> Ayrıca Taberî bu âyetin, Abdullah b. Ravâha'nın (ö. 8/629) Hz. Peygamber'e, "Rabbin ve nefsin için dilediğini iste" şeklindeki talebine karşılık, Resulullah'ın: "Rabbim için ona kulluk etmenizi ve ona hiçbir şey ortak koşmamanızı talep ediyorum", "Kendim için de kendinizi ve mallarınızı koruduğunuz gibi beni korumanızı talep ediyorum", buyurdu. Abdullah da "bunu yaptığımızda bize ne var?" sorusuna karşılık, Hz. Peygamber "cennet var" diye karşılık verdi, "Abdullah'ın "Bu kazançlı bir satıştır, bunu ne değiştiririz ne de ihlal ederiz" cevabı üzerine bu âyetin nazil olduğunu aktarmaktadır.<sup>23</sup> Bu âyetle ilgili olarak İbn Kesîr de: Müminlerden, mallarıyla ve canlarıyla Allah'ın rızasını ve cenneti elde etmeye çalışanlara, Allah'ın kerem ve faziletinden onlara vaat ettiği mükâfat olduğunu söylemektedir.<sup>24</sup>

Görüldüğü üzere müellifin imâmet ekseninde tefsir ettiği bu âyetin, diğer tefsirlerde çok daha evrensel bir manaya delâlet ettiği anlaşılmaktadır. Müellif imâmet konusundaki görüşlerini pekiştirmek için imamlara peygamberlerin dahi sahip olmadığı nitelikleri atfetmiştir.

2- "*Allah'ın Resulüne muhalefet etmek için geri kalanlar (sefere çıkmayıp) oturmaları ile sevindiler; mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda cihad etmeyi çirkin gördüler; "Bu sıcakta sefere çıkmayın." dediler. De ki: "Cehennem ateşi daha sıcaktır!" Keşke anlasalardı!"*"<sup>25</sup>

Bu âyet münafıkların tavır ve davranışlarını ele almaktadır. Kummî bu âyetin tefsiri bağlamında şunları aktarmaktadır: Hz. Peygamber, Tebük savaşı için ordusunu toplayıp, Seniyetu'l-Veda'dan ashabıyla beraber yola çıktığında Hz. Ali'yi Medine'de aile efradını gözetmek için bıraktı. Bunun üzerine münafıklar, Hz. Ali hakkında dedikodu yaptılar ve yalan haberler yaydılar. "Peygamber onu ancak uğursuzluğu nedeniyle geride bıraktı" şeklinde propaganda yaptılar. Hz. Ali bu sözleri işitince silahını kuşanıp Hz. Peygamber'e Curfe denen yerde ulaştı. Hz. Peygamber "Ya Ali! Seni Medine'de bırakmamış mıydım?" "Evet, ya

<sup>21</sup> Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/437.

<sup>22</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 14/498.

<sup>23</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 14/499.

<sup>24</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 4/218.

<sup>25</sup> Tevbe, 9/81.

Resulullah! Fakat münafıklar uğursuzluğundan dolayı beni yanında götürmediğini söylüyorlar.’ dedi. Hz. Peygamber de ‘münafıklar yalan söylüyor” dedi. Devamında Hz. Peygamber “Ya Ali! İstemez misin sen benim kardeşim olası ben de senin kardeşin olayım, benim yanımdaki konumun Harun’un Mûsâ’ya olan konumu gibidir fakat benden sonra peygamber gelmeyecek, şayet gelecek olsaydı, bunun sen olduğunu söyledim. Sen ümmetimin halifesisin, vezirim, vasım, dünyada ve ahirette kardeşimsin.” dedi. Bunun üzerine Hz. Ali Medine’ye döndü.<sup>26</sup> Şîa bu hadisenin Ali’nin imamlığına delil olduğunu söylemektedir.<sup>27</sup>

Taberî, âyet’i kerimenin Allah yolunda malları ve canlarıyla cihat etmeyi kerih görenler, rahatı Allah yolundaki sıkıntı ve meşakatlere tercih edenler, cimrilik yaparak mallarını Allah yolunda infak etmeyenler ve havanın sıcaklığını bahane ederek cihada çıkmayan münafıkları konu edindiğini söylemektedir.<sup>28</sup> İbn Kesîr, âyet-i kerimede Allah Tebük gazvesinden geri kalan ve oturmakla sevinen münafıkları kınamaktadır.<sup>29</sup> Bu âyetin muhtevası ile ilgili olarak münafıkların Allah yolunda malları ve canlarıyla cihat etmemeleri, yaz sıcağında sefere çıkmayı kerih görmeleri, oturmayı Allah yolunda mücadele etmeye tercih etmeleri gibi tavırlarına verilen bir cevap olduğu söylenmektedir.<sup>30</sup> Kummî’nin, âyetleri inzal olduğu zamanın şartlarına ve muhatap kitlesinden bağımsız olarak değerlendirmesi neticesinde mesajların evrenselliğine gölge düşürdüğü görülmektedir.

3-“Söylemediklerine dair Allah adına yemin ediyorlar. Oysa inkârcılık içeren sözü söylemişler, Müslüman olduklarını beyan ettikten sonra inkârcılığa sapmışlar ve başaramadıkları o işe yeltenmişlerdir. Onların oç almaya kalkışmaları için Allah’ın ve O’nun lütfu sayesinde Resulü’nün kendilerini zengin etmesinden başka bir sebep de yoktu! Eğer pişman olup tövbe ederlerse bu kendilerinin iyiliğine olur; yüz çevirirlerse Allah onları dünyada da ahirette de elem verici bir azaba uğratar; artık yeryüzünde onlara ne bir dost ne bir yardımcı bulunur”<sup>31</sup>

Âyet, Müslümanlara düşmanlık yapıp kendilerini yalan yeminlerin arkasına gizlemeye çalışanların davranışlarını ifşa etmektedir. Kummî ise, bu âyetin Kâbe’de imâmet görevini

<sup>26</sup> Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, 2/418-419.

<sup>27</sup> Hasan b. Musa-el-Kummî ve Sa’d b. Abdullah en-Nevbahtî ve-Kummî, *Şîi Fırkalar*, çev. Hasan vd Onat (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 89.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 14/399.

<sup>29</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azim*, 4/189.

<sup>30</sup> er Râzî, *Mefatihü’l-gayb*, XVI/113; Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzil ve Esrârü’t-Te’vîl*, 3/91.

<sup>31</sup> Tevbe, 9/74.



Ben-i Haşim'e (Hz. Ali'ye) vermeyeceklerine dair yemin edenler hakkında nazil olduğunu söylemektedir. Âyette geçen küfür kelimesi ile kast edilen de bu eylemdir. Bu şahıslar aynı şekilde Akabe'de Hz. Peygamber'i öldürmeyi tasarladılar. Âyette *وَهُمْ بِمَا لَمْ يَنَالُوا* "başaramadıkları o işe yeltenmişlerdir"<sup>32</sup> şeklindeki âyet onların durumlarını ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi kendi yerine (imâmet için) Gadîr-i Hum da tayin ettiğinde karşısında yedi tane münafık vardı. Bunlar Kummî'nin fulanun fulanun şeklinde nitelendirdiği<sup>33</sup> Abdurrahman b. Avf (ö.32/652), Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö.55/675), Ebû Ubeyde (ö.18/639), Sâlim Ebû Huzeyfe'nin Mevlâsı (ö.12/633), Muğire b. Şûbe olduğunu ifade etmektedir.<sup>34</sup>

Kummî mezhep refleksi ile hareket ettiği için birçok olumsuz nitelemeyi herhangi bir delil olmaksızın Hz. Ömer'e isnad edebilmektedir. Müellif devamında Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber hakkında uygun olmayan şu ifadeleri sarf ettiğini nakletmektedir.<sup>35</sup>

Taberî, bu âyetin Culas b. Suveyd b. Samit hakkında nazil olduğunu nakletmektedir. Culas; "Eğer Muhammed'e gelen hak ise o zaman biz eşeklerden daha şerliyiz" demiştir. Bu durumu Hz. Peygamber kendisine sorduğunda ise âyette işaret edilen yalan yere yemin etmiştir.<sup>36</sup> İbn Kesîr ise bu âyetin Abdullah b. Übey b. Selûl (ö. 9/631) hakkında nazil olduğunu söylemiştir. Cuhenî ve Ensari iki kişinin kavga etmeleri üzerine İbn Selûl'un bizim misalimiz ile Muhammed'in misali "besle kargayı oysun gözünü" şeklindeki sözü sarf etmesi, bu durumun Hz. Peygamber'e ulaşması, Übey'in yaptıklarını inkâr etmesi üzerine nazil olmuştur.<sup>37</sup> Râzî bu âyet-i kerimede genel olarak münafıkların tavır ve davranışlarının zikredildiğini nakletmektedir.<sup>38</sup>

Kummî gerek rivâyetlerle gerek kendi dirâyeti ile âyetleri mezhep düşüncesine uygun bir şekilde ele almıştır. Tevbe 111 ve 112. âyetler, tarih boyunca evrensel iyiliğin ve bunun

<sup>32</sup> Tevbe 9/74.

<sup>33</sup> Hz. Ebû Bekir (ö.11/632-33) ve Hz. Ömer (ö.73/693).

<sup>34</sup> Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/430-431.

<sup>35</sup> Hz. Ömer, Hz. Peygamber'i kast ederek "gözlerini görüyor musunuz sanki delilerin gözleri gibidir" dedi. Devamında "Şimdi şöyle diyecek;" "Rabbim bana şöyle dedi" diyecek, ayağa kalkacak, "Ey İnsanlar kim size nefislerinizden daha evladır? Biz de Allah ve Resulü diyeceğiz, o da: "Allah'ım şahit ol!, sonra dikkat edin ben kimin mevla'sı isem Ali de onun mevla'sıdır, müminlerin emirlik işini ona teslim edin" diyecek dedi. Bu sözler üzerine Cebrail (a.s.) Hz. Peygamber'e geldi ve kavminin söylediklerini ona bildirdi. Hz. Peygamber bu eylemi yapanları çağırdı ve bu durumu sordu, onlar da inkâr edip yemin ettiler. Âyet *يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا* "Söylemediklerine dair Allah adına yemin ediyorlar" şeklinde bu durumu dile getirmiştir. Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/430-431.

<sup>36</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 14/361; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, 3/89; er Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 16/104; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 14/361.

<sup>37</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 4/179.

<sup>38</sup> er Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 16/103.

yeryüzünde hâkim olmasının ilâhî sistemdeki kanunlarını zikrettiği halde müfessir bu ilkeleri imamların vasıflarına indirgemıştır. Aynı âyetlerin tefsiri bağlamında imâmların ilmî mertebelerine ve sorgulanamaz otoritelerine işaret etmiştir. İmâmlar dışında kalan diğer insanların ise bu mertebeye ulaşmalarının mümkün olmadığını ifade ederek imâmların üstünlüklerine işaret etmiştir. Tevbe 81. âyette işaret edilenler ise Allah yoluna maddi ve manevi fedakârlıktan kaçınan, Hz. Peygamberin emrine itaat etmeyip gerçek yüzlerini saklamak için çeşitli bahanelerin arkasına sığınan, vicdanlarını rahatlatmak için erdemli Müslümanlara kusur isnat eden, sözleri (dilleri) ile eylemleri arasında tezat bulunan münafıklardır. Buna rağmen müfessir bu âyetleri bir kısım kuşkulu rivâyetler vasıtasıyla Hz. Ali'nin imâmetine ve faziletine yorumlamaktadır. Tevbe 74. âyet ise münafıklardan ve onların muhtelif zamanlarda yaptıkları yıkıcı eylemlerinden, Müslümanlar arasında fitne yayma girişimlerinden, kendilerini gizlemek için yalan yeminlerin arkasına sığınmalarından bahsettiği halde müellif, bu âyeti imâmet, Hz. Peygambere suikast, münafık (münafık olduğunu iddia ettiği) olan sahâbeler gibi birçok ilgisiz olayın sebebi olarak zikretmiştir. Görüldüğü üzere Kummî, birçok yerde âyetlerin lafzî manasını ve nüzûl sebebini görmezden gelerek âyetleri mensubu olduğu mezhebin görüşleri istikametinde yorumlamıştır. Âyetlere yönelik bu yaklaşım tarzı, âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasının önünde engel teşkil etmektedir.

## 2.1.Cemel Savaşı ile İlgili Görüşleri

Müfessir, Kur'ân'ın nüzûl süreci sona erdikten sonra Müslümanlar arasında vuku bulan bir kısım olayları âyetlerin sebeb-i nüzûlü olarak ele almıştır. Müfessir bu durumu telafi etmek için de tefsirinde, te'vili tenzilinden sonra olan âyetler şeklinde bir yöntem takip etmiştir.<sup>39</sup> Cemel savaşı ile alakalı naklettiği rivâyetleri, bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

*“Fakat eğer bir antlaşma yaptıktan sonra andlarını bozar da dininizi karalamaya kalkarlarsa, o zaman, (kendi) anularına saygısı olmayan bu sadakatsizlik timsali kimselerle savaşın ki ( o zaman) belki (azgınlıklarından) vazgeçerler.”<sup>40</sup>*

Kummî, bu âyetin Cemel savaşı hakkında nazil oluşunu zikretmektedir. Hz. Ali, Cemel hadisesinde, ilgili taraf ile savaşma hususunu Allah'ın âyetlerine dayanmak suretiyle gerçekleştirdiğini ifade etmiştir. Hz. Ali “Zehra” denen yerdeki hutbesinde Allah Resülü'nün

<sup>39</sup> Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 1/208. Ayetler iner ama sonraki dönemde yürürlüğe girer.

<sup>40</sup> Tevbe 9/12. (Muhammed Esed (ö.1900-1992)) Meali.

kendisine defalarca “Ya Ali! Benden sonra sadakatsiz, mürted ve tefrika çıkaranlarla savaşacaksın” dediğini, “şimdi “ya ben Resulullah’ın emrini zayi edeceğim veya İslâm’dan sonra küfre gireceğim” şeklinde durumunu ifade etmiştir.<sup>41</sup>

Taberî’ye bu âyet, ehli kıblenin kanının akıtılmasını haram kılmaktadır. Namazı ve zekâtı farz kılmakta ve ikisinin birbirinden ayrılmayacağını ifade etmektedir.<sup>42</sup> İbn Kesîr’e göre ise bu âyet, müşrikleri kınarken müminleri Allah yolunda savaşmaya teşvik etmektedir. Bu âyette vasıfları zikredilenler, geçici dünya nimetleri uğruna Allah’ın âyetlerinden yüz çevirenlerdir.<sup>43</sup> Beydâvî (ö. 685/1286) de bu âyeti, söz verdikten sonra sözlerini, yeminlerini ve bağlılıklarını bozarlarsa ve açık bir şekilde dininizi inkâr ederlerse onların ileri gelenlerini öldürün şeklinde tefsir etmiştir.<sup>44</sup>

Âyet, Müslümanlar ile diğer din mensupları arasındaki antlaşma ve sözleşmelerin hangi esaslara göre düzenleneceğini ve bu antlaşmalara riâyet etmeyenlerle yapılacak muamelenin esaslarını tesis etmiştir. Kummî’nin, farklı inançtaki insanlara hitap eden bu âyeti Hz. Ali’nin muhaliflerine ve onların küfrüne delil olarak yorumlaması ancak mezhep taassubu ile açıklanabilir. Âyetin işaret ettiği muhatap kitlesi ile Kummî’nin delil olarak sunduğu olay arasında herhangi bir ortak yön bulunmamaktadır. Kummî’nin, mezhebî ön kabullerle konuya yaklaşması, âyetleri inzal amacına uygun olarak anlamasına engel teşkil ettiği görülmektedir.

## 2.2. Ali’nin Faziletleri

Hz. Ali, Müslümanların nazarında sahâbelerin en faziletlilerinden sayılmaktadır.<sup>45</sup> Nitekim o; daha küçük yaşta Müslüman olmuş, Hz. Peygamber’in evinde büyümüş, Hz. Peygamber’in en yakın yardımcıları arasında yer almıştır. Hicret sırasında öldürülme tehlikesini göze alıp Hz. Peygamberin yatağında yatmış ve onun güvenli şekilde hicret etmesine yardımcı olmuştur. Hz. Peygamber’in hem amcasının oğlu olması hem de damadı olması hasebiyle Ehl-i Beyt’ten kabul edilmiştir.<sup>46</sup> Kummî, bu vasıflarından dolayı tefsirinde Hz. Ali’nin faziletlerine geniş yer vermiştir.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, 2/404-405.

<sup>42</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 14/153.

<sup>43</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4/116.

<sup>44</sup> Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, 3/73.

<sup>45</sup> Ebû Mansur Bağdâdî, *el Fark Beyne’l-Fırak*, çev. Ethem Rûhi Fırlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 277.

<sup>46</sup> Muhammed Rıza Muzaffer, *Akaidü’l-İmâmiyye (Şîa İnançları)*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Zaman Yayınları, 1978), 55.

<sup>47</sup> Ayrıca Nebe Sûresi’nin 1. âyetinde geçen “Birbirlerine neyi soruyorlar” buyruğunu, Ebû Hasan er-Rıza’dan rivâyetle, Hz. Ali’nin “Allah’ın benden daha büyük bir haberi ve âyeti yoktur.” “Allah benim üstünlüğümü

1- “*Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun*”<sup>48</sup>. Kummî bu âyetin tefsirinde “*doğrularla beraber olun*” kısmında Ali b. Ebî Talip ile beraber olun şeklinde tefsir etmektedir. Bununla birlikte o, âyette geçen “*Müminlerden bazı kimseler Allah’a verdikleri sözü yerine getirdiler, kimileri onun yolunda can verdiler, kimileri de ecellerini bekliyorlar; (vaadlerini) asla –değiştirmediler.*”<sup>49</sup>

Âyetin yorumunda müellif, can verenden kasıt Hamza, ecellerini bekleyenlerden kasıt Ali b. Ebî Talip olduğunu söylemektedir. Ayrıca Kummî, âyette geçen “*Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun*” şeklindeki vasıflarla kastedilen Âl-i Muhammed’e mensup olanlardır<sup>50</sup> demektedir. Diğer tefsirlerde ise ise Tevbe 119. âyette, Tebük seferinden geri kalıp Hz. Peygamber’e herhangi bir mazeret beyan etmeyen ve bunun neticesinde çeşitli imtihanlara maruz kalan üç şahıs (Ka’b b. Malik, Hilal b. Ümeyye ve Mürâre b. Rebi’) kast edilmektedir. Bu şahısları kurtuluşa götüren hususun doğruluk ve sadakat olduğu vurgulanmaktadır.<sup>51</sup> Görüldüğü üzere âyetin sebab-i nüzûlü ile Kummî’nin te’vil ettiği anlam arasında herhangi bir bağlantı kurmak mümkün görünmemektedir. Müfessir Kur’ân’da geçen övgü ifadelerini imâmlara ve onların tâbiilerine yorumlamıştır.

2-“*Yoksa siz, (yalnızca) hacılara su vermeyi ve Mescid-i Harâm’ı ziyaret edip tamir etmeyi, Allah’a ve Âhiret Günü’ne iman etmek ve Allah yolunda elden gelen gayreti göstermekle eşdeğer mi tutuyorsunuz? Allah’a göre bunlar eşdeğer değildirler. Ve Allah, zalim bir toplumu doğru yola yöneltmez*”<sup>52</sup>

Kummî bu âyetin Hz. Ali, Hz. Hamza (ö.3/625), Hz. Abbas (ö.32/653) ve Şeybe hakkında nazil olduğunu ifade etmektedir. Hz. Abbas’ın “Ben sizden daha faziletliyim çünkü ben hacılara ellerimle su veririm.” Şeybe’nin “Ben daha faziletliyim, ben Kâbe’nin örtüsünü ellerimle yaparım.” Hamza’nın “Ben daha faziletliyim çünkü ben Mescid-i Harâm’ın imarını ellerimle yapıyorum” dediğini nakletmektedir. Bunun üzerine Hz. Ali ise “Ben sizlerden daha faziletliyim. Çünkü ben sizden önce iman ettim, hicret ettim, cihad ettim ve ben Allah

önceki ümmetlere dillerinin farklılığına rağmen takdim etmiştir fakat onlar benim üstünlüğümü idrak edememişlerdir” şeklinde tefsir ettiğini belirtmektedir. Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, 3/1126.

<sup>48</sup> Tevbe, 9/119.

<sup>49</sup> Ahzap,33/23

<sup>50</sup> Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*,2/438.

<sup>51</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azim*, 4/230; Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzil ve Esrârü’t-Te’vil*, 3/101.

<sup>52</sup> Tevbe, 9/19.

Resulü'nün hükmüne razı oldum" dediğini aktarmaktadır.<sup>53</sup> Kummî'ye göre bu âyet Hz. Ali hakkında nazil olmuştur ve devamındaki âyetler de onun vasıflarını zikretmektedir.<sup>54</sup>

Taberî; hacılara su vermeyi ve Mescid-i Harâm'ı imar etmeyi Allah'a ve ahiret gününe iman etmek gibi mi değerlendiriyorsunuz?<sup>55</sup> demekte ve imâmet konusuna değinmemektedir. İmâmet konusu ile doğrudan ilişkili olduğundan dolayı Kummî, tefsirinin birçok yerinde Hz. Ali'nin faziletiyle alakalı nakillere ve tevillere yer vermektedir. Müfessirin her olayı bir şekilde Hz. Ali ile ilişkilendirmesinin asıl gayesi imâmet ve hilafet vazifesinin onun hakkı olduğunu ispatlamaya dönük bir çaba olduğu söylenebilir.

3- "De ki: "Durmadan bir şeyler yapın; yaptıklarınızı Allah da, peygamberi de müminler de görecektir. Sonunda gizliyi de açığı da bilen huzuruna çıkarılacaksınız ve O size yapmış olduklarınızı haber verecektir"<sup>56</sup>

Kummî, bu âyetin tefsiri bağlamında insanların amellerinin her sabah Hz. Peygamber'e sunulduğunu, dolayısıyla kötü amel sahibi kişilerin utanması ve sakınması gerektiğini nakletmektedir. Devamında ölen insanların kabre konulduktan sonra amellerinin Hz. Peygamber'e ve Hz. Ali'ye sunulduğunu ifade etmektedir.<sup>57</sup>

İbn Kesîr'in, Mücahit'ten (ö. 103/721) naklettiğine göre ise bu âyette işaret edilen hakikatler, Allah'ın emirlerine muhalif olanlara ve onun emirlerine karşı gelenlere bir azaptır. Bunun kıyamette gerçekleşmesi ile ilgili olarak herhangi bir şüphe ve tereddüt söz konusu değildir.<sup>58</sup> Beyzâvî ise dilediğiniz gibi davranın, yaptığınız davranışların hayır ve şer olanlarının tamamından Allah haberdardır ve onları size gösterecektir. Neticede görünen ve görünmeyen âlemin sahibi olan Allah'a döndürüleceksiniz.<sup>59</sup>

Âyet, Allah'ın insan davranışlarını kaydetmedeki mutlak hâkimiyetini vurgulamakta, insanların yaptığı ve yapacağı tüm eylemlerde bu şuurda olmalarını tembihlemektedir. Neticede hesap günü insanların yapıp ettikleriyle yüzleşeceklerini ve buna göre karşılık

<sup>53</sup> Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/407.

<sup>54</sup> "İman eden ve hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla her türlü çabayı gösterenler, Allah nezdinde daha yüce bir makama sahiptirler: İşte onlar başarının gerçek sahibidirler.- Rableri onları yüce katından bir rahmetle, rıza'yi Bârî ile ve kendilerini içerisinde kesintisiz her tür nimetin beklediği cennetlerle müjdeler.- Onlar orada ebedî kalacaklar; çünkü katında yüce ödül (ler) bulunan yalnızca Allah'tır. (Tevbe, 9/20-22); Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/ 407)

<sup>55</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 11/199; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, 3/75.

<sup>56</sup> Tevbe 9/105.

<sup>57</sup> Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/434-435.

<sup>58</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 4/209.

<sup>59</sup> Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, 3/97.

göreceklerini hatırlatmaktadır. Kummî ise, âyeti tamamen sübjektif bir yaklaşım tarzıyla ele alarak ona gerçek anlamı dışında farklı bir anlam yüklemiştir.

Âyetleri değerlendirirken müellifin; nüzûl şartlarına, âyetlerin lafzî manasına riâyet etmediği anlaşıldığı gibi objektif ilmî kıstasları da göz önünde bulundurmadığı görülmektedir. Bu yaklaşım, müellifin öznel değerlendirmeler yapmasına neden olmuş, neticede delilsiz te'vil ve yorumların yapılmasına yol açmıştır.

### 2.3. Hicret Hakkındaki Görüşleri

Hicret kelimesi Sözlükte “terk etmek, ayrılmak ve ilgisini kesmek” anlamına gelen hicr (الهجران) masdarından isim olan hicret “kişinin herhangi bir şeyden bedenen, kalben veya lisânen ayrılıp uzaklaşması” demektir.<sup>60</sup> Ancak bu kelime daha çok bir yerin terkedilerek başka bir yere göç edilmesi” anlamında kullanılır. Özelde ise Hz. Peygamber’in ve Mekkeli Müslümanların Medine’ye göçünü ifade eder.<sup>61</sup>

Hz. Peygamber’in hicret yolculuğu âyette “*Siz Peygamber’e yardımcı olmasanız da önemli değil. Nitekim inkârcılar onu, iki kişiden biri olarak yurdundan çıkardıklarında Allah ona yardım etmişti: Hani onlar mağaradaydılar; arkadaşına “Tasalanma! Allah bizimle beraberdir”* diyordu<sup>62</sup> şeklinde geçmektedir. Kummî babasından rivâyetle bildirdiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) hicret esnasında mağarada iken Hz. Ebû Bekir’e dedi ki; Ca’fer’in gemisini denizde yüzerken Ensar’ı evlerinin balkonlarında diz çökmüş vaziyette görüyorum Ebû Bekir, onları görüyor musun? Resulullah (s.a.s.) evet. Bunun üzerine bana da göster ya Resulullah (s.a.s.). Hz. Peygamber, elleriyle iki gözünü mesh edince o da gördü. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir kendi içinden ben şimdi senin sihirbaz olduğuna inandım. Hz. Peygamber ona sen Sıddık’sın dedi.<sup>63</sup> İşte bu duruma şu âyet-i kerime işaret etmektedir. *وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ* “Allah inkârcıların sözünü değersiz hale getirdi. Allah’ın sözü ise en yücedir. Çünkü Allah mutlak galiptir, hikmet sahibidir.”<sup>64</sup>

Âyet-i kerimede müşriklerin Hz. Peygamber’i hapsedme, sürgüne gönderme veya öldürmeye niyetlendikleri vakit arkadaşları Ebû Bekir ile Sevr mağarasına sığındıklarını, Allah’ın, Peygamber’ine yardım etmesini, onu korumasını konu edinmektedir.<sup>65</sup> Allah’ın

<sup>60</sup> Ragıp İsfahânî, *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'an*, çev. Türker Yusuf (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 1500.

<sup>61</sup> Önkâl, Amet. “Hicret” (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/458-562.

<sup>62</sup> Tevbe, 9/40.

<sup>63</sup> Şeklindeki bu ifadeden kasıt kınama veya azarlama olduğu söylenebilir. Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, 2/ 414-415.

<sup>64</sup> Tevbe 9/40.

<sup>65</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 4/154.

farklı zamanlarda ve farklı şekillerde Peygamber’ini desteklemesini ifade etmektedir.<sup>66</sup> Hicret esnasında Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir arasında geçen diyalogun vahye yansımaları göstermektedir. Düşmanın ayak seslerinin işitildiği korku, endişe ve panik halinde bulunan ikisi arasındaki konuşmayı bildirmektedir.<sup>67</sup>

Âyet hicret esnasında meydana gelen gelişmeleri haber verdiği halde müellif âyetin tefsirinde konuyu Hz. Ebû Bekir’in Hz. Peygamber’e söylediği iddia edilen bir ifadeye yer vermiştir. Önceki kısımlarda Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’e sihirbaz dediğini, bu kısımda ise aynı ifadenin Hz. Ebû Bekir tarafından Hz. Peygamber’e yöneltildiğini görmekteyiz. Aynı şekilde müellif, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer için münafık yakıştırmasında bulunmuştur. Müellif önyargılı yaklaşımının bir sonucu olarak âyette geçen Hz. Ebû Bekir ile ilgili olarak övgü ifadeleri, mezhep taassubu sebebiyle Kummî tarafından görülmemektedir. Müellif konuyu âyetin anlatmak istediği amacın dışında ilgisiz bir konu ekseninde değerlendirmiştir.

#### 2.4. Hz. Ali’ye Bağlı Olanlar Hakkındaki Görüşleri

Müellif, sahâbeleri iki kısımda ele almaktadır: Hz. Ali’ye bağlı olanlar ve bunun dışında kalanlar. Âyet-i kerimede “*Muhâcirlerin ve Ensar’ın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O’ndan razıdırlar. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur*”<sup>68</sup> buyurulmaktadır. Kummî’ye göre bu âyette işaret edilenlerden kasıt, Ebû Zer el-Gıfârî (ö.32/653) ve arkadaşlarıdır. Bunlar, Ali’nin velâyeti konusunda sabit kalanlar olup Mikdad (ö.33/653), Selman (ö.36/656-?), Ammar (ö.37/657) ve kendisine inanıp onu tasdik edenlerdir. Âyette sıfatları zikredilenler de bunlardır.<sup>69</sup>

Taberî bu âyetin Allah ve Resül’ü’ne ilk iman edenleri, kavimlerinden ve aşiretlerinden hicret edenleri, evlerini ve vatanlarını terk edenleri ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>70</sup> Âlûsî de bu âyetin; Allah Resül’ü’ne düşmanları karşısında yardım edenleri, faziletli Müslümanların önde gelenleri, iki kibleye dönük namaz kılanları, Bedir ehlinde olanları, Rıdvan bey’atına iştirak edenleri, hicretten önce Müslüman olanlar gibi farklı zaman ve zeminlerde fedakârlık yapan

<sup>66</sup> Şahabuddin Muhammed b. Abdullah el-Hüseyini Âlûsî, *El Meâni fî Tefsiri’l-Kur’âni’l-Azim ve’s-Seba’l-Mesânî*, thk. Ali Abdulbari Atiyye (Beirut, 1415), 5/287.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 14/257-258.

<sup>68</sup> Tevbe, 9/100.

<sup>69</sup> Kummî, *Tefsiru’l-Kummî*, 2/433.

<sup>70</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 14/434.

ilk Müslümanları konu edindiğini bildirmektedir.<sup>71</sup> İbn Abbas (ö. 68/687-88) ise bu âyette zikredilenlerin ilk hicret edenler olduğunu dile getirmektedir.<sup>72</sup>

Âyet, ilk Müslümanların Allah'a ve Resulüne bağlılıklarını fiili olarak ortaya koyduğunu, bu davranışlarının ilahî övgüye mazhar olduğunu ve ilahî ikramlarla mükâfatlandırılacağını müjdelemektedir. Kummî ise Kur'an'da övgü ifade eden tüm eylemleri Hz. Ali'ye ve onun arkadaşlarının faziletine yorumlamıştır. Müfessirin, âyetlerin evrensel mesajlarını mezhebin dar kalıpları içerisine sıkıştırdığı görülmektedir. Bu bakış açısı Kur'an'ın evrensel mesajlarının anlaşılmasını sınırlandırmaktadır.

## SONUÇ

Kummî tefsiri; mezhep tefsirleri içerisinde mütalaa edilen Şîa'nın klasik Ahbârî tefsirleri kategorisinde yer alan ve aynı zamanda mezhep içerisinde muteber kabul edilen tefsirlerden birisidir. Kummî, âyetleri kendi mezhep düşüncesi istikametinde yorumlarken tefsir usûlünde bir müfessirin bilmesi ve takip etmesi gereken birçok usûlü ihlal etmiştir. Âyetlerin nüzûl sebebini ve muhatap kitlesinin yaşadığı ortamı dikkate almamıştır. Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin imâmetini ispatlamak için âyetleri zorlama te'villere tabi tutmuştur. Âyetlerin kast ettiği anlam ile müfessirin âyetlerden anlamak istediği arasında ciddi bir uçurum vardır. Müfessir, âyetlerin lafız-mana ilişkisine de dikkat etmemiştir. Pek çok yerde keyfi yorumlara yer vermiştir. Ele aldığı tüm konuların imâmet konusunu takviye edici mahiyette yan konular olduğu söylenebilir. Zikredilen hususların tamamını Hz. Ali'nin imâmetine ve hilafetine destek olacak konulardan seçmiştir. Aynı şekilde müellif, Hz. Ali'nin muhalifleri olarak isimlendirdiği şahsiyetleri yermek için âyetleri bir araç olarak kullanmaktan çekinmemiştir.

Kummî, mezhep içerisindeki rivâyetleri teslimiyetçi bir yaklaşım ile ele almıştır. Bu anlayışın bir yansıması olarak âyetleri rivâyetler istikametinde yorumlamıştır. Müellifin bu mezhep taassubu, bazen Allah'ın sıfatlarını Hz. Peygamber ve Hz. Ali için kullanabilecek kadar ileri safhaya taşıdığı görülmektedir. Müfessir nezdinde Kur'an, insanlığa indirilmiş bir hidâyet rehberi olmaktan ziyade adeta Şîa mezhebinin esaslarını ikame etmek için indirilmiş bir kitap mesabesinde. Neticede müellifin, mensup olduğu mezhebin görüşlerini ispatlamak ve karşı olduğu mezheplerin görüşlerini çürütmek için Kur'an-ı Kerim'i bir araç olarak kullanmaktan imtina etmediği görülmektedir.

<sup>71</sup> Âlûsî, *El Meâni fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seba'l-Mesânî*, 6/8.

<sup>72</sup> Âlûsî, *El Meâni fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seba'l-Mesânî*, 14/14.



Tefsir ilmî, Kur'ân âyetlerinin anlam ve amacının izah edilmesi faaliyeti olarak ifade edilebilir. Bu faaliyeti icra eden şahsiyetlerin her zaman objektif ölçütlere göre âyetleri değerlendirdikleri söylenemez. Tefsir çalışması esnasında müfessirin tarafsızlığını etkileyen birçok unsur vardır bunların en önemlilerinden biri de müfessirin bir mezhebe mensup olmasıdır. Bu durum müntesibi olduğu mezhebin fikri temelleri müfessirin düşünce dünyasını şekillendirmektedir. Nitekim bu çalışmada, Şîa mezhebine mensup Kummî'nin, Tevbe Sûresindeki âyetlerdeki yorumlarını bu yönüyle ele almaya ve mezhep mensubiyetinin âyet tefsirlerine-te'villerine nasıl yansıdığını göstermeye görmeye çalıştık. Netice itibariyle, tefsir çalışmasında bulunacak kimselerin, müfessirlerin âyetlere mezhep çizgisi istikametinde(?) anlam verebileceğini göz önünde bulundurmaları gerekir.

## KAYNAKÇA

- Âlûsî, Şahabuddin Muhammed b. Abdullah el-Hüseynî. *El Meâni fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seba'l-Mesânî*. thk. Ali Abdulbari Atiyye. Beyrut: 1415.
- Bağdâdî, Ebû Mansur. *el Fark Beyne'l-Fırak*. çev. Ethem Rûhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Beyzâvî, Nasreddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazi. *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Merâşî. Beyrut: Daru'l İhyai et-Turasi'l-Arabî, 1.Baskı 1418.
- Elmalî, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Emir Basın Yayın, 1996.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *Makâlatü'l- İslâmiyyîn*. thk. Ahmed Cad. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009.
- Hillî, İbn Mutahhar el-. *Yevmu'l-Haşr fi Şerh el-Bab el-Hadî 'Aşer*. thk. Muhsin es-Sadr er-Rıdvânî. Kum: Hayaban Hadretî, 1409.
- Hilli, İbnu'l-Muttahhar Hasan b. Yusuf. *Nehcu'l-Hak*. Kum: Dâru'l- Hicre, 1414.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fadl İsmail b. Amr. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*. thk. Sami b. Muhammed Selame. y.y.: y.y., 1420.
- İbnu'n-Nedim, Ebu'l Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. Ramazan İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- İhsan Emin. *et-Tefsir bi'l-Me'sûr ve Tatviruhu İnde Şiati'l-İmâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Hadiy., 2000.
- İrfan Abdulhamid. *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1983.
- İsfahânî, Ragıp. *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'ân*. çev. Türker Yusuf. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsiru'l-Kummî*. Kum: Müessesetu İmam Mehdi, 1.Baskı., 1435.
- Kummî, Hasan b. Musa-el-Kummî ve Sa'd b. Abdullah en-Nevbahtî ve-. *Şiî Fırkalar*. çev. Hasan vd Onat. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kummî, Şeyh Abbas. *el Kunye ve'l-Elkab*. Tahran: Mektebet'u-Sadr, trs.

Macel Bazın. “Kum”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 361-362. Ankara, 2002.

Marifet, Muhammed Hadi. *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*. 2 Cilt. Meşhed: Danişgahî Ulumi'l İslâmiyetî Radva Kütühane'ı Mîlî İnan, 2004.

Muzaffer, Muhammed Rıza. *Akaidü'l-İmâmiyye (Şîa İnançları)*. çev. Abdülbaki Gölpinarlı. İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.

Necaşi, Şeyh Ebû el Abbas Ahmed b. Ali en-. *Rical en-Necaşi*. thk. el Huccetu'l-Seyyid Musa el-Şibirî ez-Zencani. Kum: el-Mussesetü'l-Neşru'l-İslâmî, 1418.

Önkal, Amet. “Hicret”. 17/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymi er. *Mefatihü'l Gayb*. Beyrut: Dâru'l İhyâ'i-t-Turasi'l-Arabî, 1420.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. y.y.: Muesesetu'r-Risale, 2000.

Zehebi, Muhammed Hüseyin ez-. *et Tefsir ve'l-Müfessirun*. Kahire: Mektebetu'l-Vehbe., trs.



## İSLAM HUKUKUNDA VE CEZAYİR MEVZUATINDA HİBE EDİLECEK MALLARIN ÖZELLİKLERİ (HİBEYE DAİR KAVRAMSAL ÇERÇEVE)

THE PRIVACY OF DONATIONS IN ISLAMIC LAW AND ALGERIAN LEGISLATION  
(CONCEPTUAL FRAMEWORK FOR ENDOWMENT)

خصوصية التبرعات المالية في التشريعات الجزائرية (الإطار المفاهيمي للوقف في التشريع الجزائري)

### Hadda MEBROUK

Doç. Dr., Tebessa Üniversitesi, Cezayir  
Assoc. Prof., Tebessa University, Algeria  
[mebroukhadda@yahoo.com](mailto:mebroukhadda@yahoo.com)  
[orcid.org/0000-0001-9065-6166](https://orcid.org/0000-0001-9065-6166)

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 22 Eylül /September 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Aralık /December 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık /December 2021

**Atıf/Cite as:** Mebrouk, Hadda. “İslam Hukukunda ve Cezayir Mevzuatında Hibe Edilecek Malların Özellikleri (Hibeye Dair Kavramsal Çerçeve)”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2021), 217-231.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## ÖZ

Vakıf bir kimsenin malının bir kısmını veya tamamını hayır işine, dini veya sosyal bir hizmete ebediyen tahsis etmesidir. Toplum içerisinde ihtiyaç olanlara yardım temin edilmesi, sosyal dayanışmanın artırılması, ekonomik refahın sağlanması ve gönüllü olarak malların dağıtılması amacı ile yapılan vakıflar, geçmişten günümüze kadar sürdürülen bir bağış sistemidir. Geçmişte özellikle İslam dünyasında en önemli bir hibe sistemidir. Geçmişte bütün dünyada en parlak hayır sistemlerinden biridir. Şüphesiz bu parlak dönemden günümüze, sosyal devlet anlayışı içerisinde yapılan harcamaların neredeyse tamamının vakıflar tarafından karşılandığı da görülmektedir. Günümüzde ise vakıflar hala varlığını devam ettirmektedir. Ancak eskisi gibi aktif değildir. Günümüzde Avrupa ülkeleri bile vakıf sistemiyle çalışmaya başladı. Ki bu şekil çalışmayı, « üçüncü ekonomik sistem olarak isimlendirmişlerdir. Bu çalışmanın amacı, hibe ve vakıf kurumunun ilişkisi, kurumunun, geçmişten günümüze gelişimi, İslam hukuku ile mevcut Cezayir hukuku arasında bu konuda mukayese yapmaktır. Çalışmamız sonucunda vakıf sisteminin dünyanın en başarılı bağış kurumu olduğunu; bundan dolayı, Avrupa'nın yeni ekonomik sisteminin temelini ona dayandırdığı fikrine ulaştık.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Vakıf Kurumu, Bağış, Hibe, Hayır, Zekât, Üçüncü Ekonomi Sistemi.

## ABSTRACT

The Wakf is a legal act that its purpose is to make impossible the appropriation of a good in its essence for any person in a perpetual way to attribute the usufruct to the needy or to charitable works because the religious scruple is the main motive of the constitution of this act. In addition, the Wakf plays a considerable role either on the humanitarian side since it presents a charitable donation as well on the economic side under the pretext that this act serves both to save and to invest, and it is for this reason even that the Wakf is esteemed as a permanent economic society which contributes to the sociological and economic developments which is similar to the Zakat funds. And on that basis that we were going to try, and through this article to expose the conceptual framework of this act that we see as important.

**Keywords:** Islamic Law, Foundation Institution, Endowment, Donation, Philanthropy, Zakat, Third Sector of Economy.

## ملخص

الوقف عبارة على تصرف قانوني الغرض منه هو حبس ملكية المال على وجه التأييد و التصديق بالمنفعة على مختلف أوجه البر و الخير، باعتبار أن الوازع الديني هو الدافع الأساسي لإنشائه، و للوقف دور جد فعال سواء على الصعيد الإنساني، إذ يعتبر عملاً خيرياً، أو على الصعيد الاقتصادي باعتباره عملية تجمع بين الادخار و الاستثمار، و عليه فالوقف هو عبارة على مؤسسة اقتصادية ذات وجود دائم تساهم في تحقيق التنمية الاجتماعية و الاقتصادية شأنها في ذلك شأن صناديق الزكاة، و على هذا الأساس سنحاول من خلال هذه الورقة البحثية تسليط الضوء على هذا الموضوع الذي نراه على قدر من الأهمية قصد التعريف به أكثر من خلال الغوص في إطاره المفاهيمي.

**الكلمات المفتاحية:** الوقف، التبرع، حبس المال، الزكاة، العمل الخيري، القطاع الثالث.

## مقدمة

لقد حثت الشريعة الإسلامية الغراء على عمل الخير و الإنفاق في سبيله، و وقف مال المسلمين على أهل البر و الإحسان، و ذلك عن طريق ما يسمى بنظام الوقف كونه يتميز بحبس المال و تسبيل منفعته، فهو من الصدقات الجارية التي يعول عليها المتصدق حال حياته و بعد وفاته، و لقد تعزز انتشار الوقف بصورة ملحوظة في الجزائر بدخول الدولة العثمانية و تقلدها للحكم، إلا أنه بمجرد احتلال الجزائر من قبل الاستعمار الفرنسي قام هذا الأخير بتفكيك الحضيرة<sup>1</sup> الوقفية ومصادرتها و طمس معالمها بمجموعة من القوانين نظرا لتدفق الأعداد الهائلة للمعمرين، فقد كان لزاما على فرنسا البحث عن أراض أخرى لاحتوائهم، فلم تكف بمصادرة أراضي البايك بل عمدت إلى الاستيلاء على الأوقاف و التي تفاجأ المعمر بوفرة إيراداتها.

أما بعد الاستقلال فقد شهدت الأوقاف وضعية مزرية نتيجة الممارسات الاستعمارية الشرسة التي طالتها من سلب و نهب و قد زادت تدهورا بسبب غياب الحماية القانونية و أمام هذا الفراغ القانوني صدر أول قانون ينظم الأوقاف تمثل في المرسوم رقم 64-283 المتضمن الأملاك الحبسية العامة و الذي تم تجميد العمل به رغم خلو الساحة القانونية من أي قانون ينظم هذا التصرف مما زاد في تدهور أوضاع الوقف خاصة مع صدور قانون الثورة الزراعية و الذي تم بموجبه تأميم الكثير من الأوقاف بإدخالها إلى صندوق الثورة الزراعية، بالإضافة إلى قانون التنازل عن أملاك الدولة الذي لم يستثن الأملاك الوقفية من عملية البيع خاصة منها السكنات و المحلات التجارية التابعة لها، و استمرت وضعية الأوقاف على هذا النحو إلى غاية صدور الأمر رقم 84-11 المؤرخ في 09/06/1984 المتضمن قانون الأسرة الذي سعى المشرع من خلاله إلى تنظيم الوقف ثم صدر بعد ذلك القانون رقم 90-25 المتضمن قانون التوجيه العقاري الذي تطرق للوقف في نص المادة 31 منه ثم نص في المادة التي تليها على صدور قانون ينظم الأوقاف و كان الأمر كذلك حيث صدر في السنة الموالية القانون رقم 91-10 المتعلق بالأوقاف المعدل و المتمم و هو القانون الساري المفعول إلى يومنا هذا، حيث حاول المشرع من خلاله ضبط أحكام هذا التصرف.

و يعتبر الوقف من التصرفات التبرعية على غرار الهبة و الوصية رغم تمتعه بخصوصيات لا نجدها في التصرفات السالفة الذكر، حتى هذا الموضوع المتمثل في التصرفات التبرعية التي لها علاقة بالأعمال الخيرية ظهر حتى لدى المجتمعات الغربية الرأسمالية، وفقا لما سمي بالاقتصاد الثالث، حيث ظهر تطبيق ما يدرج تسميته عندهم بالاقتصاد الثالث، و هو ما أدى تطبيقه إلى تهذيب الرأسمالية و ما ترتب عنها من انعكاسات على المجتمع كون أن هذا النظام أعطى دفعا آخر للرأسمالية لجعلها أكثر إنسانية.

بناء على ما سبق ذكره من إشارة إلى الوقف و دوره الهام في فإنه يثار الإشكال المحوري التالي: إلى أي مدى يمكن اعتبار الوقف في التشريع الجزائري تصرفا تبرعيا من نوع خاص؟

للتعامل مع إشكالية هذه الورقة البحثية، سنحاول ضبط المادة العلمية المتوفرة لدينا وفق إطار منهجي يستند أساسا على المنهج الوصفي التحليلي في الدمج بين معطيات متعددة وفق خطة عمل تعتمد على تقسيما ثنائيا على النحو التالي:

<sup>1</sup> (حظيره) i. (Ar. ḥazîre) Câmi, türbe ve tekke bahçelerinde etrâfı parmaklık veya duvarla çevrili mezarlık: Mezârî, Zeyrek Câmiî'ne varmadan mektebin altındaki sebîlin bitişiğinde küçük bir hazîrededir (Kâtip Çelebi'den Seç.). Gel sevgilim, seninle bu muzlim hazîreden / Bir lahzacık firâr edelim, bak teferruce / Şâyeste her taraf (Tevfik Fikret).

## المبحث الأول: تحديد مفهوم الوقف و خصائصه

### المبحث الثاني: تمييز الوقف عن غيره من النظم القانونية المشابهة

## المبحث الأول: تحديد مفهوم الوقف و خصائصه

سنحاول من خلال هذا المبحث الوقوف عند مجموعة من العناصر المتمثلة في تعريف الوقف و تحديد الخصائص المميزة له.

### المطلب الأول: تعريف الوقف

#### أولاً: التعريف اللغوي

الوقف في اللغة معناه الحبس و المنع و الإمساك، حيث يقال وقفت الدار إذا منعتها عن التملك، فالوقف بهذا الشكل هو الحبس عن التصرف<sup>2</sup>.

و الحبس بضم الحاء و سكون الباء هو وصف للوقف و لفظ يراد به الشيء الموقوف عادة.

و جاء في حديث الزكاة أن خالداً جعل أدراعه و أعتاده حبساً في سبيل الله<sup>3</sup>، وهناك بعض الفقهاء الذين يعتبرون كلمة التسييل<sup>4</sup> من الألفاظ الصريحة التي تفيد الوقف، مثال ذلك سبلت هذا المنزل للفقراء للانتفاع به بمعنى جعلت لهم سبيلاً أي طريقاً للانتفاع بالمنزل، كما أنه إلى جانب الألفاظ الصريحة توجد ألفاظ أخرى جاءت على سبيل الكناية تعبر عن الوقف مثل تصدقت، حرمت، أبدت<sup>5</sup>.

و الوقف عند النحويين مصدره الفعل وقف، يوقف و هو جمع أوقاف و منه جاءت تسمية وزارة الشؤون الدينية والأوقاف.

### ثانياً: التعريف الاصطلاحي

#### تعريف الوقف عند المذاهب الأربعة:

الوقف في المذهب المالكي: هو إعطاء منفعة الشيء مدة وجوده لازماً بقاؤه في ملك معطيه ولو تقدير<sup>6</sup>.

الوقف في المذهب الحنفي: هو حبس العين على حكم ملك الواقف و التصديق بمنفعتها على جهات الخير والبر في الحال أو المال<sup>7</sup>.

الوقف في المذهب الشافعي<sup>8</sup>: هو حبس العين على حكم ملك الله و التصديق بمنفعتها على جهة من جهات الخير والبر<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> زهدي يكن: الوقف في الشريعة و القانون، دار النهضة للطباعة و النشر، مصر، 1988هـ، ص 07.  
<sup>3</sup> محمد إسماعيل، الأمير الصنعاني: سبل السلام: شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، (تحقيق و تخريج و فهرسة أحمد إبراهيم زهرة)، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2004، ص 638.  
<sup>4</sup> جعل الشيء في سبيل الله . ومن أمثله حفر بئر؛ ليشرب منه الناس، وجعله في سبيل الله . ومن ذلك ما جاء في الحديث الشريف : "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، و علم ينتفع به، و ولد صالح يدعو له . " الترمذي: 1376.  
<sup>5</sup> أحمد علي الخطيب: الوقف و الوصايا، الطبعة الثانية، جامعة بغداد، 1978، ص 43.  
<sup>6</sup> وهبة الزحيلي: الوصايا و الأوقاف في الفقه الإسلامي، دار الفكر، سوريا، دمشق، ص 153.  
<sup>7</sup> بن مشرّن خير الدين: إدارة الوقف في القانون الجزائري، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق جامعة تلمسان، 2012/2011، ص 12.

الوقف في المذهب الحنبلي: هو حبس المال عن التصرف فيه والتصديق اللازم بالمنفعة مع انتقال ملكية العين الموقوفة إلى الموقوف عليهم ملكا لا يبيح لهم التصرف المطلق فيه<sup>10</sup>.

نستنتج من خلال التعريفات أعلاه اختلاف في مسألة ملكية العين الموقوفة حيث أن كل من المالكية و الحنفية يبقون ملكية العين على حكم مالكا بينما نرى أنه عند الحنابلة تنتقل ملكية العين الموقوفة إلى الموقوف عليهم رغم منعهم من التصرف في أصلها، أما الشافعية فيحبسون ملكية العين على حكم ملك الله عز و جل و الذي ينتقل فقط إلى الجهة الوقوف عليها هو فقط ريع الوقف.

### تعريف الوقف عند فقهاء الشريعة و القانون المحدثين:

يعرف الإمام أبو زهرة الوقف على أنه منع التصرف في ربة العين التي يدوم الانتفاع بها وجعل منفعتها لجهة من جهات الخير ابتداء أو انتهاء<sup>11</sup>.

أما الأستاذ زهدي يكن فقد عرف الوقف على انه حبس العين على ألا تكون مملوكة لأحد من الناس و جعلها على حكم ملك الله تعالى، و التصرف بريعتها على جهات الخير في الحال أو المآل<sup>12</sup>.

### ثالثا: التعريف التشريعي

لقد تم تعريف الوقف في أكثر من قانون و في مراحل زمنية مختلفة، فقد عرف قانون الأسرة الوقف من خلال نص المادة 213 من قانون الأسرة على انه "حبس المال عن التملك على وجه التأييد والتصديق".

كما عرفه المشرع بعد ذلك في نص المادة 31 من القانون رقم 90-25 المتضمن لقانون التوجيه العقاري على أن "الأمالك الوقفية هي الأمالك العقارية التي حبسها مالكا بمحض إرادته ليجعل التمتع بها دائما تنتفع به جمعية خيرية أو جمعية ذات منفعة عامة أو مسجد أو مدرسة قرآنية سواء كان هذا التمتع فوريا أو عند وفاة الموصين الوسطاء الذين يعينهم المالك المذكور"<sup>13</sup>.

ونصت المادة 32 من نفس القانون على أنه:"يخضع تكوين الأمالك الوقفية وتسييرها إلى قانون خاص"، وكان الأمر كذلك حيث قام المشرع بتنظيم الأحكام الخاصة بهذا التصرف من خلال القانون رقم 91-10 المؤرخ في 27/04/1991 المتعلق بالأوقاف كما صدر بعد ذلك المرسوم التنفيذي رقم 98-381 المؤرخ في 01/12/1998 الذي حدد

<sup>8</sup> نلاحظ أن المشرع الجزائري استند إلى تعريف المذهب الشافعي عند تعريفه للوقف و هو ما سوف نراه عند التطرق إلى التعريف التشريعي للوقف.

<sup>9</sup> خير الدين بن مشرّن ، مرجع سابق، ص13.

<sup>10</sup> محمد مصطفى شلبي، أحكام الوصايا و الأوقاف، الطبعة الرابعة، الدار الجامعية للطباعة و النشر، بيروت، 1982، ص307.

<sup>11</sup> خير الدين بن مشرّن، مرجع سابق، ص13.

<sup>12</sup> صورية زردوم: النظام القانوني للأمالك الوقفية في التشريع الجزائري، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة باتنة، 2010/2009، ص 09.

<sup>13</sup> لقد صنفت المادة 23 من قانون التوجيه العقاري الأمالك العقارية إلى ثلاثة أصناف: الأمالك العقارية الوطنية والأمالك العقارية الخاصة والأمالك العقارية الوقفية.

<sup>14</sup> لقد تم تعديل القانون رقم 91-10 المتعلق بالأوقاف الصادر بالجريدة الرسمية رقم 21 لسنة 1991 بالقانونين 07/01 المؤرخ في 22/05/2001، جريدة رسمية رقم 29 مؤرخة في 2001، والقانون رقم 10/02 المؤرخ في 14/12/2002، جريدة رسمية رقم 83 مؤرخة في سنة 2002.



أدارة الأملاك الوقفية و تسييرها و حمايتها و كفيات ذلك، بالإضافة إلى صدور العديد القرارات الوزارية و المناشير و المذكرات التي حاول المشرع من خلالها ضبط الجوانب القانونية لهذا التصرف القانوني<sup>15</sup>.

ولقد تم تعريف الوقف من خلال نص المادة 03 من القانون رقم 91-10 السالف الذكر على أنه "حبس العين عن التملك على وجه التأييد و التصديق بالمنفعة على الفقراء أو على وجه من وجوه البر والخير".

ما نستنتج من نص المادة أعلاه أن المشرع الجزائري حذا حذو ما جاء به الإمام الشافعي وفقهاء الشريعة المحدثين في تعريفه للوقف، فالمشرع الجزائري أخرج ملكية العين الموقوفة من ملكية الواقف ولم ينقلها إلى الموقوف عليهم، بل اعترف للوقف بخصبة مستقلة عن شخص منشئه من جهة و عن شخصية المنتفع به من جهة أخرى، حيث مكنه فقط من الانتفاع به ومن هنا يمكن القول أن جميع المواد السابقة تتفق في النقاط التالية<sup>16</sup>:

- خروج العين الموقوفة من ملكية الواقف وغيره من الأشخاص الأخرى.
- حق الموقوف عليهم محصور فقط في المنفعة أو ما يسمى بريع الوقف.
- منع التصرف في ملكية العين الموقوفة وعدم جواز توارثها.
- محل الوقف يمكن أن ينطوي على عقار أو منقول وهذا أخذاً بلفظي "المال" و "العين".

#### المطلب الثاني: الخصائص المميزة للوقف

قبل التطرق إلى خصائص الوقف و جب أولاً التصدي إلى طبيعته القانونية حيث بالاطلاع على العديد من المراجع و الكتب لاحظنا أنه كثيراً ما يتم استعمال مصطلح "عقد الوقف"، وهذا ما يدعونا إلى طرح التساؤل التالي: هل يمكن القول بأن الوقف عقد؟

للإجابة على هذا التساؤل و جب أولاً الرجوع إلى القواعد العامة المنظمة للعقد في القانون المدني وتحديدًا إلى نص المادتين 54 و 59 على التوالي: (العقد اتفاق يلتزم بموجبه شخص أو عدة أشخاص نحو شخص أو عدة أشخاص آخرين بمنح أو فعل أو عدم فعل شيء ما)، (يتم العقد بمجرد أن يتبادل الطرفان التعبير عن إرادتهما المتطابقتين دون الإخلال بالنصوص القانونية)

ومن هنا نطرح تساؤل آخر هل الوقف و جب لإنشائه تطابق إرادتين أو أكثر من أجل إحداث الأثر القانوني المرجو

منه ؟

<sup>15</sup> لقد صدرت العديد من القرارات و المناشير و التعليمات و المذكرات الغرض منها التنظيم الفعال للمال الوقفي نحاول الإشارة إلى بعضها في

الآتي:- المذكرة رقم 35 المؤرخة في 1994/10/23 المتعلقة بكيفية البحث عن الأملاك الوقفية.  
- المنشور رقم 56 المؤرخ في 1996/08/05 المتعلق بتوسيع دائرة الاهتمام بالأملاك الوقفية المنقولة منها و العقارية.  
- المذكرة رقم 02/97 المؤرخة في 1997/07/19 حول الحرص على تنمية و تثمين الأملاك الوقفية.  
- مراسلة رقم 175/98 المؤرخة في 1998/08/25 المتضمنة تسهيل عملية البحث عن الأوقاف و عن وثائقها.  
- قرار وزاري رقم 29/ 99 المؤرخ في 1999/02/21 المتضمن إنشاء لجنة الأوقاف و تحديد مهامها و صلاحياتها.  
- قرار وزاري مشترك رقم 31/99 المؤرخ في 1999/03/02 المتضمن إنشاء صندوق مركزي للأوقاف.  
- قرار مؤرخ في 2000/04/10 يحدد كفيات ضبط الإيرادات و النفقات الخاصة بالأملاك الوقفية.  
- قرار وزاري مؤرخ في 2001/05/26 المحدد لشكل و محتوى الشهادة الرسمية الخاصة بالملك الوقفي.  
- قرار وزاري مؤرخ في 2001/06/06 المحدد لمحتوى السجل الخاص بالملك الوقفي.  
- قرار وزاري مشترك مؤرخ في 2003/11/15 المحدد لشكل و محتوى السجل العقاري الخاص بالملك الوقفي.

<sup>16</sup> رمضان قنفود: نظام الوقف في الشريعة الإسلامية و القانون الجزائري -دراسة مقارنة- ، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة البليدة، 2001/2000، ص23.

إذا عدنا إلى نص المادة 04 من قانون الأوقاف وجدنا هي الأخرى تنص على أنه: "الوقف عقد التزام تبرع صادر بالإرادة المنفردة"، من الملاحظ أن المشرع الجزائري من خلال هذه المادة يعتبر الوقف عقد وتصرف بإرادة منفردة في آن واحد وهذا غير منطقي، وبالرجوع إلى نص المادة نفسها باللغة الفرنسية نجد أنها تنص على أنه: ( Le Wakf est un acte... )

ومن هنا يمكن القول أن المشرع فصل في الطبيعة القانونية للوقف من خلال المادة 04 باللغة الفرنسية من قانون الأوقاف حيث اعتبره تصرفا وليس عقدا باعتبار أن التصرف يسمى « acte » بينما العقد يسمى « contrat » ، كما أنه وبالاطلاع على نص المادة 31 السالفة الذكر من قانون التوجيه العقاري نرى أنها استعملت تعبير: (الأملك الوقفية هي الأملك العقارية التي حبسها مالكاها بمحض إرادته...)، ومن هنا نستنتج أن الطبيعة القانونية للوقف تتمثل في كونه تصرفا بالإرادة المنفردة وليس عقدا.

بعد تحديد الطبيعة القانونية للوقف وجب بيان الخصائص التي يتميز بها في الآتي:

#### أولاً: الوقف تصرف تبرعي من نوع خاص

من المسلم به أن الوقف عبارة على تصرف تبرعي حيث تنتقل بموجبه منفعة العين الموقوفة من الواقف إلى الموقوف عليهم دون مقابل، باعتبار أن الغاية منه هو التقرب إلى الله عز و جل ومن هنا كان الوازع الديني هو الدافع الباعث على إنشائه وهو ما عبرت عنه المادة 04 من قانون الأوقاف (الوقف عقد التزام تبرع...). وما يجعل هذا التصرف التبرعي متميزا كونه لا تنتقل بموجبه ملكية العين في حد ذاتها وإنما تبقى موقوفة على حكم ملك الله والذي ينتقل إلى الجهة الموقوفة عليها هو فقط ريع الوقف.

#### ثانياً: الوقف يرد على حق عيني

يرى الفقهاء أن الوقف تصرفا يرد على حق عيني رغم إسقاطه لملكية الواقف وجعل المال الموقوف غير مملوك لأحد، إلا أن انتقال المنفعة فيه إلى الموقوف عليهم ينشئ لهم بذلك حقوقا عينية<sup>17</sup> ويثور الإشكال حين يوقف الواقف العين على عقبه من الإناث والذكور بعد وفاته ففي هذه الحالة يثور التساؤل بشأن انتقال حق الانتفاع إلى ورثته، فهل تنتقل المنفعة إليهم وفقا للقواعد العامة للميراث أم أن استحقاق الورثة لحق الانتفاع خاضع لإرادة الواقف؟

حيث نجد الإجابة عن هذا التساؤل ضمن طيات المادة 06 فقرة 02 من القانون رقم 91-10 المتعلق بالأوقاف و التي نصت على أنه: (الوقف الخاص<sup>18</sup> هو ما يحبسه الواقف على عقبه من الذكور و الإناث أو أشخاص معينين ثم يؤول إلى الجهة التي يعينها الواقف بعد انقطاع الموقوف عليهم...) ومن هنا نستنتج أن استحقاق ورثة الواقف لحق الانتفاع

<sup>17</sup> خالد رمول: الإطار القانوني والتنظيمي لأملك الوقف في الجزائر، الطبعة الثانية، دار هومة، الجزائر، 2006، ص50.  
<sup>18</sup> بالرجوع إلى نص المادة 06 من قانون الأوقاف نجد أنها تنص على نوعين من الوقف، وقف عام و المقصود به أن يؤول ريع المال الذي يحبسه مالكة إلى جهة خيرية في الحال أو المال، و ينقسم الوقف العام بدوره إلى قسمين: قسم أول و هو الوقف الذي تحدد فيه الجهة الموقوف عليها، أما القسم الثاني، فهو الوقف الذي لم يحدد فيه الواقف الجهة الموقوف عليها و في هذه الحالة يصرف ريع الوقف في و تشجيع البحث العلمي و مختلف سبل الخير و البر.

أما النوع الثاني من الوقف يسمى الوقف الخاص حيث نصت الفقرة 02 من المادة 06 قبل تعديلها بالمادة 06 من القانون رقم 10/02 المعدل و المتمم لقانون الأوقاف على: (الوقف الخاص هو ما يحبسه مالكة على عقبه من الإناث و الذكور أو على أشخاص معينين ثم يؤول إلى الجهة التي يعينها الواقف بعد انقطاع الموقوف عليهم..)

و تجدر الإشارة في هذا الصدد أن المشرع الجزائري اعتمد في تقسيمه للوقف إلى عام و خاص على معيار الجهة الموقوف عليها كما نشير أيضا إلى أن المشرع في نص المادة سالفة الذكر أسقط الوقف على النفس باعتباره صورة من صور الوقف الخاص إلا أنه استدرك ذلك من خلال نص المادة 06 مكرر من القانون رقم 10/02 المعدل و المتمم لقانون الأوقاف.

يثبت إذا نص عليه الواقف في التصرف الذي أبرمه فما بالك بورثة الموقوف عليهم، كما نجد أن الواقف متى وقف أملاكه على عقبه فإن الأصل فيه التتصيص على نصيب كل منهم فإذا سكت على ذلك تقسم المنفعة بينهم بالتساوي و هذا بعيد كل البعد عن أحكام المواريث المنصوص عليها في قانون الأسرة.

### ثالثا: الوقف يتمتع بالشخصية الاعتبارية:

لقد نصت المادة 05 من قانون الأوقاف على أن: (الوقف ليس ملكا للأشخاص الطبيعيين ولا الاعتباريين ويتمتع بالشخصية المعنوية و تسهر الدولة على احترام إرادة الواقف و تنفيذها) ومفاد ذلك أن الوقف يتمتع بشخصية مستقلة عن منشئه وعن المنتفع به وهو ما أكدته كذلك المادة 49 من القانون المدني المعدل والمتمم حين نصت أن الوقف يتمتع بالشخصية الاعتبارية وهو ما يجرنا إلى التذكير بالنتائج المترتبة عن إضفاء الشخصية المعنوية لنظام مؤسسي ما والمنصوص عليها في نص المادة 50 من القانون المدني من ذمة مالية مستقلة واسم يعبر عن طبيعة عمله ونائب يعبر عن إرادته وتمتعه بجاهلية التقاضي...إلخ.

### رابعا: الوقف تصرف شكلي<sup>19</sup>

من المسلم به قانونا أن التصرفات التي تنصب على عقارات أو حقوق عينية عقارية يجب إفراغها في قالب رسمي وهو ما نصت عليه المادة 324 مكرر 1 من القانون المدني المعدل و المتمم، وما دام الوقف كذلك-إذا كان ينصب على عقار وهي الحالة الغالبة<sup>20</sup>- فوجب إخضاعه للشكلية المطلوبة قانونا وهو ما جاء صراحة في نص المادة 217 من قانون الأسرة التي تشترط صراحة الرسمية في الوقف قياسا على الوصية بالإحالة على المادة 191 من نفس القانون. وبالرجوع إلى نص المادة 191 من قانون الأسرة فإنها تنص على: "تثبت الوصية:

- بتصريح أمام الموثق و تحرير عقد بذلك.

- وفي حالة وجود مانع قاهر تثبت الوصية بحكم يؤشر عليه على هامش أصل الملكية".

بإسقاط أحكام هذه المادة على الوقف، فانه ينبغي من حيث الأصل تحرير التصرف من قبل موثق، وفي حالة تعذر ذلك نتيجة وجود مانع قاهر، ففي هذه الحالة يثبت الوقف بحكم يؤشر به على هامش أصل الملكية شأنه في ذلك شأن الوصية.

<sup>19</sup> ثمة من يرى أن الشكلية التي يستلزمها الوقف هي فقط شكلية للإثبات و ليست شكلية للانعقاد و في ذلك ما يلي: المنشور الوزاري رقم 56 المؤرخ في 1996/08/05 الصادر عن وزير الشؤون الدينية المتضمن توسيع دائرة الاهتمام بالأملاك الوقفية المنقولة و العقارية و ذلك من خلال تصريحه (...و لا يمكن بأي حال من الأحوال التذرع بعدم وجود وثائق رسمية تثبت كون العقار ملكا و قفيا كون الوقف يثبت بجميع طرق الإثبات الشرعية و القانونية استنادا لمنطوق المادة 35 من القانون رقم 10/91 المتعلق بالأوقاف و لأحكام الفقرة الخامسة من المادة 08 من نفس القانون و التي تنص على أنه: " الأملاك التي تظهر تدريجيا بناء على وثائق رسمية أو شهادة أشخاص عدول من الأهالي و سكان المنطقة التي يقع فيها العقار" و كذا قرار المحكمة العليا رقم 234655 المؤرخ في 1999/11/16 إلى أنه: "...من المستقر عليه على أن عقد الحبس لا يخضع للرسمية لأنه من أعمال التبرع التي تدخل أوجه البر المختلفة المنصوص عليها شرعا، و متى تبين في قضية الحال أن عقد الحبس العرفي أقامه المحبس سنة 1973 طبقا للمذهب الحنفي، فإن قضاة المجلس لما قضوا بإلغاء الحبس على اعتبار انه لم يفرغ في الشكل الرسمي فنهج أخطئوا في قضائهم و عرضوا قرارهم لانعدام الأساس القانوني لعدم إمكان تطبيق قانون الأسرة بآثر رجعي" أنظر في ذلك خير الدين مشرنن، مرجع سابق، ص62.

<sup>20</sup> محمد كنانة، الوقف العام في التشريع الجزائري، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2006، ص76.

هذا إلى جانب المادة 41 من القانون المتعلق بالأوقاف التي نصت على أنه: يجب على الواقف أن يقيد الوقف بعقد لدى الموثق و أن يسجله لدى المصالح المكلفة بالسجل العقاري الملزمة بتقديم إثبات له بذلك وإحالة نسخة إلى السلطة المكلفة بالأوقاف.

إضافة إلى الرسمية، أوجب المشرع على الواقف شهر هذا وقفه لإعلام الغير بحصول هذا التصرف حتى يكون حجة عليهم باعتبار أن التصرفات التي ترد على عقارات أو حقوق عينية عقارية لا ترتب أثرها إلا بعد اتخاذ إجراءات الشهر لدى المحافظة العقارية تطبيقاً لما نصت عليه المادة 15 و 16 من الأمر رقم 74/75 المؤرخ في 1975/11/12 المتضمن إعداد مسح الأراضي العام وتأسيس السجل العقاري وهو ما أكدته المادة 793 من القانون المدني المعدل والمتمم.

#### خامساً:الوقف معفى من رسوم التسجيل

لقد نصت المادة 44 من قانون الأوقاف على أنه:"تعفى الأملاك الوقفية العامة من رسوم التسجيل و الضرائب و الرسوم الأخرى لكونها عمل من أعمال البر والخير".

بما أن الوقف من أعمال البر والإحسان فقد شجع المشرع على هذا التصرف من خلال النص على إعفاء أصحابه من رسوم التسجيل وغيرها، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نرى أنه قد قصر هذا الإعفاء فقط على نوع من أنواع الوقف ألا وهو الوقف العام وهذا ما يجعلنا نتساءل عن السبب الذي جعله يفاضل بين الوقف العام والوقف الخاص رغم أن كل منهما يؤدي نفس الغرض؟

#### سادساً:الوقف غير خاضع لإجراءات نزع الملكية من أجل المنفعة العامة

الأصل أن الأملاك الوقفية لا تخضع لإجراءات نزع الملكية من أجل المنفعة العامة إلا أنه تم النص على مجموعة من الاستثناءات يمكن من اجلها نزع ملكية الوقف للمنفعة العمومية وقد تم النص على هذه الحالات على سبيل الحصر في نص المادة 24 من القانون رقم 91-11 المتعلق بنزع الملكية من أجل المنفعة العامة وهي كالآتي:

- توسيع مسجد

- توسيع مقبرة

- توسيع طريق عام

وتجدر الإشارة في هذا الصدد أن المشرع أحاط نزع ملكية الأملاك الوقفية إلى ضمانات أهمها أن يتم التعويض عن نزع ملكيتها عينا لا نقداً.

#### سابعاً:الوقف تصرف مؤبد

باستقراء نص المادة 28 من قانون الأوقاف التي نصت على مايلي:(يبطل الوقف إذا كان محددًا بزمان) نستنتج أن الوقف المؤقت باطل وفقاً لأحكام هذا القانون، كما أنه وبالرجوع إلى نص المادة 37 من نفس القانون والتي تنص على أنه:(تؤول الأموال العقارية والمنقولة الموقوفة على الجمعيات والمؤسسات إلى السلطة المكلفة بالأوقاف العامة عند حل الجمعيات أو بانتهاء المهمة التي أنشأت من اجلها إذا لم يعين الواقف الجهة التي يؤول إليها وقفه وذلك وفق إجراءات تحدد عن طريق التنظيم) وعلى هذا الأساس نفهم أن الجوهر في الوقف هو التأييد.

كما تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى مبدأ مهم استند إليه المشرع الجزائري وهو لزوم الوقف<sup>21</sup> ونجد أساسه القانوني في المادة 16 من قانون الأوقاف والتي تنص على أنه: (يجوز للقاضي أن يلغي أي شرط من الشروط التي يشترطها الواقف في وقفه إذا كان منافيا لمقتضى حكم الوقف الذي هو اللزوم...)، فالوقف عندما يصدر عن الواقف يكون لازما وملزما له منذ صدوره، فلا يجوز له الرجوع فيه، أو بيعه أو هبته أو توريثه.

### المبحث الثاني: تمييز الوقف عن غيره من النظم القانونية المشابهة

سنحاول من خلال هذا المبحث الوقوف عند نقطة مهمة وهي التمييز بين الوقف وغيره من التصرفات التبرعية الأخرى.

#### المطلب الأول: التمييز بين الوقف والوصية

للتمييز بين الوقف والوصية وجب أولا التعرض إلى تعريف كل منهما ثم إلى أوجه التشابه ومنه إلى أوجه الاختلاف في الآتي:

لقد نظم المشرع الجزائري الوصية في المواد من 184 إلى 201 من قانون الأسرة، وتم تعريفها في نص المادة 184 منه على أنها تملك مضاف إلى ما بعد الموت بطريق التبرع، أما الوقف فكما رأينا هو عبارة على حبس المال عن التملك على وجه التأييد و التصديق بالمنفعة وهو ما عبرت عنه المادة 213 من نفس القانون، ومن هنا يمكن إبراز أهم أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين التصرفين.

#### أولا: أوجه التشابه

- 1- **من حيث الطبيعة القانونية:** كل من الوقف و الوصية عبارة على تصرف بالإرادة المنفردة، حيث يجوز لكل من الموصي و الواقف إنشاء وصيته أو وقفه دون حاجة إلى قبول الجهة الموصى إليها أو الجهة الموقوف عليها، استنادا إلى نص المادة من قانون الأسرة 184 التي نصت على أن: "الوصية تصرف مضاف إلى ما بعد الموت"، ونفس الحديث ينطبق على الوقف فهو تصرف بالإرادة المنفردة و ليس عقدا كما رأينا آنفا<sup>22</sup>.
- 2- **من حيث كونهما من التصرفات التبرعية:** فكل من التصرفين ينطوي على نقل شيء دون مقابل، فالموصي ينقل ملكية الشيء الموصى به إلى الموصى لهم دون عوض، أما الوقف فرغم عدم انتقال الملكية إلى الجهة الموقوف عليها لبقائها محبسة على حكم ملك الله تعالى ولكن لم يمنع هذا الأمر من انتقال منفعة الشيء، فكل منهما صدقات الغرض منها فعل الخير.
- 3- **من حيث وجوب احترام إرادة منشئيهما:** معنى ذلك أن إرادة الموصي يجب احترامها بعد وفاته بتنفيذ الوصية و نفس الشيء ينطبق على الوقف كما عبرت عنه نص المادة 05 من قانون الأوقاف "...وتسهر الدولة على احترام إرادة الواقف و تنفيذها".

<sup>21</sup> ينسب هذا الرأي إلى جماهير العلماء و منهم المالكية و الشافعية و الحنابلة و الزيدية و الظاهرية و جماهير الحنفية و استدلوا على ذلك بمايلي: (عن ابن عمر رضي الله عنهما أن عمر بن الخطاب أصاب أرضا بخبير، فأتى إلى النبي صل الله عليه و سلم يستأمره فيها، قال يا رسول الله، إني أصبت أرضا بخبير، لم اصب مالا قط أنفس عندي منه، فما تأمر؟، قال إن شئت حبست أصلها و تصدقت بها، قال: فتصدق بها عمر، انه لا يباع و لا يوهب و لا يورث و تصدق بها في الفقراء و في القريب و في الرقاب و في سبيل الله و الضيف و لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف و يطعم غير متمول)، علي أبو البوصل، لزوم الوقف في الفقه الإسلامي، مقالة منشورة بتاريخ 2015/12/27 على الموقع الإلكتروني [www.alukah.net/sharia/0/96585](http://www.alukah.net/sharia/0/96585) تاريخ الاطلاع: 2021/05/29 على الساعة 11:49.

<sup>22</sup> أنظر إلى تحليلنا للطبيعة القانونية للوقف في المطلب الثاني من المبحث الأول.

- 4- من حيث التنظيم القانوني:** كل من الوصية والوقف تم تنظيمه في قانون الأسرة، إلا أنه و نظرا لأهمية الوقف و الدور الذي يلعبه على الصعيدين الاجتماعي و الاقتصادي فقد تم التصدي له بالتنظيم في قانون استقل به عن قانون الأسرة و هو القانون رقم 90-10 المتعلق بالأوقاف السالف الإشارة إليه.
- 5- من حيث جهة الانتفاع:** يمكن أن تكون الجهة الموصى إليها شخص طبيعي أو معنوي وهو ما ينطبق كذلك على الوقف، إلا أن الوصية كما هو مستقر عليه شرعا و قانونا لا تجوز لو ارث إلا إذا أجازها الورثة بعد وفاته وفقا لما نصت عليه المادة 189 من قانون الأسرة، في حين أنه في الوقف يمكن للواقف أن يحبس ماله على عقبه من الذكور أو الإناث ثم بعد انقراضهم يؤول إلى جهة خيرية- كما عليه الحال الوقف الخاص-.

### ثانيا: أوجه الاختلاف

- 1- من حيث انتقال الملكية:** انتقال الملكية في الوصية مؤجل إلى حين تحقق الواقعة الطبيعية المتمثلة في وفاة الموصي بينما الملكية في الوقف لا تنتقل إلى الموقوف عليهم وإنما تبقى محبسة و الذي ينتقل هو منفعة الوقف.
- 2- من حيث التمتع بالشخصية الاعتبارية:** لعل أهم ميزة يختص بها الوقف -كما سبق أن رأينا- دون غيره من التصرفات التبرعية الأخرى كونه نظام قائم بذاته ومستقل عن المنشئين له وعن المنتفعين به<sup>23</sup>، أما الوصية فلا ينطبق عليها هذا الحكم.
- 3- من حيث مقدار المال محل التصرف:** الأصل أن للواقف حبس ما يشاء من أمواله سواء كلها أو جزؤها ولا يمكن لأحد الطعن في تصرفه إلا استثناء، حيث نصت المادة 32 من قانون الأوقاف على أنه يجوز لدائني الواقف طلب إبطال الوقف إذا كان الدين يستغرق جميع أملاكه أو كان في مرض الموت، على عكس الوصية فإن الموصي لا يحق له أن يوصي بأكثر من ثلث التركة وفقا لما نصت عليه المادة 185 من قانون الأسرة وما زاد عن الثلث يتوقف على إجازة ورثته.
- 4- من حيث اللزوم:** فالموصي يجوز له الرجوع عن تصرفه صراحة أو ضمنا وفقا لما نصت عليه المادة 192<sup>24</sup> من قانون الأسرة، و هو ما كرسته كذلك المحكمة العليا في قرار صادر عنها بتاريخ 1999/10/24، ملف رقم 54727 "...من المقرر قانونا انه يجوز الرجوع في الوصية صراحة أو ضمنا ومن ثم فإن القضاء بما يخالف هذا المبدأ يعد خطأ في تطبيق القانون"<sup>25</sup>، بينما في الوقف فيجوز فالأصل لا يجوز للواقف الرجوع عن وقفه إذا أنشأه وكان فوريا وفقا لما نصت عليه المادة 16 و 17 من قانون الأوقاف<sup>26</sup>.

### المطلب الثاني: التمييز بين الوقف والهبة

لقد تم تعريف الهبة في نص المادة 202 من قانون الأسرة على أنها "تمليك مضاف إلى ما بعد الموت بطريق التبرع"، أما الوقف فقد سبق تعريفه أنفا وعلى هذا الأساس يمكن إجراء مقارنة بين التصرفين محاولة منا إبراز أهم نقاط التشابه والاختلاف.

### أولا: أوجه التشابه

<sup>23</sup> المادة 05 من قانون الأوقاف.  
<sup>24</sup> تنص المادة 192 من قانون الأسرة على انه: (يجوز الرجوع في الوصية صراحة او ضمنا ، فالرجوع الصريح يكون بوسائل إثباتها والضمني يكون بكل تصرف يستخلص منه الرجوع فيه)  
<sup>25</sup> المادتين 16 و 17 من قانون الوقف.  
<sup>26</sup> مجلة قضائية عدد 04، سنة 1991، ص85.

1- من حيث كون كل منهما تصرفاً تبرعياً: كل منهما يعد تصرفاً تبرعياً باعتبار أن في كل منهما التصرف يكون فيه بالمنح مجاناً<sup>27</sup>.

1- من حيث مقدار محل التصرف: حيث يجوز للواهب في عقد الهبة أن يهب كل أمواله أو بعضها، فله مطلق الحرية في ذلك و هو ما نصت عليه المادة 205 من قانون الأسرة وهو الأمر نفسه بالنسبة للوقف رجوعاً إلى المادة 32 منه.

### ثانياً: أوجه الاختلاف

1- من حيث الطبيعة القانونية: كما سبق أن رأينا فإن الوقف عبارة على تصرف بالإرادة المنفردة لا يشترط لقيامه قبول الموقوف عليه بإيجاب الواقف، أما الهبة فلا تقوم إلا باقتران قبول الموهوب له بإيجاب الواهب ومن ثم فهي عقد ملزم لجانب واحد وهو ما نصت عليه المادة 206 من قانون الأسرة: ("تنعقد الهبة بالإيجاب و القبول...").

2- من حيث إمكانية الرجوع عن التصرف: يجوز للواهب الرجوع عن هبته فلأبوين حسب ما نصت عليه المادة 211 من قانون الأسرة حق الرجوع في الهبة لولدهما مهما كانت سنه إلا في حالات معينة، والعبارة هنا هي حماية للوالدين و توفير ضمانات خاصة لهم من الأضرار التي تلحقهم من جراء تبذير أموالهم من قبل أولادهم، وكذلك لتغيير الظروف التي تمت فيها الهبة وما بطراً من أوضاع بعد إبرامها<sup>28</sup>، إلا انه إذا كان الموهوب له جهة ذات منفعة عامة فلا يجوز الرجوع عنه<sup>29</sup>، على خلاف الوقف الذي لا يجوز الرجوع فيه كما سبق أن رأينا.

3- من حيث القوة الإلزامية للتصرف: تستمد الهبة قوتها القانونية من إرادة طرفيها و هما الواهب و الموهوب له استناداً إلى المادة 106 من القانون المدني التي نصت على أن: "العقد شريعة المتعاقدين..."، بينما الوقف فقوته القانونية مستمدة من الشخصية المعنوية التي يتمتع بها، فكما رأينا أن الوصية والهبة لا يتمتعان بالشخصية الاعتبارية.

### خاتمة:

في ختام هذا العمل نخلص إلى القول بان المشرع الجزائري يعطي للوقف مكانة معتبرة من خلال الترسانة القانونية التي خصه بها دون غيره من التصرفات التبرعية الأخرى، سعياً منه إلى ضبط أحكامه وتنظيم كافة الجوانب الخاصة به، وهذا يرجع للدور الذي يلعبه الوقف على الصعيدين الاجتماعي بالدرجة الأولى وحتى الاقتصادي، وما يجعله نظاماً متميزاً هو اعتراف المشرع له بالشخصية المعنوية التي جعلت منه نظاماً قائماً بذاته مستقلاً عن الأشخاص الذين قاموا بإنشائه والأشخاص الذين سينتفعون بريعه بصفة دائمة، كما لمسنا خصوصية هذا التصرف أكثر عندما قمنا بتمييزه عن غيره من التصرفات التبرعية الأخرى المنصوص عليها قانوناً.

### قائمة المصادر والمراجع

✓ المصادر

<sup>27</sup> عمر حمدي باشا: عقود التبرع، درا هومة، الجزائر، 2004، ص34.  
<sup>28</sup> تنص المادة 212 من قانون الأسرة على أنه: (الهبة بقصد المنفعة العامة لا رجوع فيها).  
<sup>29</sup> سورية زردوم، مرجع سابق، ص37.

1. القانون رقم 91-10 المتعلق بالأوقاف الصادر بالجريدة الرسمية رقم 21 لسنة 1991 بالقانونين 07/01 المؤرخ في 22/05/2001، جريدة رسمية رقم 29 مؤرخة في 2001، و القانون رقم 10/02 المؤرخ في 14/12/2002، جريدة رسمية رقم 83 مؤرخة في سنة 2002.
  2. قرار وزاري رقم 99/29 المؤرخ في 21/02/1999 المتضمن إنشاء لجنة الأوقاف و تحديد مهامها و صلاحياتها.
  3. قرار وزاري مشترك رقم 31/99 المؤرخ في 02/03/1999 المتضمن إنشاء صندوق مركزي للأوقاف.
  4. قرار مؤرخ في 10/04/2000 يحدد كفيات ضبط الإيرادات و النفقات الخاصة بالأملك الوقفية.
  5. قرار وزاري مؤرخ في 26/05/2001 المحدد لشكل و محتوى الشهادة الرسمية الخاصة بالملك الوقفي.
  6. قرار وزاري مؤرخ في 06/06/2001 المحدد لمحتوى السجل الخاص بالملك الوقفي.
  7. قرار وزاري مشترك مؤرخ في 15/11/2003 المحدد لشكل و محتوى السجل العقاري الخاص بالملك الوقفي.
  8. المذكرة رقم 35 المؤرخة في 23/10/1994 المتعلقة بكيفية البحث عن الأملك الوقفية.
  9. المذكرة رقم 02/97 المؤرخة في 19/07/1997 حول الحرص على تنمية و تثمين الأملك الوقفية.
  10. المنشور رقم 56 المؤرخ في 05/08/1996 المتعلق بتوسيع دائرة الاهتمام بالأملك الوقفية المنقولة منها و العقارية.
  11. مراسلة رقم 175/98 المؤرخة في 25/08/1998 المتضمنة تسهيل عملية البحث عن الأوقاف و عن وثائقها.
- الكتب** ✓
1. أحمد علي الخطيب: الوقف و الوصايا، الطبعة الثانية، جامعة بغداد، 1978
  2. خالد رمول: الإطار القانوني و التنظيمي لأملك الوقف في الجزائر، الطبعة الثانية، دار هومة، الجزائر، 2006.
  3. زهدي يكن: الوقف في الشريعة و القانون، دار النهضة للطباعة و النشر، مصر، 1988هـ.
  4. عمر حمدي باشا: عقود التبرع، دار هومة، الجزائر، 2004
  5. محمد إسماعيل، الأمير الصنعاني: سبل السلام: شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، (تحقيق و تخريج و فهرسة أحمد إبراهيم زهرة)، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2004.
  6. محمد مصطفى شلبي، أحكام الوصايا و الأوقاف، الطبعة الرابعة، الدار الجامعية للطباعة و النشر، بيروت، 1982



7. محمد كنانة، الوقف العام في التشريع الجزائري، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2006
8. وهبة الزحيلي: الوصايا والأوقاف في الفقه الإسلامي، دار الفكر، سوريا، دمشق.
- ✓ الأطروحات و الرسائل
1. بن مشرّن خير الدين: إدارة الوقف في القانون الجزائري، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق جامعة تلمسان، 2012/2011، ص12.
2. رمضان قنفود: نظام الوقف في الشريعة الإسلامية و القانون الجزائري -دراسة مقارنة- ، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة البليدة، 2001/2000،
3. صورية زردوم: النظام القانوني للأموال الوقفية في التشريع الجزائري، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة باتنة، 2010/2009.
- ✓ المواقع الإلكترونية
1. علي أبو البوصل، لزوم الوقف في الفقه الإسلامي، مقالة منشورة بتاريخ 2015/12/27 على الموقع الإلكتروني [www.alukah.net/sharia/0/96585](http://www.alukah.net/sharia/0/96585) تاريخ الاطلاع: 2016/10/29 على الساعة 11:49.

## KAYNAKÇA

- Abou basal, A. *Louzoum Elwakif fi Elfikih Elislami*. [www.alukah.net/sharia/0/96585](http://www.alukah.net/sharia/0/96585).
- Ali Elkhatib, A. *Elwakef We Elouisaya*. 2. Basım. Baghdada Üniversitesi: 1978.
- Ben Manchin, K. *İdarat Elwakif Fi Kanoun Eldjaziri*. Magister. Kouliyat Elhoukoug. Eldjazayir: Telemsan, 2012.
- Chalabi M. M. *Ahkâm Elouasaya We Alawkaf*. 4. Basım. Eldar Eljamiaia Li Tibaa W. Nachar, Bayrout: 1982.
- Elzouhayali, W. *Elouasaya We Elawkaf Fi Fakih Elislami*. Dimachk: Dar Elfikir, ty.
- Ghanfoud, R. Nidam. *Elwakif Fi Elchariaa Elislamiya We Kanoun Eldjaziri*. -Dirasa Moukarina-. Magister. Blida: Kouliyat Elhoukoug, 2001.
- Hamdi Pacha, O. *Oukoud Eltabarou Eltabarouat*. Eldjazer: Dar Houma, 2004.
- İsmail, M, Sanaai, A. *Charah Bouloug Elmaram Min Jamaa Adilat Elahkam*. 1. Basım. Bayrout: Dar Elkitab Elarabi, 2004.
- Kanaza, M. *Elouakaf Elam Fi Eltachriaa Eldjaziri*. Eldjazair: Dar Elhouda, 2006.
- Ramoul, K. *Elitar Elkanouni We Eltandimi Lamlak Elwakif Fi Eldajair*. 2. Basım. Djezayir: Dar Houma, 2006.
- Zahdi, Y. *Elwakaf Fi Chariaa We Kanoun*. Masar: Dar Elnahda Li Tibaa We Nachar, 1988.
- Zardoum, S. *Elnidam Elkanouni Lamlak Elwakfia Fi Eltachriaa Eldjaziri*. Magister. Batna: Kouliyat Elhoukoug, 2010.

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 16  
Güz 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 16  
Autumn 2021  
BARTIN – TURKEY

---

## HÜVİYET VE HÜVİYET TERİMİ ÖNCESİ

THE IDENTITY AND BEFORE THE IDENTITY

مصطلح الهوية وما قبل مصطلح الهوية

**Tarek HUSSEIN**

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bartın/Türkiye  
Assist. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Bartın / Turkey

[thussein@bartin.edu.tr](mailto:thussein@bartin.edu.tr)

[orcid.org/0000-0001-9755-3848](https://orcid.org/0000-0001-9755-3848)

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 4 Ekim /October 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Aralık /December 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık /December 2021

**Atıf/Cite as:** Hussein, Tarek. "Hüviyet ve Hüviyet Terimi Öncesi". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2021), 232-251.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**ÖZ**

Arap ve İslam düşüncesindeki hüviyet kavramının (modern anlamda) ortaya çıkışının ve ona olan ilginin ve bununla meşguliyetin son iki yüz yılda gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bazıları dediler ki: “Bu ilginin sebebi, kimilerine göre geniş anlamda milletin kimliğini, uygarlığını ve tarihini tehdit eden tehlike duygusuna, kimilerine göre ise dar bir vatana bağlılıktır.” Başka bir neden daha var ki, birçok düşünür, ister devletin dar anlamıyla, isterse daha geniş Arap ve İslam dünyası anlamıyla olsun, ulusun yaşadığı kötü gerçekliği değiştirmenin ve düzeltmenin gerekliliğine bağladılar. Pek çok yazı, modern Arap bilincindeki hüviyet sorununun MS 1798’de Fransa’nın Mısır ve Şam’a yaptığı seferle, yani ötekiyle şiddetli sürtüşmesiyle başladığı konusunda hemfikirlerdir. Mamafih bu Batı ile ilk temas değildi. Bundan evvel, on birinci yüzyılın sonunda Haçlı Seferleri meydana gelmişti. Ancak, iki durum arasında fark çok büyüktür. İlki, medeniyet olarak gelişmiş Müslüman Araplar ile kılıçtan başka kültürleri olmayan Haçlı kuvvetleri arasındaydı; ikincisi ise genç Avrupa medeniyeti ile medeniyet yolunda onun birkaç asır gerisinde kalmış Müslüman Araplar arasında gerçekleşmiştir. “Hüviyet” teriminin dile getirilmemiş olmaması ya da on dokuzuncu yüzyılın başlarından önce yazılarda kullanılmamış olması, genellikle “hüviyet” teriminin manasını içeren ve bu kavramı ifade eden başka bir terimin yokluğu anlamına gelmemektedir. Bu, belirli sınırlar içindeki bir ülkenin insanları için “hüviyet” kavramının içeriği konusunda, ya da bu kavramın çeşitli halkların, ırkların ve bazen birçok dinin on dört asırdan fazla bir süredir gölgesi altında yaşadıkları Ortadoğu’da daha geniş içeriğe sahip olduğu konusunda düşünürler arasında asgari düzeyde bir anlaşma olduğunu gösterir. Bu makale, on dokuzuncu yüzyıldan sonra kullanılan “hüviyet” teriminin içeriğini ifade eden başka bir terimin varlığını veya o dönemde bu içeriği ifade edebilecek kavramları araştırmayı amaçlamaktadır. “Hüviyet” kavramının kullanılmaya başlandığı tarihi kesin olarak öğrenmek merakımızı uyandırmaktadır. Ancak “hüviyet” teriminin veya bu terimden evvel kullanılan terimlerin kullanım tarihinin belirlenmesi birçok engeli içermektedir. Bu makale iki bölüme ayrılmıştır. İlki on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda “hüviyet terimi”nin kullanılma merhalesi, ikincisi bu tarihten önceki -“hüviyet” teriminin henüz kullanılmadığı- merhale. Bu taksimat bu konuda kullanılan birçok terimin içeriğini bilmeyi amaçlamaktadır. Özellikle diğer iki yüzyılda kullanılan “millet” ve “Mısır milleti”, “milliyetçilik” ve “Arap milliyetçiliği”, “vatan” ve “ulusçuluk”, “halk” ve “halklar”, “dinler” ve “İslam dini” ve bu içeriklerin önceki anlamları gibi. Bazıları: “Geçmişte ‘Hüviyet’ teriminin kullanımında Doğu, Batı, Kuzey ve Güney arasında bir farklılık yoktu, hepsi de aynı terimi kullanıyordu” dediler. Ama bu, “hüviyet” teriminin kavram ve içerikleri konusunda hemfikir oldukları anlamına gelmez. Hatta farklı tarihsel dönemlerde bile, içerik bir dönemden diğerine tamamen farklılık gösterebilir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Hüviyet, Milliyetçilik, Vatan, Arap Milliyetçiliği.

**ABSTRACT**

We can only confirm the novelty of the term identity, in its modern sense, in Arab-Muslim thought. This term has only been the subject of interest and debate for two centuries. According to some, the cause of this interest arose from the feeling and perception of a danger that would threaten the identity, civilization, and history of the Umma in the broad sense of the entire Arab-Muslim world for some, or narrower territory for others. Another cause would be the need for change and reform of the deplorable state that the Umma is experiencing today in each of the territories as well as in the entire Arab-Muslim world. In many works it has been agreed that the question of identity in the modern Arab consciousness began with the arrival of Bonaparte's French expedition in 1798 in the form of violent contact with the other, a Europe well-armed not only by new weapons but also by science and technology. It has become a theme of research and a current of thought. This clash with the other was not the first. It was preceded six centuries earlier by that with the Crusades, in a context then quite different. The crusaders managed, especially at first, to gain a foothold in the Middle East because of the divisions and quarrels between local governors much more than the special strength of the crusaders. The Arab Muslims were then culturally and scientifically. At the end of the 18<sup>th</sup> century, on the other hand the young European civilization met the Arabs and Muslims who had accumulated the delays for centuries. The absence of the term (identity-*huwiya*) or rather its extremely rare use in writings prior to the nineteenth century-does not mean a total absence of this notion or the non-existence of another term that reflects the content and concept often included in the term "identity". This presupposes at least the existence of an unanimously shared agreement among intellectuals on the content of the term *huwiya*, applied to the population living in a territorial state, within known borders, or for a group of peoples, belonging to different ethnic groups and religions who have lived together for more than fourteen centuries in the Middle East. This article aims to explore the existence of the terms that express the content of the term (identity-*huwiya*), used after the 19<sup>th</sup> century, if necessary to find concepts that could express this content during this period. It is curious to note that we know precisely from when the term “*huwiya*” began to be used but dating the use of the term(s) prior to that of *huwiya* faces many obstacles. This article considers periods, that of the use of the term of identity (*huwiya*), in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, and the previous one, in order to know the content of many of the terms used on this subject, especially during the other two centuries, such as "the nation" (*umma*), "the Egyptian nation" (*al-umma al-*

*misriyya*), "nationalism" (*qawmiyya*) and "Arabalism" (*qawmiyya 'arabiyya*), the "homeland" (*watan*) and "patriotism" (*wataniyya*), "people" (*sha'b*) and "peoples" (*shu'ûb*), "religions" (*adyân*) and "Islamic religion" (*dîn islâmî*), as well as the previous meanings of these terms. In the past it was said "no dispute about the use of a term", which means that in the north, south, east, west, the same term can be used, but this does not mean an agreement on the concept and content of the term. Even from one period to the next, the content may vary.

**Keywords:** History of Islam, Identity, Nationalism, Homeland, Arab Nationalism.

لا يمكن إلا أن نذهب إلى تأكيد حداثة مصطلح الهوية (بالمعنى الحديث) في الفكر العربي والإسلامي والاهتمام به، وأن الانشغال به يعود في أقصى تقدير إلى مدى القرنين الماضيين. ويعزوا البعض السبب في هذا الاهتمام بالمصطلح إلى الشعور والإحساس بالخطر الذي يهدد هوية وحضارة وتاريخ الأمة بالمعنى الواسع عند البعض والقطري الضيق عند الآخرين. وهناك سبب آخر وهو أن الكثير من المفكرين رأوا ضرورة التغيير وإصلاح الواقع السيئ الذي تعيشه الأمة سواء بالمعنى الضيق الدولة أو الواسع العالم العربي والإسلامي. كما وتتفق العديد من الكتابات أن سؤال الهوية في الوعي العربي الحديث بدأ مع الحملة الفرنسية على مصر والشام في عام 1798م، أي مع الاحتكاك العنيف مع الآخر. ولم يكن هذا هو الاحتكاك الأول مع الغرب، بل سبقه في نهاية القرن الحادي عشر الحملات الصليبية، إلا أن الفرق هائل في الحالتين: الأولى كانت بين العرب المسلمين المتقدمين حضارياً مع القوة الصليبية التي لا تملك من المعارف سوى السيف، والثانية حيث كانت بين الحضارة الأوروبية الفتية والعرب والمسلمين المتأخرين عن ركب الحضارة منذ عدة قرون. ولا يعني عدم وجود المصطلح "الهوية" أو عدم استخدامه في الكتابات فيما قبل بداية القرن التاسع عشر انعدام المعنى أو انعدام وجود مصطلح آخر يعبر عن المضمون والمفهوم المتضمن غالباً في مصطلح "الهوية". هذا بافتراض حد أدنى من الاتفاق بين المفكرين على مضمون مفهوم "الهوية" لشعب دولة قطرية داخل حدود معروفة، أو المضمون الأكثر اتساعاً الذي عاشت في ظله عدة شعوب وأجناس وأحياناً ديانات أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان في منطقة الشرق الأوسط. تهدف هذه الورقة للبحث عن وجود مصطلح آخر يعبر عن مضمون "مصطلح الهوية"، المستخدم بعد القرن التاسع عشر، أو البحث عن المفاهيم التي يمكن أن تعبر عن هذا المضمون في تلك الفترة. ومما يثير الفضول أننا نعرف على وجه اليقين تاريخ بداية استخدام مصطلح الهوية، ولكن تحديد تاريخ استخدام مصطلح أو مصطلحات "ما قبل الهوية" يتضمن العديد من العقبات. إن تقسيم رحلة البحث في هذه الورقة إلى مرحلة "مصطلح الهوية"، القرنين التاسع عشر والعشرين، ومرحلة "ما قبل الهوية" قبل هذا التاريخ، يهدف إلى معرفة المضامين المستخدمة للعديد من المصطلحات المتداولة في هذا الموضوع وخاصة في القرنين الآخرين من قبيل "الأمة والأمة المصرية، القومية والقومية العربية، الوطن والوطنية، الشعب والشعوب، الأديان والدين الإسلامي" والمعاني السابقة لتلك المضامين. وقدما قالوا "لا مشاحة -أي لا خلاف- في المصطلح" وهذا يعني أن الشرق والغرب والشمال والجنوب قد يستخدم نفس المصطلح، ولكن هذا لا يعني مطلقاً اتفاقهم على مفاهيم ومضامين هذا المصطلح. وحتى على مستوى الفترات التاريخية المختلفة فقد يختلف المضمون كل الاختلاف من فترة لأخرى.

## مصطلح الهوية وما قبل مصطلح الهوية؟

لا يمكن إلا أن نذهب إلى تأكيد حداثة مصطلح الهوية (بالمعنى الحديث) في الفكر العربي والإسلامي والاهتمام به، وأن الانشغال به يعود في أقصى تقدير إلى مدى القرنين الماضيين. ويعزوا البعض السبب في هذا الاهتمام بالمصطلح إلى الشعور والإحساس بالخطر الذي يهدد هوية وحضارة وتاريخ الأمة بالمعنى الواسع عند البعض والقطري الضيق عند الآخرين. وهناك سبب آخر وهو أن الكثير من المفكرين رأوا ضرورة التغيير وإصلاح الواقع السيئ الذي تعيشه الأمة سواء بالمعنى الضيق الدولة أو الواسع العالم العربي والإسلامي. كما وتتفق العديد من الكتابات أن سؤال الهوية في الوعي العربي الحديث بدأ مع الحملة الفرنسية على مصر والشام في عام 1798م، أي مع الاحتكاك العنيف مع الآخر. ولم يكن هذا هو الاحتكاك الأول مع الغرب، بل سبقه في نهاية القرن الحادي عشر الحملات الصليبية، إلا أن الفرق هائل في الحالتين: الأولى كانت بين العرب المسلمين المتقدمين حضارياً مع القوة الصليبية التي لا تملك من المعارف سوى السيف، والثانية حيث كانت بين الحضارة الأوربية الفتية والعرب والمسلمين المتأخرين عن ركب الحضارة منذ عدة قرون.

وعادة لا يعني عدم وجود المصطلح "الهوية" أو ندرة الحديث عنه وكذا استخدامه في الكتابات، فيما قبل بداية القرن التاسع عشر، انعدام مصطلح آخر يعبر عن المضمون والمفهوم المتضمن غالباً فيه "مصطلح الهوية". هذا بافتراض حد أدنى من الاتفاق بين المفكرين قديماً وحديثاً على مضمون هذا المفهوم "الهوية" لشعب دولة قطرية داخل حدود معروفة، أو المضمون الأكثر اتساعاً الذي عاشت في ظله عدة شعوب وأجناس وأحياناً ديانات أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان في منطقة الشرق الأوسط.

تهدف هذه الورقة للبحث عن المصطلح المستخدم فيما قبل "مرحلة شيوع مصطلح الهوية"، ما قبل القرن التاسع عشر، والمضمون الذي يمكن أن يكون له في تلك الفترة. ومما يثير الفضول أنه قد يكون من السهل نسبياً تحديد بداية شيوع المصطلح ومن ثم تحديد نهاية ما قبل المصطلح "ما قبل الهوية" ولكن تحديد بداية مرحلة "ما قبل مصطلح الهوية" أي مرحلة البحث يقابل بالعديد من العقبات.

وتقسيم رحلة البحث في هذه الورقة إلى فترتين: الأولى "مصطلح الهوية"، القرنين التاسع عشر والعشرين، وفترة "ما قبل الهوية" قبل هذا التاريخ، يهدف إلى معرفة المضامين المستخدمة للعديد من المصطلحات المتداولة في البحث حول هذا الموضوع ومنها "الأمة، القومية والقومية العربية، الوطن والوطنية، الشعب والشعوب، الأديان والدين الإسلامي" قديماً وحديثاً ومدى ديمومة تلك المضامين.

وقديماً قالوا "لا مشاحة -أي لا خلاف- في المصطلح" بما يعني أن الشرق والغرب والشمال والجنوب قد يستخدم نفس المصطلح، ولكن هذا لا يعني مطلقاً اتفاقهم على مفاهيم ومضامين هذا المصطلح. وحتى على مستوى الفترات التاريخية المختلفة فلا مشاحة في المصطلح، ولكن قد يُختلف المضمون كل الاختلاف.

## من أين نبدأ

هوية، الدراسة والبحث عن الهوية في بلد مثل "مصر" عمره المكتوب أكثر من 7 آلاف سنة وتطيره السياسي الحالي داخل حدوده الحالية التي لم يمض عليه سوى قرنين أمراً في غاية الصعوبة لعدة أسباب منها أنه ينتمي إلى فضاء جغرافي وتاريخي وثقافي أوسع بكثير من حدوده والأكثر صعوبة في الأمر أن الكلمات والمصطلحات ومعانيها المستخدمة

في الدراسة لا تعود لأكثر من قرنين من الزمان ومستعارة أيضا من مناطق أخرى على الجانب الآخر من البحر المتوسط. وما يقال عن مصر ينطبق على كثير من بلدان المنطقة الحالية.

أن الكثير من الكلمات والمصطلحات من قبل، وطن ووطنية ومواطن، وقومية، وأمة، وعروبية...، المستخدمة عند البحث في ذلك الموضوع وإن كانت موجودة لغوياً قديماً إلا أن المعاني التي تحملها تلك الكلمات، في الكتابات الحديثة، أغلبه يرتبط بما حدث من صدام مع الآخر وتغير الوضع السياسي والجغرافي ولا تمت بصله للمعاني القديمة. وببساطة أكثر نقول إن الكلمات والمصطلحات المتداولة قد حُملت في القرنين الماضيين بمضامين لم ترد أبداً بفكر القدماء.

وما يقال على الكلمات والمصطلحات يقال أيضا على التصنيفات الأثنية والحدود الإقليمية والجغرافية. فلقد اشتهر بين المسلمين في كل انحاء العالم الإسلامي صحيح البخاري، الجامع لأحاديث الرسول، بدون أن يدري أغليبيتهم أن البخاري اسم نسب إلى مكان "بخاري" وأيضا لم يبحث أحد عن عرقه، وكذلك عُرف فاتح الأندلس باسم طارق بن زياد وليس "طارق البربري"، وصالح الدين الأيوبي وليس "صالح الدين الكردي، والسلطان محمد الفاتح وليس "محمد التركي ولا حتى محمد العثماني". وأيضا بالنسبة للجغرافيا كان هناك بلاد المغرب العربي وبلاد سلاجقة الروم وليس "الأتراك" وحتى الكلمة المستخدمة كثيرا في الكتابات الغربية (Arabia) لم يكن لها ما يقابلها في اللغة العربية.

قد يكون من المفيد أن ننقل هنا تعريف مصطلح الهوية وبعض المصطلحات الأخرى كما ورد في قاموس العلوم الاجتماعية الصادر في علم 1978،<sup>(1)</sup> أي أنها التعاريف الشائعة في نهاية القرن التاسع عشر والعشرين:

- "الهوية": عملية تمييز الفرد لنفسه عن غيره أي تحديد حالته الشخصية Personal identity، ومن السمات التي تميز الأفراد عن بعضهم الاسم والسن والحالة العائلية والمهنية الخ....
- الوطنية - حُبُّ الوَطْن: الوطنية في كافة مظاهرها عبارة عن الدافع الذي يؤدي إلى تماسك الأفراد وتوحدتهم وإلى ولائهم للوطن وتقاليده والدفاع عنه. ويتكون الشعور بالوطنية منذ سنوات التنشئة الأولى ومن ارتباط الفرد في أول عهده بالبيئة المباشرة والمشاعر التي تتولد لدى الوطني قد لا تستند على التفكير بقدر ما تستند على استجاباته العاطفية.
- الوَطْن: هو البلد الذي تسكنه أمة يشعر المرء بارتباطه بها وانتمائته إليها، وحتى وإن كان هذا البلد خاضعا لدولة أخرى أو كانت الأمة لم تنتظم دولة بعد.
- الأمة، الشعب، القوم: مجموعة من الأفراد تجمعهم ثقافة مشتركة تستند إلى وحدة الأصل أو اللغة أو الدين ويربط بينهم تاريخ وتراث اجتماعي ومصالح اقتصادية ويعيشون على أرض واحدة ويعملون على دوام هذه الروابط من الناحية السياسية في إطار الدولة.
- القومية: هي تحول شعور لا موضعي غامض بالقرابة الشعبية إلى شكل من الوعي السياسي الأكثر وضوحاً، أو إلى أيديولوجية تعتبر حب الوطن هو القيمة الاجتماعية الأساسية وتعمل على زيادة ولاء الفرد للوطن. وتنطوي القومية على الشعور بالمصير والأهداف والمسئوليات المشتركة لجميع المواطنين.

#### دلالة الزمان في الهوية وأخواتها:

مصطلح الهوية وكذلك المصطلحات الأخرى من قبل الوطنية والقومية... (بالمعنى الحالي) بدأ الاهتمام والانشغال به إلى القرنين الماضيين كما أسلفنا مع قدوم الحملة الفرنسية عام 1798. ويمكن اعتبار هذا التاريخ هو بداية الأزمة أو

<sup>1</sup> - أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية انجليزي فرنسي عربي، مكتبة لبنان، بيروت 1982. ص 206، 278، 280، 307.

الشعور بالأزمة بالمعنى الذي ذهب اليه المفكر الفرنسي كلود بار بأن معنى مطلع الازمة هو "مرحلة صعبة تمر بها مجموعة اجتماعية أو يمر بها فرد"<sup>(2)</sup>.

وعلى الرغم من قصر عمر الحملة الفرنسية على مصر والشام، 1 يوليو 1798 – 2 سبتمبر 1801، فقد ولدت تياراً قوياً للتغيير والتجديد في العالم الإسلامي. هذا التجديد الذي رأى فيه الداعين اليه طوق نجاة من الخطر القادم والطامع في الأرض والثروات. وكان من أوائل رواد هذه الدعوة للتغيير شيوخ الأزهر أنفسهم ومنهم حسن العطار (1766-1835م) الذي قال بعد احتكاكه بعلماء الحملة الفرنسية "إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس بها"<sup>(3)</sup>. ولكن المستشرق برنار لويس يؤكد أن حملة بونابرت في 1798م فتحت أيضاً مرحلة جديدة في تاريخ التغريب للمنطقة، وهي، أي الحملة الفرنسية، نقطة تحول في التاريخ وأول طريق يسلكه الغرب الاستعماري إلى الشرق الأوسط، أو أول صدمة لحالة الرضا السائدة في العالم الإسلامي، أو أول دافع إلى التغريب والإصلاح .... وقد دشنت قرناً ونصف من التدخل الأنجلو فرنسي المباشر في شئون هذه الأراضي، وقد أحدث هذا التدخل والسيطرة الغربية تغييرات واسعة عميقة غير قابلة للعودة إلى الوراء، على مختلف مستويات الوجود الاجتماعي للجغرافية الإسلامية. ويضيف أنه على الرغم من أن الغربيين هم من أهم أسباب هذه التغييرات العميقة بالمنطقة إلا أنهم كانوا أكثر محافظة وحذر في سياستهم فلم يظهروا دائماً بشكل مباشر وتركوا أكثر التغييرات الجذرية العنيفة تحدث على يد مستغربي الشرق الأوسط من حكامه الشرقيين الذين كانوا أكثر عزمًا وشجاعة<sup>(4)</sup>، أو أكثر ملكية من الملك.

#### دلالة المكان في الهوية وأخواتها:

إذا كان موضوع الكتاب يحاول التركيز على مصر والتي بدأت بها أسباب الازمة ومنها توسعت إلى كامل المنطقة الإسلامية، والتي كانت تخضع بشكل أو بآخر لحكم آخر خلافة إسلامية (الخلافة العثمانية)، فإن الأزمة ما زالت تعصف بغالبية الدول العربية التي نشأت بيد الاحتلال بعد فصلها بعضها عن بعض بحدود من صنعه وإخراجها من الجغرافية العربية الإسلامية التي دامت ما يقرب من أربعة عشر قرن.

عرفت مصر مفهوم الدولة المستقلة منذ عدة آلاف من السنين، بل وكانت في فترات ليس بالقصيرة إمبراطورية ممتدة فرضت هيمنتها على مساحة واسعة من قلب العالم القديم، إلا أنها منذ القرن الأول الميلادي وحتى الفتح الإسلامي في القرن السابع كانت ولاية تابعة للإمبراطورية الرومانية. وبعد الفتح الإسلام أصبحت جزء من العالم الإسلامي وبعد أقل من ثلاثة قرون كانت مصر عاصمة للخلافة الفاطمية الزاهرة لمدة قرنين ثم عاصمة الدولة الأيوبية ومن بعدها الدولة المملوكية التي حكمت أغلب العالم العربي الإسلامي حتى بداية القرن السادس عشر عندما سقطت على يد العثمانيين وبعدها غدت مصر من أكبر ولايات الخلافة العثمانية. وهذا الوضع المستقر للمنطقة بشكل عام ومنها مصر لمدة أكثر من عشرة قرون تغير بشكل مفاجئ وخشن على يد الاحتلال الفرنسي (الحملة الفرنسية) ثم على يد محمد علي وأخيراً على يد الاحتلال الإنجليزي منذ 1882م.

ونشأة الدولة المصرية القطرية المعاصرة كان على يد غير مصرية (محمد علي التركي) يمنع بشكل قاطع أوجه المقاربة مع نشأة الدول القومية الحديثة في أوروبا على يد أبنائها. وتشير أحد الدراسات إلى ذلك بالقول "أن الوطن العربي

<sup>2</sup>- كلود دوبار، أزمة الهويات: تفسير تحول، ترجمة رندة بعث، المكتبة الشرقية، لبنان 2008. ص 28-29.

<sup>3</sup>- محمد عمارة، المشروع الإسلامي للتغيير ومطاعن العلمانيين عليه، الجامعة الإسلامية، العدد 3 تموز 1994، ص 15-55.

<sup>4</sup>- Bernard Lewis, The Middle East and the West, Indiana University press, Bloomington, USA 1964. P. 34.



الحالي كيان معقد تتداخل فيه عناصر الولاءات المحلية بالولاءات الوطنية، ولا تتطابق فيه حدود الجغرافيا مع حدود المشاعر، ولا حدود السياسة مع حدود الأمة<sup>(5)</sup>.

ومصر وغيرها من بلدان المنطقة الحديثة جزء من المنطقة العربية الإسلامية الممتدة من جنوب تركيا إلى المحيط الأطلسي غربا وهي المنطقة التي تسمى عند البريطانيين الشرق الأدنى. ومنذ بداية القرن العشرين استخدم اسم "الشرق الأوسط"، وتضم الخليج الفارسي أيضا، وذلك المصطلح ظهر في عام 1902 من قبل البحرية الأمريكية ثم استخدم من قبل جريدة التايم والحكومة البريطانية بعد توسيع مدلوله الجغرافي وبجانبه استخدم مصطلح القديم "الشرق الأدنى" ولكن بصورة أقل<sup>(6)</sup>.

ويجب التأكيد على أن عدم وجود دول قطرية ذات حدود معروفة بالمعنى الحديث قديما لا يعني عدم وجود شعوب واقوام وبلدان مختلفة، فلا ينكر أحد وجود مناطق جغرافية مختلفة بأسماء مختلفة في العالم الإسلامي "مصر، تونس، المغرب، اليمن، تركيا، إيران" قبل القرن التاسع عشر وكذلك وجود شعوب وأقوام تحمل اسماء مختلفة "مصريون، مغاربة، أتراك، يمنيون...." ولكن السؤال هنا هو: هل ما الذي يربط هذه المناطق وهذه الشعوب ببعضهم ببعض قبل لفظة الهوية وإختها المعنى الحديث؟ وحتى على مستوى كل شعب من شعوب المنطقة ما الذي كان يربط شعب ما بالمكان الذي يسكنه؟ هل هي "صلة الدم أو الهوية السرمدية" المتوهمة لشعب البلد الذي يسكنه؟ وبمعنى آخر هل كان الانتماء إلى قومية أو التبعية لبلد ما يعد العنصر أو العامل الأساسي أو حتى العامل ذو الفاعلية المؤثرة في عملية تحديد الهوية السياسية أو الولاء السياسي أو شيء آخر، وهو ما نبحت عنه؟

### مصطلحات ومعاني:

**الهوية**، نبدأ بهذا المفهوم في التراث العربي الإسلامي، أي قبل القرن التاسع عشر وما بعده. وأول ملاحظة على هذا المفهوم أو الكلمة هو قلة استخدامها وقلة الكتابات حولها. فعلى مستوى اللغة فإن اللفظة "الهوية" وإن كانت مكونة من حروف عربية فهي ليست أصيلة في اشتقاقها للتعبير عن المعنى السائد قديما (هو، الموجود- الذاتية- الخصوصية- المقابل للغيرية)، وفي ذلك يقول ابن رشد المتوفي في (595هـ/ 1198 م) "وينبغي أن تعلم أن اسم الهوية ليس هو شكل اسم عربي في أصله وإنما اضطر اليه بعض المترجمين فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف "هو".....اشتقوا منه هذا الاسم "الهوية" على غير عادة العرب في اشتقاقها، اسما من اسم، فإنها لا تشتق اسما من حرف فدل هذا الاسم على ما يدل عليه ذات الشيء. واضطر إلى ذلك كما قلنا بعض المترجمين لأنه رأى ان دلالاته في الترجمة على ما كان يدل عليه اللفظ الذي كان يستعمل في لسان اليونانيين بدل الموجود في لسان العرب، بل هو ادل عليه من اسم "الموجود" وذلك ان اسم الموجود في كلام العرب، لما كان من الأسماء المشتقة والأسماء المشتقة تدل على الاعراض حُبل إذا دل به في العلوم على ذات الشيء إنه يدل على عرض فيه..."<sup>(7)</sup>.

هذا ما لاحظته ابن رشد عن المصطلح لغويا، أما الفارابي المتوفي في (339 هـ/ 950م) أي قبل ابن رشد بأكثر من قرنين فيتناول الهوية بقوله: "هوية الشيء وعينيته ووحده وتخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد، وقلنا إنه

<sup>5</sup> - علي أسعد وطفة، إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة، ص153.

<sup>6</sup> - Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 9.

<sup>7</sup> - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحرير مورييس بويج، 4مجلدات، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1938. ص557.

" هو " إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المتفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك، وقال الهو هو معناه الوحدة والوجود فإذا قلنا زيد هو كاتب معناه زيد موجود " (8).

ويقول ابن حزم المتوفي في (456هـ/1064م): "وحد الهويَّةُ هو أن كل ما لم يكن غير الشيء فهو هو بعينه، إذ ليس بين الهوية والغيرية وسيطة يعقلها أحد البتة، فما خرج عن أحدهما دخل في الآخر ولا بد. وأيضا فكل اسمين مختلفين لا يخبر عن مسمى أحدهما بشيء إلا كان ذلك الخبر خبرا عن مسمى الاسم الآخر، ولا بد أبدا فمساهما واحد بلا شك" (9).

يُعرف الجرجاني المتوفي في (816هـ/1413م) الهوية بأنها "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق. والهوية السارية في جميع الموجودات: ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء" (10). أما تعريف المناوي المتوفي في (1031هـ/1622م) هو ما ذكره الجرجاني: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق (11). ومفهوم " الهوية " في المعاجم: المصباح المنير والقاموس المحيط، ولسان العرب، تخلص من تعريف لهذا المصطلح الحديث، ولا يتعدى شرح اللفظة عن: أن الهوية مستقاة من الفعل هوى، أي سقط من علو. ويُعرف زكي بدوي في معجمه الحديث "الهويَّةُ" بأنها: عملية تمييز الفرد لنفسه عن غيره أي تحديد حالته الشخصية Personal identity، ومن السمات التي تميز الأفراد عن بعضهم الاسم والسن والحالة العائلية والمهنية الخ.... ويقال في المنطق: مبدأ الهويَّةُ: ويقصد به أن الموجود هو ذاته أو هو هو..... (12).

ويلاحظ من خلال العرض السابق أن الهوية التي كان يُنظر إليها من خلال نظرة استاتيكية، تتوجه إلى الفرد وتصنّفه من خلال صفة واحدة أو عدد قليل جدا من الصفات، والتي لا تقبل في هذا الإطار أي تغيير. فالهوية هنا تدور حول مفهوم التطابق التام والذي أن لم يتحقق يخرج الشخص إلى الغيرية. وهذا المفهوم القديم لمصطلح الهوية يختلف تماما عن المفهوم أو المعنى الاصطلاحي الحديث.

أما مفهوم " الهوية " اصطلاحاً في الكتابات العربية، وجُلها يعود إلى القرن التاسع عشر وما بعده، فهي تدور في المعاني الحديثة المنبثقة من تجارب وكتابات الغرب وكذا الشعور بالأزمة بعد مرحلة طويلة من التغريب والأوضاع المستحدثة بالمنطقة وتعكس التنوع والثراء الذي تمتع به المصطلح. ويعلق المفكر الفرنسي ألفرد جروسر (A. Grosser) على ذلك بالقول "هناك العديد من الألفاظ التي تعبر عن طرق في التفكير، ولكن هناك القليل منها التي حظيت بالتضخيم الذي ناله في هذا الوقت مفهوم الهوية" (13).

ويشير البعض صراحة إلى أنّ مفهوم " الهوية الحديث " هو مفهوم غربي لم تعرفه لغتنا العربية إلا حديثاً، ولم تكن الثقافة العربية في عصورها الزاهرة بحاجة إلى تعريف الهوية أو القومية اصطلاحاً، بل لم تكن بحاجة إلى طرح سؤال الهوية ذاته، فلماذا تطرح سؤالاً لتأكيد الذات على الرغم مما شيدته من مجد وحضارة عربية أصيلة ومعالم هوية حضارية عربية بارزة، تدل على ترابط وتماسك حقيقي بين أبناء الأمة" (14).

8 - أبو نصر محمد بن محمد بن أولزغ بن طرخان الفارابي، التعليقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، 1349 هـ، ص: 21.

9 - ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 أجزاء، دار الجيل، ط2، بيروت 1996 ج.2، ص 306.

10 - علي بن محمد بن علي الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الريان للتراث، القاهرة بدون. ص320.

11 - عبد الرؤوف بن المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة 1990. ص344.

12 - أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية انجليزي فرنسي عربي، ص 206.

13- A. Grosser, DEBATS LIBERTÉS Les identités abusives, <https://bit.ly/2NliYjM>

14- فاطمة الزهراء سالم، نحو هوية ثقافية عربية اسلامية. ص 81.

ومن التعريفات المهمة للهوية في الكتابات الحديثة ما ذهب إليه رشاد عبد الله " بأنها الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في علاقته الاجتماعية التي ينتمي إليها، والتي عن طريقها يتعرف عليه الآخرون باعتباره منتما إلى تلك الجماعة. وهي شفرة، تتجمع عناصرها العرقية على مدار تاريخ الجماعة (التاريخ) من خلال تراثها الإبداعي (الثقافة) وطابع حياتها (الواقع الاجتماعي). ولكن الملامح الحقيقية للهوية، هي تلك التي تنتقل بالوراثة داخل الجماعة، وتظل محتفظة بوجودها وحيويتها بينهم مثل: الأساطير، والقيم والتراث الثقافي" (15).

والهوية عند علي سعيد إسماعيل هي "كيان يجمع بين انتماءات متكاملة، وهوية المجتمع تمنح أفرادها مشاعر الأمن والاستقرار والطمأنينة، فالهوية القومية تمنح أبناء الأمة الشعور بالثقة والأمن والاستقرار، وفي الوقت الذي يكون فيه المجتمع متعددًا بانتماءات وفئات وجماعات عرقية، أو دينية، أو سياسية، أو اجتماعية، الهوية المشتركة لا تعني بالضرورة إزالة الانتماءات الفرعية بقدر ما تعني ضمان عدم التضارب بين الهوية المشتركة والهوية الفردية" (16). وهي أيضا "جملة المعالم المميزة للشيء التي تجعله هو هو، بحيث لا تخطئ في تميزه عن غيره من الأشياء، ولكل إنسان شخصيته المميزة له، فله نسقه القيمي ومعتقداته وعاداته السلوكية وميوله واتجاهاته وثقافته، وهكذا الشأن بالنسبة للأمم والشعوب" (17).

يشير أمين العالم: أن الهوية ليست أفنوماً ثابتاً منجزاً نهائياً، بل هي مشروع متطور فاعل، مفتوح على المستقبل، وهي ليست من ناحية أخرى مغلقة على ذاتها مكتفية بها، وإنما ذات طابع علانقي متفاعل مع غيرها. إن التطور والتفاعل للهوية لا يبلغها، بل يغنيها ويجعلها قيمة فاعلة لا قيمة جامدة راکدة. ولهذا فهوية الإنسان هي بالضرورة في تجده لا في جموده، وفي تفاعله وتفتحته لا في عزله. والهوية ليست أحادية البنية ولا تتشكل من مقوم واحد فحسب هو المقوم الديني وحده، أو المقوم الإثني العرقي وحده أو اللغوي وحده أو مقوم الخبرة والممارسة التاريخية التراثية وحدها أو المقوم الثقافي والوجداني والإبداعي وحده أو الخبرات المشتركة وحدها أو المقوم المصلحي وحده وإنما الهوية هي مركب وحصيل من اتصال وانقطاع وتداخل وتفاعل هذه العناصر جميعاً" (18).

وتشير التعريفات السابقة إلى عدم وجود معني ثابت ومحدد لهذا المصطلح، فإنه ليس ثمة من تعريف ناجز ونهائي لكل من الثقافة والهوية نستطيع استخدامها باطمئنان. وأن محاولة تحديد وضبط المفهوم عملية ليست بالسهولة بما كان، نظراً لحدائث المصطلح من ناحية وانتشاره الواسع على ضفاف فروع معرفية متعددة من ناحية أخرى (19). ولكنها تشير أيضاً لاستمرار الأزمة والتخبط والحاجة إلى إعادة صناعة الهوية في المجتمع المصري والمجمعات الأخرى إذ أنها قد تكون محرّكا للتحرّر، وعامل وحدة للجماعة، وعنصر تمايز وتباعد لها عن الآخر أو تكون أيضاً على النقيض من ذلك أحيانا أخرى، تؤدي إلى تمزيق وحدة الجماعة وتفتيتها بدعوى إبراز خصوصيات هذه الفسيفساء الناتجة عن انفجار الجماعة الأم. ويعبر أمين العالم عن هذا بقوله: "ولا أتردد في أن أقول بصراحة موضوعية، إنه ما يثار سؤال الهوية في بلد من البلدان، إلا حين تكون الهوية في أزمة مجتمعية كاملة، بحيث لا تكون هناك أزمة لا يثار سؤال الهوية. إن سؤال الهوية يكون دائما سؤالاً مشروعاً وصحياً، لا عندما يكون: ماذا، ما هي الهوية؟ بل عندما يكون: كيف تكون الهوية، وعندما لا يكون مجرد

15- رشاد عبد الله الشامي، إشكالية الهوية في إسرائيل، عالم المعرفة 244، الكويت 1997. ص 7.

16- علي سعيد إسماعيل، الهوية والتعليم، عالم الكتب، القاهرة 2005. ص 24.

17- علي سعيد إسماعيل، الهوية والتعليم، ص 95.

18 - محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ص 17- 18.

19- هيثم مناع، صناعة الهوية، <http://www.achr.eu/old/art59.htm>

سؤال، بل يكون إجابة تتحقق وتتنامي بالعمل والاجتهاد والابداع في مختلف المجالات. على أن سؤال الهوية مع ذلك في حياتنا المعاصرة هو سؤال مشروع تماما، وبالضرورة أن يكون كذلك في هذه المرحلة من تاريخ أمتنا العربية التي تكاد تخرج اليوم من التاريخ وتتفكك وحدتها القومية<sup>(20)</sup>.

والبحث عن الهوية في مصر في الربع الأول من القرن العشرين يكشف عن مستوى خطير من التغريب وتغلغل مفاهيم أوروبية لم يكن لها أثر قبل القرن التاسع عشر من قبل الوطنية والقومية. وهذه الأفكار كان مصدرها الأجانب الذين استفادهم وأعتمد عليهم محمد علي وأولاده في الجيش والمدارس العليا والمتخصصة، البعثات إلى بلدان أوروبا بدءاً من عام 1809م، وقبل ذلك كله التوسع في إنشاء المدارس الأجنبية ومدارس الإرساليات الأجنبية وكانت أول مدرسة أنشئت هي مدرسة الأمريكان الابتدائية الملحقة بالكنيسة الأرثوذكسية ببولاق عام 1748م<sup>(21)</sup>.

وليس هناك أدل من شهادة برنار لويس للتأكيد على الأصول الغربية لهذه التيارات وعدم جدها في الثقافة الإسلامية حيث يبدأ الفصل الرابع من كتابه بالقول "كل دارس لتاريخ الإسلام يعرف حرب الإسلام ضد الأصنام في زمن الرسول (ع) والصحابة وكيف انتصر عليها وحل التوحيد محل الوثنية في الجزيرة العربية. ولكن كان هناك نضال آخر في ذلك الوقت ليس "ضد اللات والعزة" وبقايا الوثنية، ولكن ضد حزمة جديدة من المعبودات تسمى "القومية، الإثنية والدويلات- الجهورية" وبدا في ذلك الوقت انه تم الانتصار أيضا على تلك المفاهيم. إن إدخال هرطقة القومية العلمانية، أو عبادة الذات الجماعية، كانت من أرسخ المظالم التي أسسها الغرب في الشرق الأوسط، ومع ذلك كانت أقل المظالم ذكراً. إنه لمن المهام المحزنة التأريخ للمراحل المتعاقبة لتلك المظالم وما نتج عنها من احتقان ومأسي وأزمات"<sup>(22)</sup>.

ويؤكد عبد الوهاب المسيري على نقطة مهمة في فهم المفاهيم والمصطلحات القادمة من الغرب "العلوم الإنسانية في الغرب تصدر عن فكرة أن ثمة قانوناً عاماً للتاريخ والتطور السياسي والاقتصادي ينطبق على كل الشعوب في كل زمان ومكان.... ولو دققنا النظر لوجدنا أن هذا القانون العام هو في واقع الأمر قانون غربي وحسب. فمعظم الصياغات النظرية للعلوم الإنسانية في الغرب وتستند، كما هو طبيعي ومتوقع، إلى تجربة الإنسان الغربي ومعرفته بتاريخه ومجتمعه، فتعريفه للقومية وللثورة وللتنمية نابع من هذه التجربة. فمفكر مثل أوجست كونت يتحدث عن تطور المجتمعات من روحية -لاهوتية- إلى ميتافيزيقية، وأخيراً إلى علمية أو وضعية، وهذه الأخيرة تعني في واقع الأمر غربية"<sup>(23)</sup>. وسوف نستعرض سريعا تاريخ بعض هذه المفاهيم من قبل الوطنية والقومية قديما وحديثا مع التأكيد أن هذه المفاهيم بالمعنى الحديث ظهرت في معظم دول الجغرافيا الإسلامية بعد تم إقامتها بالفعل على يد الغرب المحتل. وهذا على عكس ما حدث في كثير من بلاد الغرب من أنها كانت سبب في قيام بعض الدول على النحو الذي استعرض عبد الرحمن الراجعي بعضا منها في فرنسا وأمريكا وألمانيا وبولونيا والأناضول<sup>(24)</sup>.

**الوطن:** هي الكلمة التي قد تكون الأكثر استخداماً عندما نتحدث عن الهوية، ولكنها على العكس من مصطلح الهوية كلمة عربية أصيلة مستخدمة منذ القرن التاسع الميلادي على الأقل وتظهر في كتابات الجاحظ المتوفي في (868م)، الذي

20 - محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ص 18-19.

21- ضياء الدين زاهر، اللغة ومستقبل الهوية: التعليم نموذجا، سلسلة أوراق 24، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية 2017. ص 33-34.

22- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 70.

23 - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، دار الفكر، دمشق 2009. ص 141-142

24- الراجعي، عبد الرحمن، الجمعيات الوطنية: صحيفة من تاريخ النهضات القومية في فرنسا وأمريكا وألمانيا وبولونيا والأناضول، مطبعة النهضة، مصر 1922.

صنف وجمع مجموعة من الأشعار والكتابات لعدد كبير من الشعراء في حب الوطن والحنين إليه (25). وتبدو الكلمة في تلك الأشعار محملة بالمشاعر والحنين إلى مكان الولادة، أو النشأة، أو الصبا، أو مكان وجود الأهل والعشيرة. كما في "أساس البلاغة" للزمخشري المتوفي في (1144) وفي "لسان العرب" لابن منظور المتوفي في (1311م) هو: المَنْزَل الذي يمثل موطن الإنسان ومحل إقامته، وفيه يكون المولد والمنشأ، وهو الديار التي ينتسب إليها الإنسان، ولها يكون الحنين والولاء والانتماء. يعرف الجرجاني "الوطن الأصلي هو مولد الرجل والبلد الذي هو فيه، ووطن الإقامة بموضع ينوي أن يستقر فيه خمسة عشر يوماً أو أكثر من غير أن يتخذ مسكناً" (26). ولم يخرج أبي البقا الكفوي المتوفي في (1683م) عن التعريفات السابقة بالنسبة للوطن ووطن السكن (27).

وبهذا فإن كُتَّاب القرن التاسع عشر لم يأتوا بكلمة وطن ومشتقاتها من "المواطن والمواطنة" ولكنهم حملوها بمعاني لم تكن تعرفها من قبل. إذ أن كلمة "الوطن" بدأت تشير منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر إلى "البلد" أو الدولة بالمعنى السياسي الحديث الذي يتضمن الجنسية والمواطنة والحدود الجغرافية إلى آخره.

أما الوطن بالمعنى السياسي فقد ظهر في أعمال رفاة الطهطاوي متأثراً بالثقافة الفرنسية خلال إقامته في باريس من عام 1826 إلى عام 1831، على الرغم من أنه لا يشير إلى ذلك في كتابه عن فرنسا. وجاءت كتاباته الوطنية بعد بضعة سنوات من عودته، وتمتعت بالتشجيع الرسمي من أسرة محمد علي الساعية للانفصال التام عن دولة الخلافة، ومنها ما نشر في عام 1855 بعنوان "قصيدة الوطنية المصرية، في مدح الحاكم الجديد سعيد باشا، وفي العام نفسه نشر مجموعة جديدة بعنوان، منظومة الوطنية في المصرية، مستوحاة من مآثر الوحدة العسكرية المصرية التي أرسلت لمساعدة دولة الخلافة العثمانية في حرب القرم (28). وعلى الرغم من قيام رفاة الطهطاوي في عام 1868 م بكتابة تاريخ مصر من العصور القديمة حتى الفتح العربي وأن أعماله اللاحقة مليئة بالشعور بالفخر بأجداد مصر القديمة، وحب عميق وكان يراها كياناً حياً مستمراً من أيام الفراعنة إلى يومه الحالي، وكانت هذه فكرة جديدة وجذرية من أثر التغريب في العالم الإسلامي. إلا إنه يصعب القول بوجود منحنى عند رفاة الطهطاوي لخروج مصر من الخلافة الإسلامية (العثمانية) أو السعي لدولة على النمط الأوربي وخاصة أننا نجد يقول: "إن تحسين القوانين الطبيعية لا يعتد به إلا إذا قرر الشارع، وليس لنا أن نعتمد على ما يُحسنه العقل أو يقبحه، إلا إذا ورد في الشرع تحسينه أو تقبيحه"، ولكن كان هناك سعي للتوفيق بين الحداثة الغربية والمنظور الإسلامي (29).

وفي وقت قريب في العشرينيات من القرن العشرين بدا أن مصر وقد تحققت بها الوطنية الإقليمية أكثر من أي دولة إسلامية أخرى لعدة أسباب من بينها؛ أنها تمتلك أسس البلد المستقل بشكل لافت للنظر من خلال التاريخ والجغرافيا على حد سواء، ثم تصميم أسرة محمد علي الحاكمة على تحقيق الاستقلال الإقليمي. وقد جاء الاحتلال البريطاني في عام 1882م ليعطى دفعة قوية وحافز لزيادة الحس الوطني الإقليمي. وهناك أسباب أخرى منها اعتماد حكام أسرة محمد علي المتزايد على الأجانب، وحتى قبل مجيء البريطانيين، الذي أوجد شعور متزايد ضدهم وظهر التعبير أو الشعار الشهير "مصر للمصريين"، الذي أطلقه الصحفي المسيحي سليم نقاش، والذي شاع من مطبوعات يعقوب روفائيل صنوع اليهودي

25- الجاحظ أبي عثمان عمرو، الحنين إلى الأوطان، دار الرائد العربي، بيروت بدون.

26 - علي بن محمد بن علي الجرجاني، معجم التعريفات، ص 327.

27 - الكفوي، أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت 1998. ص 940.

28- عبد الرحمن الرفاعي، شعراء الوطنية في مصر: تراجعهم وشعرهم الوطني والمناسبات التي نظموا فيها قصائدهم، دار المعارف، القاهرة 1954.

29- خليل نوري مسيهر العناني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية، سلسلة الدراسات الإسلامية المعاصرة 58، بغداد 2009. ص 23.

الشهير بـ "أبو نضارة"، ثم جاءت حركة أحمد عرابي ذات الخلفية المسلمة لتزيد من ذلك الشعور. وفي السبعينيات من القرن التاسع عشر ساهمت عدة عوامل في تقوية الأفكار الوطنية، فمن ناحية ساهم انخفاض النيل والصعوبات الاقتصادية وتبذير الحكومة في عصر الخديوي اسماعيل وتزايد نفوذ أجنبي ومن ناحية أخرى التحسن في طرق التعبير والصحافة وتدفق عدد من الصحفيين، ومعظمهم من المسيحيين، من سوريا العثمانية وكذلك رواد النهضة الإسلامية من العالم الإسلامي وخصوصاً جمال الدين الأفغاني. وفي عام 1879 شكلت مجموعة من المصريين الحزب الوطني، وكان الأولى تسميته بالحزب القومي، الذي تزعمه مصطفى كامل، الزعيم السياسي والفكري للمقاومة المصرية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأعقب ذلك، بعد الاحتلال البريطاني، سلسلة أخرى من الجمعيات والأحزاب الأخرى التي تعارض الحكم الأجنبي. وحتى نهاية القرن سيكون من الخطأ اعتبار هذه الحركات حركات قومية ليبرالية بحتة للتحرك الوطني فلا يزال عنصر الهوية والولاء الإسلامي قويا جدا وتغذية التيارات المعاصرة للحدثة والإحياء الإسلامي، غير أن حركات المقاومة على الأرض كانت مصرية أساساً وكانت معنية بالسعي إلى تحقيق أهداف مصرية<sup>(30)</sup>.

وفي بداية القرن العشرين شهدت مصر عدة أحداث مهمة منها قانون الجنسية والانتخابات في 1913م، وكذلك ثورة 1919م ضد الإنجليز، والدستور في 1923م بالإضافة إلى تأثر قادة الفكر في مصر بمفاهيم الحكومة التمثيلية والدستورية التي حدثت في إيران وتركيا. وكان توجه هؤلاء ليبرالي وكان ولاؤهم الوطني لمصر – قومي شوفاني إقليمي- وهؤلاء لم يرفضوا صراحة لغتهم وثقافتهم العربية ودينهم الإسلامي، لكنهم رفضوا العروبة والإسلام كمحور للهوية والولاء. وهذه الوطنية الليبرالية لم تجذب إليها إلا أفراد من الطبقة المتوسطة ونصف المتوسطة المكونة من المحامين، والمسؤولين، والمعلمين، والصحفيين. وهؤلاء بفضل تعليمهم الغربي ووظائفهم كانوا الأقل محافظة والأكثر تغريباً في المجتمع المصري. ولهذا السبب ظلوا معزولين عن الغالبية العظمى من الشعب المصري وجاءت تطلعاتهم وأيديولوجياتهم غريبة ولا معنى لها بالنسبة للشعب المصرية<sup>(31)</sup>.

وفي خضم الوطنية الإقليمية لم يتردد بعضهم في المطالبة بالعودة إلى الفرعونية، دعا طه حسين إلى الفرعونية والفن الفرعوني وردد في كتاباته المختلفة هذا المعنى الذي ظهرت نتيجة له مظاهر كثيرة في مصر منها إقامة تمثال نهضة مصر واتخاذ الشارة الفرعونية رمزا للجامعة المصرية<sup>(32)</sup>.

وتصدي الكاتب الإسلامي محمود شاكر إلى ذلك بالقول "أن الفن المصري الفرعوني، على دقته وروعته وجبروته، فن وثني قائم على التهويل والأساطير والخرافات التي تمحق العقل الإنساني، فهو إذن لا يمكن أن يكون مرة أخرى في أرض تدين بدين غير الوثنية الفرعونية الطاغية. وعن تمثال نهضة مصر الذي أقامه مختار يقول: " ليس إلا تقليد فاسد لأثار حضارة قد اندثرت وبادت ولا يمكن أن تعود في أرض مصر مرة أخرى بوثنيتها وأباطيلها وخرافتها... هل يستطيع الفنان الذي نحته وأقامه أن يعيد في مصر تاريخ الوثنية الجاهلية... وهل نستطيع أن يجعل في أرض مصر شعباً وثنيا متعبداً للفراعنة والجبابرة بالخوف والرهبنة والرعب حتى يتأثر بمعنى هذا الضرب من الفن المصري القديم<sup>(33)</sup>؟

وإذا كانت النقطة السابقة شهادة من أحد أبناء الصحو الإسلامية فهناك شهادة أخرى لبرنارد لويس يظهر فيها فهم عميق لما كانت عليه المنطقة العربية، ولعله يشير تحديداً إلى مصر، قبل القرن التاسع عشر في فقرة رائعة أنقلها نصاً:

<sup>30</sup>- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 79-80.

<sup>31</sup>- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 85-86.

<sup>32</sup>- أنور الجندي، مقدمات العلوم والمناهج، 8 أجزاء، دار الأنصار، القاهرة 1979-1986. ج4 ص 515.

<sup>33</sup>- محمود شاكر، أنور الجندي، جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة 2003. ص 88-89.

"ولم تهمل شعوب الشرق الأوسط الإسلامي العصور القديمة آثارها القديمة لأنها كانت شعوب بربرية أو جاهلة أو لأنها كانت غير قادرة على فهم أهمية مثل هذه الأمور. بل على العكس من ذلك، فقد كانوا شعوبا ذوات ثقافة عالية وذوات إحساس قوي وغير عادي بالتاريخ وبمكانياتهم فيه. ولكن التاريخ الحقيقي بالنسبة لهم بدأ مع ظهور الإسلام..... وأعتبر المسلمون الأوائل أسلافهم من الوثنيين، سواء في شبه الجزيرة العربية وفي مصر والبابليون وغيرهم، غرباء عنهم على الرغم من روابط الدم والأرض والتي لم تمثل لهم رابطة حقيقية. وفي القرن التاسع عشر فقط، عندما كشف علماء الآثار الأوروبيون شيئا من قيمة هذا الماضي المنسي، بدأ المصريون في الاهتمام بالماضي، وهو الاهتمام الذي نما وتطور كما أصبح مرتبطا بالأفكار الغربية المستوردة حديثا والمرتبطة بمفاهيم من قبل الوطن والأمة، الهوية السرمدية والمستمرة لشعب البلد الذي يسكنونه"<sup>(34)</sup>.

ولعل الكاتب فاتة أن يشير إلى أن الوعي العميق عند المسلمين بالتاريخ ومكانياتهم فيه هو جزء من إيمانهم وقرآنيهم الذي يدعوهم للتدبر في تاريخ الأمم السابقة، بل ويحدد لهم معالم تاريخية جديرة بالتدبر كما في مصر وحكامها من الفراعين وآثارهم ومسلاتهم وقوم النبي صالح وبيوتهم وكذلك اليمن.

ويؤكد برنارد لويس على فشل هذه النخبة في تحقق برنامجها للسيادة الوطنية الإقليمية والحكومة الدستورية، الذي لا يطابق الحقائق المصرية ولا يكفي احتياجات مصر. فالوطنية العلمانية الليبرالية كانت ضعيفة وماتت خلال الصراعات المريرة التي خاضتها لمدة 19 عاماً وتم حرق جثتها في السبت الأسود 26 يناير من عام 1952 مع حريق القاهرة، واتاحت الفرصة لانقلاب الضباط على النظام المدني<sup>(35)</sup>.

وقد زاحمت هذه التيارات المشروع الحضاري الإسلامي النهضوي وناصبته العداة واتهمته بالرجعية على الرغم من أنه سعى التعامل مع الواقع السياسي والجغرافي الحادث. وعلى الرغم من أن تلك التيارات كانت متناحرة ومتنافسة فيما بينها إلا أنها تتسم بالعلمانية وتتفق على عداة التيار الإسلامي. أهم هذه التيارات والمذاهب الفكرية: التيار القومي والتيار الوطني ودعاة الأممية ودعاة التغريب<sup>(36)</sup>.

والتحليل الدقيق للخطاب الإسلامي في تلك الفترة يبين وعي أكثر لذي الحركة الإسلامية الجديدة التي أسسها حسن البنا "الإخوان المسلمون". فقد فهم البنا مدي تغلغل مفاهيم من قبل "الوطنية، والقومية" في المجتمع ومدي خطورتها ولم يرفضها بالكلية، بل أظهر فكر عميق لكيفية التوافق مع الأصل الإسلامي لتلك المفاهيم. ففي موضوع الوطن كتب يقول، في عام 1935م، " افنتن كثير من الناس بدعوة الوطنية تارة والقومية تارة أخرى وبخاصة في الشرق حيث تشعر الشعوب الشرقية بإساءة الغرب إليها، إساءة نالت من عزتها وكرامتها واستقلالها وأخذت من مالها ومن دمها وحيث تتألم هذه الشعوب من هذا النير الغربي الذي فرض عليها فرضا من قبل. فهي تحاول الخلاص منه بكل ما في وسعها من قوة ومنعة وجهاد وجلاد، فانطلقت ألسن الزعماء وسالت انهار الصحف، وكتب الكاتيون وخطب الخطباء وهتف الهاتفون باسم الوطنية وجلال القومية. فالإخوان يقبلون وطنية الحنين" فذلك أمر مركز في فطر النفوس من جهة، مأمور به في الإسلام من جهة أخرى" وقبلوا وطنية الحرية والعزة " إن من الواجب العمل بكل جهد في تحرير الوطن من الغاصبين وتوفير استقلاله، وغرس مبادئ العزة والحرية في نفوس أبنائه، فنحن معهم في ذلك أيضا وقد شدد الإسلام في ذلك أبلغ

<sup>34</sup>- Bernard Lewis, The Middle East and the West, pp. 71-72.

<sup>35</sup>- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 86.

<sup>36</sup>- محمد عمارة، المشروع الإسلامي للتغير ومطاعن العلمانيين عليه، الجامعة الإسلامية، العدد 3 تموز 1994، ص 15-55.

التشديد" - وقبل وطنية المجتمع "تقوية الرابطة بين أفراد القطر الواحد، وإرشادهم إلى طريق استخدام هذه التقوية في مصالحهم، فذلك نوافقهم فيه أيضا ويراه الإسلام فريضة لازمة"، وقبل وطنية الفتح "وإن كانوا يريدون بالوطنية فتح البلاد وسيادة الأرض فقد فرض ذلك الإسلام ووجه الفاتحين إلى أفضل استعمار وأبرك فتح، فذلك قوله تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ) (البقرة:193)" ورفض البنا الوطنية الحزبية الضيقة" الوطنية التي تقسيم الأمة إلى طوائف تتناحر و تتضاغن و تتراشق بالسباب و تتراعى بالتهم و يكيد بعضها لبعض , و تتشيع لمناهج وضعية أمثلتها الأهواء و شكلتها الغايات و الأعراض وفسرتها الأفهام و فق المصالح الشخصية".

ويختم بالقول "فها أنت ذا قد رأيت أننا مع دعاة الوطنية، بل مع غلاتهم في كل معانيها الصالحة التي تعود بالخير على البلاد والعباد، وقد رأيت مع هذا أن تلك الدعوى الوطنية الطويلة العريضة لم تخرج عن أنها جزء من تعاليم الإسلام". ويضيف البنا مبدأ آخر وهو حدود الوطنية " أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية، فكل بقعة فيها مسلم يقول ( لا إله إلا الله محمد رسول الله ) وطن عندنا له حرمة و قداسته و حبه والإخلاص له والجهاد في سبيل خيره , و كل المسلمين في هذه الأقطار الجغرافية أهلنا و إخواننا نهتم لهم و نشعر بشعورهم ونحس بإحساسهم. ودعاة الوطنية فقط ليسوا كذلك فلا يعينهم إلا أمر تلك البقعة المحدودة الضيقة من رقعة الأرض، ويظهر ذلك الفارق العملي فيما إذا أرادت أمة من الأمم أن تقوى نفسها على حساب غيرها فنحن لا نرضى ذلك على حساب أي قطر إسلامي، وإنما نطلب القوة لنا جميعا (37).

**القومية:** في موضوع القومية التي يقول عنها فريدريك هرتزل: أن القومية قد لا تعني للشخص المتوسط سوى حب للأمة أو الشعب والتحمس لمصالحهما الحقيقية والولاء للدولة والتعلق بالوطن، وأن القومية هي نفس الشيء "كالوطنية" تقريبا؟ وأن القوميون بصفة خاصة لا بد أن يرغبوا في الإبقاء على شيء من الغموض في أهدافهم، فالبرامج التي تنطوي على عدوان قومي صراحة، وسياسة السيطرة والهيبة بلا موارد، لا تجتذب جماهير الناس في الأمم الحديثة. ولكن تأكيدات أن القومية تعني حب الشعب والقتال بحماس لا هوادة فيه من أجل مصالحه الحقيقية وحمائته ضد العدوان والمؤامرات الخارجية والمحافظة على اللغة القومية والمدنية والتقاليد والعادات القومية وتأكيد الوحدة والتضامن القوميون وإخضاع المصالح الخاصة لمصالح الشعب ككل - هذه التأكيدات وما يماثلها لها دائما قوة سحرية (38).

وعن تلك القومية قد يكون من المثير للاهتمام أن نتساءل كيف استطاع حسن البنا، في هذا الوقت المبكر قبل منتصف القرن العشرين، الوصول إلى لفهم عميق للمعاني المختلفة لمصطلح "القومية" والذي كان له ولا يزال بريق وجاذبية هائلة عند الناس وخاصة أن هذا الفهم والتنبية من أخطار القومية كان قد سبق الحرب العالمية الثانية التي أدت إليها النعرات القومية.

يقرر حسن البنا أولا ما هي القومية المقبولة فيقول: "إذا كانوا يقصدون بها أن الأخلاف يجب أن يتهجوا نهج الأسلاف في مراقي المجد والعظمة ومدارك النبوغ والهمة وأن تكون لهم بهم في ذلك قدوة حسنة، وأن عظمة الأب مما يعتز به الابن ويجد لها الحماس والأريحية بدافع الصلة والوراثة، فهو مقصد حسن جميل نشجعه ونأخذ به، وهل عدتنا في إيقاظ همة الحاضرين إلا أن نحدهم بأمجاد الماضين؟ ولعل الإشارة إلى هذا في قول رسول الله (ع): (الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا)، فها أنت ذا ترى أن الإسلام لا يمنع من القومية بهذا المعنى الفاضل النبيل. وإذا

37- حسن البنا، مجموعة رسائل حسن البنا، طبعة ثانية، البصائر، القاهرة 2010، ص 102-105.

38- فريدريك هرتز، القومية في السياسة والتاريخ، ترجمة عبد الكريم أحمد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2011، ص 7-9.



قصد بالقومية أن عشيرة الرجل وأمه أولى الناس بخيره وبره وأحقهم بإحسانه وجهاده فهو حق كذلك، ومن ذا الذي لا يرى أولى الناس بجهوده قومه الذين نشأ فيهم ونما بينهم؟ كل هذا وأشباهه في معنى القومية جميل معجب لا يأبه الإسلام، وهو مقياسنا، بل ينفس صدرنا له ونحض عليه. أما ما لا يقبله البنا في القومية من المنظور الإسلامي فهو : قومية الجاهلية، من إحياء عادات جاهلية درست، وإقامة ذكريات بائدة خلت وتعفية حضارة نافعة استقرت، والتحلل من عقدة الإسلام ورباطه بدعوى القومية والاعتزاز بالجنس، كما فعلت بعض الدول في المغالاة بتحطيم مظاهر الإسلام والعروبة، حتى الأسماء وحروف الكتابة وألفاظ اللغة، وإحياء ما اندرس من عادات جاهلية، فذلك في القومية معنى ذميم وخيم العاقبة وسيئ المغبة، يؤدي بالشرق إلى خسارة فادحة يضيع معها تراثه وتنحط بها منزلته ويفقد أخص مميزاته وأقدس مظاهر شرفه ونبله. كذلك يرفض "قومية العدوان" وهي الاعتزاز بالجنس إلى درجة تؤدي إلى انتقاص الأجناس الأخرى والعدوان عليها والتضحية بها في سبيل عزة أمة وبقائها، كما تنادي بذلك ألمانيا وإيطاليا مثلا، بل كما تدعي كل أمة تنادي بأنها فوق الجميع. فهذا معنى ذميم كذلك ليس من الإنسانية في شيء، ومعناه أن يتناحر الجنس البشري في سبيل وهم من الأوهام لا حقيقة له ولا خير فيه. ويختتم حسن البنا بقوله "الإخوان المسلمون لا يؤمنون بالقومية بهذه المعاني ولا بأشباهها ولا يقولون فرعونية وعربية وفينيقية وسورية ولا شيئا من هذه الألقاب والأسماء التي يتناز بها الناس، ولكنهم يؤمنون بما قال رسول الله (ع) الإنسان الكامل، بل أكمل معلم علم الإنسان الخير: (إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء، الناس لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى). ما أروع هذا وأجمله وأعدله، الناس لآدم فهم في ذلك أكفاء، والناس يتفاضلون بالأعمال فواجبهم التناقص في الخير"<sup>(39)</sup>.

وكان حسن البنا أكثر تحديدا في تحديد دوائر الاهتمام والارتباط والولاء والهوية كم نرى في "رسالة النور" التي وجهها إلى الملك فاروق ورئيس الوزراء النحاس باشا والكثير من قادة الفكر والبلاد الإسلامية باسم رسالة النور في عام 1936، وجاء فيها " ولقد وسَّع الإسلام حدود الوطن الإسلامي، وأوصى بالعمل لخيره والتضحية في سبيل حريته وعزته فالوطن في عرف الإسلام يشمل: أولا القطر الخاص ، وثانيا: ثم يمتد إلى الأقطار الإسلامية الأخرى فكلها للمسلم وطن ودار وثالثا: ثم يرقى إلى الإمبراطورية الإسلامية الأولى التي شادها الأسلاف بدمائهم الغالية العزيزة فرفعوا عليها راية الله ، ولا تزال آثارهم فيها تنطق بما كان لهم من فضل ومجد ، فكل هذه الأقاليم يُسأل المسلم بين يدي الله تبارك وتعالى لماذا لم يعمل على استعادتها، ورابعا: ثم يسمو وطن المسلم بعد ذلك كله حتى يشمل الدنيا جميعا، ألسنت تسمع قول الله تبارك وتعالى : (وَقَائِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيُكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ) (لأنفال:39). وبذلك يكون الإسلام قد وفق بين شعور الوطنية الخاصة وشعور الوطنية العامة بما فيه الخير كل الخير للإنسانية جميعا"<sup>(40)</sup>.

وفي ظل النظام العسكري، اتجه عبد الناصر إلى القومية العروبية وتم محو اسم مصر من الخريطة، وأصبحت الجمهورية العربية المتحدة، وهذه النتيجة التي لم يتمكن أي من الغزاة الأجانب العديدين لمصر من تحقيقها. وقد أدلى البنا حتى قبل ظهور عبد الناصر بدلوه في مسألة العروبية: "العروبية أو الجامعة العربية ، لها في دعوتنا كذلك مكانها البارز وحظها الوافر ، فالعرب هم أمة الإسلام الأولى وشعبة المتخير ، وبحق ما من قال، إذا ذل العرب ذل الإسلام، ولن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربية ونهضتها ، وإن كل شبر أرض في وطن عربي نعتبره من صميم أرضنا ومن لباي وطننا. فهذه الحدود الجغرافية والتقسيمات السياسية لا تمزق في أنفسنا أبداً معنى الوحدة العربية الإسلامية التي

39- حسن البنا، مجموعة رسائل حسن البنا، ص 107-108.

40- حسن البنا، مجموعة رسائل حسن البنا، ص 127.

جمعت القلوب علي أمل واحد وجعلت من هذه الأقطار جميعاً أمة واحدة مهما حاول المحاولون وافترى الشعبين. ومن أروع المعاني في هذا السبيل ما حدد به الرسول (ع) معنى العروبة إذ فسرها بأنها اللسان والإسلام. فقد روي الحافظ بن عساكر بسنده عن مالك قول النبي (ع): "يا أيها الناس إن الرب واحد، والأب واحد، والدين واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان فمن تكلم بالعربية فهو عربي". وبذلك نعلم أن هذه الشعوب الممتدة من خليج فارس إلى طنجة ومراكش على المحيط الأطلسي كلها عربية تجمعها العقيدة ويوحد بينها اللسان، وتؤلفها بعد ذلك هذه الوضعية المتناسقة في رقعة من الأرض واحدة متصلة متشابهة لا يحول بين أجزائها حائل، ولا يفرق بين حدودها فارق، ونحن نعتقد أننا حين نعمل للعروبة نعمل للإسلام ولخير العالم كله (41).

### ما قبل الهوية وأخوتها (قبل القرن 19):

في الفضاء الإسلامي قبل القرن التاسع عشر والعشرين كان يوجد مفهوم واحد يجمع كل هذه المعاني ويربط بينها برابطة تعلق على كل ما سواها وهو "أمة الإسلام" الذي اتسع للمسلمين ولغير المسلمين. وقد كثر الجدل في الدراسات الغربية حول العوامل المكونة للأمة، من لغة، وجنس، وأرض، وثقافة، ومصالح، وأمال، وتنظيم سياسي، وأيضا مفهوم التراث الذي يلعب دور أساسيا في بناء الأمم.

ومفهوم الأمة في الإسلام يختلف إلى حد كبير عن العوامل السابقة والموجودة لدي الأمم والشعوب الأخرى، فقد أتصل مفهوم الأمة في التاريخ الإسلامي اتصالا مباشرا بالدين، على الرغم من تعدد أعراق ولغات الأوطان أو النظم السياسية، فالترابط بين المسلمين بالأخوة في الدين نصاً هو الذي يجعلهم أمة واحدة، وأيضا سائر العوامل الأخرى التي تقيم الترابط بين الناس لها موقعها وفق أحكام الإسلام وتوجيهاتها.

الأمة كحقيقة تاريخية جماعية تصنف إليها الأقوام والملل عبر القرون أشار إليها القرآن في عدة مواضع، أما "الأمة" التي جاء بها الإسلام فهي وإن التقت مع أمم سبقتها وأخرى وواكبتها من حيث تمايزها بسمات تتباعد بينها وبين غيرها، فإنها تفترق عن غيرها من الأمم من حيث تجاوزها عنصر الزمن...ومرد ذلك التمايز أنها "الأمة" وليدة عقيدة إيمانية ربانية جاءت في سياق تاريخي لتشكله وتصبغ وجدانها على مسار الأحداث قبل أن تتفاعل هي معها وتتأثر بها، وهي في بقائها واستمرارها حقيقة اجتماعية رهن بالعقيدة التي انبثقت عنها، لا بالمسار التاريخي أو العوامل التاريخية التي تتفاعل معها. وهناك نقطة بالغة الأهمية وهي أن الأمة في الإسلام لا تنسب لشعب أو مكان، ولكنها تنسب إلى عقيدة ربانية ودعوة للبشر كافة، ومن هنا تأتي السمة الأصولية المميزة للأمة ... فهي التي تصبغ الجماعات البشرية على اختلاف أنواعها بصبغتها وليست هي التي تكتسب لونها أو تستمد صبغتها من الجماعات التي تستظل بلوائها، وهكذا نجد أنه تاريخيا لم تقتصر العاصمة الحضارية للأمة على موقع جغرافي دون آخر، بل تعددت المراكز الحضارية مع امتداد الجامعة الأمة ذاتها (42).

أن الأمة في القرآن الكريم هي "مجتمع عالمي، تتسع العضوية فيه لتشمل أقصى درجة متصورة من التنوع في الأعراق، أو في الجماعات، ولكن التزامهم بالإسلام يربط بينهم بنظام اجتماعي معين.... ولا يتعارض مع تحديد الهوية بالإسلام، مع إحساس كل جماعة بذاتيتها. ولا يقبل مفهوم "الأمة" الترجمة للغات الأخرى ويجب استعماله في صيغته العربية الإسلامية، فهذا المفهوم ليس مرادفاً لمفاهيم الشعب، ولا القوم، ولا الدولة التي هي مفاهيم تتحدد دائما، إما بالعرق، أو الجغرافيا، أو اللغة، أو التاريخ، أو بتوليفة من

41- حسن البناء، مجموعة رسائل حسن البناء، ص 280-281.

42- منى أبو الفضل، الأمة القطب، نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة 2005. ص 58-60.

هذه المحددات. (فالأمة) كيان عالمي عابر للدول، وقد يتضمن دولاً عدة ويحتويها. ويجمع بين أبناء الأمة على اختلاف لغاتهم وأعرافهم، وتباعد أماكن وجودهم من العلاقات كما تجتمع الأعضاء في الجسد البشري الواحد. وتتميز هذه الأمة بمناهضة التمركز حول العرق، عالمية الأمة، كلية النظام، حرية الإنسان، أمة الرسالة الإلهية. والأمة العالمية لا تعني أن جميع الناس سوف يدخلون في دين الإسلام، فغير المسلمين في هذه الأمة أحرار في اختياراتهم الدينية، ولكنهم يخضعون لأحكام الإسلام، التي تستهدف تحقيق الكرامة الإنسانية، وبسط العدل ومنع الفساد، والسعي في إصلاح الأرض وعمرانها وتوظيف مقدراتها لخير البشر جميعاً. أما في خصوصيات الاعتقاد الديني فلغير المسلمين أن ينظّموا علاقاتهم وفقّ دياناتهم، وعلى المجتمع الإسلامي أن يحمي هذه العلاقات والقوانين التي تحكمها وينفّذ قراراتها بحرية وسلام. وقد شهد التاريخ الإسلامي في سائر مراحل التّحقّق العملي لهذا الهدف، فغير المسلمين في المجتمع الإسلامي كان لهم حرية التدين والعمل والحركة، ولهم في التراث الحضاري الذي خلفته أجيال ذلك المجتمع نصيب مقدرًا.

وباستثناء القرنين الأخيرين كانت الأمة طيلة تاريخها كيان واحد متماسكا ومتراصا على صعيد الخضوع الكامل لحكم الشريعة الإسلامية. أما على الصعيد السياسي فلم تكن الأمة موحدة في كيان سياسي واحد إلا في عهد الخلفاء الراشدين والعهد الأموي أي حتى عام 750م. ثم انقسمت عبر تاريخها على مدى ما يقرب اثني عشر قرنا بين وحدات سياسية متعددة وكانت وحدة التشريع هي الأقوى، وصمدت وحدة الأمة في التشريعات أمام كل مخاطر التجزئة والغزو الخارجي، صليبي ومغولي وغيره، لمدة أربعة عشر قرنا من التاريخ الإسلامي<sup>(43)</sup>.

في العالم الإسلامي كان النسب واللغة والمنطقة الجغرافيا كلها من الأهمية الثانوية، ولم يبدأ مفهوم الأمة السياسية بالمعني الحديث في إحراز تقدم إلا خلال القرن الماضي. فبالنسبة للمسلمين، فإن الفيصل الأساسي - المحك - الذي يفصل فيه الرجال عن بعضهم البعض، والذي يميز به المرء بين الأخ والغريب، هو الانتماء الديني - الانتماء إلى مجتمع الإسلام. في يومنا هذا الإيمان ربما تكون كلمة "الإيمان" كلمة خاطئة في ثقافتنا الحديثة. ونحن نعلم جميعاً، من صحفنا اليومية إن لم يكن من تجربتنا الخاصة، أن كراهية الأديان الأخرى قد ظل لفترة طويلة وما زال فعالاً في منطقتنا. أما المقصود بالإيمان هنا كون الدين كقوة اجتماعية ومجتمعية، ومقياس للهوية ومحور للولاء الجماعي<sup>(44)</sup>.

ومصر مثل كثير من دول وشعوب المنطقة الإسلامية لحقت بالطور الثاني لتكوين الأمة بعد الإسلام، فإذا كان وجود العرب في الجزيرة ممتد في أعماق التاريخ، ولكنهم لم يرقوا لمرحلة "الأمة" على الرغم من انهم وصلوا إلى درجة كبيرة من تطوير وتهذيب ودقة أحد عناصر الأمة وهو اللغة. فذلك الطور الثاني من اكتمال نشوء الأمة وعبورها من مرحلة الشعوب والقبائل إلى مرحلة الأمة الكاملة حدث بعد التحول بالإرادة الحرة للإسلام. ولقد سارت عملية ظاهرة التعريب مع ظاهرة الأسلمة، فكانت الأسلمة تتأتى من ظاهرة التعريب، والعكس فظاهرة التعريب تتأتى عن ظاهرة الأسلمة<sup>(45)</sup>.

ومفهوم الأمة الواحدة أو الخلافة في العالم الإسلامي يشير إليه برنارد لويس بقوله: "وكانت الخلافة<sup>(46)</sup> العثمانية هي الأخيرة والأكثر ديمومة من الخلافات العالمية الإسلامية العظيمة التي حكمت الشرق الأوسط منذ اليوم الذي خلف فيه أبو بكر آخر الأنبياء محمد (ع). وفي داخل هذه الدول الواسعة كان الولاء الأساسي للمسلمين هو للإسلام، وللخلافة التي كانت تجسيدا سياسياً له، وللسلالة الحاكمة التي أضفى عليها الزمن والقبول الشرعية. وهذا لا يمنع أنه في داخل الدولة، قد يسعى الساخطون والمتمردون إلى تغيير الوزراء والأمراء، وحتى السلاطين في حالات قليلة، ولكنهم لم يسعوا مطلقاً إلى

43- إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، ترجمة السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة 2014، ص 181-210.

44- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 71.

45- برهان زريق، الهوية العربية، دار حوران، دمشق 2010، ص 69-70.

46- يستخدم برنارد لويس كلمة إمبراطورية بدلاً من كلمة خلافة ولكنها تختلف عنها كثيراً مما لا مجال لشرحه هنا.

تغيير أساس الدولة أو هويتها المشتركة" (47). ويؤكد في كتاب آخر ذلك بقوله: "أن الهوية السياسية والولاء السياسي في منطقة الشرق الأوسط يعتمد تقليدياً على الدين، فالهوية يحددها ويعبر عنها بالدين الذي يمس المجتمع، والولاء موجه للدولة وبصورة عملية الحاكم والنخبة الحاكمة التي تجسد الدين" (48).

وفي مصر وبقيّة المنطقة العربية، حتى القرن 19 وتأثير الأفكار السياسية الأوروبية، لم يكن لدى الرعايا العرب للإمبراطورية العثمانية، رغم إدراكهم جيداً لهويتهم اللغوية والثقافية المنفصلة والذكريات التاريخية المرتبطة بها، أي تصور لدولة عربية منفصلة، ولم تكن لديهم رغبة جادة في الانفصال عن الأتراك. وبالتأكيد، لم يشكوا في حقيقة أن السلاطين كانوا أتراكاً، وعلى العكس من ذلك، فإنهم وجدوا أنه من الغريب أن يكونوا أي شيء آخر (49). بهذه الطريقة يكون من المفهوم كيف انبرى المصريون للقتال ضد المحتل الفرنسي الذي حاول التستر بالإسلام ويمكن أيضاً فهم كيف أختار المصريون، عقب طرد الحملة الفرنسية، محمد على العثماني، حاكماً على الولاية المصرية بدلاً من خورشيد باشا الوالي العثماني أيضاً.

### النتيجة

إذا كان لكل أمة هوية تميزها عن غيرها من الأمم، وفي خلال تاريخ البشرية الطويل وجدت مجموعات كبيرة من البشر تتمتع بنفس الخصائص المورفولوجية وحتى الألوان ولكن هذه المجموعات وأن أطلق عليها أمة فإنها لم تشكل مطلقاً هوية مشتركة. ووجدت أيضاً مجموعات أو أمم تتحدث نفس اللغة، ولكن هذا أيضاً لم ينشئ هوية مشتركة. كما لم يكن التاريخ ليُوحّد بين الناس فيجعل منهم أمةً واحدةً، وكذلك المهنة ما كانت لتنشئ أمة. ولم يكن النظام ليؤلف أمةً وحتى وإن حدث لمدة محدودة، كما هو الحال في المدينة المنورة بعد هجرة الرسول إليها إذ نص ميثاق المدينة على أن سكان المدينة من عرب مسلمين وغير مسلمين ويهود أمة من دون الناس، ولكن سرعان ما حدث التباين بين المسلمين وغيرهم وظهرت الأمة ذات الهوية.

منّ الله تعالى على البشرية بالإسلام وشرط الحرية لقبول هذه العقيدة فهو "الإسلام" اختيار حر لإنسان حر وهذا ما حدث لملايين من البشر على مساحة شاسعة حتى نهاية القرن الثامن عشر. فقد ألقت العقيدة وحدها بين مجموعات من البشر فجعلت منهم أمة واحدة وهي أمة بموصفات حددها الله وميزها الله بالوسطية والخيرة مادامت متمسكة بالوظيفة التي أرسلت من أجلها من الشهادة على الآخرين والدعوة للمعروف والنهي عن المنكر. الأمة الإسلامية هي إذن مجموعة من البشر تحمل عقيدة واحدة لا تتعارض مع مكوناتها من أقوام وأمم وشعوب وقبائل فهو لا ينكرها، ولكن ينكر استعلاءها بالعنصر أو الجنس أو الدم. كما أن هذه الأمة وهويتها عقيدتها لا تعارض وجود غير المسلمين مما قد لا يشاركوهم الهوية، ولكن يشاركوهم المواطنة والعيش المشترك كما حاول الرسول (ع) إرسائه في المجتمع الأول بالمدينة وتبقى هذه الأمة على مدار التاريخ مادامت تلك العقيدة، ويتمسك أبنائها بها. ومن هذه العقيدة تنشأ العلامات المميزة للأمة، ومنها اللغة، والتاريخ، والعادات، والمفاهيم، والأخلاق وهي التي تُعطي للأمة هويتها.

47- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 72.

48- Bernard Lewis, The multiple identities of the Middle East, schoken Books New York 1999, p. 22.

49- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 72.

## KAYNAKÇA

- Bedevî, Abdu'r-Rahmân. *Aristüinde'l-Arab: Dirâsât ve Nuşûş gayr Menşûrah*. Kâhire: Mektebetü'l-Nahda al Mısıryya, 1947.
- Bedevi, Ahmed Zeki. *Mu'cemu Mustalahati'l-Ulumi'l-İctimaiyye: İngilizi - Fransi –Arabi*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1986.
- Câhiz, Abu Ösman. *el-hanîn ile'l-evtân*. Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1333.
- Cündî, Enver. *Mevsûatü mukaddimâti'l-ulûm ve'l-menâhic: el-Fikrû'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 2016.
- Dubar, Claude. “La crise des identités”. *L'interprétation d'une mutation*. France: Presses Universitaires de France, 2010.
- El-Âlim, Mahmmud Âmin. *El-Fikru'l-Arabî beyne'l-husûsiyyeti ve'l-kevniyye*. Beyrut: Dâru'l-Mustakbal'l-Arabî, 1996.
- El-Âni, Halil Nuri Museyhir. *El-Huviyetu'l-İslamiyye*. Bağdad: Divanü'l-Vakfi's-Sünni Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, 2009.
- el-Bennâ, Hasan. *Mecmû'atü resâ'ili'l-imâmi's-şehîd Hasan el-Bennâ*. İskenderiye: 1988.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. (nşr. İbrâhim el-Ebyârî). Kahire: 1403.
- El-Fârâbî, Ebû Naşr Muhammed. *Et-Talîkât*. Haydarabad: Dâiratu'l-Maârifî'l-Usmâniyyeh, h.1346.
- el-Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. Beyrut: 1998.
- El-Mesiri, Abdülvehhab. *El-Huviyye ve'l-Harekiyye'l-İslamiyye*. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muasır, 2015.
- El-Şami, Abdullah. “İşkâliyyetü'l-hüviyye fi İsrâil”. *Alam'I Ma'rifa* 244, Kuveyt: 1997.
- Fârûkî, İsmâil Râcî. *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1995.
- Goichon, A. M. “Huwiyya”. *EI2* (İng.). III, 644-645.
- İ'mara, Muhammed. “el-Meşrûu'l-İslâmî li't-tağyîri ve metâ'ini'l-ilmâmiyyîne aley”. *Al-Jamieat al'iislamiyel Dergisi* 3/9 (1994): 15-55.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî ez-Zâhir. *Kitâbü'l-fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Celîl, 1411/1991.
- İbn Rüşd. *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a*. Beyrut: Matba'tul-kasülikiya, 1843.
- İsmail, Ali Said. *el-Hüviyye ve't-ta'lîm*. Kâhire: Âlemu'l-Kutub, 2005.
- Lewis, Bernard. *The Middle East and the West*. Bloomington: Indiana University Press, 1964.
- Manna' Haysam. *Sinâatü'l-hüviyye*. <http://www.achr.eu/old/art59.htm> (10.07.2020).
- Muna Abul'fazl. *el-Ümmetü'l-Kutb, Nahve te'sili menâhicî li-mefhûmi'l-ümmeti fi'l-İslâm*. Kâhire: Mektebetü'l Şürük, 2005.
- Munâvî, Abdür-rauf. *et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Teârîf*. (thk.: Abdulhamid Sâlih Hamdân). Kâhire: Âlemu'l-Kutub, 1990.
- Râfîi, Abdurrahman. *Cem'iyâtü'l-vaṭaniyye*. Kâhire: Mektebetü'l-Nahda al Mısrıyya, 1922. *Şu'arâ'ü'l-vaṭaniyye fî Mısr*. Kahire: Dâru'l-Marife, 1954.
- Roussillon, Alain. *Entre Réforme Sociale Et Mouvement National - Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*. Cedej: Égypte/Soudan, 2013.
- Salem, Fatıma al-Zahra. *Nahve Hüviyyetin Sekâfiyyetin Arabiyyetin İslâmiyye*. Kâhire: Dâru'l-Alam'l-Arabi, 2008.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Cemheretü Makâlâti'l-Üstâz Mahmud Muhammed Şâkir*. Kâhire: 2003.
- Theodor Herzl. *El-Kavmiyye Fi's-Siyâsiyye Ve't-Târih*. (trc.: Abdülkerim Ahmed, İbrahim Sakr). Kâhire: 2011.
- Watfa, Ali. “Nihâyetü'l-Endelus ve Tarîhu'l-Arabi'l-Muntasirîn”. in book: *Alhuiat Waqadayaha Fi Alwaey Alearabii Almueasir*. Kuveyt: 2013.
- Zahran, Diyaa Din. *El-Lügatü ve Müstakbelü'l-Hüviyye: Et'ta'lîm Nemûzecen*. Bibliotheca Alexandrina, 2017.
- Zairk Burhan Halil. *el-Hüviyyetü'l-Arabiyye*. Şam: Dâru'l-Huran, 2010.

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 16  
Güz 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 16  
Autumn 2021  
BARTIN – TURKEY

---

## HAVÂRİC'İN KUR'AN-I KERİM AYETLERİNİ AŞIRI POLİTİK TE'VİLLERİ

KHAWARIJ'S EXTREME POLITICAL EXPLANATIONS OF THE VERSES OF THE HOLY  
QUR'AN

**Fatih SANCILI**

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Sivas/Türkiye  
*Dr., Ministry of National Education, Teacher, Sivas / Turkey*

[fatih-sancili@hotmail.com](mailto:fatih-sancili@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0003-0905-7700](https://orcid.org/0000-0003-0905-7700)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 5 Kasım /November 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Aralık /December 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık /December 2021

**Atıf/Cite as:** Sancılı, Fatih. "Havâric'in Kur'an-ı Kerim Ayetlerini Aşırı Politik Te'villeri". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2021), 252-285.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**ÖZ**

Havâric, hilâfet konusundaki anlaşmazlıklar sonucunda ortaya çıkan en eski siyasî mezheptir. Havâric siyasî hareket açısından devrim prensibini benimsemiştir. Birçok fırkalara ayrılmışlardır. Her fırkanın ideolojik söylemleri farklı olmuştur. Devrim fikir ve ilkelerinde aşırı giderek devletin ve toplumun güvenliğine açık tehdit oluşturmuşlardır. Havâric'in Kur'an ayetlerini te'vil ederek ortaya koydukları esaslar birçok İslâm düşünür ve âliminin kafasını meşgul eden konulardan biri olmuştur. Havâric aşırı görüşlerini inanç esasları olarak ortaya koymuştur. Politik kavramları teolojik zemine taşımışlar, siyasî kavramlara dinî boyut katmışlardır. Dinde bazen fikhın sınırlarını aşmışlar, Kur'an-ı Kerim ayetlerini aşırı te'vil etmişlerdir. Başta halife olmak üzere muhaliflerini küfürle suçlamışlardır. Kendilerinden olmayan halifeye başkaldırmayı bütün Müslümanlara farz kılmışlardır. İman kavramını kelâmî bir sorun olarak ortaya koyan ilk mezhep olmuşlardır. Kabilecilik anlayışları politikalarını yönlendiren ana etken olmuştur. Böylesine önemli konu üzerinde çalışmayı hak etmektedir. Bu makalede Havâric'in Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerine ilişkin aşırı politik te'villerini İslâm düşüncesi ışığında ele aldık. Kuşkusuz böyle bir konuyu ele almak daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirir. Ama temel çizgileriyle bir makalenin sınırları içinde de ele alınabilir. Gerçeği bağlamından koparmadan, Havâric'in siyasî analizlerde kullandıkları aşırı dinî söylemlerle İslâm toplumunun düzenini nasıl bozduklarını örneklerle göstermeyi amaçladık.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhepler Tarihi, Havâric, İslâmî yönetim, Egemenlik, Kur'an-ı Kerim, Politik te'vil.

**ABSTRACT**

The Khawarij is the oldest political sect that emerged as a result of disagreements about the caliphate. The Khawarij adopted the principle of revolution in terms of political movement. They are divided into many sects. The ideological discourses of each sect have been different. They have become a clear threat to the security of the state and society by going too far in the ideas and principles of the revolution. They put forward their extreme views as the principles of faith. The principles revealed by Khawarij by interpreting the verses of the Qur'an have been one of the issues that occupied the minds of many Islamic thinkers and scholars. They brought political concepts to theological ground and added a religious dimension to political concepts. In religion, they sometimes exceeded the limits of fiqh and over-interpreted the verses of the Qur'an. They accused their opponents, especially the caliph, of blasphemy. They made it obligatory on all Muslims to rebel against a caliph who was not one of them. They were the first sect to present the concept of faith as a theological problem. Tribal understandings have been the main factor guiding their policies. It deserves to work on such an important issue. In this article, we have discussed the extreme political interpretations of Khawarij about some verses of the Qur'an in the light of Islamic thought. The reflection of external thought today has been that they accused the revolutionary opposition and their opponents as infidels. Undoubtedly, addressing such a subject requires a more comprehensive study. But it can also be considered within the confines of an article with its basic lines. Without detaching the truth from its context, we aimed to show with examples how Khawarij disrupted the order of Islamic society with the extreme religious discourses he used in political analysis.

**Keywords:** The History of Islamic Sects, Khawarij, Islamic role, Sovereignty, The Holy Qur'an, Ideological interpretation.



## GİRİŞ

Havâric, “hâric” kelimesinin çoğuludur. “Hâricî” ismi hürûc kelimesinden türetilmiştir. Sözcük olarak giriş veya bir işe girişmenin zıttı manasınadır. Şöyle denmiştir: Çözümüne bağlanacak bir çıkış yolu yoktur, yani uzlaşmak için samimi değiller. Çıkışa kıyamet günü de denir. “*O gün insanlar kendilerini diriltecek korkunç sesi işitmeleriyle birlikte kabirlerinden çıkacaklardır.*”<sup>1</sup> Bu ayette “hürûc” kelimesi kıyamet vakti kabirden çıkış manasında kullanılmıştır. Bir başka ayette cihad etmek manasında kullanılmıştır. “*Eğer onlar samimi olarak cihada çıkmak isteselerdi, onun için elbette bir hazırlık yaparlardı.*”<sup>2</sup> Mezhepler Tarihi yazarları Havâric kelimesini “harece” kelimesinden türeterek fırka ismi olarak söylemişlerdir. Bunu ya dinden ya da halife Hz. Ali'nin otoritesinden çıkanlar olarak açıklamışlardır.<sup>3</sup> Sözlüklerde “harece” için bahsedilmiş birçok anlam vardır. Fırak ve makalat yazarları için esas olan Havâric'in meşru otoriteden çıkmalarına sebep olan imâmet konusundaki politik ve dinî yaklaşımlarıdır.

Fırak ve makalat yazarları politize olmuş Havâric yahut Hâricîler'in ayırt edici tanımlamasından bahsederken farklı görüş bildirmişlerdir. Bu durum Hâricî stratejisinin tanımlanmasının zorluğundan kaynaklanmaktadır. Şehristânî Havâric'i her zaman ve her yerde görev başındaki denetlebilir olmayan iktidarı devirmek için başkaldıran grup ismi olarak şöyle tanımlamıştır: “Halkın ittifakla kabul ettiği imamı devirmek için ayaklanan her kişi “hâricî” olarak isimlendirilir. Râşid halîfelere, onlardan sonra gelen halifelere veya zamanın imamına karşı isyan edenler arasında bir fark yoktur.”<sup>4</sup>

Fırak ve makalat yazarlarının büyük çoğunluğu özel bir fırka ismi olarak Hâricîler'i görevinin başında olan halife Hz. Ali'ye karşı başkaldıranlar, onun ordusundan çıkanlar ve sahabeyi büyük günah işlediği ithamıyla tekfir edenler olarak söylemiştir. Eş'arî şöyle demiştir:

*“Havâric, halife Hz. Ali'nin hakeme başvurduğundan dolayı büyük günah işleyerek kâfir olduğuna kanaat getirerek ondan ayrılanlardır. Ancak onlar, Hz. Ali'nin küfrünün şirk olup olmadığı hususunda ihtilaf ettiler. Bununla birlikte her büyük günahı işlemenin küfür olduğunu kabul ettiler. Ancak Necedât fırkası her büyük günah işlemeyi küfür olarak*

<sup>1</sup> Kâf 50/42.

<sup>2</sup> et-Tevbe 9/46.

<sup>3</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, “Harece”, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 2/249-254.

<sup>4</sup> Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Kılânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1395/1975), 1/114.

*görmemiştir. Allah'ın büyük günah sahibine ebedi olarak azap edeceğine dair görüş birliği ettiler.”<sup>5</sup>*

Bu farklı görüşlerin muhtemel nedeni hâricî düşüncenin safhalarıyla alakalıdır. Eş'arî (ö. 324/936) bu açıklamasıyla bize Emevî dönemi ilk Hâricî zihniyetinin tanımını yapmıştır. Şehristânî (ö. 548/1153) ise genel hâricî zihniyetinin bir tanımını yapmıştır. Saf kuramı İlk Muhakkime, en aşırı ucu ise Ezârîka temsil etmiştir. Ortak görüş ise otoriteye isyan eden her grubun onlara atfedilmelerini hak eden fırka olmalarıdır.

Müslümanlar arasında ciddi yönetim krizinin yaşandığı bir ortamda halkın kendi kaderini kendisi tayin etmesi gerektiği iddiasıyla ortaya çıkan Hâricîler'i Bağdâdî (ö. 429/1038) şu şekilde tanımlamıştır: “Hâricîler, Hz. Ali'yi, Hz. Osman'ı, Cemal ashabını, iki hakemi ve onlardan ikisini veya birini doğrulayan, ya da tahkîme razı olanları tekfir edenlerdir.”<sup>6</sup> İbn Hazm (ö. 456/1064) ise Hâricîler'i şu şekilde tanımlamıştır:

*“Halife Hz. Ali'den ayrılanlar veya onlarla aynı görüşü paylaşanlar Havâric'tendirler. Onlar Tahkîm'i kabul edenleri reddetmişlerdir. Büyük günah işleyenleri tekfir etmişlerdir. Büyük günah işleyen imamlara karşı başkaldırmayı vâcip kabul etmişlerdir. Büyük günah işleyenlerin cehennemde ebediyen kalacaklarını söylemişlerdir. Hâricî olmak şartıyla Kureyş dışından da bir kişinin imam olabileceğini caiz görmüşlerdir. Bu ilkeleri kabul etmeden isyan eden kişiler Hâricî değildir.”<sup>7</sup>*

Bağdâdî ve İbn Hazm'ın Havâric hakkında yaptığı bu tanımlamalar kelâmî yönü ağır basan tanımlamalardır.

Taşıdığı ilke ve metodoloji ile Hz. Ali'den ayrılarak ortaya çıkan Havâric tanımının İslâm tarihinin ilerleyen dönemlerinde ortaya çıkan her isyanla örtüşmediğini söyleyebiliriz. Ancak tarihi süreç içerisinde din adına politik mücadele ortaya koyan Hâricîler'in tarzlarını, ilkelerini ve fikirlerinin çoğunu benimseyen cihatçı gruplar ortaya çıkmıştır. Çağımızda bunların en bilinenleri arasında “İhvânü'l-Müslimîn”, “et-Tekfir ve'l-Hicre”, “Hizbü't-Tahrîri'l-İslâmî” gibi gruplar vardır. Erken dönem Havâric ile bu tip gruplar arasında fırka

<sup>5</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-muṣallîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990), 1/167-168.

<sup>6</sup> Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-firak*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1995), 74.

<sup>7</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Faşl fi'l-mîlel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*, nşr. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1416/1996), 2/270.

yakınlığı olmasa da güdülen gaye ve hedefler bakımından aralarında bağlantı olması mümkündür.

Yönetimi devirmek mantığıyla yola çıkan birisini yüzeysel bir bakış açısıyla “Hâricî” olarak veya “Havâric”ten olarak tanımlamak doğru olabilir. Ancak Havâric ile sonradan ortaya çıkan şiddet yanlısı devrimci gruplar arasında akîde farklılıkları vardır. Bu sebepten her devrimci grubu Havâric'ten saymak mümkün gözükmemektedir.

Havâric'in eylemsel temel politik yaklaşımlarına baktığımızda, onları diğer fırkalardan ayıran iki önemli özellik görülmektedir: Birincisi Hz. Ali'yi, Hz. Osman'ı, Cemal vak'asına karışanları, iki hakemi, hakem olayından memnun olanları, hakemlerden birini yahut her ikisini savunanları büyük günah işledikleri gerekçesiyle tekfir etmeleridir. İkincisi Hâricîlerin görüşlerini benimsemeyerek adaletten ayrıldığını iddia ettikleri Müslümanların meşru imamlarına ve destekçisi halka silahla saldırmayı vâcip kabul etmektir. Bu sivil halkın hakkını, hukukunu, özgürlüğünü teminat altına almayan bir anlayıştır. Her kim bu iki görüşü birlikte kabul ederse Havâric'tendir. Bu görüşleri benimsemeyenler veya bu görüşlerden uzak duranlar onlardan değildir.

Hâricîlerin bir fırka olarak doğuşunu, hemen hemen bütün tarihçiler Sıffin savaşı, Hakem meselesi ve hilâfet ordusundaki bölünmeye bağlamışlardır. Bu yaşananlarda çok şey olmuştur. Derin bir otorite kaybı yaşayan hilâfetin eli zayıflamıştır. Şîa içi dengeler değişmiştir. Hilâfeti tasfiye etmeyi temel ideolojik hedef haline getiren Hâricîler yönetim içindeki güç dengelerine gözünü dikmiştir. Savaşan taraftarları uzlaştırma yerine kavganın bir parçası olan Hâricîler açısından meseleye bakıldığında halife tayini gibi hayati bir konuda Hz. Ali'nin yaşanan krizleri yönetemediğini ileri sürmüşler, onun kontrol kurma ve sürdürme kapasitesini zarara uğramış görmüşlerdir. Devleti yönetememekten sorumlu tuttıkları halifenin gitme ihtimalinin belirmesiyle ordunun parçalarından oluşacak yeni bir grup ve yeni bir liderle gerçek İslâm'a dönüşe hazırlanmışlardır.

Hâricîler, hilâfeti elde tutma yükümlülüğünün şer'an halifede olduğunu, bu yükümlülüğün hakemlere havale edilmesini derin bir acizlik olarak görmüşlerdir. Hâricîler, mevcut halife görevinin başında iken, yeni bir otoritenin hakemler tarafından belirlenmesini Yüce Yaratıcı'nın işine karışma olarak görerek asla kabul etmemişler, kararın şeriat politikaları gereği kendilerini bağlamadığını söylemişlerdir. Hilâfetin devri meselesini sorgulayan bir ideoloji oluşturmaları, Hz. Ali'nin ve ardından Emevî iktidarının önündeki bu büyük sorun bakımından hayati öneme sahiptir. Ümmete ait gördükleri otorite belirleme

yetkisinin genel kitleden alınarak belirli kişilere verilmesini adaletten sapma olarak görerek karşı çıkan ilk Hâricîler ideolojilerini hareketlerinin sembolü haline gelen “Lâ hükme illâ lillah” (Allah’tan başka kimse hüküm koyucu değildir) sloganıyla ifade etmişlerdir.<sup>8</sup> Bu ideolojik slogan şu ayete dayanmıştır; “*Allah’ın vahyettikleri ile hükmetmeyenler var ya, onlar dinden çıkmış sapıklardır.*”<sup>9</sup> Kabilecilik anlayışlarına hâkim olan bu kaide ile herşeyin adalet ama öncelikle siyasetin adaletli olmasının altyapısını oluşturmak istemişlerdir. Kabilelerin, iktidar için savaşmak dışında ortak paydaları yoktur. Kureyş’in otoritesine karşı bütün kabilelerin yönetimde eşit temsil edildikleri değişim istemişlerdir. Bunu bilinçli bir tercih değişikliği olarak değil, öfkeyle istemişlerdir. Yönetim paradigmalarını ise ideolojisi olmayan bir devlet, merkezîyetçilikten uzak, katı ve kapalı bir bürokrasiden uzak yönetim oluşturmuştur. Havâric’in bu söylemleri onları çoklukla fark edilmeden başka amaç ve politikalara yönlendirmiştir. Devleti ve ülkeyi kemiren asabiyet duygusunun bir güvenlik sorunu olarak iktidarın gündemine gelmesine vesile olmuştur. Halifenin şeriata ait olan egemenlik hakkını hakemlere tevdi ederek büyük günah işlediğini ve tebasının haklarını koruyamadığını öne sürerek ortaya koydukları isyancı tavırla halife-teba ilişkilerini onarılamaz bir şekilde bozdukları görülmektedir. İslâm devletinde üçüncü halifenin öldürülmesiyle zirveye çıkan yapısal sorunları, hakem tayini parantezine sıkıştırarak yaptıkları okumalarla idrak etmeleri zor görünmektedir. Hakem tayini meselesi İslâm’ın değil hilâfet rejiminin sona erdiği tarihin başlangıcı olarak kayıtlara geçmiştir. İttifakla en devrimci fırka kabul edilmelerine rağmen bunun iktidara yansıdığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Onlar sistem olarak hakem tayiniyle gerçekleşen otorite belirlenmesinin Kur’an’a ve şeriatin esaslarına aykırı olduğunu iddia etmişler, sorumluluğu iktidar ve muhalefete birlikte yüklemişlerdir. Hilâfeti hem dinî hem de politik bir makam olarak gören Havâric, dinin adalet ve eşitlik normları esas alınarak katılımcı bir anlayışla tayin edilmesi gerektiğini düşündükleri otoriteye politik müdahale edilmesini İslâm’ın tehlikeye düşmesi olarak algılamışlardır. Havâric’in statükoyla mücadeledeki devrimci tavırları takipçileri tarafından da aynı doğrultuda devam ettirildiği bilinmektedir. Onların uzlaşmaz tavırları anlatım ve işitme yoluyla bir sonraki nesle iletilmiştir. Bu her asırda düşüncelerinin yenilenmesine ictihâdi kolaylık sağlamıştır. Bağlandıkları görüşlerini süreç içinde yenilemişlerdir. Bu da bir önceki asırda olmayan bir görünüş ile yeniden ortaya çıkmalarını

<sup>8</sup> Nasr b. Müzâhim el-Minkarî, *Vak'atü Şifîn*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: el-Müessesetü'l-Arabiyyetü'l-Hadîse, 1382/1962), 512-513.

<sup>9</sup> el-Mâide 5/47.

sağlamıştır. Bazıları aklî içtihatlarını dil kanunlarından sapmayan bir zihniyet içinde artırmışlardır. Şeriatin sınırlarını aşmadıklarını söylemişlerdir. Bu, onların şeriat dairesi içinde meşruiyetlerinin korunmasını sağlamıştır. Nefret söylemleri ve ayrımcı bir dil kullanmalarına rağmen övgüye değer rey tefsirinin dışına çıkmadıklarını iddia etmişlerdir. Aşırılıkçı fırkalardan oldular. Birbirlerinden nefret eden ve savaşan fırkalar ile bunlardan habersiz gibi davranan fırka âlimleri doktrinlerini desteklemeye çalışmışlar, inançlarını savunmuşlardır. Her biri Kur'an-ı Kerim'e yönelerek kendi fikirlerini güçlendirecek ayetler aramışlardır. Ayetleri fırka doktrinlerine delil tutmuşlardır. Ya da ayetleri inançları doğrultusunda te'vil etmişlerdir. Müslümanlar arasında içtihat meselelerinde ilk ihtilafı başlatmışlardır.

Hâricîler'in Nehrevan savaşının intikamını almak ve yönetim karşıtı söylemleri ve yaklaşımlarıyla iktidarı ele geçirme hırsı tedrici olarak farklılaşmasını giderek artırmıştır. Onlar bu süreçte basiretli, dirençli ve hepsinden önemli ciddi bir siyasal aktör olamamışlardır. Hiçbir zaman İslâm devletini şekillendirecek bir iktidar imkânı elde edememişlerdir. Süreç içinde fırkalara bölünmüşlerdir. Bazıları kendi yaşam biçimlerini dayatarak İslâm'a görüşlerini giydirmişler, mezheplerine özel sözler ve öğretiler icat etmişlerdir. Siyaset üreten her bir Havâric fırkası akîdeleri doğrultusunda Kur'an'a bakmışlardır. İnançlarıyla tutarlı olması için Kur'an'a atıfta bulunmuşlardır. Kur'an'a tehlikeli bir biçimde kendi ihtiyaçlarına göre siyasî bir istikamet verme arzusunda olmuşlardır. İdeolojik söylemlerine aykırı gördükleri nasları te'vil ederek inançlarıyla uyumlu hale getirmişlerdir.

Klasik fırak ve makalât kitaplarında Hâricîler'in Kur'an ayetlerini aşırı politik te'villeriyle ilgili birtakım bilgiler serpiştirilmiştir. Bunları bir araya getirerek siyasî bir düşünce kalıbında okuyucuya sunmaya çalıştık. Hâricîler İslâm'a kuşku götürmeyecek bir biçimde bağlı oldukları halde, kendilerini aşırıya gitmekten kurtaramamışlardır.

### 1. Te'vil, Sözlük ve İstilahi Anlamı Hakkında

Naslardaki kapalı kelimelerin akıl yürütme yoluyla yorumlanarak hakikatin açığa çıkarılması anlamındaki te'vil, “e-v-l” kökünden türetilmiş olup “tef'îl” kalıbından bir mastardır.<sup>10</sup> Sözlükte “sözü yorumlamak, izah etmek, asla döndürmek, düzeltmek, bir hedefe ve gayeye ulaştırmak” manalarındadır. Bundan gaye de kendisinden amaçlanan şeye anlamı toparlayarak döndürmektir. Şöyle denmiştir: “Bir şeyi toparlayıp düzeltip açıklıyorum.”<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, “Evele”, *Mu'cem Meşkâ'isü'l-lüğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1399/1979), 1/158-162.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, “Evvele”, *Lisânü'l-'Arab*, 11/32-34.

Doğru bilgiye ulaşmak için te'vil edilen kelimenin tek bir manada toplanmasında bir sakınca yoktur. Zerkeşî bunu şu şekilde ifade etmiştir:

*“Evvele”den türetilen te'vilin kaynağı, sözün kastettiği anlamdır. Bu kelimelerin yorumudur. Yani kelimenin ne anlama geldiğini yorumlayarak son noktayı koymaktır. Yüce Allah'ın şu ayetinde ifade ettiği gibi; “Onlar, hesap gününün te'vil edilmesinden başka bir şey beklemiyorlar. O gün geldiğinde, önceden onu yok sayanlar derler ki: “Doğrusu Rabbimizin elçileri gerçeği getirmişti. Keşke bizim şefaathçilerimiz olsa da bize şefaath etseler veya dünyaya geri döndürülsek de yapmış olduğumuz amelleri başka türlü yapsak!”<sup>12</sup> Görüldüğü gibi bu ayet nassın birçok farklı yorumundan ayrılarak tek bir manaya indirgenmesine işaret etmektedir. Te'vilin kökeni siyâset kelimesinden ortaya konmuştur. Yani uygun kelimenin seçilerek cümlelerde doğru bir şekilde yerine konulmasıdır.”<sup>13</sup>*

Selef uleması te'vili iki manada yorumlamıştır. Birincisi te'vilden kasıt sözün anlamına uygun yorumlanması ve kastedilen mananın açıklığa kavuşturulmasıdır. “Dedi ki: Bu ayetin te'vili yani anlamı budur.”<sup>14</sup> Bu, müfessirler tarafından sıklıkla kullanılan şeydir. Örneğin Taberî bu şekilde açıklamıştır. “Her şeye Gücü Yeten'in sözünün te'vilindeki mana şu şekildedir: ...”<sup>15</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İbn Abbâs'a duası şöyledir: “Allah'ım, onu dinde fakih kıl, te'vil ilmini artır.”<sup>16</sup>

Tefsircilerin terminolojisindeki te'vilin ikinci anlamı şöyledir: Ayet, ondan öncekine ve sonrasına uygun olan manadadır. Te'vil edilen ayetin manası Kur'an ve Sünnet metinlerinin açık anlamı ile çelişmemesi gerekir. Ayetin doğrudan telaffuzuyla anlaşılabilir bir çağrışımı olması, yani metnin anlamı ile yorumu arasında görünür bir illiyet bağının kurulması gerekir. Bir işaret taşıması veya gizli çağrışımları olabilir. Fikir ipuçlarının incelenmesi sonucu elde edilir. Görünen açık anlamı değişmişse veya gizli bir anlam kayması

<sup>12</sup> el-A'râf 7/53.

<sup>13</sup> Bedrüddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1404/1984), 2/147-149.

<sup>14</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn İdris er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'azîm*, nşr. Esad Muhammed et-Tayyib (Riyâd: Mektebetü Nezar Mustafa Elbâz, 1417/1997), 2/32.

<sup>15</sup> Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, *Câmiü'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1422/2001), 6/203.

<sup>16</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâvut – Âdil Mürşid – Cemâl Abdüllatif (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 4/225 (No. 2397). Buharî ve Müslim'deki rivayet “Allah'ım, onu dinde fakih kıl.” şeklindedir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şaḥîhu'l-Buhârî* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1423/2002), “Kitâbü'l-Vudû", 10 (No. 143). Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Şaḥîhu Müslim*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârîyâbî (Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1427/2006), “Fezâilü's-şahâbe”, 138 (No. 2477).

olmuşsa bu kaymaya te'vil denir. Te'vil, artık mananın belirli bir yöne evrilmesidir. Yani, ayet farklı anlamlara çevrilir. Müfessirlere göre te'vilin anlamı, fıkıh usûlü âlimlerinin görüşlerine muhalif olmaması gerekir. Ancak bu hususta müfessirler ve Mütakellim uleması fıkıh usûlü ulemasına muhalif olmuşlardır. Müfessir ve Mütakellim ulemasına göre müteşabih ayetlerin te'vil edilmesi gerekir, sıfat belirten ayetler gibi. Usûliyyincilere göre ise teklif hükümleri içeren ayetlerin te'vil edilmesi gerekir. İkincisi te'vilden amaç bir sonuca ulaşmak ve yeni anlamı ile te'vil edilen kelimeye referansta bulunulması amaçlanmaktadır. “Bu ayet bu şekilde te'vil edilmiştir” denir ve bundan sonra ayet tekrar te'vil edilmez.<sup>17</sup>

Te'vil ile tefsir arasındaki farka bakıldığı zaman te'vil edilecek kelime tefsir de olduğu için uzun uzun açıklanmak mecburiyetinde değildir. Te'vilden maksat metinde kullanılan kelimenin ne anlamda kullandığının sonuç olarak ortaya konmasıdır. Ancak Allahü Teâlâ'nın isimlerine, sıfatlarına taalluk eden kelimelerde olduğu şekildeki hakikati ve niteliğini Allahü Teâlâ'dan başka kimse bilemez.

Tedvîn dönemi sonrası kelâm âlimleri, usûlcüler ve fıkıhçılar nazarında te'vil, kelimenin baskın anlamına yönderilmesidir.<sup>18</sup> Bu anlamı ile te'vil Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinden sonra, sahabe asrında, daha ziyade fırkaların zuhur etmesiyle yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Fırka mensupları nasları çarpıtmaya başlamışlar ve sonuçları tehlikeli olmuştur. Te'vilde o kadar aşırı gitmişlerdir ki manaları tahrif etmişler ve nassın amaçladığı gerçek anlamın dışına çıkmışlardır.

İslâm ümmetinin fırkalara (yetmiş üç fırka) ayrılmasında Kur'an ve Sünnet'e aykırı te'villerin rolü büyük olmuştur. Yeni bir İslâm ideali çizen fırka ve mezhepler ideolojik propagandalarını temellendirmek için te'vile ihtiyaç duymuşlar, ortaya koydukları politik hedeflerini te'vil üzerinden yapmışlardır. İktidarlar ise dünyevî sorunlara hukuksal çözümler bulmak yerine uhrevî olandan beslenerek rejimi ayakta tutacak bir dinin inşasına yönelmişlerdir. Bu da fırka ve mezheplerin yönetimde yer kapma ve güç savaşlarına sahne olmuştur. Çok sayıda fırka ve mezhebin bulunması ise inanç gruplarının sivil hayatın ve insanın yaşam dünyası içinde bulunma istekleriyle ilgilidir. Büyük güç çatışmalarının yaşandığı ortamda bir adım önde bulunmak isteyen fırka ve mezhepler kendi dünya görüşlerini dinî duyarlılıkla şekillendirmek için nasları ideolojileri doğrultusunda te'vil ederek

<sup>17</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 2/148-150.

<sup>18</sup> Müsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, *Mefhûmü't-tefsîr ve't-te'vil ve'l-istinbâti ve't-tedebbüri ve'l-müfessir* (Riyâd: Dârü İbni'l-Cevzî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1427/2006), 92-93.

inançlarına dayanak yapmışlardır. Sahabe devrinden beri birbirleri arasında rekabet halinde olan fırka ve mezhepler yoğun olarak varlıklarını devam ettirdikleri gibi, te'vilin de popülerliği asırdan asıra artarak devam edegelmiştir. Ancak hangi fırka ya da mezhebin egemen olacağı asırlarca süren çekişmelerin ardından hala belli olmamıştır. Âmidî şöyle demiştir: “Te'vil, koşulları yerine getirilirse kabul edilebilir ve uygulanabilir bir ilkedir. Sahabeden günümüze kadar her devirde her bölgenin âlimleri bu ilkeyi bir şekilde kullanmışlardır.”<sup>19</sup> İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve diğer sahabelerin icthadi görüşleri bize te'vilin yapıldığını göstermektedir. Onlardan yapılan nakiller sahabenin te'vil yaptığını ortaya koymaktadır. Sahabeden gelen rivayetlerde te'vile katı kurallar koymuş olduklarını görüyoruz. Amr b. Dînâr'ın rivayetine göre, Hz. Ömer şöyle demiştir: “Sizin içinizde bulunan iki grup adamdan korkuyorum: Kur'an'ı usûlüne uygun olarak te'vil etmeyen âlimden; devletin üst düzey yönetiminde yer alan bir yöneticinin nefesine uyararak liyakat sahibi olmayan yakınlarını bürokraside önemli görevlere getirmesinden.”<sup>20</sup> Gerçeklerin ortaya çıkmasını istemeyen bazı aşırı gruplar, fikir ve ilim adamları yanlış te'villeri ile hakikati saptırmışlardır. İdeolojik aidiyete dayanarak, şeriat delillerine dayanmayan veya ona aykırı yorumlarda bulunmuşlardır. Hukukun hikmetli duruşundan ya da zekât ayetlerinde olduğu gibi bir şekilde hakikatten sapmışlardır. Bu tür durumlarda eğer açıkça ifade edilen te'vil sıradan insanların imanına hayırdan çok şer getirmekte ise, o zaman o bid'attır. Dine zararı dokunan te'vil, artık anlamının dışına çıkmıştır. Bir te'vilin ardına sığınarak Hz. Ebû Bekir'e zekât vermemek anlayışlarındaki bir hatanın sonucu olduğu gibi. Sahabe döneminde durdurulamayan te'vil, tâbiîn döneminde de hız kesmeden devam etmiştir. Günümüze kadar artarak gelmiştir.

## 2. Hâricîler'in Aşırı İdeolojik Te'vil Örnekleri ve Eleştirisi

Araştırmacıların ellerinde Hâricî fırkalarının görüşlerini birinci elden çıkarabilecekleri kitaplar bulunmamaktadır. Bu hususta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) şöyle demiştir: “Hâricî fırkalarının görüşlerini yazarların onlardan aktardıklarından biliyoruz. Bu durum sadece Hâricîler'e has bir durum değildir. Mu'tezile, Râfıza, Zeydiyye, Eş'ariyye ve diğer fırkalarda

<sup>19</sup> Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed et-Tağlebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm*, nşr. Abdürrezzâk Affî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402/1982), 3/75.

<sup>20</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber, *Câmiü beyâni'l- 'ilmi ve faḍlihi*, nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Riyâd: Dârü İbni'l-Cevzi, 1414/1994), 2/1202.



da durum aynı şekildedir.”<sup>21</sup> Erken dönem iktidar mücadelesi yapan bu tip muhalif grupların politikalarının kamuoyuna muhalifleri aracılığıyla aktarıldığını belirtmekte fayda vardır.

Hâricîler'in tarihinde tefsir konusunda çok az kitap yazılmış gözükmektedir. Onların eser eksikliğinin nedeni belki de mezheplerinin aklın ön plana çıkarılarak oluşturulması ve aklın mezhebe tahakküm etmesinin pratiği nedeniyle. Yani onlar Kur'an'ın genel çerçevesi içinde sadece Kur'an'a bakmışlardır. Otoriteye tesirini yorumlama dışında Kur'an'ın hiçbir anlamını almamışlardır. Nasları kendi bakış açılarından görerek iddialarına sadık kalmaya çalışmışlardır. Bakış açılarına güvenmişlerdir. Bundan başka hakikat görmemişler ve doğru olduğunu kabul ettikleri şekilde nasları te'vil etmeye çalışmışlardır. Böylelikle fikir ve öğretileriyle çelişen bir durumun kalmamasını ummuşlardır. İktidarla aralarında bir türlü uzlaşma sağlanamadığı için isyan hareketlerine te'vil ettikleri ayetlerle dayanak bulmaya çalışmışlardır. Kureyş'in otoritesine karşı çıkan Hâricîler'in kanlı çatışmaları sürekli olmuştur. Ortaya çıkışlarından iktidar ümitleri tükeninceye kadar isyanları devam etmiştir.

Yorumcular Havâric'in ayetlerden hüküm çıkarma hususunda nasa bağlı kalanlar veya nasları te'vil edenler olarak iki farklı görüş bildirmişlerdir. Eş'arî, Havâric'in te'vil konusunda tek bir fikirlerinin olmadığını, kabul edenler ve reddedenler olarak iki gruba ayrıldıklarını söyleyerek şöyle demiştir: “Kur'an'ı te'vil etme hususunda iki gruba ayrılmışlardır: İlki ahkâm ayetlerinde ictihâdî câiz görenlerdir. Necâdât ve diğerleri gibi. Diğerleri de ictihâdî reddedenlerdir. Kur'an'ın zâhirinden başka bir yorumda bulunmazlar. Onlar Ezârika'dır.”<sup>22</sup>

1. Mısırlı yazar Ahmed Emîn (1886-1954) Hâricîler'in naslara bağlı kaldığı görüşündedir. Nazariyelerini nasların zahirlerine göre te'vil ve ictihada fazla başvurmadan oluşturmaya çalışmış olmaları hususunda şöyle demiştir: “En büyük meziyetleri nasları basit düz bir mantıkla değerlendirmeleri ve felsefî yorumlara başvurmamalarıdır. Biz bunu onların münazara ve tartışmalarından rahatlıkla anlayabiliyoruz. Kur'an ve Sünnet'e harfîyyen bağlı kaldıklarını ve nasları derinlemesine te'vil etmediklerini görüyoruz.”<sup>23</sup> Mısırlı âlim Muhammed Ebû Zehra'da (1898-1974) aynı minvalde şunları demiştir: “Onların Kur'an savunmaları yüzeysel bir düzeydedir. Nasların zâhirine bakarak görüşlerini oluşturdular.

<sup>21</sup> Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm b. Teymiyye, *Mecmûatü'r-resâil'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972), 1/37.

<sup>22</sup> Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, 1/206.

<sup>23</sup> Ahmed Emîn, *Duḥâ'l-İslâm* (Kâhire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012), 946.

Kutsal dinin kendi nazariyeleri olduğunu iddia ettiler ve takipçilerine gerçek mü'minlerin kendileri olduklarını söylediler.”<sup>24</sup>

2. Hâricîler Kur'an metinlerini kendi ideolojilerine uygun olarak te'vil etmişlerdir. Amaçlarına hizmet eden metinleri ele almışlar, onları görüşlerini desteklemek için kullanmışlardır. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) Havâric'in nasları te'vil ederek doğru yoldan saptığını belirtmiş ve şöyle demiştir: “Çokça Kur'an okumaları ve ibâdet etmelerinden dolayı Kurrâ olarak isimlendirilmişlerdir. Ancak Kur'an'ı murad edilen mananın dışında yorumlamışlardır. Kur'an'ı istibdat eğilimlerine delil göstermişlerdir. Zühd ve Allah korkusu ile Kur'an'a sınımsız bağlılık göstermişlerdir.”<sup>25</sup>

Hâricîler'in ilk öncüllerinin tamamının politik te'vil yaptıklarını söyleyebiliriz. Onların ilk öncüllerinden kabul edebileceğimiz Ehl-i Ridde, zekât ayetini politik te'vil ederek zekât vermekten kaçınmışlardır. Yüce Yarattıcı'nın zekât ayeti şöyledir: “*Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından zekât al! Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onların kalplerine sükûnet verir.*”<sup>26</sup> Ehl-i Ridde halife Hz. Ebû Bekir'in otoritesini tanınamak için zekât verilmesinin ancak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) özgü olduğunu söylemişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) dışında başkalarının bu özelliği olmadığını iddia etmişler ve zekât vermeye yanaşmamışlardır.<sup>27</sup> Böylece Kur'an metinlerinin politik te'viline kapıyı açmışlardır. Bunu yapmalarındaki amaçları da otoritenin tekliflerinden kurtularak kendilerine bağımsız meşru siyasî alan yaratmak olmuştur. Sonra Havâric onları takip etmiştir. Zehebî şöyle demiştir:

“*Hz. Osman'ın öldürülme sebebi isyancıların ayeti kendi politik görüşlerine göre yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. Ve bu durum Havâric'in Yüce Yarattıcı'nın şu ayetini te'vil etmeleriyle kanıtlanmaktadır; “Kim Allah'ın vahyettiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.*”<sup>28</sup> Hâricîler bu ayeti Hz. Ali için te'vil ederek ona karşı çıktılar.”<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Târîhü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-'akâid ve târihi'l-mezâhibi'l-fikhiyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts), 66.

<sup>25</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 12/283-290.

<sup>26</sup> et-Tevbe 9/103.

<sup>27</sup> Bk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 12/233.

<sup>28</sup> el-Mâide 5/44.

<sup>29</sup> Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 2/245.

Hadis ve kelâm âlimi Kastallânî (ö. 923/1517) ise şöyle demiştir: “Onlar Kur'an'ı doğru bir şekilde te'vil etmediler.”<sup>30</sup> Bu sözler bize Havâric'in zâhir ve nas ehli yanında te'vil ehli olduklarını da göstermektedir. Bu açıklamalardan sonra konu örnekleriyle şöyle izah edebilebilir.

1. Hâricîler'in en belirgin özelliği politik aşırılık, şiddet ve fanatizmdir. Bu durum tüm görüşlerinde belirgin bir şekilde görülmektedir. Diğer fırkalar gibi Havâric'de ayetleri kendi ideolojileri doğrultusunda te'vil etmişlerdir. Ayetleri iktidar olma amaçlarına hizmet etmesi için maksatlı te'vil etme yolunu benimsemişlerdir. Havâric'in kendi içinde en fazla çelişkilerle dolu olan fırka Ezârika görünmektedir. Yüce Yaratıcı'nın şu ayetini te'vil etmişlerdir; “*İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatı konusundaki sözleri senin hoşuna gider. Sözü ile özünün birbirine uyduğuna Allah'ı şahit de tutar. Hâlbuki o, düşmanlıkta en amansız olandır.*”<sup>31</sup> Hâricîler şöyle demişlerdir: “Bu ayet Hz. Ali hakkında indirildi.”<sup>32</sup> Bu ayetin Hz. Ali hakkında indirildiğine inanan İbn Mülcem Hz. Ali'yi öldürmüştür.<sup>33</sup> Fitnenin kaynağı olarak gördükleri Hz. Ali'yi ortadan kaldırmaya kendini adadığı için “*İnsanlardan öylesi vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eder.*”<sup>34</sup> ayetinin İbn Mülcem'i işaret ettiğini söylemişlerdir. Bir Hâricî olan şâir İmrân b. Hittân, İbn Mülcem'i şöyle övmüştür:

*Ben daha onun kadar dindar bir savaşçı görmedim / O bu darbesiyle Arşın Sahibinin memnuniyetini kazanmaktan başka bir şey istememişti / Onu bugün hayırla yadediyorum ve hatırası önünde saygıyla eğiliyorum / Allah katında onun saygınlığı ölçülemeyecek kadar çoktur / Onun dökülen kanları Allah katında kurtuluşuna vesiledir / Onun darbesiyle kötülüğün kaynağı ortadan kalkmıştır*<sup>35</sup>

Bu şiir Havâric'in isyancılarını kahraman, ölenlerini de şehitler olarak gördüğünün bir delilidir.

Yüce Yaratıcı'nın şu ayetine bakalım: “*De ki: “... Arkadaşları “bizim tarafa gel!” diye doğru yola çağırdıkları halde, şeytanların kendisini ayarttıktan sonra yeryüzünde şaşkın*

<sup>30</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996), 10/98.

<sup>31</sup> el-Bakara 2/204.

<sup>32</sup> Süheyr el-Kalmâvî, *Edebü'l-Havâric fi'l-'aşri'l-Emevî*, (Kâhire: Matbaatü Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1945), 83.

<sup>33</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, nşr Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Advâ li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1410/1990), 1/179-182.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/207.

<sup>35</sup> Kalmâvî, *Edebü'l-Havâric fi'l-'aşri'l-Emevî*, 83.

*şaşkın dolaşan kimse gibi mi olalım?” De ki: “Hiç şüphesiz asıl doğru yol Allah’ın yoludur. Bize âlemlerin Rabbine boyun eğmemiz emredilmiştir.”<sup>36</sup> Hâricîler bu ayeti te’vil ederek şeytanların kendisini ayarttığı kişinin Hz. Ali olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>37</sup> Hz. Ali’yi hidayete davet edenler ise Hâricîler’dir. Nehrevân ehlidir. Bu ayrıştırıcı ve hedef gösteren nefret dilini kullanan politik te’vilin aklen ve naklen kabul edilmesi ise mümkün değildir.*

Akıl yönünden Hz. Ali hakkındaki bu iddiaların kabul edilmesinin imkânsızlığı ortadadır. Halife Hz. Ali erkek çocuğu olarak Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ilk imân eden kişi olmuştur. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) evinde büyümüştür. Allah yolunda cihâd edenlerdendir. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde savaş meydanlarında başarıdan başarıya koşmuştur. Rivayete göre kibleye yönelerek namaz kılan ilk kişidir.<sup>38</sup> Ebû Dâvud’un (ö. 275/889) rivayetine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) içlerinde ilk dört halife olmak üzere on kişiyi cennetlikle müjdeleyerek şöyle demiştir: “Ebû Bekir cennetliktir, Ömer cennetliktir, Osman cennetliktir, Ali cennetliktir... Faziletleri sayılamayacak kadar çoktur.”<sup>39</sup>

Üstelik Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sahabelerine yapılan bu suçlama açıkça ayet ve hadisler ile çelişmektedir. Çünkü onlardan küfürle itham edilenlerin bir kısmı, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) daha önce bahsetmiş olduğumuz gibi, Rıdvân biatına katılanlar arasında oldukları için, onların cennetlik olduğuna tanıklık etmiştir.<sup>40</sup> Allahü Teâlâ onları ayet-i kerimede şöyle övmüştür: “*Şüphesiz Allah, o ağaç altında sana bey’at eden mü’minlerin samimiyetinden dolayı hoşnut olmuştur.*”<sup>41</sup> Olay hadîs kitaplarında ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.<sup>42</sup> Menâkıb kitapları sahabenin faziletlerini günümüze kadar aktarmıştır.<sup>43</sup> Allahü Teâlâ’nın, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bey’at etmelerinden dolayı razı olduğunu söyleyerek onları cennetlik ilân etmesi manasındaki “rıdvân”dır.

Havâric’in aşırı ideolojik te’villerinin kabul edilmesinin imkânı yoktur. Ehl-i Sünnet’e göre Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ashabını karalayan ve onlara buğz edenler küfre girer.

<sup>36</sup> el-En’am 6/71.

<sup>37</sup> Kalmâvî, *Edebü’l-Havâric fi’l-‘aşri’l-Emevî*, 83.

<sup>38</sup> Ebû Ca’fer Ahmed b. Abdullah b. Muhammed et-Taberî, *Kitâbü’r-Riyâdi’n-nâdire fi menâkibi’l-‘aşare* (Beirut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), 1/416.

<sup>39</sup> Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş’as el-Ezdî, *Sünenu Ebî Dâvud*, nşr. Şuayb el-Arnâvut – Muhammed Kâmil Karabellî (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Sünne”, 9 (No. 4648).

<sup>40</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbüri, *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadîs ve kemiyeti ecnâsihi*, nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beirut: Dâru İbn Hazm li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1424/2003), 162.

<sup>41</sup> el-Fetih 48/18.

<sup>42</sup> Bk. Buhârî, “Feđâilü Aşhâbi’n-Nebî (sav)”, 62; Müslim, “Feđâilü’s-Şahâbe”, 44.

<sup>43</sup> Bk. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Feđâilü’s-Şahâbe* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1405/1984), 61-62.

Hâricîler bu te'villeri dalaletlerini gizlemek ve sapkınlıklarını haklı çıkarmak için yapmışlardır. İktidarı başarısız, kötü yönetiyor göstermek için yaptıkları bu ölümcül hatalar Havâric'in hayatında mevcuttur. Onların bu durumu belki de ayetlerin nüzûl sebeplerini bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Müfessirler yukarıda bahsetmiş olduğumuz Bakara suresi iki yüz dördüncü ayetinin nüzûl sebebi olarak şöyle demişlerdir: “Bu ayet Ahnes b. Şerîk es-Sekafî hakkında inmiştir. O, Benî Zöhre'nin önde gelen şahsiyetlerindendi. Mantıklı bir adam idi. Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Medîne'de karşılaştıklarında onu sevdiğini, Müslüman olmak istediğini söylemişti. Ve şöyle demişti: “Allah benim doğru söylediğimi biliyor.”<sup>44</sup> Ancak rivayetler onun Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanından ayrıldıktan sonra eski yaşantısına devam ettiği yönündedir.<sup>45</sup> Müfessirlerin dediklerini doğru kabul ederek şu soruları soruyoruz: Hz. Ali bu işin neresindedir? Hz. Ali, Ahnes b. Şerîk es-Sekafî gibi bozgunculuk mu yapmıştır? Hırsına yenik mi düşmüştür? Hâricîlerin yaptıkları çok yanlış bir te'vildir. Bu itham akıl ve şer'î delillerden yoksundur. Ayetin nüzûl sebebinden bilginiz, Hz. Ali hakkındaki ithamların tamamen iftira olduğu yönündedir. Pek muhtemeldir ki Hâricîler'in söylemek istedikleri kendileri açısından Hz. Ali'nin hilâfetinin geçersiz olduğudur. Yüce Yaratıcı'nın şu ayetine kulak verelim: “*İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eder.*”<sup>46</sup> Havâric, bu ayetin Hz. Ali'nin kâtili olan İbn Mülcem'i onayladığını söylemiştir.<sup>47</sup> Bunun cehalet dolu yanlış bir te'vil olduğu ortadadır. Rivayete göre bu ayet Suhayb b. Sinân er-Rûmî hakkında inmiştir.<sup>48</sup> Hâricîler, Hz. Ali'nin kâtiline itibar addeterek büyük bir yanılığa düşmüşlerdir. Kendi tekliflerine yüz vermediği için hışma uğrayan Hz. Ali için kullanılan ifadelerin ağırlığı, suçlamaların insafsızlığı fırka tabanındaki öfkeli grupların gözünde onu meşru hedef haline getirmiştir. Sokaktaki adamın provake olması için daha organize çalışmalara gerek kalmadan Hz. Ali öldürülmüştür. Hz. Ali, Allah yolunda cihat etmiş, emsalsiz özelliklere sahip, iz bırakmış bir şahsiyettir. Şayet Hz. Ali hatalı dahi olsa, bunu da ancak Allahü Teâlâ bilir, bir müslümanın hatası onun öldürülmesini haklı çıkarmaz.

2. Büyük günah (fisk) sorunu Emevîler'in hilâfeti ele geçirmesiyle birlikte gündemi daha çok meşgul etmiştir. Ezârika, basit bir mantıkla kendi yanlarında bulunmayan herkesin

<sup>44</sup> Taberî, *Câmîü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 3/571-572; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nisâbüri, *Esbâbü nuzûli'l-Kur'an*, nşr. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 66.

<sup>45</sup> Taberî, *Câmîü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 3/571-572.

<sup>46</sup> el-Bakara 2/207.

<sup>47</sup> Kalmâvî, *Edebü'l-Havâric fi'l-'aşri'l-Emevî*, 83.

<sup>48</sup> Vâhidî, *Esbâbü nuzûli'l-Kur'an*, 67.

şirk içinde olduğunu söylemiştir.<sup>49</sup> Hâricîler politik bir tercihte bulunarak öncelikle büyük günahların neler olduğu ile değil de büyük günah işleyenlerin nasıl cezalandırılmaları gerektiğinin cevabı ile daha fazla ilgilenmişlerdir. Hâricî zihniyetine göre ne olursa olsun, büyük günah işleyenler Müslüman sayılmayarak din dışına atılmalı idi. Büyük günah işleyenler küfre girmişlerdi ve öldürülmeleri meşruydu. Zihinlerinde büyük günah ile şirk eşitti. İslâm'da günah kavramı, Allah'ın emirlerine itaatsizlik eylemidir. Günahkâr, Allah'ın emirlerine uymayan kimsedir. Hâricîler, Emevî halifelerinin hilâfeti gasp, cinayet, halka ait mallara zorla el konulması gibi bazı büyük günahları işlediklerini öne sürdüler. Bundan dolayı onları kâfir olarak ilân ettiler. Böylece muhalifleriyle savaşabilmenin şer'î olarak önünü açtılar.<sup>50</sup> Ancak Hâricîlerin bu politik tanımı sorunu çözmemiştir. Hâricîlerin isyanlarından bıkan diğer fırka mensupları Emevî devletinin yöneticileri hakkında çaresiz kalarak büyük günah işleyenlerin mü'min olduğunu söylediler. Onlar Mürcie'dir. Mürcie, büyük günah sahiplerinin işledikleri günahlar ile kalplerindeki imânın çelişmeyeceğini söylediler. Sonra Mu'tezile ortaya çıktı ve büyük günah sahiplerinin ne mü'min, ne de kâfir olduğunu, ikisi arasında bağımsız bir konumda (el-menziletü beyne'l-menziyeteyn) olduğunu söylediler. Ehl-i Sünnet ise onların asi Müslümanlar olduğunu söylediler. Ehl-i Sünnet'e göre büyük günah işleyen kişi Allah'a ortak koşmayan kişidir; o mü'mindir, büyük günah işlemesi onu imândan çıkarmaz. Onu küfre düşürmez. Gerçek imân tasdiktir, ancak büyük günah işleyen ahirette cezalandırılır.<sup>51</sup>

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat büyük günahların iki tür olduğu konusunda hemfikir olmuştur. Birincisi; büyük günahların en büyüğü olan şirkdir. Şirk sahibi mutlak kâfirdir ve ebediyen cehennemde kalacağı; *“Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Onun dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar.”*<sup>52</sup> ayeti ve *“Allah'a bir şeyi ortak koşarak ölen kimse cehenneme girecektir.”*<sup>53</sup> hadîsi ile belirtilmiştir. İkincisi; Allah'a ortak koşmaktan sonra sayılan büyük günahlar hadîs-i şerifde dokuz olarak belirtilmiştir. Yüce Yaratıcı'nın haram kılmış olduğu şekliyle haksız yere bir kişiyi öldürmek, zina yapmak, ana babaya itaatsizlik yapmak, yalancı şahitlikte bulunmak, büyücülük yapmak,

<sup>49</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-muṣallîn*, 1/167-168.

<sup>50</sup> Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malafî, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, nşr. Muhammed Zeynehüm Muhammed Azab (Kâhire: Mektebetü Medbûli, 1413/1992), 38-43.

<sup>51</sup> Bk. Necmüddîn Ebî Hafs Ömer b. Muhammed en-Neseî, *Şerhü'l-'akâidi'n-Neseîyye maa hâşiyeti Cem'ü'l-ferâid bi-inâreti şerhi'l-'akâid*, nşr. Komisyon (Karaşi-Pakistan: Mektebetü'l-Medîne li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1433/2012), 253-260.

<sup>52</sup> en-Nisâ, 4/116.

<sup>53</sup> Müslim, “İmân”, 40 (No. 150).

yetimin malını yemek, faiz ve tefecilikle uğraşmak, savaş meydanından kaçmak, dikkatsiz davranan namuslu bir kadına zina iftirası atmak büyük günahlardır.<sup>54</sup> Ehl-i Sünnet'in geneli ikinci grupta bulunan büyük günah sahiplerini günahkâr mü'minler olarak kabul etmiştir. İmânlarından dolayı İslâm cemaatinin dışına çıkarılmalarını gerektirecek özel bir durumları olmadığını söylemiştir.<sup>55</sup>

Hâricîler geniş halk kesimlerini kazanarak düzeni değiştirmeye koyulmak yerine doğrudan devrim yolunu seçmişlerdir. Devrimci bir iktidar isteğinin kurulu düzeni yıkıp yeni bir düzen inşaetmesi halka dayanmadan mümkün değildir. Düzen değişikliği iktidar sorunudur, iktidar sorunu devrim sorunudur, düzen değişikliği iktidar sorunudur, devrim sorunu da halkı kazanma sorunudur. Hâricîler'in seçtikleri yol halkın geleneksel değerleriyle bağdaşmadığı için halktan iyice kopmuşlardır. Ufukları kurulu düzeni değiştirecek alternatifleri geliştirmeye yetmemiştir. Devrimci görüşlerini desteklemek için kısa yoldan büyük günah sahiplerini tekfir etmişlerdir. Bu bakış açısıyla geniş halk kitlelerini karşlarına almışlardır. Başkaldırıları hep boş çıkmıştır. Politik davalarında ayetlerin anlamlarını çarpıtarak murad edilen manadan uzaklaşmışlardır. Şöyle demişlerdir: “Büyük ya da küçük günah işleyenler cehennem ateşinde ebediyen kalacak olan kâfirlerdir. Bundan dolayı amel tamam olmadan imânın tamam olduğu fikrine itibar edilmez.”<sup>56</sup>

Allahü Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Kâbe'nin yeryüzünde yapılmış ilk mâbed olduğunu gösteren apaçık delillerden biri Hz. İbrahim'in makamının orada olmasıdır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenlerin hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim bu hakkı tanımazsa, bilmelidir ki, Allah'ın hiçbir şeye muhtaçlığı yoktur.*”<sup>57</sup> Havâric mensupları bu ayeti te'vil ederek şöyle demişlerdir: “Allah, haccı terk etmeyi küfür olarak tanımlamıştır. Haccı terk etmek günahdır. Öyleyse hacca gitmeyen kâfirdir!”<sup>58</sup> Ayrıca şu ayeti de delil göstermişlerdir; “*O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, “imân ettikten sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık tadın azabı!” denilir.*”<sup>59</sup> Hâricîler bu ayeleri de te'vil ederek şöyle demişlerdir: “Fâsık bir kişinin yüzünün ağarması mümkün değildir. O zaman büyük günah işleyenlerin yüzleri kararmasından dolayı

<sup>54</sup> Müslim, “İmân”, 38 (No. 145).

<sup>55</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih – Tefvik Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1430/2009), 303.

<sup>56</sup> Bağdâdî, *el-Farâk beyne'l-fırak*, 72-74.

<sup>57</sup> Âl-i İmrân 3/97.

<sup>58</sup> Eş'arî, *Maâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 1/167-173; Bağdâdî, *el-Farâk beyne'l-fırak*, 72-74; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, 38-43.

<sup>59</sup> Âl-i İmrân 3/106.

kâfir olarak adlandırılmaları gerekir.”<sup>60</sup> Yine Yüce Yaratıcı şöyle buyurmaktadır: “*Kıyamet günü bazı yüzler vardır ki pırl pırl parlarlar; sevinirler, müjdeler almışlardır. Bazı yüzler de toza toprağa bürünmüşler; kapkara kesilmişlerdir, işte onlar kâfirlerdir, günahkârlardır.*”<sup>61</sup> Hâricîler bu ayetleri aşırı te'vil ederek küfründen dolayı fâsık bir kişinin kıyamet günü yüzünün gülenlerden olması mümkün olmayacağını söylemişlerdir. Hâricîlere göre fâsık kimsenin küfründen dolayı yüzünün kapkara olması gerekir.<sup>62</sup>

Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Üzerlerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranış fâsıklıktır. Şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz siz de Allah'a ortak koşmuş (müşrik) olursunuz.*”<sup>63</sup> Hâricîlerin'in en şerlisi kabul edilen Nâfi' b. el-Ezrak ve mensupları Yüce Yaratıcı'nın bu ayetini te'vil etmişlerdir. Böylece ma'siyet olarak ifade edilen küçük günahlarla büyük günah kabul edilen şirk arasında ayırım yapmadan bağ kurarak tevhîd ehlinin de müşrik olabileceğini ispat etmeye çalışmışlardır. Hâricîler, Allah'ın emirlerine itaatsizlik ederek küçük veya büyük günah işleyen bir kimsenin, Yüce Allah'a şirk koştığı iddiasında bulunmuştur. Yüce Yaratıcı'nın En'âm suresi yüz yirmi birinci ayetini te'vil etmişlerdir. Kendilerinden olmayan halifeye itaat edenleri müşriklerden saymışlardır. Yine Enfâl suresi kırk birinci ayetini te'vil ederek muhaliflerini müşrik kabul etmişler, erkeklerini öldürmeyi, mallarını gaspetmeyi, çocuk ve ailelerini esir almayı helâl kabul etmişlerdir.<sup>64</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında bazı Müslümanlar Allah'a itaatsizlik etmişlerdir. Ancak onlara müşriklere uygulanan hükümler uygulanmamıştır. Burada ayetin çizdiği sınırlar kaybolmuş gözükmektedir. Öyleyse Müslümanlar ile müşrikler arasındaki sınırları vahiy doğrultusunda nasıl çizmemiz gerekecek? Hâricîler politik durum gereği recm cezası olan taşlanarak öldürülmeyi, kırbaç cezasını ve organ kesmeyi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmetinden iptal etmişlerdir. Gözlerini sadece iktidar hırsına döndürmüşlerdir. Düşmana karşı cihâd etmeyi bağlamından kopararak sivil Müslümanları katletmişlerdir.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 1/167-173; Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fırak*, 72-74; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, 38-43.

<sup>61</sup> Abese 80/38-42.

<sup>62</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 1/167-173; Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fırak*, 72-74; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, 38-43.

<sup>63</sup> el-En'âm 6/121.

<sup>64</sup> Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrahim el-Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, nşr. Sâlim b. Hamd el-Hârisî (Maskat-Saltanatü Umân: Vüzâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 1427/2006), 1/43-44.

<sup>65</sup> Bk. Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1/43-44.



Bahsetmiş olduğumuz tüm bu ayetler Hâricîler tarafından söylemlerine delil olarak gösterilmiştir. Söylemlerinde tutarsız kaldıklarında ayetlerin manasını tutarlı hale getirmek için te'vîl etmişlerdir. Bu da onların ayetlerin anlamlarını tahrif etmelerine yol açmıştır. Hâricîlerin tahrif edilmiş ayetlerin te'vîlinde i'tibar kaybına yol açan en önemli değerlendirmeleri ayetlerin emirlerine itaatsizlik eden Müslümanların büyük günah işleyenler olarak değerlendirilmesi olmuştur. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına ve sünnetine dikkat etmeden Kur'an'ı tefsîr etmeleri onların itibar kaybına yol açmıştır.

Hâricîler'in yapmış olduğu te'villerin kabul edilemez olduğu açıktır. Mü'minlerin ve kâfirlerin ahiretteki durumunu ayet şöyle vasıflandırmıştır: “*Mü'minlerin yüzleri ağarırken, sevinirlerken, kâfirlerin yüzleri kararır ve tozla kaplı olur.*”<sup>66</sup> Ayette kastedilenler Allah'ın emirlerine itaatsizlik eden mü'minler değildir. Aynı şekilde hac ayetini haccı terkenler kâfirdir şeklindeki te'villeri de doğru kabul edilemez. Bunun nedeni ayetin kapalı bir şekilde olmasıdır. Muhtemelen kastedilen haccın terk edilmesi değil, haccın farz olduğunun inkârıdır. Çünkü Allahü Teâlâ ayette haccı terk etmekten bahsetmemiştir. Ayet şöyle dememiştir: “Allah tarafından hac farz kılınmıştır, her kim ki haccı terk ederse küfre girer...” Aksine haccın gücü yeten kimse için farz olduğu açıktır. Ayetten kastedilen haccetmeye gücü yettiği halde onu terk eden kâfirdir, şüphesiz bu onun inançsızlığının delilidir, değildir. Hacca gitmeyenlerin kâfir olarak vasıflandırılması değildir. Küfür olarak vasıflandırılan haccın farz olduğunun inkârıdır. Hac farzdır. Farzın inkârı küfürdür.<sup>67</sup>

Taberî hac ayetinin manası hakkında şöyle demiştir: “Yüce Yaratıcı'nın yapmakla yükümlü kıldığı hac ibadetini kim inkâr ederse kâfir olur. Allahü Teâlâ'nın haccı inkâr eden kişinin ibadetine ihtiyacı yoktur. Yüce Yaratıcı, yaratmış olduğu insanlar ve cinlerden hac ile kendisine ibadet etmelerini istemiştir.”<sup>68</sup>

Muhammed Ebû Zehra; “Hac ayeti, hac ibadetini yapmayanların küfrüne değil, hac ibadetini inkâr edenlerin küfrüne delalet eder.” görüşündedir. O, Havâric'in hac ibadetini yapmayanları küfürle itham eden te'villerini çürütmek için şöyle demiştir: “Bunların hepsi nasları zâhirine göre yüzeysel okumaya delalet etmektedir. Çoğu Mekke müşriklerinin hadiseleri değerlendiriş şekline işaret eder. Çünkü Havâric'in çoğu tasvirleri onların

<sup>66</sup> Âl-i İmran 3/106.

<sup>67</sup> Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'azîm*, nşr. Sâmî Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999), 2/77-85.

<sup>68</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 5/598-624.

görüşleriyle uyuşmaktadır.”<sup>69</sup> Hz. Ali, Havâric'in Kur'an'ı anlama ve te'vil etme konusundaki hatalarını fark etmiş, sünnetin nasları açıklayıcı özelliğini ihmal ettiklerinde aşırı gittiklerini görmüş, onlarla bu hususu tartışmıştır. Elçisini göndererek onlarla görüşmesini sağlamıştır. Hâricîlere sadece Kur'an metinleriyle değil, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatındaki örnekler ve sünnetinden bahsetmesini istemiştir. Onlara ameller üzerindeki hatanın küfrü gerektirmediğini izah etmeye çalışmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) evli iken zina eden kişiyi recm cezası ile cezalandırdığını, sonra cenaze namazını kıldığını ve miras mallarını ailesine teslim ettiğini söylemiştir. Yine kâtil olan bir kişinin öldürülmesini emrettiği ve mirasını ailesine teslim ettiğini söylemiştir. Ve hırsızın eli kesilmesini emrettiğini, evli olmayan zina yapan kişiyi kırbaştırdığını, sonra zina yapan kişiden tazminat alarak karşı tarafa verdiğini, tüm bunları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) günah işleyen kişinin günahlarına karşılık olarak yaptığını söylemiştir. Aralarındaki adaleti Allah'ın hakikatleri üzerine tespit ederek yerine getirmiştir. Günahkârlara İslâm adaleti üzerine paylarına düşen malları teslim ederek onları paylarından mahrum bırakmamış, onları İslâm cemâatinin dışına çıkarmamıştır.<sup>70</sup>

İbn Hazm Havâric'in görüşlerinin gerçeği yansıtmadığını şöyle ifade etmiştir:

*“Onlar gerçek Araplar idi. Kur'an okumalarını, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinin nasları açıklamakla yetkilendirildiği görüşünden uzak bir şekilde yapıyorlardı. Onlardan hiçbiri fıkıh âlimleri arasından değildi. İbn Mes'ûd'un ashâbı, İbn Ömer'in ashâbı arasında değildi. Bu yüzden onları en ufak bir meselede dahi birbirlerini tekfir ederken buluyoruz.”*<sup>71</sup>

Havâric'in mezhebî doktrinlerini desteklemek için te'vile gittikleri şey, büyük günah işleyenlerin kâfir oldukları, şayet bu dünyada tövbe etmeden ölürse ebediyen cehennem ateşinde kalacağı fikridir. Bu, hiçbir şekilde kabul edilebilir bir te'vil değildir, daha ziyade Kur'an-ı Kerim'in anlamlarının çarpıtılmasıdır. Ayetleri politik açıklamaya çalışırken hakikatin gerçeklerinden uzaklaşmışlardır. Ayrıştırıcı ve kutuplaştırıcı nefret söylemiyle ortaya koydukları büyük günah anlayışları onları yanlış bir yola sevk etmiş, bu yanlış yol onları savaşıma sevk etmiş, geniş halk kitleleri de onlardan uzak durmuşlardır.

<sup>69</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Târîhü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-'akâid ve târîhi'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 73.

<sup>70</sup> Bk. Ebû Hâmid Abdülhamîd b. Hibetullâh el-Medâinî, İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhü Nehci'l-belâga*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kâhire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1386/1966), 8/113-119.

<sup>71</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*, 4/236-237.

3. Eş'arî'ye göre, devrimci bir ruhu temsil eden Nâfi' b. el-Ezrak imanda ve amelde takiyyenin câiz olmadığı görüşünde idi.<sup>72</sup> Bu, pek muhtemeldir ki Allahü Teâlâ'nın Müslümanlara emrettiği cihad yükümlülüğüyle çeliştiğine inandığı içindir; “*Müşrikler sizinle topyekün savaştıkları gibi, siz de müşriklerle topyekün savaşın.*”<sup>73</sup> Takiyyenin haram olduğuna dair Yüce Yaratıcı'nın şu ayetini delil olarak göstermiştir;<sup>74</sup> “*Onlara savaş farz kılınca bir de gördün ki, içlerinden bir grup Allah'tan korkar gibi, hatta daha fazla bir korkuyla savaşmaktan korkuyorlar da, “Rabbimiz! Savaşı bize niçin emrettin, bizi yakın bir süreye kadar geri bıraksan olmaz mıydı?” diyorlar. Onlara de ki: “Dünya menfaati önemsizdir, Allah'tan korkanlar için ahiret daha hayırlıdır ve size orada zerre kadar haksızlık edilmez.*”<sup>75</sup> Bir diğer Hâricî lider Necde b. Âmir, takiyyeyi câiz görmüş ve Yüce Yaratıcı'nın şu ayetini delil olarak söylemiştir.<sup>76</sup> “*Firavun ailesinden olup imamını gizleyen bir mü'min kişi şöyle dedi: “Adamı, “Rabbim Allah dediği için öldürecek misiniz?”*”<sup>77</sup> Te'vîl, ayetlere kendi görüşleri doğrultusunda anlam vermekten başka bir şey midir? Nâfi' b. el-Ezrak'a mensup olan Ezârika'ya atfedilen te'vîller arasında şu ayeti kerimeye bakalım; “*Gündüzün iki tarafında, gecenin de gündüze yakın saatlerinde namaz kıl. Şüphesiz ibadetler kötülükleri yok eder. İşte bu, ibadet yapmak isteyenler için bir hatırlatmadır.*”<sup>78</sup> Namaz iki vakittir: Öğle namazı ve yatsı namazı, bunun dışında namaz yoktur.<sup>79</sup> Yüce Yaratıcı'nın şu ayetiyle ilgili te'vîli: “*Gitmeye gücü yetenlerin hacca gitmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır. Kim bu hakkı inkâr ederse bilinmelidir ki, Allah'ın buna muhtaçlığı yoktur.*”<sup>80</sup> Hac vâcip olup senenin her günü yapılabilir şeklinde te'vîl etmiştir. Ezârika zina eden evli erkeğe uygulanan recm cezasını iptal etmişlerdir. Hırsızlıkta, çalınan şeyin miktarına bakılmaksızın ister az olsun ister çok olsun, hırsızın elinin kesilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Hayızlı bir kadının namaz kılmasının ve oruç tutmasının vâcip olduğunu iddia etmişlerdir. Yüce Yaratıcı'nın ayetini; “*Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olarak ellerini kesin.*”<sup>81</sup> şu şekilde te'vîl etmişlerdir; “*Hırsızlık yapanların sayısını minimum seviyeye indirmek için elin bilekten değil, omuzdan*

<sup>72</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 1/173.

<sup>73</sup> et-Tevbe 9/36.

<sup>74</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 1/173.

<sup>75</sup> en-Nisâ 4/77.

<sup>76</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 1/174-176.

<sup>77</sup> el-Mü'min 40/28.

<sup>78</sup> Hüd 11/114.

<sup>79</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 1/174-176.

<sup>80</sup> Âl-i İmrân 3/97.

<sup>81</sup> el-Mâide 5/38.

kesilmesi gereklidir.”<sup>82</sup> Hiç şüphe yok ki Ezârîka'nın yaptığı şey ayetleri te'vîl etmektir. Ayetleri politik çizgilerine uygun bir anlayışla te'vîl etmişlerdir. Allah kelâmı hakkında konuşmaya kendilerini yetkili görmüşlerdir. Ayetlere olayların gelişimine göre mana vermişlerdir. Dilin kurallarına veya içeriğine bağlı kalmamışlardır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine dikkat etmemişlerdir. Müslümanların icmasını dikkate almamışlardır. Kur'an-ı Kerim'de namazların rekât sayıları, rükünleri, şartları, sünnetleri, mekruhları, namazda okunacak ayetler, dualar, namazı bâtil kılacak şeyler, namazın kılınış şekli açık açık belirtilmemiştir. Bu görev Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tevdi edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) namazın nasıl kılınacağını uygulamalı olarak açıklamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) tüm bunları içine alan şu sözü söylemiştir: “Namazı benden gördüğümüz gibi kılın.”<sup>83</sup> Sünnet, hac ve umre ibadetinin nasıl yapılacağını en ince teferruatına kadar açıklamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) şu sözü de bunun ispatıdır; “Hac ibadetinin nasıl yapılacağını benden örnek alın.”<sup>84</sup> Ashabın son derece güçlü bir vurguyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözlerini dikkate aldığı tarihi bir gerçektir.

Bir hırsızın elinin kesilmesi ile ilgili olarak, hırsızlık yapan birinin elinin bilek eklem yerinden kesilmesi hususunda dört büyük fıkıh imamı ittifak halinde aynı görüşü söylemişlerdir. Ebû Bekir el-Cassâs (ö. 370/981): “Elin kesilmesinin bileğin eklem yerinden olması hususunda erken dönem selef uleması ve fukaha arasında görüş ayrılığı yoktur. Havâric buna muhalefet etmiştir. İbret olması için elin bilekten değil de omuzdan kesilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Onlar itibar görmeyen bu görüşleriyle yalnız kalmışlardır.”<sup>85</sup> Hırsızlık ayeti mücmeldir, dolayısıyla Sünnet, çalan kişinin elinin kesilebilecek boyutunu göstererek güzel bir şekilde açıklamaktadır.<sup>86</sup> Müslim'in (ö. 261/875) Sahîh'inde geçen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: “Çeyrek dinarı aşmayan meblağlardaki hırsızlık olaylarında hırsızın elini kesmeyin.”<sup>87</sup> Buhârî'deki (ö. 256/870) metin de ise; “Çeyrek dinarı aşan meblağlardaki hırsızlık olaylarında hırsızın elini kesin.”<sup>88</sup> buyurulmuştur. Kur'an-ı Kerim'de ayet meseleyi mücmel (özet) olarak verdiği için açık ayrıntıyı

<sup>82</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*, 5/51-52.

<sup>83</sup> Buhârî, “Edeb”, 67 (No. 6008).

<sup>84</sup> Müslim, “Hac”, 51 (No. 1297).

<sup>85</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1412/1992), 4/70.

<sup>86</sup> Buhârî, “Hudûd”, 86 (No. 6789); Müslim, “Hudûd”, 29 (No. 1684).

<sup>87</sup> Müslim, “Hudûd”, 29 (No. 1684).

<sup>88</sup> Buhârî, “Hudûd”, 86 (No. 6789).

bulamıyoruz. Sünnet, ayeti teferruatlı bir şekilde açıklamaktadır. Burada Sünnet, ayetin murat ettiği hükümleri şüpheye yer bırakmayacak şekilde ayrıntılı olarak açıklamıştır.

4. Hâricîler taraftarlarının sayısını artıracak siyasî bir mantıkla hareket etmişlerdir. Herhangi bir kişinin karşısına çıkıp söylenmemesi gereken sözleri siyasî rakiplerine söylemekten çekinmemişlerdir. Yaşananların vahametini anlayabilmek için Hz. Ali'nin uğradığı saldırı sonucu öldürülmüş olmasını bir kez daha hatırlatmakta fayda vardır. Fırka mensuplarının muhaliflerine karşı kullandıkları en sorumsuz ve suçlayıcı ifade tekfir olmuştur. Bu, bir öfke ve tepki patlamasıdır. Üstünde düşünülmesi gerekli bir durumdur. İlk Muhakkime ile başlayan muhaliflerini tekfir etmeleri Ezârîka ile devam etmiştir. Ezârîka bu meselede fikir birliği etmiştir. Onlar şöyle demişlerdir: “Kim büyük günah işlerse kâfirlere olur. Büyük günah işleyerek İslâm'dan tamamen sapmış bir toplumda yaşamak da küfürdür ve o kişi cehennemde ebediyen kalacaktır.”<sup>89</sup> Muhaliflerinin yaşadıkları yerlerin küfür bölgesi olduğunu iddia etmişler ve buradaki sivil halkın kadın çocuk demeden öldürülmesini caiz görmüşlerdir. Öğretilerini özgürce yaşayabilecekleri ve politik özlemlerini bir an önce hayata geçirebilecekleri bölgelere hicret etmelerini kendilerine ilke olarak belirlemişlerdir. Her durumda muhaliflerinin mallarını gasp etmeyi helal kabul etmişlerdir. Sufriyye büyük günah işleyenleri müşrik ve kâfir olarak kabul ederek Ezârîka ile aynı görüşü paylaşmıştır. Sufriyye bütün büyük günahların küfür olduğunu kabul etmiştir. Her türlü küfrü şirk, şirkin ise Şeytan'a kulluk olduğunu söylemiştir.<sup>90</sup> Ancak muhaliflerinin çocuk ve kadınlarını öldürmekle ilgili meselede Ezârîka ile aynı görüşü paylaşmamışlardır. Sufriyye mensupları muhaliflerin çocukları ile kadınlarını öldürmeyi uygun görmemişlerdir. Sufriyye'den bir grup, şerîatta zina, namus iftirası, hırsızlık gibi hakkında had cezası belirlenmiş olan bir fiili işleyen o günahın kapsamı dışında başka bir isimle yani müşrik kâfir olarak isimlendirilemeyeceğini söylemişlerdir. Onların işledikleri fiil çerçevesinde yalnızca “zânî” (zina eden kişi), “kâzif” (namus iftirası atan kişi), “sârik” (hırsızlık yapan kişi) olarak isimlendirileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre böyle bir kimse ne kâfir ne de müşriktir. Bu grup, namaz kılmamak, oruç tutmamak, savaş esnasında kaçmak gibi hakkında belirli bir had cezası belirlenmeyen her türlü günah işlemeyi ise, küfür olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre böyle bir günahı işleyen kişi ister küçük ister büyük günah işlesin her iki durumda da imânını kaybederek küfre girmiştir.<sup>91</sup> Acâride'de büyük günah işleyenleri tekfir etmede

<sup>89</sup> Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 1/167-174.

<sup>90</sup> Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 1/182.

<sup>91</sup> Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fırak*, 90-91.

Ezârika ile aynı görüşte birleşmiştir.<sup>92</sup> Ezârika'nın görüşlerinin sahîh olduğunu söyledikleri delilleri “İblîs'in küfrüdür.” Ezârika mensupları şöyle dediler: “İblîs, Allahü Teâlâ'nın Hz. Âdem'e secde etmesini emreden sözüne karşı çıkmaktan başka büyük günah işlemedi. Aksi takdirde İblîs'in, Yüce Yaratıcı'nın vahdaniyetinden haberdar olmadığı düşünülemez.”<sup>93</sup> Ezârika, İblîs'in Allah'a karşı gelerek işlediği bir günah gibi sahabenin de bir defa büyük günah işlediğini söylemiş, kıyas ederek sahabeyi ebediyen cehennemde kalacağını söyleyerek tekfir etmiştir.<sup>94</sup> Necedât fırkası küçük günah işleyen herkesi müşrik olarak görmüştür. Ancak kendi mensuplarının imamın itaatinden çıkmamak şartıyla zina etmesine, hırsızlık yapmasına ve içki içmesine izin vermiştir. Mensuplarının tamamını her şartta Müslüman olarak kabul etmiştir. İmama muhalefet eden kişilerin cehenneme gireceğini iddia etmiştir.<sup>95</sup> Hâricîlerin bu aşırı ideolojik te'villeri, fâsid bir fırka olduklarına delildir. Çünkü görüşleri açık olan nasla çelişmektedir. Hâricîler'in tekfiri bu şekilde açıklamaları, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadîsinin apaçık metniyle çelişmektedir. Ubâde b. es-Sâmit şöyle bir hadîs rivayet etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) etrafı bir grup sahabe ile çevrili olduğu bir zamanda şöyle demiştir: “Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarınızı öldürmemek, el ve ayaklarınız arasında kendiliğinizden uyduracağınız bir yalanla birine iftira etmemek, kesin doğru bilinen hususlarda karşı çıkmamak üzere bana bey'at ediniz. Kim sözünde durursa onun mükâfatını vermek Allah'a aittir. Kim de bu günahlardan birini işler de dünyada iken cezalandırılır ise, bu onun için bir kefarettir. Kim de bu günahlardan birini işler de Allah onu bu durumundan dolayı cezalandırmazsa onun durumu Allah'a kalmıştır. Allah dilerse ona azap eder, dilerse onu affeder.” Ubâde b. Sâmit rivayetine devamla sözünü şöyle tamamlamıştır: “Biz de bu şartlar üzere Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bey'at ettik.”<sup>96</sup> Bu hadîs Havâric'in büyük günah işleyenleri küfürle itham etme ve cehennemde ebediyen kalacaklarına dair iddialarını geçersiz kılmaktadır. Şayet işlenen büyük günahlar üzerine bir had cezası tesis edilmişse, bu ceza onun için bu dünyada bir kefarettir. Allah dilerse o kişinin günahını bağışlayabilir. Hz. Peygamber (s.a.v.) onun kâfir olduğunu söylememiştir.

<sup>92</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 124-125.

<sup>93</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 115-116.

<sup>94</sup> Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 1/167-174.

<sup>95</sup> Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 89.

<sup>96</sup> Buhârî, “İmân”, 11(No. 18).

5. Ezârika'nın aşırı te'villerinden birisi de Kur'an'ın değinmediği gerekçesiyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğruladığı zâni için uygulanan recm cezasını düşürmeleridir, yani recm cezasını haram kabul etmişlerdir.<sup>97</sup> Hâricîler şöyle demişlerdir:

*“Hz. Peygamber'in (s.a.v.) evli bir erkeğe ve evli köle bir kadına recm cezası uyguladığı rivayet edilmiştir. Cenab-ı Hak şöyle buyurmuştur: “Köle kadınlar (cariye) evlendikten sonra fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı uygulanır.”<sup>98</sup> Recm, kişinin öldürülmesi için uygulanır, yoksa kişiyi cezalandırmak için değildir. Peki, öyleyse fuhuş yapan bir köle kadına bunun yarısı nasıl uygulanacaktır?”<sup>99</sup>*

Hâricîler evli olan hür kadınlarla evli olan köle kadınları bir tutmuşlardır. Bu da hür ya da köle olsun tüm kadınların had cezalarında aynı cezaya tabi tutulmalarının kanıtıdır.<sup>100</sup>

Hâricîler iffetli bir kadına iftira suçu atan erkeğin had cezası uygulamasını düşürmüşler, lakin iffetli bir kadına iftira suçu atan bir kadına had cezası uygulanmasının vâcip olduğunu söylemişlerdir. Kur'an'da bulunmadığını öne sürerek, namuslu erkeklere zina isnat edenlere kâzif cezasının uygulanmaması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>101</sup> Ezârika'nın recm cezasını düşürmesi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ile çelişmektedir. Rivayete göre Ömer b. el-Hattâb şöyle demiştir: “Recm, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamasıdır, Hz. Ebû Bekir'in uygulamasıdır, ben recm cezasını uyguladım. Eğer Allah'ın kitabına eklemenin yanlış olduğunu bilmeseydim, recmi Mushaf'a yazardım. Çünkü recm cezasını insanların Allah'ın kitabında bulamayacaklarından dolayı inkâr edeceklerinden korkuyordum.” Tirmizî bu sözü naklettikten sonra şöyle demiştir: “Hz. Ömer'in hadîsi hasendir, sahîhdir.”<sup>102</sup> Mâiz b. Mâlik el-Eslemî kıssası,<sup>103</sup> Gâmidîyye kıssası,<sup>104</sup> Asîf kıssası<sup>105</sup> ve diğer kıssalar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zina yapanları recm cezası uyguladığını kanıtlıyor.

Hâricîleri kazf cezasını düşürmeye götüren şey, nassın manasını yanlış anlamalarından kaynaklanmaktadır. Allahü Teâlâ şöyle buyurmuştur: *“İffetli kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve bundan sonra onların şahitliklerini*

<sup>97</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihṭilâfi'l-muṣallîn*, 1/173.

<sup>98</sup> en-Nisâ 4/25.

<sup>99</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988), 2/231.

<sup>100</sup> Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/231.

<sup>101</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihṭilâfi'l-muṣallîn*, 1/174.

<sup>102</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebir*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Hudûd”, 7 (No. 1431).

<sup>103</sup> Bk. Müslim, “Hudûd”, 5 (No. 1695).

<sup>104</sup> Bk. Müslim, “Hudûd”, 5 (No. 1695).

<sup>105</sup> Buhârî, “Hudûd”, 30 (No. 6827-6828).

*asla kabul etmeyin. İşte onlar fâsıkların ta kendileridir.*"<sup>106</sup> Ayette erkeklerden değil doğrudan iffetli kadınlardan bahsedilmiştir. Ayetin doğru anlaşılması için kıyas yoluyla namuslu erkeklere iftira atanlar içinde aynı hükmün uygulanması gerekir.<sup>107</sup> Böylelikle Havâric'in övgüye değer kıyası kullanmaktan kaçındıklarını görüyoruz. Kazf ayetinde olduğu gibi, Hâricîler zemmedilen kıyasa ve politik te'villere sarılmışlardır.

6. Hâricîler'in kamu yararına olmayan te'villeri için Müberred (ö. 286/900) tarafından verilen şu haber iyi bir örnek olabilir: Rivayete göre, bir Hâricî olan Ubeyde b. Hilâl el-Yeşkurî bir kadın yüzünden had cezasıyla suçlanmıştır. Habere göre, Ubeyde bir kadının evine zina amaçlı girmekle itham edilmiştir. Bu haber liderleri Katarî'ye ulaştırılmıştır. Katarî'de onlara: "Ubeyde, dini öğrendiğiniz ve cihad ederken şahit olduğunuz biridir." demiştir. Onlar da: "Hayır, onun bir fâhişeye birlikte olduğuna kesin tanıklık ediyoruz." demişlerdir. Katarî şöyle demiştir: "Haydi gidin, işinize bakın." Sonra Ubeyde'ye haber göndermiş ve yanına çağırmıştır. Ona şöyle demiştir: "Seni bir fâhişe ile birlikte olmaktan suçlamıyoruz." Ubeyde şöyle demiştir: "Ey Emîrül-mü'minîn! Benim bu şekilde itham edilmem hakkında ne düşünüyorsun?" Katarî şöyle demiştir: "Seni iddia sahipleriyle bir araya getiririm. Suçluya masum, masuma da suçlu muamelesi yapmamak gerek." Katarî hepsini bir araya toplamış ve konuşmuşlardır. Ubeyde ayağa kalkmış ve şu ayeti okumuştur: "*O ağır iftirayı atanlar içinizden bir gruptur. Bu iftiranın kendiniz için kötü bir şey olduğunu sanmayın, aksine bu hakkınızda hayırlıdır. İftirayı atanlardan her biri için, işledikleri günahın cezası vardır. İçlerinden iftiranın atılmasına elebaşılık eden kişi için ise daha ağır bir azap vardır.*"<sup>108</sup> Onun bu sözü üzerine dinleyenler ağlamışlar, ayağa kalkmışlar ve onu kucaklamışlardır. Ve şöyle demişlerdir: "Bizi affet." Ubeyde de onları affetmiştir.<sup>109</sup> Böylece Ubeyde onlara Kur'an ayetlerini okuyarak onların ithamlarını boşa çıkarmış oldu. Hâricîler Kur'an ayetlerini zahirine göre te'vil etmenin başka ayetlerin manasına uygun düşmeyeceğini düşünememişlerdir. Ve bu yüzden onu delil olmadan fâhişe ile birlikte olmadığına karar vererek beraat ettirmişlerdir. Ancak onu delil olmadan da suçlamışlardır. Her iki durumda da iddia makamı olarak hareket etmişlerdir. Aksine onun suçlu olduğuna güçlü bir delil olmadan fikirlerini adaletin tam tersi tecelli etmesi şeklinde ifade etmişlerdir. Namuslu erkeklere zina isnat edenlere kazf cezası uygulanmamasına karar vermişlerdir.

<sup>106</sup> en-Nûr 24/4.

<sup>107</sup> İbn Abdilber, *Câmîü beyâni'l- 'ilmi ve fađlihi*, 2/873.

<sup>108</sup> en-Nûr 24/11.

<sup>109</sup> Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil*, nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâli (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004), 3/1333.



Müberred'in Kâmil'inde yer alan bir habere göre, Mu'tezile'nin imamı Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Rûfka kabilesi mensupları arasında şöyle bir konuşma geçmiştir: Onlar; Vâsıl b. Atâ'ya; "Hâricîler hakkında bize bilgi ver." demişlerdir. Vâsıl b. Atâ onlara şöyle demiştir: "Onlardan uzak durun, onları terk edin, onlarla birlikte olmayın. Onların görüşlerinde doğruluk payı yoktur." Vâsıl'a tekrar şöyle sormuşlardır: "Hâricîler'in büyük günahlar hakkındaki görüşüne ne dersin?" Vâsıl şöyle cevap vermiştir: "Hâricîler büyük günah işleyenleri Allah'ın kelâmından yola çıkarak müşrikler olarak kabul etmişlerdir. Günah işleyenlerin had cezası ile cezalandırılmalarını istemişlerdir." Onlar da Vâsıl'a şöyle demişlerdir: "Onlar hakkında bizi aydınlattın." Vâsıl b. Atâ tekrar şöyle demiştir: "Gördüğünüz gibi bu söylediklerimle size onların görüşlerini öğrenme imkânı kıldım." Onlar şöyle demişlerdir: "Sizden duyduklarımızın doğru olduğuna inanıyoruz." Sonra da sözlerine şöyle devam etmişlerdir: "Dostluğumuz daim olsun. Çünkü biz din kardeşiyiz." Vâsıl onlara şöyle demiştir: "Havâric'in görüşleri ümmetin bünyesine uygun değildir." Vâsıl, onlara Allahü Teâlâ'nın şu ayetini okumuştur: *"Eğer müşriklerden biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesine fırsat vermek için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde varacağı yere ulaştır. Bu, onların cahil bir kavim olmalarından dolayıdır."*<sup>110</sup> Vâsıl, onlara Hâricîler'den uzak durdukları müddetçe güvenlik içinde olduklarını söylemiştir. Onlar da birbirlerine bakmışlardır. Sonra şöyle demişlerdir: "Sizinle birlikte hareket edelim. Siz güvenilir bir insansınız."<sup>111</sup>

Birinci örnekte Ubeyde b. Hilâl el-Yeşkurî ayete alakası olmayan bir anlam yükleyerek te'vîl etmiştir. İkinci örnekte Vâsıl b. Atâ Havâric'in nassları anlayışlarındaki ilimden uzak politik anlayışlarına işaret etmektedir. Ayetin zâhirine olan bağlılıkları onları sağlıklı bir zihnin kabul etmediği çelişkilere götürmüştür. Sürekli çatışma ortamında olmaları doğru karar vermelerini engellemiştir. Doktrinel ve sapkın inançları, şüpheli hedefleri ve Sünneti ihmalleri dinden olmayan yolları seçmeye zorlamıştır. Dinin açık yollarından uzaklaşmışlardır.

7. Hâricîler ile Selef uleması arasındaki ayrışmanın en iyi örneklerinden biri rü'yetullah konusudur. Rü'yetullah, Yüce Yaratıcı'nın ahirette görülmesini ifade eder. Kelâmî bir konu olan rü'yetullah meselesi çerçevesinde çok fazla tartışma vardır. Her fırka kendi görüşünü desteklemek için çeşitli deliller öne sürmüşlerdir. Kimi delilelerini rü'yetullahı ispat

<sup>110</sup> et-Tevbe 9/6.

<sup>111</sup> Müberred, *el-Kâmil*, 3/1078-1079.

etmek için kimi de nefyetmek için uğraş vermişlerdir. Aynı konu çok sık bir fırka tarafından küfür kabul edilirken diğerlerince iman kabul edilmiştir. Hâricîler rü'yetullahın imkânsız olduğunu iddia etmiş, Yüce Yaratıcı'yı bu tür ithamlardan tenzih etmişlerdir. Hadis âlimi Nevevî (ö. 676/1277) şöyle demiştir: “Bid‘at firkalardan olan Havâric, Mu‘tezile ve bazı Mürcie şunu iddia etmişlerdir: Yüce Yaratıcı yarattıklarından olan hiç kimse tarafından görülemez. O’nu görmek aklen imkânsızdır.”<sup>112</sup>

Hâricîler rü'yetullahın nefyi hususunda şu ayeti delil göstermişlerdir: “*Gözler O’nu idrak edemez ama O tüm gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir ve her şeyin hakikatından haberdar olandır.*”<sup>113</sup> Ve yine şu ayeti delil getirmişlerdir: “*Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr’a) gelip Rabbi onunla konuşunca o, “Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım” dedi. Allah, “Beni dünyada asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.” dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da bayılıp düştü. Aylınca şöyle dedi: “Allah’ım! Seni noksan sıfatlarından tenzih ederim, sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim.*”<sup>114</sup> Bir şeyin çok azını görmek, onun çoğunu görmek gibidir. Bu yüzden ayet Yüce Yaratıcı’nın görülmesini nefyetmiştir. Rü'yetullah ile ilgili hadîsler sahabe tarafından nakledilmiştir ve ayetlere tatbik edildiği takdirde kabul edilir. Çünkü rü'yeti kabul etmek Yüce Yaratıcı’ya bir yön ispat etmektedir ve bu Allah için bâtil bir sözdür.<sup>115</sup>

Havâric tarafından ortaya konan bu söylemler Selef uleması tarafından geçersiz kabul edilerek reddedilmiştir. Selef ulemasına göre onların ayetler üzerinden yaptıkları çıkarsamalar doğru değildir. Ahirette rü'yeti reddetmek için kesin delilleri yoktur. Sahih nakillerle gelen rivayetlere göre cennet ehli kıyamet günü Rablerini göreceklerdir.<sup>116</sup> Evet, gözler O’nu idrak edemeyecek, O’nun bir çerçevesi olmayacak, ama O’nu Celâl sıfatına yakışır bir şekilde göreceklerdir ve bu ayetin inkâr etmediği bir şeydir. Ancak rü'yeti idrak ve cihet belirtmeden ispat etmek daha doğru olabilir, bu hususta Selef’in tespiti daha doğrudur.

Rü'yet, Yüce Yaratıcı’ya teşbih gerektirmez, Yüce Allah yaratılmışların sıfatları ile vasıflandırılmaz, Rü'yet, Yüce Yaratıcı’nın zatına taalluk eder. Rü'yet meselesini Yüce

<sup>112</sup> Ebû Zekeriyye Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Şahîhi Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Kâhire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1347/1929), 3/15.

<sup>113</sup> el-En‘âm 6/103.

<sup>114</sup> el-A‘râf 7/143.

<sup>115</sup> Sâlim b. Hamd b. Süleyman b. Hamîd el-Hârisî, *el-'Ukûdü'l-fudîyye fî usûli'l-İbâdiyye* (Saltanatü Umân: Vüzâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 1438/2017), 293.

<sup>116</sup> Müslim, “İmân”, 80 (No. 296, 297).

Yaratıcı'nın sıfatlarını ve fiillerini yaratılmışların hallerinden tenzih ederek görmek gerekir. O'nun zatı bütün yaratılmışların zatı gibi değildir, O'nu bir yaratılmışı görmek gibi kabul etmemek gerekir, rü'yet için mahlûkata benzetmeye gerek yoktur.

Burada, Selef'in söylediği gibi, Yüce Yaratıcı'nın rü'yetini inkâr eden Bid'at ehlinin yorumlarından uzak, Allahü Teâlâ'nın kendisini vasıflandırdığı ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kanıtladığı şekilde bütün Müslümanların rü'yete inanmaları gerekir. Müslümanların Kur'an-ı Kerim ayetleri ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadîslerinde anlamını bulduğu şekilde kıyamet günü gerçekleşeceği söylenen hadisenin doğru olduğuna iman etmesi gerekir. Hanefî âlimi Tahâvî şöyle demiştir: "Rü'yet, Rabbimizin kitabında belirttiği gibi, keyfiyeti ve ciheti olmaksızın cennet ehlinin hakkıdır."<sup>117</sup>

## SONUÇ

İslâm'da siyasî mezheplerin ortaya çıkmasının en belirgin nedeni hilâfet meselesi olmuştur. Askeri güç yoluyla iktidarı ele geçirmek isteyen Havâric'de onlar arasındadır. Bu durum uzun süreli bir iç savaşa ve Havâric'in tamamen tecrit edilmelerine yol açmıştır. Kureyş'in otoritesine karşı büyük özveri ve bedeller ödeyerek sürdürdükleri mücadeleleri geniş kitlelere ulaşamamış ya da kitlelerce benimsenmemiştir. Havâric için imamet dinin esası değil furuudur. Politikalarını Kitap veya Sünnet'in ilkeleri değil, politik kanaatleri yönlendirmiştir. Bir sürecin yönetimi en az haklılığı kadar önemlidir. Liyakatli kadrolarla siyasî çözümlere yanaşmamışlardır. Bütün bunlar göstermektedir ki, Havâric ile siyasî rakipleri arasında ortaya konan tartışmaların çıkış noktası dinî değil politiktir. Halifelerin yönetim performans kriterlerini kişisel hata olarak değil, şirk ve küfür olarak belirlemişlerdir. Bu da adaletten sapmalarına ve başarısızlıklarına yol açmıştır.

Hâricîler siyasî mücadelelerini dinî alana taşıyarak muhaliflerini büyük günah sahibi müşrikler olarak olarak adlandırmışlardır. Büyük günahtan kastetdikleri muhaliflerinin mutlaka öldürülmesidir. Bu da gerilime yol açmış, devletin gücünü tüketmişlerdir. İlk Muhakkime'nin Harurâ'da muhaliflerine karşı yürüttükleri savaşlar bunu kanıtlar niteliktedir. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'in Hucurât suresi dokuzuncu ayeti anlaşmazlığa düşen iki grubun sağduyuyla hareket ederek sukuneti sağlamalarını istemektedir. Ancak Hâricîler tam tersini yapmışlar ve karşıtlarını kâfir olarak niteleyerek savaşmışlardır.

<sup>117</sup> Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebî'l-İz, *Şerhü'l-'Akideti't-Tahâviyye*, nşr. Beşîr Muhammed Uyûn (Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed – Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1408/1988), 129.

Hâricîler kendi içinde türdeş olmayan, bünyesinde hedefleri, öncelikleri birbirinden farklı ve rekabet halinde olan hizipler, gruplar bulunan çok parçalı bir yapı ortaya koymuştur. Aşırı Hâricî zihniyeti İlk Muhakkime'den başlayarak Ezârika ile zirveye çıkmıştır. Hâricî düşünce güçlü ve yetenekli liderler olduğu dönemde güç bulmuş, liderleri olmadığı zaman sessiz kalmıştır. Hâricîler bütün fırkalarıyla zâlim ve dalalet imamlarına isyan konusunda ittifak etmişlerdir. Kötülükle savaştıklarını ve hakkı ayakta tutmak üzere mücadele ettiklerini söyleyerek algı operasyonları yapmışlardır. Müslümanların meşru imamına isyan etmeyen herkesi kâfir ilan etmişlerdir. Kanlarını caiz görmüşlerdir. Bu, İslam'a yabancı olan mübalağadan başka bir şey değildir. Aşırılıklarından dolayı kılıcı değişimin başlıca aracı yapmışlardır. Kılıçtan önce güzel öğütle cihad diye bilinen bir strateji geliştirmemişlerdir. Hâricîler doğruyu aramak için bâtıla niyet etmişler ve onu da yapmışlardır. Kara propagandalarını yaparken Kur'an metinlerini te'vil ederek delillendirmişlerdir. Politik amaçlarına ulaşmak için kible ehlini kılıçla ve aşırı tevillerle dize getirmek istemişlerdir. Ancak klasik dar taban ve katı ideoloji yerine geniş kitlelere açılma siyaseti izleyemedikleri için başarılı olamamışlardır. İslâm tarihi içinde tahrif etmedikleri hiçbir şey bırakmamışlardır. Onların aşırılık yanlısı egemenlik anlayışları bazı çağdaş fırka, grup ve düşünürleri etkilemiştir.

**KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvut – Âdil Mürşid – Cemâl Abdüllatîf. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- Ahmed Emîn. *Duḥâ'l-İslâm*. Kâhire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed et-Tağlebî. *el-İḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. nşr. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1402/1982.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1423/2002.
- Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Aḥkâmü'l-Ḳur'an*. nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l - Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1412/1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâṭi'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*. nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih – Tefîk Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1430/2009.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî. *Sünenu Ebî Dâvud*. nşr. Şuayb el-Arnâvut – Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîḥü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-'akâid ve târîḥi'l-mezâhibi'l-fikhiyye*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve iḥtilâfî'l-muşallîn*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbûrî. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ḥadîs ve kemiyyeti ecnâsihi*. nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1424/2003.
- Hârisî, Sâlim b. Hamd b. Süleyman b. Hamîd. *el-'Uḳûdü'l-fuḍiyye fi uşûli'l-İbâdiyye*. Saltanatü Umân: Vüzâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2. Basım, 1438/2017.

- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed. *Câmiü beyâni'l- 'ilmi ve fadlihi*. nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1414/1994.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed İbn İdris er-Râzî. *Tefsîrû'l-Şur'ani'l- 'azîm*. nşr. Esad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü Nezâr Mustafa Elbâz, 1417/1997.
- İbn Ebû'l-Hadîd, Ebû Hâmid Abdülhamîd b. Hibetullâh el-Medâinî. *Şerhü Nehci'l-belâga*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 20 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2. Basım, 1386/1966.
- İbn Ebû'l-İz, Ali b. Ali b. Muhammed. *Şerhü'l- 'Akdîti't-Tahâviyye*. nşr. Beşîr Muhammed Uyûn. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed – Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2. Basım, 1408/1988.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cem Mekâyisü'l-lüga*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1399/1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethü'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*. nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2. Basım, 1416/1996.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Şur'ani'l- 'azîm*. nşr. Sâmi Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse*. nşr. Ali Şîrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Advâ li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1410/1990.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l- 'Arab*. nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm. *Mecmûatü'r-resâil'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392/1972.

- Kalmâvî, Süheyr. *Edebü'l-Havâric fi'l-'aşri'l-Emevî*. Kâhire: Matbaatü Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1945.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman. *et-Tenbîh ve'r-redd'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*. nşr. Muhammed Zeynehüm Muhammed Azab. Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1413/1992.
- Minkarî, Nasr b. Müzâhim. *Vak'atü Şifîn*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: el-Müessesetü'l-Arabîyyetü'l-Hadîse, 2. Basım, 1382/1962.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil*. nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, 4. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım, 1425/2004.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhu Müslim*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1427/2006.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Fedâilü's-şahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Nesefî, Necmüddîn Ebî Hafs Ömer b. Muhammed. *Şerhü'l-'akâidi'n-Nesefiyye maa hâşiyeti Cem'ü'l-ferâid bi-inâreti şerhi'l-'akâid*. nşr. Komisyon. Karaşi-Pakistan: Mektebetü'l-Medîne li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1433/2012.
- Nevevî, Ebû Zekerîyye Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Şahîhi Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1347/1929.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Muhammed Seyyid Kılânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2. Basım, 1395/1975.
- Taberî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdullah b. Muhammed. *Kitâbü'r-Riyâdi'n-nağire fi menâkibi'l-'aşare*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem. *Câmiü'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1422/2001.

- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. *Mefhûmü't-tefsîr ve't-te'vîl ve'l-istinbâfi ve't-tedebbürî ve'l-müfessir*. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1427/2006.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiü'l-kebîr*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nîsâbûrî. *Esbâbü nuzûli'l-Ḳur'an*. nşr. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Vercelânî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrahim. *ed-Delîl ve'l-burhân*. nşr. Sâlim b. Hamd el-Hârisî. 2 Cilt. Maskat-Saltanatü Umân: Vüzâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2. Basım, 1427/2006.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târiḫü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'an*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 3. Basım, 1404/1984.



---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 16  
Güz 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 16  
Autumn 2021  
BARTIN – TURKEY

---

## KLASİK VE AÇIK TEİZM BAĞLAMINDA TANRI'NIN BİLGİSİ VE İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ

THE KNOWLEDGE OF GOD AND THE MAN'S FREEDOM IN CONTEXT OF CLASSICAL AND OPEN  
THEISM

**Sait POLAT**

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Adıyaman/Türkiye  
*Dr., Ministry of National Education, Teacher, Adıyaman / Turkey*

[saitpolat0202@gmail.com](mailto:saitpolat0202@gmail.com)

[orcid.org/0000-0003-1852-7129](https://orcid.org/0000-0003-1852-7129)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 28 Ekim /October 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Aralık /December 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık /December 2021

**Atıf/Cite as:** Polat, Sait. "Klasik ve Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Bilgisi ve İnsanın Özgürlüğü". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2021), 286-307.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**ÖZ**

Bu çalışmamız klasik ve açık teizm bağlamından Tanrı'nın bilgisi ile insan hürriyetinin bir arada olup olamayacağı konusunu irdelemeyi hedeflemektedir. Bu sorunun insan hürriyeti ekseninde Tanrı'nın bilgisi, sıfatları, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkileri konularıyla ilgilenen düşünürlerin sıkça gündemlerine aldıkları problemlerden biri olduğunu görürüz. Düşünürlerin bu problemi çözüme kavuşturmak için çok büyük çaba gösterdikleri görülmektedir. Bunlardan bazıları Tanrı'nın değişmez ve tam bilgisinin yanında insan hürriyetinden bahsedilemeyeceği sonucuna varırken, bazıları da, Tanrı'nın mutlak, kusursuz bilgisi ile insan hürriyeti arasında kabul edilebilir bir uzlaştırmanın yapılabileceğinin mümkün olduğunu göstermek için birbirinden farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bunlardan biri olan geleneksel teizm, insanın gelecekte yapacağı eylemleri hakkında, Tanrı'nın o eylemlerin meydana gelmesinden önce bir bilgiye sahip olduğunu iddia ederken aynı zamanda insanın yaptığı eylemlerinde de özgür olduğunu savunmaktadır. Diğer biri olan açık teizm ise Tanrı'nın bilgisi ile insanın hürriyeti bir arada savunulamaz düşüncesine sahiptir. Bu yaklaşıma göre gelecek hem Tanrı için hem de insan için açıktır. Dolayısıyla Tanrı'nın mutlak bilgisi bu bakımdan sınırlıdır. Bu sebepten Tanrı, zamanın içinde olmalıdır. Aynı zamanda Tanrı kullarıyla sürekli bir ilişki içerisinde olduğundan dolayı değişir ve etkilenir. Bu bağlamda ancak böyle bir Tanrı tasavvuru açısından düşünüldüğünde insan hürriyetinden söz edilebilir. Makalemizde açık teizmin yaklaşımıyla klasik teizmin yaklaşımları karşılaştırılarak analitik, rasyonel ve eleştirel bağlamda ele alınarak bir sonuca ulaşmak amaçlanmaktadır. Liberal yaklaşımın bu iki yaklaşımın yanında uzlaşmacı yaklaşımlara, basit ve orta bilgi teorilerine, eleştirileri ve bazı çözümlerler getirmesinde problemin anlaşılması hususunda faydalı olacağı ve bu tartışmaya katkı sunacağı kanaatini taşımaktayız. Netice itibariyle, uzlaşmacı yaklaşımların bakış açıları açısından konuya Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisi bağlamında insan hürriyetini savunmanın ve konumlandırmanın mümkün olup olmadığı, aynı şekilde açık teizmde bu hususta eleştirilerden uzak, objektif, tutarlı, rasyonel ve makul bir çözümün ortaya konulup konulmadığını mukayeseli olarak görmeye çalışacağız. Burada temel sorumuz Tanrı'nın bilgisinin insanın hürriyetini ortadan kaldırıp kaldırmadığı, eğer kaldırıyorrsa insanın yaptığı eylemlerden dolayı ceza ve ödüllendirmenin Tanrı'nın adaletiyle bağdaşır bağdaşmadığıdır?

**Anahtar Kavramlar:** Din Felsefesi, İnsanın Hürriyeti, Tanrı'nın Bilgisi, Klasik Teizm, Açık Teizm, Teolojik Determinizm.

**ABSTRACT**

This study aims to examine whether the knowledge of God and human freedom can coexist within the context of classical and open theism. We see that this problem is one of the problems that the philosophers who deal with the knowledge of God, his attributes, God-world and God-human relations on the axis of human freedom are frequently on their agenda. It is seen that philosophers have made great efforts to solve this problem. While some of them concluded that it is not possible to talk about human freedom besides God's immutable and complete knowledge, others have developed different approaches to show that it is possible to make an acceptable reconciliation between God's absolute and perfect knowledge and human freedom. Traditional theism, which is one of them, claims that God has knowledge about the future actions of man, before those actions take place, while at the same time it argues that man is free in his actions. The other, open theism, has the idea that the knowledge of God and the freedom of man can not be defended together. According to this approach, the future is open to both God and man. Therefore, the absolute knowledge of God is limited in this respect. Therefore, God must be in time. At the same time, God changes and is affected because he is in a constant relationship with his servants. In this context, human freedom can only be mentioned in terms of such a God concept. In our article, it is aimed to reach a conclusion by comparing the approaches of open theism with the approaches of classical theism and considering them in an analytical, rational and critical context. We are of the opinions that the liberal approach will be useful in understanding the problem and contribute to this discussion, in addition to these two approaches, in bringing conciliatory approaches, simple and middle knowledge theories, criticisms and some analysis. As a result, from the point of view of conciliatory approaches, whether it is possible to defend and position human freedom in the context of God-world and God-human relationship, and whether an objective, consistent, rational and reasonable solution, free from criticism, is presented in open theism. We will try to see comparatively. Here, our main question is whether the knowledge of God abolishes the freedom of man, and if so, is it incompatible with God's justice to punish and reward the actions of man?

**Keywords:** Philosophy of Theology, Human Freedom, Knowledge of God, Classical Theism, Open Theism, Theological Determinism.

## GİRİŞ

İnsan dünyada kendine özgü davranışları ve tercihleri olan bir varlıktır. İnsan böyle bir varlık olmasına rağmen, onun davranışlarında ve tercihlerinde özgür olup olmadığı meselesi düşünce tarihinde hep tartışma konusu olmuştur. Bu durumun doğal sonucu olarak felsefe ve dinde ilkçağdan bu yana insanın eylemlerinde ve seçimlerinde hür olup olmadığı konusu gizemini koruyan bir problem olarak, Tanrı-insan ve Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın basitliği, zorunluluğu, ezeliyeti, bilgisi, iradesi ve kudreti bağlamında insan hürriyeti ile birlikte ele alınmıştır. Sözü edilen problem felsefede ve dinde önemli bir yere sahiptir. Daha sonra bu sorun Ortaçağda skolastik bir yaklaşımla St. Augustinus (354-430), Manlius Boethius (477-524), Thomas Aquinas (1225-1274), John Duns Scotus (1265-1308), William Ockham (1287-1347) ve Luis de Molina (1535-1600) gibi filozoflar tarafından fideist/imancı bir bakış açısıyla ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu filozofların probleme bakış açıları ve düşüncelerinin sorunun çözümüne önemli katkılar sunduğu tartışma götürmez bir şekilde açıktır. Bu problem hem Batı dünyasında hem de Doğu dünyasında çok eskilerden beri ele alınmış, felsefe, kelam ve din felsefesinin en temel konularından birisidir. Bu problem, din felsefesinin genel problemleri olan: Tanrı-zaman ilişkisi, Tanrı düşüncesi, kötülük problemi, mucize, din-ahlak ilişkisi, Tanrı'nın sıfatları ve ateizmle birebir ilişki içinde olduğu görülmektedir.

İlahi dinlerde Tanrı'nın dünyadaki fiili, merkezi bir unsurdur. “Tanrı'nın kendine has bu özel fiillerini” kutsal metinlere bakarak bilgi sahibi olabiliriz. Bu da o inançların kendilerine ait teolojileri aracılığıyla ele alınabilir. Fakat insan özgürlüğünü dikkate aldığımızda felsefe açısından Tanrı'nın dünyadaki fiilleri ile ilgili felsefi incelemeye uygun gelen daha genel sorular vardır. İlahi fiilin gerçekten mümkün haline gelmesi ancak Tanrı, şahsi olarak tasavvur edilirse söz konusudur. Şahsi olmayan panteist bir Tanrı, meydana gelen her şeyin ardındaki güç olabilir fakat hususi fiilleri yapan olamaz. Tanrı'nın dünyadaki fiillerini yapması için muayyen hadiselerden ve şartlardan haberdar olması zorunludur. Aynı zamanda Tanrı'nın böyle şeylere ilgisinin olması da zorunludur, dünyada ne olup bittiği Tanrı'nın umurunda olmak zorundadır. Bunun yanında Tanrı'nın hadiselerin akışını etkileyecek veya onlara tesir edecek kudreti/gücü olması gerekir. Tanrı dünyada ne tür bir kudret kullanır? İnsanların özgür iradeyle donatıldıklarını farz edersek bu özgürlük felsefi anlamda nasıl anlaşılacaktır? Bu eksenle Tanrı'ya tam olarak dünyaya dair ne tür bilgi izafe edilebilir? Bu sorulara verilen cevaplar son derece ihtilaflıdır.<sup>1</sup> Görüldüğü üzere tartıştığımız

<sup>1</sup> Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 243-244.

konu metafizik bir alandır. Bu alanın en tartışmalı meselesi de özgürlük ve zorunluluk olduğu görülmektedir.

Felsefî ve dinî yaklaşımların genel olarak Tanrı tasavvuruna yüklediği bazı sıfatlar şunlardır: Birlik, basitlik, zorunluluk, bilgi, ezililik-ebedilik, kudret, irade ve yaratmadır. Tanrı'nın bu sıfatlarından filozofları ve teologları en çok meşgul edeni “İlahi bilgi”nin olduğunu söylemek mümkündür. Teolojik anlamda Tanrı tasavvuru ve sıfatları açısından ilahi bilginin önemi açıktır. Çünkü Tanrı'nın diğer sıfatlarının doğru anlaşılabilmesi için ilahi bilginin ne olduğunun açık bir şekilde belirlenmesi gerekir. İlahi bilgi sıfatı olmadan Tanrı'ya ait diğer sıfatların ne anlama geldiği hususu zorlaşacaktır. Yani diğer sıfatların bilgi sıfatıyla birebir bir ilişkisi vardır. Tanrı'nın bilgi sıfatı yeterince anlaşılmadığı takdirde diğer sıfatların anlaşılması ve anlatılması da imkânsız görünmektedir.<sup>2</sup> İlahi bilgi üzerinde düşünüldüğünde, ortaya çıkan problemlerin sadece din felsefesiyle sınırlı kalmadığı, ahlak ve bilim felsefesine kadar geniş bir alanı ilgilendiren çok sayıda yeni problemle bağlantısının olduğu görülür. Tanrı'nın bilgisi, diğer varlıkların bilgisinden farklı ve mutlak kusursuz bir bilgidir. Dolayısıyla Tanrı, olmuş, olmakta ve olacak olanı eksiksiz olarak bildiği gibi, aynı zamanda bu bilgide herhangi bir yanılma da söz konusu değildir. İlahi bilginin Tanrı'nın diğer sıfatları ile birebir ilişkisinin yanında evrendeki varlıkların işleyişiyle de uyumlu olması gerekir. Geleneksel teizm, insan hürriyeti açısından açık teizme karşı Tanrı'nın mutlak güç sahibi olduğunda hemfikirdir. Bunun yanı sıra onlar Tanrı'nın insanı yaratırken özgürlükle donattığını kabul etmektedir. Ancak birçok filozof ve teolog, özgür iradenin bu şekilde anlaşılmasından tatmin olmamıştır. Çünkü onlar, bu tür bir özgürlüğün insanları eylemlerinden dolayı ahlaken sorumlu tutmak için yeterli olduğunu düşünmezler. Bu filozof ve teologlar, tam aksine, şunda ısrar ederler: İnsanın gerçekten özgür olması için, öznenin yapmış olduğundan daha farklı bir seçimde bulunması gerçekten mümkün olmalıdır. Aksi takdirde insanın özgürlüğünden söz edilemez.<sup>3</sup>

İnsan kendine has tercihleri ve bunun sonucunda eylemleri olan bir varlıktır. Onun tercihlerinde ve eylemlerinde hür olup olmadığı hep tartışılmıştır. Bundan dolayı dinî ve felsefî tartışmalarda “gerçek anlamda insan hür müdür?” sorusu güncelliğini korumaktadır. İnsanın hürriyeti konusunun, Tanrı tasavvurunun mahiyetiyle ve sıfatlarıyla birebir ilişkisi vardır. Bu problem, Tanrı'nın hangi sıfatlara sahip olması gerektiği noktasında ve sıfatların

<sup>2</sup> Mehmet S Aydın, *Din Felsefesi* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1992), 138-140.

<sup>3</sup> Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 249-250.

zatla nasıl bir ilişki içerisinde olduğunun izaha kavuşturulması açısından önemlidir. Zira din felsefesi ekseninde bakıldığında, Tanrı'nın ne gibi sıfatlara sahip olduğu konusunun hem dinî hem de felsefî öğretiler açısından önemi kaçınılmaz görünmektedir. Bu sebeple Tanrı tasavvuru ve Tanrı'ya atfedilebilecek bütün sıfatlar ile sıfatların ne anlama geldikleri dini bağlamda olduğu kadar felsefî bağlamda da çok ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Tanrı'nın her halükârda “Mutlak Varlık” olarak düşünülmesini dikkate aldığımızda bu konudaki dinî ve felsefî sezgilerin önemli ölçüde örtüşeceğini tasavvur etmek yerinde olacaktır. Tanrı'nın “Mükemmel Varlık” olduğu bunun sonucu olarak Tanrı'nın mükemmel sıfatlara sahip olması gerektiği noktası, Tanrı kavramının doğru çözümü için doğru bir tespit olarak görünmektedir. Ancak bu durum o kadar da kolay tahlil edilebilecek bir durum değildir. Çünkü bu durum Tanrı-âlem, Tanrı-insan ilişkisi bağlamında Tanrı'nın kendi ontolojik varlığından kaynaklanmaktadır.<sup>4</sup>

Bu problemi, Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatları bağlamında düşündüğümüzde karşımıza iki farklı yaklaşım çıktığını görürüz: Bunlardan birisi olan “realist” yaklaşım, sıfatların insan zihninden bağımsız harici gerçekliğinin olduğunu iddia eder. Diğer biri olan “Nominalist” yaklaşım ise sıfatların tamamen analitik/dilsel ve zihinsel isimlerden ibaret olduğunu kabul eder. Kuşkusuz her iki yaklaşımdan birinin kabul edilmesi durumunda, farklı felsefî ve dinî problemlere neden olacağı açıktır. Nitekim realist yaklaşımın iddiası kabul edilmesi halinde, Tanrı'nın “Mutlak basitlik” anlayışıyla bağdaşmayacaktır. Nominalist yaklaşımın ileri sürdüğü; sıfatların, zihinden bağımsız gerçekliklerinin olmadığı, yani dilsel ifade ve adlandırmalardan öte gerçekliklerinin olmadığı kabulü durumunda ise sıfatlar arasındaki farklılığın tamamen dilsel/analitik olduğu anlamına geleceğidir. Oysa dini öğretilerde, Tanrı'nın kendini tanımlarken çeşitli sıfatları kullanarak kendini ifşa etmesini dikkate aldığımızda, zata izafe edilen her bir sıfatın birbirinden farklı anlam ve işleve sahip olduğu açıktır.<sup>5</sup> Bütün bu farklı yaklaşımların oluşmasının sebebi, sözü edilen problem hakkında, insanın sınırlı düşünce ve dil imkânına sahip olmasından kaynaklandığıdır. Bu durum bize gösteriyor ki insanların Tanrı hakkında konuşurken ne kadar zorlandıklarını hatta bazen mantikî anlamda “saçmaladıklarını” gösteriyor.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Mehmet Sait Reçber, “Tanrı'nın Sıfatları”, *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 81-82.

<sup>5</sup> Mehmet Ata Az, “Tanrı'nın Sıfatları”, *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 123.

<sup>6</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 111.

Bu bağlamda insan hürriyetinin sınırının ne olduğu, nereden başladığı, hangi eylemlerinin sonucunda mükâfat veya ceza alacağı gibi konular insanın kafasını meşgul etmektedir. Eğer insan eylemlerini gerçekleştirirken determinizm/belirlenimcilik söz konusu ise o zaman insanın hür olduğu düşüncesi mümkün olmayacaktır. Eğer insan yaptığı eylemi kendisinden önce zorunlu bir neden olmaksızın kendi yapıyorsa, hem özgürdür hem de kendi yaptıklarından sorumludur. Dolayısıyla insanın özgür olduğu kabul edilir ve ahlakî olarak yaptıklarından sorumlu tutulur. Çünkü kişi kendi yaptığı eylemlerinin öznesidir. Ayrıca kişi özgür iradesi olan bir varlıktır. Nitekim kişinin tercihlerde bulunabilme iradesi, onun ahlakî sorumluluğunun ana omurgasını oluşturmaktadır. Bu durum kişinin kişisel kimliğinin teminatlarından bir tanesidir. Çünkü ceza da mükâfat da kişiye özgü olmalıdır. Zira kişinin özgür tercihine dayanmayan, içerisinde kişisel sorumluluğa dair hiçbir belirti taşımayan bir davranışın ahlakiliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla kendisine özgürlük tanınmayan insan, yaşamına, düşüncelerine biçim verebilme yeteneğinden yoksundur.

Bu makalemiz genel anlamıyla, insanın hür ve özgür olması ile Tanrı'nın önbilgisi anlayışının birlikte nasıl kabul edilebileceği ve bu iki durumun bir arada bulunup bulunmaması ile ilgilidir. Yani Tanrı'nın önbilgisi insanın özgürlüğüne engel teşkil eder mi etmez mi? Ayrıca konumuzu irdelerken aynı zamanda teolojik belirlenimciliğin var olup olmadığını dikkate almamız gerektiğini de gözden kaçırmamız gerekir.

Teist yaklaşım ve inanışlarda, Tanrı'nın, mutlak olarak her şeyi en ince detaylarına kadar daha önceden bilir olduğu düşüncesi söz konusudur. Onun hükümlerliği genel geçer anlamda her şeyi kuşatmıştır. Her şey onun kontrolü altındadır. Bu kendisinden daha mükemmel bir varlık bulunmayan Tanrı düşüncesinin özsel olarak kabul edilmesinden dolayı oluşan kanaattir. Ontolojik delilin temelini bu düşünce oluşturur. Bununla birlikte bu düşüncelerin yanında insana eylemlerini yapmada özgür bir alan oluşturulur ve insan eylemlerini özgürce gerçekleştirdiği için de bu fiillerinden sorumlu olduğu kanaati hâkimdir.

Genel geçer anlamda çok popüler olan tanıma göre hürriyet/özgürlük, dışarıdan bir şeye bağlı olmama ve dışarıdan etkilenmemiş olma halidir. İnsanın kendi iradesiyle her istediğini yapması-yapabilmesi ve bunun sonucunda istediğini elde etmesidir. Bu da o kimsenin hürriyet alanını gösterir.<sup>7</sup> Çağdaş ve güncel olarak egemen olan bu anlayışın temsilciliğini bugün liberalizm/açık teizm yapmaktadır. Bu anlayışa göre insanın hür

<sup>7</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2019), 146.

iradesiyle yapıp ettiklerine şahsın kendi çapında herhangi bir kısıtlama ve sınırlama getirilmemektedir. Burada insan, yalnızca tek taraflı olarak kendi menfaatini veya isteklerini eylemlerinin ana eksenine alan bir varlık halinde konumlandırılmıştır. Gerçek anlamda insanın özgürlüğü bağlamında bir değerlendirmede bulunduğumuz zaman, insanın tek yönlü tercihleri ve eylemleri bireyi özgürleştirmez. Fenomen hayatta her şey zıddıyla kaimdir. İnsanın iradesinin ve eylemlerinin önünde alternatifler bulunmalı ki insanın gerçek anlamda hür olduğu ortaya çıksın. Yani zıtlıklar arasında seçebilme ve seçicilik söz konusu olabilmelidir. Zira seçmenin düşünülmediği veya olmadığı yerde iradeden ve özgürlükten söz etmek abesle iştigaldir.

Tam da burada şu saptamada bulunmamızda fayda vardır: Birçok yaklaşım ve düşünce sahibi Tanrı'nın önbilgisi ve eylemleriyle insanın eylemlerini ya bir tutmakta yahut da birbirine karıştırmaktadır. Hâlbuki Tanrı yaratan, insan ise yaratılandır. İlahî bilgi deyince insan aklının dar sınırlarını aşan, saymaktan ve anlamaktan aciz kaldığı varlıkları ihata eden bir bilgi söz konusudur. İnsan bilgisi, üzerinde yaşadığı dünya âlemiyle sınırlıdır. Gayb âlemi insanın meçhulü olan bir alandır. Ancak gayb âlemi ve diğer âlemler ilahi bilgi için birer malumdur.<sup>8</sup> İnsan, metafizik alan olarak Tanrı'nın nasıllığını, bilgisini, iradesini, kudretini, yaratmasını ontolojik bir varlık bağlamında tam olarak anlamakta ve kavramakta bazı zorluklar çekmektedir. İnsan, Tanrı hakkında bütün bu bilgilere ulaşabilmek içinde fenomen olan bir âlemden yola çıkarak numen âlemdeki bir varlık hakkında bir düşünceye ulaşmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bu durum beraberinde bazı problemleri otomatik olarak getirmektedir. Bu da tabii bir durumdur. Çünkü insan dünyada gördükleriyle ve insandan yola çıkarak bazı analiz ve sentezlemeler yaparak bir yere varmayı hedeflemektedir. Buradaki mesele kullanılan “antropomorfizm” dil ile ilgilidir. İnsan; Tanrı hakkındaki bütün deneyimleri kognitif, konatif ve antropomorfizm bir yaklaşım ile yapmaktadır. İnsan; Tanrı'nın varlığı, tasavvuru, sıfatları, eylemleri hakkındaki bilgiye insanı tecrübelerden faydalanarak ulaşmaya çalışmaktadır. Hâlbuki Tanrı numen âlemde, insan fenomen âlemedir. Ayrıca Tanrı hakkında konuşurken antropomorfik bir dil kullanmak zorunda kalıyoruz. Bu da Tanrı'yı tanımlarken, Tanrı hakkında konuşurken, Tanrı'nın bilgisi, iradesi ve kudretini dile getirirken insanın nitelikleri ile karıştırmamaya dikkat etmemize rağmen bir de bakmışız ki insan sıfatlarından yola çıkarak Tanrı hakkında konuşmuşuz. Bu sebepten konu hakkında rasyonel ve tutarlı bir sonuca ulaşmakta zorluk çekiyoruz.

<sup>8</sup> Hamdi Gündoğar, *Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlahî Bilgi* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017), 14.

Bu konuda, sözü edilen problemin çözüme kavuşturulması hususunda insanın felsefi anlamda aklını, düşüncesini ve bütün gayretini ortaya koyarak meseleyi sorgulayarak ve tartışarak anlamaya çalışmak ve bir sonuca ulaşmak olduğunu düşünmekteyiz. Ancak insan bunu yaptıktan sonra, bütün bu konuların iman ile ilgili konular olduğundan insanın bunlara iman etmesi ve o şekilde bir rahata ve huzura kavuşması gerekir. Çünkü metafizik konular bilgiden çok iman edinilmesi gereken alanlardır. Yalnız şunu da belirtmemiz gerekir; bütün bu konulara iman edeceğimiz diye, bu konuları düşünmeyelim, konuşmayalım, sorgulamayalım sakın böyle bir anlam ve yaklaşım anlaşılmasın. Bütün bunları yapacağız ama bu konuların imanı konular olduğunu da unutmamız gerekir. Çünkü imanı konulara inanmak gerekir. İman bir bilgi meselesi değildir.

Tanrı insanoğlunu yaratırken diğer canlılardan farklı olarak akıl ve düşünce bahşetmiş ve bu sebeple sorumluluk yüklemiştir. İnsanın yaptıklarından sorumlu tutulabilmesi için eylemlerinde hür irade sahibi olması gerekir. Aksi takdirde Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olan insan, eğer bu özelliklere sahip olamayacaksa nasıl bu sorumluluğunu yerine getirecektir. Bu bağlamda rasyonel bir şekilde düşündüğümüzde Tanrı'nın önbilgisi ile insan hürriyetini nasıl bağdaştıracaktır? Burada bizim tezimiz Tanrı'nın önbilgisi insanın hürriyetine engel teşkil etmez. Çünkü Tanrı'nın önbilgisi Tanrı'nın zatında olan ve mükemmel Tanrı anlayışının bir gereğidir. İnsan hürriyeti ise Tanrı tarafından ahlakî ve sorumluluk ekseninde ontolojik anlamda insana bahşedilen bir alandır. Mükemmel Tanrı anlayışı ile insan hürriyeti arasında simetrik doğru bir paralellik vardır. Bu da Tanrı'nın insana verdiği önemin göstergesidir.

Sözü edilen probleme ahlakî eksende bakan filozof ve teologlar, insan iradesini ve eylemlerini gerçekleştirmede hür müdür? Yoksa bunları yapmak zorunda mıdır? Sorularına verdikleri cevaplarla “insan eylemlerinde hürdür” görüşünü desteklemişlerdir. Buna göre insan iradesinde özgür olup kendisine dilediğini yapabilme gücü verilmiştir. Bunun sonucunda da sorumlu olup ömrünün sonunda imtihana tabi tutulmasının bir gayesi olmuş olur, demişlerdir. Konuya Allah'ın yaratıcı yönü ile bakan filozof ve teologlar ise kulların fiillerin yaratıcısının Tanrı olduğunu öne sürmüşlerdir. Düşünürlerin bu konuda farklı yaklaşımlar içinde olmaları tabii karşılanmalıdır.

Her şeyin mutlağı ontolojik anlamda Tanrı'ya ait olduğuna göre, insanın mutlak manada hür olması da elbette düşünülemez. Bu bağlamda teist düşüncelerde insana kısmî bir hürriyet verilmiştir. İnsan kendisine tahsis edilen belli bir alan içerisinde bir hürriyete sahiptir.



Çünkü insan sonradan yaratılmıştır. Yaratan ile yaratılan her bakımdan bir olmadığı gibi özgürlük ve hürriyet bakımından bir olabilmesinin düşünülmesi mantıklı görünmemektedir. Aslına bakarsak insan özgürdür. Bu, insanın yaratılışındaki gayesinde ve dünyadaki durumundan kaynaklanmaktadır. İnsanın özgür olmadığını düşünürsek o zaman insanın dünyadaki yaptıklarının sorumluluğunu kime yükleyeceğiz? Kimi sorumlu tutacağız? Dünyanın düzenini nasıl sağlayacağız? Ceza ve mükâfat neye göre belirlenecek? Bütün bu soruların cevabını dünyada yaşarken görüyor ve tecrübe ediyoruz ki dünyada bir düzen var, insanlar istedikleri inanişâ inanmakta, iyi-kötü eylemleri yapan insanları görmekte, çeşitli dinlere inananları müşahede etmekteyiz. Aslında bu durum da bize gösteriyor ki insan, eylemlerinde özgürdür. Asıl sorun bizim, bu durumu açıklamada ve ifade etmekte zorluk çekiyor olmamızdır.

Genel anlamda konuya filozofların bakış açısı, İslam kelimcilerimden daha tutarlı ve mantıklı bir çözüm getirememiştir. Bazı filozoflar kelimciler gibi, insanın mutlak manada hür olmadığını kabul etmişlerdir.<sup>9</sup> Bunlardan biri olan ateist görüş sahibi, Jean Paul Sartre, insanın değeri ve özgürlüğü konusunda Tanrı'nın reddedilmesinden yana biriydi. O, Tanrı varsa, insanın her şeyi önceden belirlenmiş görüşündedir. Kısacası Sartre, "insan hürriyetini, Tanrı'nın varlığını inkârla temellendirmeye"<sup>10</sup> çalışmıştır. Bu da çözümü kolaylaştıracak yerde, konuyu çıkmaza sürüklemiştir. Sartre insana tam ve sınırsız bir hürriyet tanımak istemektedir. Ancak bu konuda çelişkiden kurtulamamaktadır.<sup>11</sup> Biz burada insan hürriyeti problemine Tanrının önbilgisi bağlamında klasik ve açık teizmin iddialarını karşılaştırarak, eleştirisel bir yaklaşım içinde olmayı hedeflemekteyiz.

### 1. Klasik Teizm Bağlamında Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti

Teoloji ve felsefede Tanrı'nın, insanın eylemlerini özgür bir şekilde yapmadan önce o eylemleri bilip bilmediği meselesine geniş bir yer verilmiştir. Bu bağlamda açık teizmin bu konudaki yaklaşımlarını kavrayabilmek için, onun geleneksel çözümlere getirdiği eleştirilere bakmak gerekir. Açık teizmin eleştirilerine makalemizde yer yer değineceğiz.

Geleneksel yaklaşımın Batı felsefesinde bu konuya ilişkin iki yaklaşımı bulunmaktadır: Basit bilgi teorisi ve orta bilgi teorisi. Bu yaklaşımların her ikisinin de uzlaşır olduklarını söylemeliyiz. Bunlar, hem insanın özgür olduğunu kabul ederler hem de Tanrı'nın

<sup>9</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (Ankara: Divan Kitap, 2013), 39.

<sup>10</sup> Öner, *İnsan Hürriyeti*, 43.

<sup>11</sup> Öner, *İnsan Hürriyeti*, 49.

mutlak bir önbilgiye sahip olduğunu düşünürler. Fakat açık teizmin bu konuda bağdaşmaz bir yaklaşıma sahip olduğunu ifade edebiliriz. Şimdi de uzlaşır yaklaşımlardan olan basit yaklaşıma bakalım.

Bu okumaya göre, teistik dinler bakımından Tanrı her şeyin önbilgisine sahip olan ontolojik anlamda âlim-i mutlak bir varlıktır. Bu Tanrı'nın özsel olarak sahip olması gereken bir sıfatıdır. O'nun bilgisinde herhangi bir sınırlama ya da eksiklikle karşı karşıya olabileceğini düşünmek de mümkün değildir. O subhandır, tek cümleyle her türlü eksiklikten uzaktır. Yani Tanrı, geçmişin, şimdinin ve geleceğin bilgisine bütün detaylarıyla sahip tek varlıktır. Bu yaklaşım ve anlayış Tanrı'nın mükemmel bir varlık olmasıyla açıklanabilir. Çünkü mükemmel varlık için geleceğin bilinmemesi söz konusu değildir. Eğer bunu bu şekilde kabul etmezsek baştan ontolojik delili kabul etmemiş oluruz. Öyleyse Tanrı'nın bilgisi, insanın sahip olduğu bilginin karşı karşıya kaldığı bütün eksikliklerden ve sınırlamalardan uzaktır. İnsanın bilgisi doğrulanmaya ihtiyaç duyarken ilahi bilgi tamdır, birtakım duyu vasıtalarına, çıkarımlara bağlı değildir.<sup>12</sup> Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi değişmez ve tam olmalıdır ki diğer varlıklardan farkı ortaya çıksın.

Tanrı'nın önceden her şeyi bilmesi meselesi inançlı insanlar tarafından kabul edilen bir husustur. Ancak bu durum, insanın hürriyeti bağlamında ele alındığında fideist insanların reddedemeyeceği insanın hür eylemlerde bulunması fikriyle çelişiyor görünmektedir. Ayrıca buradaki “önbilgi” kavramı bizce o kadar kolayca anlaşılabilir basit mesele değildir. Çünkü Tanrı söz konusu olduğunda, O'nun önbilgisi, insanların eylemlerini belirlediği, planladığı ve evrende tam bir kontrole sahip olduğu anlamını içerir. Açık teizm burada ilahi önbilgiyi, Tanrı tarafından insan eylemlerini belirlenmeyle eşit görmektedir. Bu sebeptir ki Hasker, “Tanrı dünyada her şeyi kontrol eder; ayrıca insan eylemlerinde özgürdür ve bazı şeyler insanın sorumluluğu altındadır.”<sup>13</sup> demenin bir çelişki olduğunu söyler.

Bu teoriye göre, Tanrı hem geleceğin bilgisine sahiptir hem de insanların özgür olduğunu söyler. Aynı zamanda Tanrı zamanın dışındadır. Bu okuma, problemi uzlaşmacı bir şekilde çözmeye çalışır. Eleştirisel olarak bu yaklaşıma baktığımızda birçok bakımdan eleştiri getirilebilir. Bu eleştirilerden biri, Tanrı'nın önbilgisi ile insanın hürriyetinin bir arada savunulması yanlış bulunur. Hem Tanrı'yı zamanın dışında tutacaksınız hem de diyeceksiniz

<sup>12</sup> Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature? The Aquinas Lecture* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), 144.

<sup>13</sup> William Hasker, “The Antinomies of Divine Providence”, *Philosophia Christi* 4/2 (2002), 361.

ki insan özgürdür. O zaman Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisini nasıl açıklayacaksınız? Bu nedenle bir önbilgi problemi yoktur. İkinci yorum ise gelecekteki eylemlerimizin Tanrı'nın önbilgisinde yer almasının, bizim açımızdan geçmişin zorunluluğuna ilişkin bir zorunluluk oluşturduğu ile ilgilidir.

Batı Hristiyan dünyasında teoloji ve felsefede önemli bir yeri olan ve insan hürriyeti meselesinin çözümüne katkı sunan düşünürlerin başında gelen Aquinas'a göre, Tanrı'nın ontolojik anlamda iki türlü bilgisi vardır. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın mümkünleri bildiği anlamda ki basit bilgisidir ikincisi ise pratik/hipotetik bilgisidir. Yani mümkünlerden seçtiği birisini bilfiil kıldıktan sonraki bilgisidir. Bu bağlamda Tanrı, âlem hakkında sahip olduğu hipotetik bilgisinin doğruluk değerine sahip olmasını sağlayan varlıktır. Ona göre, Tanrı'nın âlem hakkındaki bilgisi mutlak anlamda zorunlu değil, hipotetik anlamda zorunludur. Bu hipotetik önermenin doğru olması Tanrı'nın seçimiyle gerçekleşecek bir durumdur. O, insanın iradesinin hareketleri noktasında uzlaşmacıdır. O, insanın özgür olabilmesi için eylemlerinin kendi içinden gelen bir güçle yapabilmesinin şart olduğunu ifade eder. Aynı zamanda, bu gücün sebebi de Tanrı'dır. Çünkü ruhu da yaratan Tanrı'dır. Bundan dolayı sadece Tanrı fail olarak iradeyi harekete geçirebilir. Aquinas, hiçbir insanın Tanrı'nın yardımını olmaksızın kendi gücü vasıtasıyla fiilde bulunamayacağını ifade eder. Nihai anlamda Tanrı insan iradesinin nedenidir.<sup>14</sup>

Bu durumda determinizm/belirlenimcilik, liberalizm/açık teizm, yazgıcılık/fatalizm, kayıtsızlık hürriyeti, uzlaşmacı/klasik teizm ve özgür irade kavramlarının ne anlama geldiğini irdelemek konunun kavranması açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Determinizm, “zorunsuzluk ve hür iradeyi kabul etmeyip fizikî, ruhî ve ahlaki bütün olayları bir takım zarurî sebepler zincirinin zaruretle tayin ettiğini iddia eden teoridir. Bu sebepler zincirine karşı bizim irademizin hiçbir tesiri olmadığı için olayların meydana gelişindeki kişisel etkiyi kabul etmez ve olayların meydana gelişini sebeplerin kuvvetine atfeder. Bu yaklaşım bütün olayları özellikle illiyet kanunuyla açıklamaya çalışır.”<sup>15</sup> Bir olayın meydana gelmesi için yeter şartlar ve nedenler vardır. Bu yeter şartlar ve nedenler meydana geldiğinde olayın meydana gelmemesinin imkânsız olduğu durumlarda belirlenimcilik söz konusudur. Dolayısıyla olayın meydana gelmesini sebepler ve nedenler belirlemektedir.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> St Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles Book One: God*, çev. Anton C Pegis (London: University of Notre Dame Press, 1975), 217-220.

<sup>15</sup> S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981), “Determinizm”, 61.

<sup>16</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 30.

İndeterminizm veya liberalizme göre, eylemlerin kendilerinden önce herhangi bir yeter şartı ve nedeni olmaksızın insan tarafından meydana getirilmesi gerekmektedir.<sup>17</sup> Genel anlamda nedenselliğe bağlı olmayan hadiselerin de bulunduğunu iddia eden görüştür. Kısaca insanın özgür iradesinin nedensellik yasasına bağlı olmadığını savunur.<sup>18</sup> Eğer liberal/indeterminist görüşte bir insan, yaptığı fiilin aksini yapma imkânına sahip değilse, özgür kabul edilemez.

Liberal yaklaşım ise, belirlenimcilik ile özgür iradenin bir arada bulunamaması iddiasındadır. Bir kimsenin özgür sayılabilmesi için önünde alternatif seçeneklerin bulunması gerekir. Aksi takdirde o kişi özgür sayılamaz. Geleneksel anlayış, özgür irade ile nedenselliğin bir arada bulunabileceğini ileri sürmektedir. Uzlaşmacı olan klasik teizm yaklaşımı, özgür irade ile belirlenimcilik arasında mantıksal tutarsızlık olmadığını ve insan eylemleri nedensel olarak belirlenmiş olsa bile, insanın eylemlerinden sorumlu olacağını ifade eder. Bu katı olmayan belirlenimciliktir. Çünkü bir yandan özgür iradeden kaynaklanan ahlaki sorumluluğu kabul ederken, diğer yandan da katı belirlenimciliğin kabul etmediği özgür iradeyi inkâr etmemektedir.<sup>19</sup>

Fatalizm/Yazgıcılık ise insana ait her şeyin alinyazısına göre önceden belirlenmiş olduğuna, insanın bu durumu değiştiremeyeceğine inanılan yaklaşımdır.<sup>20</sup> Yani insanın bütün fiilleri Tanrı tarafından önceden belirlendiği için kişi o eylemleri kaderi gereği yapma zorunluluğu vardır. Kısaca bir yaklaşım tarzına kaderci yaklaşım diyebiliriz. Burada, fatalizm ile katı determinizm arasındaki farkı belirtmekte fayda vardır. Katı determinizm, fatalizme çok yaklaşmakla birlikte, fatalizmden insanların geleceği değiştiremeyeceklerini öne sürmemek bakımından farklılık gösterir.

Öner, kayıtsızlık hürriyetini bir davranış için bütün şartlar hazır olduğunda işleyip işlememek ya da zıddı bir davranışta bulunup bulunmamak, yani, birçok imkân karşısında kalındığı zaman hiçbir tercih sebebi olmadan karar verme kudretine kayıtsızlık hürriyeti tanımlamasını yapar. Ona göre, kayıtsızlık hürriyeti taraftarları hiçbir sebebe bağlı olmadan seçme gücüne sahip olduğumuz, gücü ve “seçme” durumunu veya mahiyetini, yani neliğini ve bunu neye dayandıracakları hakkında inandırıcı bir açıklama yapmaktan uzaktırlar. Totoloji yaparak söyleyecek olursak; “kayıtsızlık hürriyet değildir”. Esasen ‘hürriyet’ dediğimiz şey

<sup>17</sup> William Hasker, *Metaphysics: Constructing a World View* (Downers Grove IL: InterVarsity Press, 1983), 32.

<sup>18</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 30-31.

<sup>19</sup> Hasker, *Metaphysics: Constructing a World View*, 33.

<sup>20</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 198-199.

tamamen bir tür seçmedir. Ancak sebepsiz bir seçmenin var olmadığını anlamamız için, bizlerin sorması gereken soru şu olmalıdır; “seçmede ne kadar hürüz? neyi ne kadar seçebiliriz?”.<sup>21</sup> Bu kavramları verdikten sonra Tanrı'nın önbilgisinin zorunlu olup olmadığını her iki yaklaşım açısından görüşleri doğrultusunda değerlendirelim.

Tanrı'nın bilgisinin zorunlu olması hakkındaki açık teizmin yaklaşımı şu şekildedir: Tanrı'nın önbilgisi ile insan hürriyeti bir arada olamaz. Eğer böyle düşünmezsek Tanrı'nın insan eylemlerini önceden bilmesiyle, geçmişin zorunluluğu gibi bir zorunluluk durumu oluşturacaktır. Bu düşünce, çağdaş analitik din felsefesi tarafından da kabul edilir.<sup>22</sup> Tanrı'nın önbilgiye sahip olmasından dolayı oluşan fatalizmi, uzlaşmacıların yaklaşımında, konunun doğası gereği birçok şey bir arada bulunmaktadır. Bu durum, Tanrı'nın bilgisinin ne tür bir bilgi olduğu meselesiyle bağlantılıdır. Ayrıca bu sorunun çözümünde geçmiş değiştirilemez ve bu durumla ilişkili olarak arızî olarak zorunluluk ve değişmez durumlar ile değişebilir durumlar yer alır.<sup>23</sup>

Tanrı'nın bütün iradelerin eylemlerini bilmesi insan hürriyeti hususunda değişik itirazlara neden olmuştur. Her ne kadar Aquinas, ilk neden olan Tanrı'nın ikincil nedenleri kendinde zorunlu kılmadığını kabul etmesine rağmen, bunun gerçek bir özgürlük olduğu konusunda düşünürlerin ciddi eleştirileri vardır. Gerçekten özgür iradenin kabul edilebilmesi için bir nedene dayanmasında bir sakınca görmemiş olmasıdır. Netice itibarıyla, Tanrı'nın eylemlerimizin sebebi olmadan bir önbilgiye sahip olması onun bu konudaki bilgisinin değişmesi ve yanlış olmasının mümkün olmadığı bir anlayış, ortaya konulmuştur. Ancak bize göre, Tanrı'nın bilgisinin nasıllığı veya bilgisinin gerçekten nedensel bir etkiye sahip olup olmadığı kolayca anlaşılacak bir durum değildir. Tanrı'nın insanlarla kurduğu kognitif bağlantının nasıl olduğuyla ilgili ortaya konan düşüncelerin bir analogiden ibarettir.<sup>24</sup>

Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyeti problemine çözüm bulmak için kafa yoran düşünürlerin başından biri de Augustinus' tur. O, bu problemin çözümünde daha çok ilahi inayeti ön plana çıkartarak bir sonuca ulaşmak isteği görülmektedir. O, Tanrı'nın zamanın dışında olması gerektiğini savunur. O, *İtiraflarının 11. Kitabı'nda* bu konudaki görüşlerini

<sup>21</sup> Öner, *İnsan Hürriyeti*, 22-23.

<sup>22</sup> Emine Gören Bayam, *Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Önbilgisi ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D Dissertation, 2015), 64.

<sup>23</sup> Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D Dissertation, 2006), 113.

<sup>24</sup> Eleonora Stump - Norman Kretzmann, “God's Knowledge and Its Causal Efficacy”, *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, ed. Thomas D Senor (Ithaca NY: Cornell University Press, 1995), 94,124.

belirtir. Tanrı'nın zamanın içinde olanlarla karşılaştırmasını şu şekilde anlatır: “Senin yılların ne gider ne de gelir; bizimkilerse gider gelir ki, her şey sırasıyla gelebilirsin. Senin yıllarının hepsi aynı anda şimdi de durmaktadır; durdukları için de gelenler gidenleri bertaraf etmez. Çünkü senin yılların hiç geçmez. Ama bizim yıllarımız ancak hep birden geçmiş olunca tamamlanacaktır. Senin yılların bir gündür, ama her gün gelen bir gün değil, hep bu gündür, çünkü senin bugünün yerini yarına bırakmaz, dünün de yerini almaz. Senin bugünün ezeli ve ebedidir.”<sup>25</sup>

Tanrı'nın önbilgisi bağlamında insan hürriyeti problemine çözüm bulma noktasında ciddi çalışmalar yapan düşünürlerden biri de Manlius Boethius' dur. O insan hürriyeti problemini çözümlenmeye çalışırken sadece Tanrı'nın inayeti üzerinde durmamış aynı zamanda hem ilahi bilgiyi hem de insan hürriyetini göz önünde bulundurarak daha mantıklı bir çözüme kavuşmaya çalışmıştır. Boethius *The Consolation of Philosophy (Felsefenin Tesellisi)* adlı kitabında, insanın eylemleri kendi özgür iradesiyle yaptığını ve Tanrı'nın mutlak kusursuz bir bilgiye sahip olduğunu da açık bir şekilde ortaya koymuştur. O insanın hürriyeti ekseninde, Tanrı'nın bakışını zorunlu ve mümkün olması açısından değerlendirmesini de yapar. Ona göre, Tanrı'nın önceden bilmesinin kişinin özgürlüğünü kısıtlamadığını, gelecekte olacak olan olayın Tanrısal gözle bakıldığında zorunlu olduğu, ancak kendi doğasına göre değerlendirildiğinde tümüyle özgür ve bağımsız olduğu gerçeği vardır.<sup>26</sup> Netice olarak ona göre, nasıl ki Tanrı, insanın yaptığı bir eylemi işitiyor, görüyor ve biliyor olmasına rağmen o eylemimizi gerçekleştirmedeki hürriyetimizi ortadan kaldırmıyorsa, aynı eylemimizin Tanrı tarafından biliniyor olması da özgürlüğümüze bir helal getirmemektedir. Bu yaklaşımı özetledikten sonra orta bilgi teorisine geçebiliriz.

Orta bilgi teorisi/ Molinizm, Tanrı'nın önceden mutlak anlamda her şeyi bildiğini bunun yanında aynı zamanda insanın özgür iradeye sahip olduğunu ifade eden uzlaşmacı bir teodidir. Batı dünyasında 1535-1600 yılları arasında yaşamış Luis de Molina adlı Cizvit bir din adamının görüşleri etrafında oluşturulmuş ve çağdaş din felsefesinde de yeniden ele alınıp çokça tartışılmış bir konudur. Molinizm ilk zamanlarda “Katolik teoloji içinde insanın özgür seçimleriyle, Tanrı'nın lütfu, inayeti, önbilgisi ve kaderin uzlaştırılması için etkili bir

<sup>25</sup> Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2009), 11. 13. 16.

<sup>26</sup> Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011), 5. kitap 6. kısım.

sistem”<sup>27</sup> olarak tanımlanmıştır. Felsefi olmaktan daha çok dini değerlerle oluşmuş uzlaşmacı bir yaklaşımdır.<sup>28</sup>

Molinizm'in bu konuya yaklaşımı, liberal anlamda özgürlükçü bir yaklaşımla eksiksiz bir ilahi inayetin bir arada olabileceği şeklindedir. Tanrı'nın önbilgisi ve insan hürriyetinin bir arada olabileceğini iddia edenler, insan özgürlüğünü nedensel belirlenimcilikle açıklamaya çalışarak farklı bir özgürlük anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır.<sup>29</sup> Aynı zaman da Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisinde birtakım kısıtlamalara giderek liberal anlamda özgürlükçülüğe kapı aralamaya çalışmışlardır. Swinburne, Geach ve açık teizm gibi akımlar bu bakış açısına sahiptirler. Dolayısıyla Molinizm, hem Tanrı'nın inayetinde herhangi bir sınırlandırmaya gitmeyi kabul etmemekte, hem de liberal anlamda özgürlüğün insanın ahlaki sorumluluğu için gerekliliğini zorunlu görmektedir. Bu bakış açısına göre, insanın hür sayılabilmesi için, eylemlerin yapıldığı anda farklı nedenler kabul edilmesine rağmen sonuç itibariyle yeter nedenin insanın kendisidir. Bu anlamda Molinizm, hem Tanrı'nın önbilgisinde bir sınırlandırma yapmamakta, hem de insanın liberal anlamda hür olduğunu savunur.<sup>30</sup> Şimdi de insanın hürriyeti konusunda Tanrı'nın risk alıp alamadığına konusuna bakalım.

## 2. Açık Teizm Açısından Tanrı İnsanın Hürriyeti İçin Risk Alır mı?

Liberal yaklaşıma göre, Kutsal Kitap'ta “ahit” kavramının konunun anlaşılmasında ve Tanrı düşüncesinin açıklanmasında önemi büyüktür. Çünkü açık teizme göre, bu kavram iki yönlüdür ve bir nevi risk taşımaktadır. “Tanrı, insana hürriyetini verirken, örneğin İbrahim ile olan diyalogda bu özgürlük içinde, bir tür birlikte çalışmayı irade etmiş olduğu ve bu durumun, ilahi sevgiden kaynaklandığı” ifade edilmiştir.<sup>31</sup> Kutsal Kitapta, ontolojik anlamda Tanrı-insan ilişkisi, metaforik olarak, sevgi temelinde ve karşılıklı ilişki şeklindedir. Bu durum ebeveynlerin çocuklarını koruma ve kollaması şeklinde anlatılmıştır. Detaylı bir şekilde meseleye baktığımızda bu durum bize göstermektedir ki Tanrı, insanın özgürlüğü için insana verilen değerden dolayı kendisini bilerek ve kendisi isteyerek risk alıp insanla karşılıklı ve kişisel bir ilişkiye girdiğini göstermektedir. Bundan dolayı açık teizm açısından bu

<sup>27</sup> Alfred Freddoso, “Molinism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (London: Routledge, 1998), 465.

<sup>28</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Düşünürler* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), “Molina Luis (1536-1600)”, 65.

<sup>29</sup> John S Feinberg, “God Ordains All Things”, *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*, ed. David Basinger - Randall Basinger (Downers Grove IL: InterVarsity Press, 1986), 19,29.

<sup>30</sup> David Basinger, “Middle Knowledge and Christiaon Thought”, *Religious Studies* 22 (1986), 407,422.

<sup>31</sup> David J Reimer, “An Overlooked Term in Old Testament Theology-Perhaps”, *Covenant and Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson*, ed. A D H Mayes - R B Salters (New York: Oxford University Press, 2003), 325.

sözleşme, başlı başına bir risk alma olarak görülmüştür.<sup>32</sup> Bu sözleşmede iki yönlü ilişki söz konusu olduğu halde her iki taraf eşit değildir. Tanrı'nın bu ilişkinin üstün tarafı olduğunu da söylemek de mümkündür. Ancak liberal yaklaşıma göre, Tanrı, insanları bu anlaşmaya zorlamamakta ve onlar için özgür bir alan yaratmaktadır.<sup>33</sup> Bu okumaya göre, Kutsal Kitap'taki bazı metinlerin, Tanrı'nın risk aldığını daha açık bir şekilde ortaya koyduğunu gösterir. Örneğin, Musa'nın isteğiyle, Tanrı'nın kararından vazgeçmesidir. Burada duanın, bir monolog değil diyalog olduğuna dikkat çekilir. Gelecek, her iki taraf için gerçek bir birliktelik içerisinde, risk almanın da mümkün olduğu bir şekilde gerçekleşmektedir.<sup>34</sup> Ayrıca bu yaklaşım sahipleri, Tanrı'nın insana özgürlük vermek pahasına risk aldığının bir diğer kanıtı olarak, geleceğin açık oluşuna ve Kutsal Kitap'ta anlatılan dildeki, muğlak ifadelerin çokluğuna dikkat çekmektedirler. Tanrı, insanlar için “kabul edebilirler” ve “kabul etmeyebilirler” gibi ifadeler kullanmaktadır. Örneğin, Musa'ya görev verilirken, eğer kabul etmezlerse, mucize göstermesini söyleyen ifadelerin, bu konuya destek olabileceği düşünülür.<sup>35</sup> Bütün bunları ifade ettikten sonra tartışmamızı yakından ilgilendiren Tanrı'nın değişip değişmediği, duygulanması, kızması, öfkelenmesi ve etkilenmesinin nasıllığına bakalım.

Açık teizmin Tanrı anlayışındaki en önemli unsurlarından biri de Tanrı'nın duygulanması ve etkilenmesi bağlamında, duygulu, hisli, dışarıdan etkilenen ve değişebilen bir varlık olmasıdır. Geleneksel anlayışta Tanrı duygusuz, hissiz ve dışarıdan etkilenmeyen ve değişmeyen bir varlık olarak görülür. Bu yaklaşıma göre Tanrı, risk alan ve geleceği bilmeyen olarak insanların eylemleri sonucu kararını değiştirmekte ve etkilemektedir. Tanrı-insan ilişkisi bağlamında O, insan ile kurduğu kişisel ilişkide ontolojik bağlamda kızan, öfkelenen, seven, üzülen, pişman olan bir varlıktır. Açık teizmdeki Tanrı anlayışının temelinde Tanrı'nın insanları sevmesi gelir. Açık teizm bu yaklaşımıyla klasik teizmdeki Tanrı anlayışını en çok Tanrı'nın duygulardan uzak anlayışı üzerinde eleştirir. Çünkü liberal yaklaşıma göre, ontolojik anlamda mükemmel Tanrı anlayışı Grek felsefesinin etkisiyle oluşmuştur. Ama Kutsal Kitap'ta anlatılan Tanrı anlayışıyla bu durum örtüşmemektedir: Tanrı kişisel olarak

<sup>32</sup> Reimer, “An Overlooked Term in Old Testament Theology-Perhaps”, 325.

<sup>33</sup> John Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence* (Downers Grove IL: InterVarsity Press, 2007), 60.

<sup>34</sup> Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence*, 63,65.

<sup>35</sup> Gregory A Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids: Baker Books, 2004), 66,68.



duyguları, hisleri, niyetleri ve eylemleri olan ontolojik bir varlıktır.<sup>36</sup> Açık teizme göre Tanrı; etkilenir, değişir ve zamanın içindedir. Bu üç temel özellik açık teizm ile klasik teizm arasındaki en belirgin farktır. Klasik teizme göre Tanrı etkilenmez, değişmez ve zamansızdır. Klasik teizmin bu iddialarına karşı ciddi eleştiriler yapılmıştır.

Netice itibarıyla liberal bakış açısına göre Tanrı'nın temel özellikleri olarak geleceği bilmemesi, risk alması ve etkilenen oluşudur. Bizce açık teizmcilerin bu yaklaşımlarının bu şekilde oluşmasının temel sebeplerinin başında, İsa'nın konumu ve Kutsal Kitap'ın dili ve üslubu gelmektedir. Bu nedenlerden açık teizmi savunanlar, Tanrı'nın risk aldığını ve geleceğin hem Tanrı hem de insanlar için açık olduğu kanaatine varmışlardır. Elbette ki bu düşünceler tartışmaya açık düşüncelerdir.

Kanaatimizce insanın özgürlüğü açısından esas problem, Tanrı'nın hem özgür irade sahibi bir varlık yaratıp hem de onun sürekli doğru davranışlar sergilemesinin mümkün olup olmadığı noktasında düğümlenmektedir. Doğrusu, biz insanların yaşamına bakarak Tanrı'nın böyle bir varlık yaratmadığını görmekteyiz. İnsan yaşamı boyunca bazen doğru/iyi eylemleri yaparken bazen de yanlış/kötü eylemleri yapabilmektedir. Bu meselede farklı bakış açılarının olduğunu görüyoruz. Bu yaklaşımların her birisinin değerine göre daha mantıklı ve tutarlı olduğu noktalar olmasına rağmen Tanrı'nın bilgisi bağlamında meseleyi irdelediğimizde gerek geleneksel teizm gerekse açık teizm açısından söz konusu problem hakkında sorunlar ortaya çıktığından şüphe yoktur. Bu konuda her bir yaklaşımın kendine göre makul anlaşılır çözümlenmeleri olmasına karşın, problemin tam olarak bir çözüme kavuşturulamadığı görülmektedir. Bu çalışmamızda muhtemel çıkarılacak sonuç, teizmin temel varsayımlarına inanan bir kimse için makul olan bakış açısının Tanrı'nın mutlak anlamda inayetini ve insanın özgürlüğünü öngören yaklaşım olduğunu düşünmekteyiz. Bize göre sözü edilen sorununun istenildiği bir çözüme kavuşturulamamasının başlıca sebeplerin başında Tanrı'ya ait sıfatların tam olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu sorunun da din dili ekseninde ele alarak çözüme kavuşturulmasında faydalı olacağını düşünmekteyiz.

## SONUÇ

Tarih sahnesinde insanın özgür olup olmadığı meselesi, ilkçağlardan beri hem teolog hem de filozoflar tarafından yoğunlukla üzerinde durulan ve soruşturulan bir konudur. Bu konu daha çok Tanrı-insan ilişkisi ekseninde ele alınarak incelendiğini görürüz. Sözü edilen

<sup>36</sup> Richard Rice, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, "Biblical Support for a New Perspective", *InterVarsity Press*, (1994), 22.

konu Tanrı dikkate alınarak değerlendirildiğinde, Tanrı'nın diğer sıfatlarıyla birebir ilişki içinde olduğu görülecektir. Gerçekten insanlar eylemlerini yaparken özgür iradeleriyle mi yapmaktadırlar yoksa belirlenimci bir nedenden dolayı mı eylemlerini gerçekleştirmektedirler? Bu duruma cevap bulmak kolay olmamıştır. Klasik teoloji, ontolojik bağlamda Tanrı'yı basit, zorunlu, ezeli, güç, bilgi ve irade bakımından mükemmel bir varlık olarak görür. Bu durum ontolojik delilin temel varsayımdır. Tanrı, aynı zamanda kendisinin dışındaki sonradan yaratılan bütün varlıkların tek yaratıcısıdır. Dolayısıyla yaratılanlar hakkında eksiksiz ve tam bir bilgiye sahiptir. Teizmin temel iddiası, Tanrı'nın insanın eylemlerini yapmadan önce o eylemleri en ince detayına kadar bilmesi varsayımdır. Bu sebepten en temel sorun, Tanrı'nın önbilgisinin insan eylemlerini zorunlu kılıp kılmadığı meselesidir. Böylesi bir durumda insan gerçekten özgür olabilir mi?

Makalemizde Tanrının önbilgisi ile insanın özgürlüğü meselesini klasik ve açık teizm bağlamında iki temel yaklaşımın iddialarının ne olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Geleneksel bakış açısı, Tanrı'nın basit, etkilenmeyen, değişmeyen ve zamansız bir varlık olduğu düşüncesini savunmasına karşın, Tanrı'nın insan eylemlerini önceden biliyor olması ile insanın özgür iradesini bir arada olabileceğini varsaymaları önemli eleştirilere sebep olmuştur. Geleneksel yaklaşımın bir başka çıkmazlarından biri de Tanrı'nın bilgisinin eksiksiz ve tam olarak kabul edildiğinden dolayı, zaman içinde meydana gelen olayların Tanrı tarafından nasıl bilindiği meselesidir ki bu yaklaşım, en temel sorunsalların başında gelir. Buradaki temel sorun, Tanrı'nın önbilgisi determinizme sebep olup olmadığıdır.

Liberal bakış açısı, Tanrı'nın önbilgisi ile insan özgürlüğünün rasyonel ve tutarlı olarak bir arada olamayacağını savunur. Bu yaklaşım taraftarlarına göre, eğer insanın özgür olduğunu savunacaksak Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisinin sınırlandırılması gerektiğini ifade ederler. Fakat bu yaklaşımda Tanrı'nın mutlaklığına ve bilgisine geleneksel yaklaşımdan farklı bir şekilde baktıklarından dolayı, rasyonel ve tutarlı olma konusunda yoğun eleştiriler almışlardır. Bu bakış açısı, Tanrı'nın sıfatları konusunda oldukça radikal değişiklikler öngörmesi karşılığında, insanın liberal anlamda özgür olabileceğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşımda olanlar, Tanrı'nın önceden her şeyi bilen olmasını sınırlandırıp, Tanrı'nın gelecek hakkındaki bilgisinin mutlak olmadığını savunup, bu şekilde teolojik yazgıcılıktan/fatalizmden kaçınmaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım; Tanrı'nın sıfatları hususunda, yani Tanrı'nın mükemmelliği, değişmezliği ve her şeyi bilen olması, bütün bu konuları çok radikal bir şekilde farklı yorumlamıştır. Ne var ki onlar gibi düşünülmesi

durumunda, Tanrı-âlem arasındaki ilişki konusunda bir paradoksla yüzleşiriz ki bu durumdan çıkış yolu olarak da hükümlanlık ve inayet kavramlarıyla bir çözüm yolu aranmıştır. Bu bakış açısının, savunmak istediği sonuçlara varmasının çok zor bir iddia olduğunu ifade etmemiz yerinde olacaktır. Dolayısıyla bu okumada, Tanrı düşüncesi antropomorfik bir bakış açısına sahip olduğundan, bu yaklaşımın felsefi ve teoloji bağlamında savunulmasının zor olduğunu söylememiz gerekir.

Aquinas ve onun gibi düşününler, Tanrı'nın önbilgisi ile insan hürriyetinin bir arada olabileceğini iddia etmektedirler. Onlar, Tanrı'nın ilahi inayet ve hükümlanlığı konusuna vurgu yaparak insan özgürlüğü konusunda tartışmaya açık bir tutum sergilemektedir. Açık teist yaklaşım ise Tanrı'nın bilgisini sınırlandırma yoluna giderek liberal anlamda özgür iradeye kapı aralamak istemektedir. Bu yaklaşımların dışında başka bir görüşün olması acaba mümkün müdür? Başka bir deyişle, bir yandan Tanrı'nın ontolojik anlamda mutlaklığından taviz vermeden, diğer yandan da insanın liberal anlamda özgür olabileceğini savunmak mümkün müdür? Bunun mümkün olduğunu ancak ifade etmekte ve insanlara anlatmakta çok büyük zorluklar çekildiğini ifade etmemiz gerekir. Çünkü tartıştığımız ve çözüme kavuşturmaya çalıştığımız mesele metafizik bir alan oluşturmaktadır. Dolayısıyla zorluk da bu durumdan kaynaklanmaktadır. Bunun da tabii bir durum olarak karşılanması gerektiği kanaatini taşıyoruz.

İnsanın hürriyeti ve özgür iradesi bakımından temel problem, Tanrı'nın hem özgür bir varlık yaratıp hem de onun daima doğru ve özgür eylemler yapmasının sağlanmasının mümkün olup olmadığı konusudur. Tanrı'nın sıfatları, eylemlerinin nasıllığı ve nedenselliği, geçmişteki inançlarının değişir veya değişmez olduğu konusunda nihai bir düşünceye varılamamış olduğunu ifade etmemiz gerekir. Bu düşünceler zaman bağlamında, geçmiş önermenin gelecekle ilişkisi ve doğruluk değeri bakımından yapılmıştır. Fakat bu konuda bütün bu düşüncelerin ve yaklaşımların yerinde olduğunu söylemek mümkün değildir.

Sonuç olarak, Tanrı'nın önbilgisi ile insan hürriyeti konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu da konunun çetrefilliğinden kaynaklanmaktadır. Bu farklı yaklaşımların her birisinin diğerlerine göre daha rasyonel ve tutarlı olduğu noktalar elbette vardır. Bu çalışmamızdan çıkarılacak sonuç; bize göre insanların, insanın hürriyeti ile direk ve dolaylı ilişkisi olan konularda Tanrı'nın sıfatlarını mutlak anlamda nasıl olduğunu tam olarak anlayamamaları, bu konuda daha çok kognitif, konatif ve antropomorfizm bir yaklaşım benimseyip gerçek anlamda Tanrı'nın fiilleriyle insanın fiillerinin birbirine karıştırmalarıdır.

Tanrı'nın nasıllığı hakkında insan tam anlamıyla bir bilgiye sahip değildir. Bunun sonucunda yapılan yanlışlık ise insandan yola çıkılarak Tanrı hakkında konuşulmasıdır. Unutulmamalıdır ki Tanrı, antropomorfizm bir dille kognitif ve konatif olarak tam olarak anlatılamaz ve anlaşılabilir. Tanrı'nın sıfatlarıyla birlikte Basitliği, ezeliyeti, zorunluluğu, bilgisi, iradesi, kudreti, yaratması, nasıllığı ve nedenselliği imanî konuları içerir. Çünkü iman bir bilgi meselesi değildir. İnsan yaratılan bir ontolojik varlık olarak yaratan tarafından kendisine bir özgürlük alanı verilmiştir. Bizler bunu tanımlarken hem zorlanıyor hem de kavramada, temellendirme ve konumlandırmada zorluklar yaşıyoruz. Bunun sebebi de insandan yola çıkarak Tanrı tasavvuru hakkında antroposentrik konuşmamızdan ve düşünmemizden kaynaklanmaktadır. Bize göre bu konudaki en isabetli yaklaşım, Tanrı'nın inayetini ve insanın özgür iradesini bir arada öngören yaklaşımdır. Tanrı'nın önbilgisi insanın hürriyetine bir engel olarak görülmemelidir. Çünkü dünyada tecrübe ettiğimiz insanın özgür oluşudur.

## KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 17. Basım, 2019.
- Aquinas, St Thomas. *Summa Contra Gentiles Book One: God*. çev. Anton C Pegis. London: University of Notre Dame Press, 1975.
- Augustinus. *İtiraflar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 3. Basım, 1992.
- Basinger, David. "Middle Knowledge and Christiaon Thought". *Religious Studies* 22 (1986).
- Boethius. *Felsefenin Tesellisi*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 1981.
- Boyd, Gregory A. *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids: Baker Books, 2004.
- Emine Gören Bayam. *Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Önbilgisi ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D Dissertation, 2015.
- Feinberg, John S. "God Ordains All Things". *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*. ed. David Basinger - Randall Basinger. Downers Grove IL: InterVarsity Press, 1986.
- Freddoso, Alfred. "Molinism". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward Craig. London: Routledge, 1998.
- Hamdi Gündoğar. *Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlahî Bilgi*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi: Düşünürler*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 1985.
- Hasker, William. *Metaphysics: Constructing a World View*. Downers Grove IL: InterVarsity Press, 1983.
- Hasker, William. "The Antinomies of Divine Providence". *Philosophia Christi* 4/2 (2002).
- Mehmet Ata Az. "Tanrı'nın Sıfatları". *Din Felsefesi*. ed. Latif Tokat. Ankara: Bilay Yayınları, 1., 2018.

- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Divan Kitap, 6. Basım, 2013.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature? The Aquinas Lecture*. Milwaukee: Marquette University Press, 1980.
- Reçber, Mehmet Sait. “Tanrı'nın Sıfatları”. *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Reimer, David J. “An Overlooked Term in Old Testament Theology-Perhaps”. *Covenant and Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson*. ed. A D H Mayes - R B Salters. New York: Oxford University Press, 2003.
- Rice, Richard. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. “Biblical Support for a New Perspective”. *InterVarsity Press*.
- Sanders, John. *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence*. Downers Grove IL: InterVarsity Press, 2007.
- Stump, Eleonora - Kretzmann, Norman. “God's Knowledge and Its Causal Efficacy”. *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*. ed. Thomas D Senior. Ithaca NY: Cornell University Press, 1995.
- Yavuz, Zikri. *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D Dissertation, 2006.

## İBN HALDÛN'UN TASAVVUF VE FELSEFE KARŞISINDAKİ TUTUMU<sup>1</sup>

IBN HALDÛN'S ATTITUDE TO SUFI AND PHILOSOPHY

**Ebü'l Alâ AFİFÎ**

Kahire Üniversitesi Kahire/Mısır  
Cairo University Cairo / Egypt

**Çev. Fatma GÜLSEROĞLU**

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye  
*Postgraduate., Istanbul University, Institute of Social Sciences, Istanbul / Turkey*

[fatmaglser@gmail.com](mailto:fatmaglser@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-0198-8132](https://orcid.org/0000-0002-0198-8132)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Çeviri Makalesi/Translation Article

**Geliş Tarihi/Received:** 21 Ekim /October 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Aralık /December 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık /December 2021

**Atıf/Cite as:** Afifi, Ebü'l Alâ. "İbn Haldûn'un Tasavvuf ve Felsefe Karşısındaki Tutumu". çev. Fatma Gülseroğlu. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2021), 308-320.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

<sup>1</sup> Bu çalışmanın orijinal künyesi şu şekildedir: Ebü'l Alâ Afifi. "Mevkıfu İbn Haldûn mine'l-Felsefe ve't-Tasavvuf". *A'mâlü Mihricâni İbn Haldûn*. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li'l-Bühûsi'l-İctimâiyye ve'l-Cenâ'iyye, 1962, 135-143.

## ÖZ

İbn Haldûn'un tarih alanında çalışmaları gerek İslam bilimleri gerek sair bilimler tarafından yakından incelenmiş ve günümüze kadar teorileri üzerine çalışmalar sürmüştür. Toplum bilimi hakkındaki teorileri sebebiyle kurucu düşünür olarak kabul edilen İbn Haldûn'un sosyoloji dışında felsefe, kelim ve tasavvuf alanında da dikkate değer yaklaşımları bulunmaktadır. Ancak birçok araştırmacı, İbn Haldûn'un tarih ve sosyoloji çalışmalarına ışık tutarken nazariyat alanıyla alakalı teorilerini göz ardı etmiştir. Bu meyanda İbn Haldûn'un Mukaddime eserinde ele aldığı felsefe, kelim ve tasavvuf konuları hakkında inceleme ve araştırma çalışmaları yetersiz olduğu için modern nazariyat araştırmacıları, İbn Haldûn'un nazari teorileri üzerine yoğun araştırmalar yapılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu iddiayı savunan ve modern nazariyat araştırmacılarından biri olan Ebü'l Alâ Afifi, İbn Haldûn'un felsefe, kelim ve tasavvuf alanındaki teorilerini incelemiş ve yorumlarını İbn Haldûn'un çalışmaları hakkında yapılan sempozyumda sunmuştur. Çevirisini yaptığımız bu çalışmada Afifi'nin İbn Haldûn hakkındaki görüşlerini aktarmamızın yanı sıra bahsi geçen teorilerin kaynağına geri dönüş yaparak detaylı bir bakış açısı sağlanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Felsefe, Mukaddime, İbn Haldûn, Ebü'l Alâ Afifi.

## ABSTRACT

Ibn Khaldun's studies in the field of history have been closely examined by both Islamic sciences and other sciences, and studies on his theories have continued until today. Considered as a founding thinker because of his theories on social science, Ibn Khaldun also has remarkable approaches in philosophy, theology and mysticism apart from sociology. However, many researchers ignored Ibn Khaldun's theories related to the field of theory while shedding light on his studies of history and sociology. In this context, modern theoretic researchers emphasize the need for intensive research on Ibn Khaldun's theoretical theories, since the studies and research studies on philosophy, theology and mysticism that Ibn Khaldun dealt with in his Mukaddime work are insufficient. Ebü'l Ala Afifi, who defends this claim and is one of the researchers of modern theory, examined Ibn Khaldun's theories in the field of philosophy, theology and mysticism and presented his comments at the symposium on Ibn Khaldun's studies. In this study, which we have translated, we have tried to provide a detailed perspective by returning to the source of the aforementioned theories, as well as conveying Afifi's views on Ibn Khaldun.

**Keywords:** Sufism, Philosophy, Mukaddime, Ibn Khaldun, Abu'l Ala Afifi.



## GİRİŞ

Afifi'nin, İbn Haldûn'un felsefe ve metafiziği içeren düşüncelerinin yeterince araştırılmadığına dair olan yaklaşımı, çağdaş İslam düşünürleri tarafından genel olarak kabul edilmiştir. Afifi'nin, İbn Haldûn hakkında yapılan sempozyum çalışmasında İbn Haldûn'un tasavvuf ve felsefe karşısındaki tutumunu ele aldığı bildirisini tercüme ve inceleme için tercih etmemiz de bu görüşe dayanmaktadır. Bu çeviride Afifi'nin İbn Haldûn'un tasavvuf ve felsefe hakkındaki görüşleri sebebiyle onu Gazâlî'nin görüşlerini takip eden ve geliştiren bir reformist olarak nitelendirdiği görülecektir. Mukaddime eseri incelendiğinde ise İbn Haldûn'un tarih ve ümran ilmindeki teoriler kadar olmasa da nazariyat hakkında da özgün yaklaşımlar geliştirdiği fark edilecektir. Örnek olarak, teoloji konularında akli saf dışı bırakmasına mukabil doğa bilimlerinde akla tam bir yetki vermesi nazari alandaki en mühim yaklaşımlarından biri olarak kabul edilir. Bu meyanda bakıldığında nazari alan araştırmalarında İbn Haldûn'un teorilerinin tartışılmaması eksiklik olarak kabul edildiğinden İbn Haldûn'un felsefe, kelam ve tasavvuf ile alakalı olan Afifi'nin sempozyum metninin çeviri ve incelemesini nazari alana katkı sağlayacak bir araştırma olarak nitelendirdiğimiz için bu çalışmayı gerekli gördük.

### 1. İbn Haldûn'un Tasavvuf ve Felsefe Karşısındaki Tutumu

İbn Haldûn doğu ve batıda ilk olarak İslam sosyoloğu daha sonra ise büyük Müslüman tarihçilerden biri olarak bilinir. Birçok araştırmacı, bu dehanın özgün, derin, verimli inceleme ve araştırma kabiliyetine rağmen onun düşüncesinin diğer yönlerini ortaya çıkarmamıştır. (Bu araştırmacıların dışında) Bazıları ise, onun tasavvuf, felsefe, din, akıl, varlık ile bağlı birçok tutumunu ve inancını mercek altına alır<sup>2</sup>. Bu tebliğin konusu ise ikinci kısma dâhildir.

İbn Haldûn'un metafizik ve epistemolojik nazariyatta kendini gösteren saf felsefi bakış açısına sahip uyumlu ve kapsamlı bir doktrini yoktur. Bu bakımdan o Farabi veya İbn Sina gibi büyük İslam filozofları ile mukayese edilemez. Ancak bu iki alanda ve bu iki alanla alakalı örnek olarak tasavvuf ve kelam ilmi gibi dini düşünce alanlarının her birinde iyi değerlendirmelere sahiptir. Bu değerlendirmeler felsefe açısından önemli olsa da felsefi bir

<sup>2</sup> İbn Haldûn'un kelam, felsefe ve tasavvuf hakkındaki yaklaşımlarının önem arz etmesi ise, onun bu alanların dışından bir göz olarak bilimsel tarihçi kimliği ile konulara değinmesi sebebiyledir. İbn Haldûn'un tarihçi bakış açısı sebebiyle nesnel yorum yaptığına kanaat getirilmesine rağmen yorumlarını geliştirmeden yüzeysel bir düzlemde bıraktığı için de eleştirilmiştir. Detaylı bilgi için bknz. Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 249-261.

doktrin seviyesine ulaşmamıştır. Bu bakımdan o doktrin sahibi bir filozoftan daha çok, reformcu eleştirel düşünür Gazâlî'ye benzer.

Gerçek şu ki, bu iki düşünür (Gazâlî ve İbn Haldûn) bazen aynı sonuçlara ulaşmak için farklı kaynaklardan çıkarım yapsalar da İbn Haldûn'un felsefedeki tutumu, Gazâlî'nin tutumunun uzantısı ve geliştirilmiş halidir. Gazâlî kendi zamanından yakın zamana kadar İslam dünyasında felsefe ve Müslümanların tutumu üzerine damgasını vurmuş ve güçlü yandaşlarını da geride bırakmıştır. Gazâlî'nin yolunu takip edip öğretilerini yayanlar arasında ise, doğuda Fahreddin er-Razi, batıda ise İbn Haldûn gelmektedir.

İbn Haldûn, Mağrip ve Endülüs'te Murâbitlar dönemi<sup>3</sup> mutaassıp Mâlikî fukahası tarafından yapılan sorgulamadan sonra Gazâlî'nin öğretilerinin revaçta olduğu bir dönemde yaşamıştır. Dönemin Muvahhitlerinin genel eğilimi Gazâlî'nin ruhuna yaklaşan, geleneğe karşı çıkan ve ifade özgürlüğüne fırsat tanıyan yeni bir ruha şahit olmuştur.<sup>4</sup>

İbn Haldûn'un ilmi düşüncesinde tecrübi eğilimin (ampirizm) izleri görülür. Bu eğilimin etkisi altında çoğunlukla etkileyici sayfalara sahip olan Mukaddimesinde ilimleri tarihlendirdiği gibi Umran ilmi ve tarihini telif etmiştir. İbn Haldûn'a göre tikel gerçeklerin, şahsi olayların incelenmesi ve tecrübe edilmesi, soyut nazari araştırmalar veya şekli mantık için değil hakikatü'l-eşya ilminin dayandığı iki sütundur. Şayet düşüncesinde bu yönde derinlik sağlasaydı bilginin doğası üzerine tecrübi (ampirik) bir doktrin ve soyut anlamların tabiatı üzerine de nominalist (adıcılık) bir doktrin elde ederdi. Ancak İbn Haldûn yazılarında bu temeli sabitleştirmekten ve uygulamaktan vazgeçerek tartışmasını genişletmeye çalışmamıştır.

İnsan bilgisinin doğası üzerine bir araştırmacı olan İbn Haldûn'un üzerindeki en derin etki, güçlü dini duyguların etkisidir. Bu yüzden onu, dini algı ve inançları kurtarmak için felsefeyi ve savunucularını geçersiz kılmaya çalıştığını görürsünüz. İbn Haldûn bu amacını açıklarken filozofların dayanak noktası olan insan aklının tabiatını tartışma yoluyla ve

<sup>3</sup> Afifi'nin burada bahsetmiş olduğu Murâbitlar, yarım asırdan fazla Mağrip ve Endülüs'te hüküm sürmüş Mâlikî bir devlettir. İlk çeyrek asırda istikrar sağlayan ve Hıristiyanlara karşı önemli başarılar elde etmiş olan devlet diğer çeyrek asırda Mâlikî fakihlerin baskısı ve vergilerin ağırlığı yüzünden halk tarafından desteğini kaybetmiştir. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Yiğit, "Murâbitlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ekim 2021).

<sup>4</sup> Murâbitlar döneminde birçok âlim ve fukahanın Gazâlî muhalifliği sebebiyle Kurtuba kâdısı İbn Hamd *İhya'nın* yakılmasına fetva vermiştir. Bu muhalifliğin temel sebebi ise, Mağrip'te Murâbitlar dönemini sona erdiren Muvahhidlerin başı kabul edilen İbn Tûmert'in Gazâlî'nin öğretilerini benimseyerek ve hitabet gücünü kullanarak bedevi bir kabile arasında kendini mehdi ilan etmesidir. Detaylı bilgi için bkz. Semih Ceylan, "İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandaki Tasavvuf İlimi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 58.

rastlantıları içine şüphe sızmayan bazı bilgi alanlarındaki (tümel kaideler) eksiklikleri açıklayarak yapar. Bununla bize Alman filozof Kant'ı hatırlattığı gibi, tasavvufu ve özellikle de Gazâlî'yi hatırlatır.

Filozoflar varlığın kendi idrakleri ile sınırlı ve anlaşılmasının mümkün olduğunu iddia ederler. Bu ise İbn Haldûn'a göre geçerli bir iddia değildir. Çünkü varlık ister psikolojik âlemde ister manevi âlemde ya da ister duyusal maddi âlemde olsun, tam olarak idrak edilemeyecek ve kuşatılamayacak genişliktedir.<sup>5</sup>

İbn Sina *eş-Şifâ* eserinde felsefeyi “*eşyanın hakikatlerine vakıf olma*” diye tanımlarken, aklî hikmetin kısımları risalesinde ise şöyle tanımlar; “*felsefe bir düşünme (nazar) sanatıdır. İnsan bu bilimle bütün varlığı ve yapması gerektiği fiillerinden mecburi olanlar hakkında bilgi edinir. Böylelikle kendisini şereflendirir ve gerçekleştirir. Mevcut âlemin bir benzeri olan akledilir âlemi tanımlar ve büyük saadete hazırlar.*”<sup>6</sup>

İbn Haldûn İbn Sina'nın ismini zikretmeden bu iddiasını, mukaddimedeki felsefenin iptali ve taklitçilerinin yanlışlığını kesinleştirdiği bölümde, kelam ilmi bölümünde ve bunların dışındaki diğer bölümlerde reddeder. Ona göre eşyanın hakikatine tam olarak vakıf olmak imkânsızdır ve varlık her algının kendi algısı ile sınırlı kaldığında o dikkate alınmaz. Meselenin kendisi bundan farklıdır. Yani, varlığın hakikati şeydir ve akıl onu başka bir şey olarak algılar. İnsan varlığın tamamını kendisinde bulamaz ve kendisini varlığın tamamını aksettiren bir ayna olarak tanımlayamaz. Ancak her insan kendisini -bilgi yoluyla- varlıktan anladığı kadarını aksettiren bir ayna olarak tanımlar ki bu da yetersizdir.<sup>7</sup>

Bundan da ilim yoluyla elde edilen mutluluğun o ilim kadar olması gerektiği çıkar. Bu mutluluk Allah'ın ahirette muttakilere vaat etmiş olduğu büyük mutluluk (*saadet*) değildir. İbn Haldûn bu tutumunda Gazâlî'nin daha önceden belirlediği yakın ilme ulaşma ve varlığın

<sup>5</sup> İdrakin sınırlılığını birçok bölümde zikreden İbn Haldûn, her idrâk organının kendi alanına dâhil olan şeylere göre varlığı tanımladığını hâlbuki varlığın bu algılamadan daha fazla olduğunu ifade eder. Açıklama için ise şu örneği verir; sağır bir kimse dört duyu organından edindiği bilgiler doğrultusunda aklî konuları sınırlandırır ve işitsel türden olan şeyleri varlıktan düşürür. Duyu organlarının herhangi birinden engelli olan kimseler, kültür olmasaydı algılayamadıkları şeylerin varlıklarını kabul etmezlerdi ki bu kimseler algılayışlarına göre değil genele uyararak mahrum oldukları şeylerin varlığını kabul ederler. Tüm bunlar idrâkin kuşatıcılığının sathi bir düşünce olduğunu göstermektedir. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 822-823.

<sup>6</sup> Hasan Akkanat, “*İbn Sina'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi*”, Dini Araştırmalar 11/31 (Mayıs-Ağustos 2008), 196.

<sup>7</sup> İbn Haldûn filozofların “saadet, varlığı olduğu hal üzere idrâk etmektir” tanımlamalarının bâtil olduğunu kabul etmektedir. Bunun sebebini ise, “her müdrike ve idrâk sahibine göre varlık, kendi idrâklerine inhisar eder” şeklindeki söylemlerinde bulunan hata ve kuruntulara isnat etmektedir. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 955.

hakikatini anlamada insan aklının yetersizliği görüşüne dayanır. Böylelikle Gazâlî'nin de yaptığı gibi metafizik felsefeyi çürütür. Ancak İbn Haldûn tanıtım ve analizler yoluyla daha önce Gazâlî'nin ulaşmadığı bir hedefe ulaşmıştır.<sup>8</sup>

İbn Haldûn hissi idrak ile başlar ve hissin bulunmadığı fenomenlerden oluşan doğal âlemde duyuların idrak ile sınırlı olduğunu söyler. Eğer mesele bu şekilde ise, peki doğal varlıklarda sınırlılık iddia etmenin manası nedir?

Sonrasında İbn Haldûn aklı, araçlarını ve beyanlarını tartışır. Varlık türünden algıladıklarının da aynı şekilde sınırlı olduğunu görür. Kendi müşahedesinin tenkidinde mevcut varlıklar için geçerli olan beyanlarıyla sınırlıdır. Aklın araçları ve beyanları ile idrak edemediği meselelerden biri de nefis, halleri, sınırları ve iradesini içeren ilahi hakikattir. Bunlara ek olarak, nübüvvetin hakikati, ölümden sonra diriliş, ahiret hayatı vb. konular dâhildir.<sup>9</sup>

Felsefe âlemin illetler ve ma'lulalar (nedenler ve nedenleri) ağı olduğunu iddia eder. İlk illet sebeplerin müsebbibi olan Allah (c.c.) ile sona erer. Ancak İbn Haldûn –nedensellik kabulüyle beraber- sebeplerin hepsini kuşatmanın imkânsız bir şey olduğu ve dolayısıyla sebeplerin müsebbibine ulaşmanın da imkânsız olduğu görüşündedir.<sup>10</sup>

Ancak, sebeplerin müsebbibine ulaşmak kastı ile sebepleri incelemek İbn Haldûn'un uyarılmış olduğu bir problemdir. Bu ise, sebeplerin müsebbibine yükselirken sonsuzluğa doğru enine ve boyuna açılması, çoğalması ve aklın algılayışında tereddüde düşmesidir.<sup>11</sup> Burada araştırmacının durması ve ilk sebebe yükselmemesi ise ihtimal dâhilindedir. Varlığın illetleri olduğunu ve başka bir illetin bulunmadığını beyan ederek mesele sona erer. Bu fikir modern materyalistler ve eski ateistlerin görüşleri ile aynıdır.

<sup>8</sup> Affî'nin Gazâlî ve İbn Haldûn arasındaki ayrımı şudur; Gazâlî metafiziği red ve iptal ettikten sonra aklı sadece nasları yorumlama sahası ile sınırlandırmış, tabiat ve maddi sahada yolunu tıkamıştır. İbn Haldûn ise, ilahi meselelerde aklı saf dışı bırakırken tabiat alanı, akli ilimler ve içtimai meselelerde akla tam bir hürriyet vererek onun önünü açmıştır. Böylelikle İbn Haldûn din ve aklı birbirinden ayırması ve hudutlarını belirlemesi hasebiyle Alman filozof Kant'a benzetilmiştir. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 897.

<sup>9</sup> Burada İbn Haldûn ilahi emirlerin akıl dairesinden daha geniş olduğunu ve bunun böyle olmasının akıl için bir kusur teşkil etmediğini, onun sıhhatli bir ölçü olurken tevhit konuları kapsamına girince akıl terazisi ile ölçmenin muhal bir iş olduğunu beyan eder. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 823.

<sup>10</sup> İbn Haldûn sebepler silsilesini ilahi ilimden başkasının onu zabt ve tespit etmesini imkânsızlığını şu şekilde açıklar; bir fiil kasd ve irade olduğunda meydana gelir. Kasd ve irade ise psikolojik bir şey olup kadim tasavvurlardan çıkar. İnsan ise tabii ve zahiri olan sebepleri ihata edebilirken psikolojik olan şeylerin başlangıç ve sonlarını bilmekten acizdir. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 821.

<sup>11</sup> İbn Haldûn sebepler üzerinde duran kişileri uyarırken buradaki sakıncanın aklın algılayışında tereddüde düşmesinin yanı sıra bu kişilerin ayakları kayıp delâlete dalarak helak olduğunu vurgulamıştır. Çünkü sebepler silsilesi çoğaldıkça varlığın yokluğuna veya mevcudiyetine dair aklın dayanacağı hiçbir delil kalmayacaktır. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 821.

Ve eğer mesele böyleyse, insan aklının her şeyi algılamada sınırlı olduğunu, şariatta insan aklının idrak edemeyeceği meseleler olduğunu kabul etmemiz ve şari'den gelene güvenerek mutlak bir şekilde teslim olmamız gerekir. Gelenle uyuşmasak bile akıl idraki ile doğrulamasına bakmayız. Bilakis, iman ve ilim ile bize emrettiklerine dayanır, anlamadığımız konularda susar ve onları şari'ye havale ederek aklı ondan uzaklaştırırız.<sup>12</sup>

İkinci olarak, filozofların mevcudat konusunda iddia ettikleri deliller, sadece teolojik bilimde değil bilakis doğa biliminde de yetersiz delillerdir. Çünkü kıyaslar ve tanımlarla çıkarılan zihinsel sonuçlar ile hariçteki uygunluk kesin değildir. Bunlar, genel zihinsel kaidelerdir ve dış mevcudat tözleri ile kişiselleştirilir. Somut haricin külli zihni uygunluğu engelleyecek şeyin tözlerde olması ihtimaldir.<sup>13</sup>

İbn Haldûn burada kastettiği şey şudur; doğa bilimlerinde eksik tümevarım ihtimali sonuçlardır ve kesin sonuçlar olması mümkün değildir. Teolojik meselelerde felsefi delillerin yetersizliğine gelince, bu meselelerdeki konular mahiyetini soyutlayamadığımız ve anlayamadığımız ruhani varlıklar ile alakalıdır. Dolayısıyla bunlar hakkında delil bize ulaşmamıştır. Evet, içimizdeki insan nefsinin ve hallerini idrak ederiz ancak onun hakikati ve niteliği hakkında bir şey bilmeyiz. Bizim gayemiz hakikate ulaşmaktır. Teolojik felsefenin ulaştığı ise sadece zandan ibarettir. O zaman teolojik felsefe düşüncesindeki bu meşakkat ne diyedir?

Filozofların yaratma hakkındaki “Birden çok çıkar” dedikleri teoriye bakınız. Filozoflar bu teorilerini ilk akıldan son bulan taşmalar (*feyz*) olarak vasıflandırırılar. Bu teoriyi İbn Haldûn kendinden önce gelen Gazâlî gibi cehalette direnme ve temelsiz hüküm olarak değerlendirir.<sup>14</sup> İlk akılla son bulan nedensellik (aracı) düşüncesine dayanmıyoruz ve

<sup>12</sup> Akli idrâkin sınırları üzerine sık sık vurgu yapan İbn Haldûn, ilahi hükümlere tâbî olmanın gerekliliği hususunda, insanın saadetini en çok yaratıcının istediğini ve kişi için en iyi olanı onun bileceğini ifade eder. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 823.

<sup>13</sup> İbn Haldûn zihni kaidelerin dış varlığa uygunluğuna delil olacak şeyin yine his cinsinden olacağını ve bu meyanda zihni delil olmadığını için filozofların zihni deliller ile yakın bilgiye ulaşmadaki iddialarını bu sebeple reddeder. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 952.

<sup>14</sup> İbn Haldûn filozofların ilk akılla son bulan teorisini şu şekilde reddeder; mevcudatın hepsini ilk akla dayandırıp bununla yetinmek ve Allah'ı (c.c.) bunun dışında mahlûkatın mertebelerinden geri bırakmak manasına gelir. Ancak varlığın alanı bu ifade edilenden daha geniştir. Filozoflar yalnızca aklın ve nefsin mevcudiyetini kabul ile yetinmek suretiyle bunlar haricinde kalan varlıklardan gâfildirler. Bir bakımdan bunlar, yalnız maddenin varlığını kabul edip akıl ve nefsten yüz çeviren, maddenin ötesinde bir varlığı inkâr eden materyalistler denkleminde dirler. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 952.

doğrudan (aracısız) yaratmayı da reddediyoruz. Allah çoktan âlemi ve içindekileri yaratmada kadir-i muhtardır. <sup>15</sup>

Kelamcıların kelim ve teoloji konularında ilk başta susarak yorum yapmamalarına muhalif olarak (daha sonra) özellikle bu konularda felsefe yaptıkları görülür. İbn Haldûn'un düşüncesinde gerçek şu ki, akaitte doğru veya yanlış araştırmak kelamcıların işi değildir. Onların işi inançların doğruluğunu ateist ve bid'atçılara karşı dayatma ve savunmadır. Bu da onların hasımlarının silahları ile silahlanmayı ve onların yöntemlerini kullanmayı gerektirmiştir. Felsefe yöntemlerini kullanma onları kendi konularının dışında kalan felsefe meselelerinde de derinleşmeye sürüklemiştir. Onların felsefede derinleşmesi ise özgün bir yoldan değil arz yolundan olmuştur. Buradan onların itirazları bir delile delil olması bakımından güvenmeyi talep etmeye dönüşmüştür. Hâlbuki mesele böyle değildir. Delil, ateist ve bid'atçılara karşı verilen bir cevaptır. Asla inançları teyit etmek için değildir. Aksine inançlar doğruluğu farz kılınmış (dayatılmış) emirlerdir. <sup>16</sup>

İbn Haldûn'a göre bu kelim ilminin ana unsuru ve vazifesidir. Kelam ilmi felsefenin dallarından biri değildir ve müteahhirun kelamcılarında Beyzâvî'nin "*Tavâli*" da ve İclî'nin "*el-Mevâkıf*" da yaptığı gibi felsefe konuları ile kelim konuları birbirine karıştırmamalıdır. Bunun için İbn Haldûn kelim ilmini eski ehli-sünnet ve selef zamanına geri dönmeye çağırır. <sup>17</sup> İbn Haldûn'a göre en iyisi bu ilmin meselelerini sadece ateist ve bid'atçılara karşı harekete geçirmek gerekir. İmanlarında sebat eden müminlere gelince onların bu ilme ihtiyacı yoktur.

Bu ilimde mutmain eden tutum sûfiyenin tutumudur ki o da, iman kaidelerini akli deliller seviyesinin üstüne çıkarmaktır. Bu tutuma delil olarak Sûfi Cüneyd el-Bağdâdî 'den

<sup>15</sup> Afifi bildirinin bu kısmında birtakım sorular sormuş lakin cevabını vermemiştir. Metnin bütünlüğünü sağlamak adına bunları dipnotta belirtmeyi uygun bulduk. Metinde geçen sorular şunlardır; Çoktan yaratma zatında çokluk meydana getirir mi? Niçin ilk akılda duruyor ve *Vâcibu'l-vücûd'a* yükselmede ilk akılla yetiniyoruz? Varlık bildiğimiz ve bilmediğimiz mertebelerinden daha geniş değil mi?

<sup>16</sup> İbn Haldûn kelamcılarının evvelemlerde konuşmaktan uzak durdukları konuları daha sonra konuşmaya başlamalarının sürecini şu şekilde izah etmiştir; bid'ata karşı yapılan münazaralar sonucu kendisine kelim ilmi verilen bu ilim daha sonra Eş'arî'nin takipçilerinin çoğalması ile yaygınlaşmıştır. Ancak mantık ilminin henüz İslam bilimleri tarafından kabul görmeyişi hasebiyle kelim alanının usûlü basit ve sade olduğu için öne sürdüğü deliller bazı hallerde ikna edici bulunmuyordu. Cüveynî'nin *Kitabu'l-İrşâd* eserinden sonra mantık ilmi İslam'da yaygınlık kazanmış ve kelamcılar kendi alanlarında mantık ilmini icra etmişlerdir. Daha sonrasında kelamcılar, birçok açıdan bid'atçılar ile benzer olduklarını düşündükleri filozofları iman kaidelerine muhalif olarak muhatapları arasına dâhil ettiler. Bunun neticesinde kelamın ilgilendiği konular ile felsefe konularının birbirine karışması, İbn Haldûn'a göre kelamcılarının konuşmamaları gereken konularda görüş bildirmeleriyle sonuçlanmıştır. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 829-831.

<sup>17</sup> Burada İbn Haldûn felsefeye red konusunu merak edenler için Gazâlî ve Fahrüddin Razi'nin eserlerini önermiştir. Çünkü ona göre bu iki şahsın eserleri eski usûle muhalefet etse de bu eserlerde onlardan sonra gelen kelamcılarının eserleri kadar felsefe konularına iltibas olunmamıştır. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 832.

rivayet edilen bir hâdiseyi göstermek mümkündür. “Bir gün Cüneyd kelim ilminde üstün olan bir mütekellim topluluğuna uğradı ve “bunlar kimdir” diye sordu. Ona “bunlar deliller ile Allah’ı eksik alametlerden ve hudûsa ait sıfatlardan tenzih eden bir topluluktur” denildi. Cüneyd ’de “Kusurun olmadığı yerde kusuru reddetmek, kusurdur” dedi.”<sup>18</sup>

Kelam ilminin ana konusu olan tevhit, İbn Haldûn’a göre aklın delil ve nazar ile ulaştığı meselelerden biri değildir. Ancak o tevhit, ayeti kerimelerde “De ki: O Allah’tır, bir tektir. Allah Samed’dir (Her şey O’na muhtaçtır. O, hiçbir şeye muhtaç değildir). O’ndan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (Kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O’na denk ve benzer değildir.”<sup>19</sup> Geçen ilahi emir ile kabul edilen bir inançtır. İnanç sadece dil ile ikrar kalp ile tasdikten ibaret değildir. Bilakis onun anlamı nefse yerleşir ve onu istila eder. Şöyle ki, bütün fiillerin ondan çıktığı elzem bir sıfat olur. Fiillere işlemeyen sadece dilde kalan iman, iman değil yalnızca suretten ibarettir. İman işlevsiz bir iman olduğunda amel ona tabii olmaz ve mümin günah işlerken nefsi ile çelişki içerisindedir.<sup>20</sup> Rasulullah (s.a.s) bu konu hakkında şöyle buyurmuştur: “Zina işleyen kişi mümin olduğu halde zina etmez ve hırsız hırsızlık yaparken mümin olduğu halde çalmaz.”<sup>21</sup>

Burada İbn Haldûn mütekellim yahut filozof dilinden değil sûfi dilinden konuşmuştur. Çünkü o ibadeti bilmenin ve onu uygulamanın arasını, Allah’tan gayrısı olan meşgaleleri kalpten boşaltma ile itaat ve kudret yeteneğini elde etmenin arasını ayırdığı gibi, sadık iman sonucu mü’minde oluşan iman ile salt imanı birbirinden ayırmıştır. O inanan kişinin nefsinde inançlar bir sıfat ve meleke haline gelmedikçe inançlarla yetinmez. Ve yine aynı şekilde ibadet eden kişinin nefsinde ibadetler bir sıfat ve meleke haline gelmedikçe ibadetlerle yetinmez.<sup>22</sup> İşte bu, sûfi imamların görüşüdür ve İbn Haldûn onların dine bakışı ile kelamcı ve fakihlerin bakışının arasını ayırmıştır. Metinde İbn Haldûn şöyle der:

<sup>18</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 832.

<sup>19</sup> *Kur’ân Yolu* (Erişim 21 Aralık 2021), İhlâs 1/4.

<sup>20</sup> İbn Haldûn iman ve amel konusunu incelerken imanın mertebeleri olduğuna dikkat çeker. İlk ve en aşağı olarak nitelediği iman çeşidi, dil ile ikrar kalp ile tasdik mertebesidir. Mertebelerin en yükseği ise, kalbi imandan ve ona uyan fiilden hâsıl olan, kalbi istila edip organları kendine tâbî kılan ve böylelikle fiillerin ve tasarrufların onun emri altına alan bir mertebedir. Ona göre iman bu mertebesinde olan bir kimse meleklere onu korumasıyla günaha ve vebale girmez. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 825.

<sup>21</sup> Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-Şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “İman”, 104.

<sup>22</sup> *İttisaf* kavramı üzerinde özellikle duran İbn Haldûn bu kavram ile elde edilen bilginin gerçek bilgi olduğunu ve bu bilgiye sûfilerin yoluyla ulaşılacağını düşündüğü için Affi, onun dilinin filozof ve kelamcı dili değil sûfi dili olduğunu ifade etmiştir.

“Bil ki, şari ‘ye göre kendisini mükellef tuttuğu her şeyde kemal şudur; inancının talep ettiği kemal, nitelenmek hakkında elde edilen ikinci bilgidir. İbadetlerinden bir amelin talep ettiği kemal ise, nitelenmeyi elde etmek ve onu gerçekleştirmektir.”<sup>23</sup>

O zaman inançlar ve onların delilleri hakkında bir bilgi vardır ve onlar ile vasıflanması hakkında bir bilgi daha vardır. Bu bilgiden daha sonra yeni bir bilgi doğar. Vasıflanma hakkında ilk soyut bilgi teorisyenlerin çoğunun bilgisidir. Vasıflanma hakkında ikinci sonuç bilgisi ise, sufiyyenin “zevkler ilmi” olarak isimlendirdiği muhakkiklerin bilgisidir.<sup>24</sup> İbn Haldûn bu konu hakkında şöyle der; “İkinci bilgi vasıflanmadan elde edilen zaruri bilgidir. İkinci bilginin yapısı birinci bilgiden daha güvenilirdir. Vasıflanma soyut bilgiden elde edilemez. Ancak vasıflanma nefse işleyen bir sıfat ve meleke haline gelinceye kadar amel yoluyla tekrar tekrar yapılarak elde edilir.”<sup>25</sup>

Açıkladığımız üzere İbn Haldûn, ister kelam alanında isterse de felsefe alanında teoloji meselelerinde aklın yeterliliğini inkâr eder. (Bunun yanı sıra) sınırlı bir daire içerisinde akli ve görevlerini yermez. Daire içerisinde akıl terazisinin hükümleri yanlış değil doğru ve gerçektir.<sup>26</sup> Ancak ona göre bu terazi kesinlikle dairenin dışında geçerli değildir.

İbn Haldûn aynı şekilde sınırlı bir daire içerisinde mantık ve onun görevlerini de inkâr etmez. Lâkin kıyasların öncüllerinde duyulardan kanıt olmadıkça biçimsel mantık ile somut âleme dair yeni bir bilgi kazandığımızı reddeder. Çünkü biçimsel olarak mantıki kıyaslar, yapım şartları sağlandığı takdirde doğru sonuçlar üretir. Ancak bu sonuçların somut gerçekler ile eşleşip eşleşmemesi kesin değildir. Çünkü kıyas öncüllerin gerçekten doğruluğuna bakmaksızın onların geçerliliğini kabul eder.

Doğa bilimlerinin özel bir alanında araştırmacılara düşen duyuusal deneyim, bu alandaki doğru bilginin temelidir. Bilgiler bu şekilde toplandığı vakit onları biçimsel mantığın

<sup>23</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 824.

<sup>24</sup> Bu konu hakkında İbn Haldûn, akâitte hal ve ilim arasındaki farkın “kavl” (söz söyleme) ve “ittisaf” (sözü nefsin bir sıfatı haline getirme) arasındaki fark ile aynı olduğunu ifade eder. Bu düşüncesinin izahını ise şu şekilde yapar; “İhtiyaç sahiplerine merhamet etme Allah’a (c.c.) yakınlık kurulmasına vesiledir.” Bilgisini bilen bir kimse için ilk aşaması olan *kavl* kısmındadır. Her ne zamanki kişi bu bilgi doğrultusunda bir ihtiyaç sahibine yardım eder ve Allah (c.c.) den yakınlık umarsa o zaman *kavl*, ittisafa dönüşmüş olur. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 824.

<sup>25</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 825.

<sup>26</sup> Yukarıda da zikrettiğimiz üzere bu görüş, İbn Haldûn’u Gazâlî’den ayıran görüş olarak kabul edilir. İbn Haldûn aklın kendi alanında özgürlüğünü tanımasıyla kendinden sonra gelen araştırmacıların bir kısmı tarafından gelişmiş bir teorisyen olarak addedilirken, diğer kısım tarafından Gazâlî’nin öğretilerini tahrif etmiş olarak nitelendirilir.



yöntemleri ile doğrulama, tahkik etme, inceleme ve düzenleme mümkündür. Yani biçimsel mantık bilgiyi kazanmanın yolu değil onu doğrulayan hassas bir terazidir.<sup>27</sup>

İbn Haldûn'un mantık için çizmiş olduğu sınırların ötesine gelince, orada akıl ve mantık için bir şey yoktur. İlahiyat meselelerini kanıtlamada mantığa ihtiyaç yoktur. Bu imkânsız bir arzudur. *"Bu imkânsız arzuya örnek ise, altını tartan bir teraziye gören adamın onunla dağları tartma arzusudur."*<sup>28</sup>

İbn Haldûn'un arkadaşı Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'de görüldüğü gibi (İbn Haldûn'da da) siyasi hayatı tecrübe ettikten ve mutsuz olduktan sonra hayatının son dönemlerinde tasavvufa karşı açık bir eğilimi olduğu görülür. İbn Haldûn Mısır'daki okuma, okutma, yazma ve ibadetine son vererek çok beğendiği ve yücelttiği sûfiyenin içine karışır. Aşıkâr bir şekilde İbn Haldûn tıpkı Gazâlî gibi eksikliklerini ve çelişkilerini anladığı teolojik felsefeden umudunu yitirmiştir. İbn Haldûn manevi ve ilahi hakikatler hakkında kesin bilgiye ulaşmanın tek yolunun *zevk* ve *keşf* olduğuna inanmıştır. Ancak (tasavvuf konusunda) Gazâlî gibi İbn Haldûn da sufiyyeden kayıtsız şartsız bir şekilde hoşnut değildir. Çünkü İbn Haldûn, mutaassıp müteahhir kelimcilerin, kelim, felsefe ve tasavvufu birbirine karıştırmalarını ve tevhit, hulul, ittihat vb. konularda anlaşılması muhtelif olan bu üç sanatı tek bir sanat haline getirmelerini kusurlu bulur. Tasavvuf ilmi, felsefe ve kelamdan farklıdır. Çünkü tasavvuf hisse dayalıyken felsefe ve kelam delile dayanır. Sûfinin ele aldığı şahsi tecrübeye aklî delilin yeri yoktur. İbn Haldûn, Ebu Tâlib el-Mekkî, Ebu Kâsım el-Cüneyd, Hâris el-Muhâsibî vb. gibi ilk nesil büyük sûfilerin kitaplarında geçen saf, duyusal ve sünni tarzın dışındaki tasavvufu kabul etmez.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> İbn Haldûn mantıktaki burhanları kaidelerine uygun bir şekilde felsefî ilimleri tetkik eden bir kimsenin delil getirme ve hüküm çıkarma konusunda tam bir melekeye sahip olduğunu ifade ederek her ne kadar ilahi konularda mantığı yetersiz bulsa da düşünce ile alakalı konularda kaidelerin en doğrusunun mantık olduğunu açıkça kabul eder. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 956.

<sup>28</sup> İbn Haldûn idrâk vasıtalarından ayrı bir idrâk bulunduğunu, onun da yaratıcıya ait olduğunu ifade eder. Sınırlı ve muhdes olan bizim idrâkimize mukabil onun idrâkinin bizim idrâkimizin üzerinde bir dairede olması hasebiyle ilahi konularda bizim idrâkimiz yeterli değildir ve ona tabi olunması elzemdir. Dağı tartmaya tamah eden sarrafın terazisinin hali yanlışlığına delil teşkil etmez iken, sınırlarının ötesine geçememesi onun tamah ettiği şeyin imkânsız olduğunun göstergesidir. İbn Haldûn akli nakilden önce tutanların bu hataya düştüklerini vurgulamıştır. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 823.

<sup>29</sup> Riyazet temelli tasavvuf tanımlaması yapan İbn Haldûn, zühd yoluna giren kimselerin belirli bir yerden sonra vecd hallerinin algılamayı bu kimselerin özelliği olarak addetmiştir. Sûfilere has olan keşfin sahih ve kâmil olmasını ise, din ve ahlak üzerine kurulu bir istikâmetin bulunmasına bağlamıştır. Şöyle ki, bir keşf bu istikâmet üzere değilse sihirbaz ve Hristiyanların riyazet sonucunda zuhûr eden keşflerinden farklı kalmaz. Konunun anlaşılması için içbükey ve dışbükey cilalı bir ayna maddenin karşısında o maddenin yansımaları eğri gösterdiğini, aynanın yüzeyi düz olduğu vakit maddeyi de düz ve doğru göstereceğini misal olarak vermiştir. Keşf ve hissin ötesini hakkında konuşan sûfilerin kendilerini kaybedip, hulûl ve vahdete kapıldığını ifade eden İbn Haldûn, tasavvufu yalnız selefin uyguladığı usûlle sınırlandırmıştır. Kuşeyrî'nin eserinde geçenleri dayanak

İbn Haldûn'un tasavvuftaki görüşü ise, akıl temelli, bilgiler ve ilimler anlayışı ile his temelli nefsanî haller anlayışı olan bu iki çeşit anlayışı birbirinden ayıran temel bir ayrım üzerine kuruludur. Bu ayrım tasavvuf ehlini inkâr eden akıl esaslı ilimlere karşı müdafaa etmeye dayanır. İbn Haldûn şöyle der: “*deliller ve kanıtlar bu yolda (yani sûfiyyenin yolunda) ret ve kabul için faydalı değildir. Çünkü o yol duyuşal yöndür ve sûfiyye delil ehli değil, his ve müşahede ehlidir.*”<sup>30</sup>

İbn Haldûn'un bunu söylemesi ile bir taraftan fukaha ve sûfiler arasındaki diğer taraftan ise, kelamcılar ve sûfiler arasındaki şiddetli çekişmenin sırrını açıkladığına şüphe yoktur. Çünkü sûfiyye hakikatlerden kişiye keşf olunan duyuşal tecrübeye dayanırken fukaha ve kelamcılar nâstan sonra akli teoriye dayanır.

Bundan dolayı İbn Haldûn sûfilerin çalışmalarını, makamlarını, hallerini, vecd ve zevklerden elde ettiklerinin doğruluğunu kabul eder ve şöyle der; “*...bütün bunlar hiçbir kimse için savunma değildir. Onların zevkleri doğrudur ve onları gerçekleştirmek mutluluğun kaynağıdır.*”<sup>31</sup>

Geriye son kalan soru ise şudur; İbn Haldûn bilginin doğasında tecrübi yolu kabul ederken diğer yandan sûfinin keşf ve zevk yoluyla elde ettiği bilgiyi tanıması onu kendisiyle bir çelişkiye düşürmez mi? Algının ve algıların ikililiğine değindiği mukaddimesini baktığımızda bir çelişki göremiyoruz. İbn Haldûn'a göre insanda iki ayrı güç bulunmaktadır. Bunlardan ilki, müşahede ve tecrübeye dayalı bilimlere algılama olan akıl iken ikincisi, zevk ilimleri ile ortaya çıkan nefsin hallerini algılayan hissiyat gücüdür. Bu ikisi farklı alanlar ve algılamanın farklı araçlarıdır. Ona göre çelişkinin olduğu tek alan, varlığına gerek duyulmayan, temeli olmayan ve tamamen bir vehimden ibaret olan teolojik felsefe alanıdır.<sup>32</sup>

Kısaca İbn Haldûn metafizik felsefeyi reddederken, doğa bilimlerinde tecrübi yöntemi, gaybet ve ruhani konular alanında ise sûfi yöntemi kabul eder.

---

göstererek ilk zamanlarda yaşayan İslam'ın seçkin kişilerinin ne hicâbın keşfine ne de bunun gibi idrâklere istekli olmadıklarını zikrederek görüşünü delillendirmeye çalışmıştır. Bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 849-864.

<sup>30</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 853.

<sup>31</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 862.

<sup>32</sup> Detaylı bilgi için bknz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 850.

## KAYNAKÇA

- Akkanat, Hasan. “İbn Sina'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi”. Dinî Araştırmalar 11/31 Mayıs-Ağustos 2008. 195-234.
- Ceylan, Semih. “İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 51-82.
- Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018).
- Kur'ân Yolu*. Erişim 21 Aralık 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Yiğit, İsmail. “Murâbitlar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/murabitlar>

**S. MUHAMMED NAKİB EL-ATTAS. İSLÂM METAFİZİĞİNE  
PROLEGOMENA: İSLÂM'IN DÜNYA-GÖRÜŞÜNÜN ASLÎ  
UNSURLARINA DAİR BİR AÇIKLAMA. ÇEV. İLKER KÖMBE  
İSTANBUL: KÜRE YAYINLARI, 2018, 272 SAYFA, ISBN:  
9786059125284**

S. MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS. *PROLEGOMENA TO THE METAPHYSICS OF ISLAM: AN EXPOSITION OF THE FUNDAMENTAL ELEMENTS OF THE WORLD VIEW*. TRANS. ILKER KOMBE. ISTANBUL, KURE PUBLISHING, 2018, 272 PAGES, ISBN: 9786059125284

**Ömer Faruk KAHVE**

Arş. Gör., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Edirne/Türkiye  
*Research Assist., Trakya University, School of Theology, Edirne / Turkey*  
[omerkahve22@gmail.com](mailto:omerkahve22@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-0223-4275](https://orcid.org/0000-0002-0223-4275)

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Kitap Değerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 27 Eylül /September 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Aralık/December 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık/December 2021

**Atıf/Cite as:** Kahve, Ömer Faruk. "S. Muhammed Nakib El-Attas. İslam Metafiziğine Prolegomena: İslâm'ın Dünya-Görüşünün Aslî Unsurlarına Dair Bir Açıklama. çev. İlker Kömbe. İstanbul: Küre Yayınları, 2018, 272 Sayfa, ISBN: 9786059125284". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2021), 321-331.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## ÖZ

Birçok din, ekol, ya da farklı düşünce hareketleri tarafından ve kelime anlamı bakımından Aristoteles'in Metafizik isimli eserinden hareketle fiziğin ötesi anlamında Tanrı'ya dair çokça şey söylenmiştir. Endonezyalı yazar Nakib el-Attas da bu konuda farklı dönemlerde kaleme aldığı monografilerin derlenmesiyle bir kitap ortaya koymuştur. Bu kitap metafiziğin İslâmî açıdan değerlendirilmesi, pratik karşılığı ve tasavvuf ile irtibatı da göz önüne alınarak felsefi değerine odaklanmaktadır. Bununla birlikte yazarın üzerinde durduğu ikinci husus ise bu değerden hareketle ortaya konulması gerektiğini düşündüğü bir dünya-görüşüdür. Ayrıca Attas'ın, René Guénon'un fikrî çatısını oluşturduğu Gelenekselci Ekol'ün yaklaşım tarzını benimsediği söylenebilir. Son kertede kitabın İslâm metafiziği hakkında ancak bir giriş mahiyetindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Metafizik, Felsefe, Nakib el-Attas, Prolegomena.

## ABSTRACT

Many religions, schools, or different thought movements have said a lot about God in the sense of beyond physics, based on Aristotle's work called Metaphysics. Indonesian writer Nakib el-Attas also produced a book on this subject by compiling monographs he wrote in different periods. This book focuses on the philosophical value of metaphysics in terms of its evaluation of metaphysics in terms of Islam, its practical counterpart and its connection with tasawwuf. In connection with this, the second issue that the author dwell on is a world view that he thinks should be put forth from the aforementioned value. It can also be said that adopted the approach of the Traditionalist School, which the intellectual basis of which was laid down by the René Guénon. In the last instance, the book is partake of an introduction to the metaphysics of Islam.

**Keywords:** Tasawwuf, Metaphysic, Philosophy, Naquib al-Attas, Prolegomena.

## GİRİŞ

Her ne kadar metafizik denildiğinde fizik âlemdeki imkân durumunun var edicisi şeklindeki, aşkın güç olarak değişimden münezze bir durumdan bahsedilse de metafizik üzerine kurulu düşüncelerde böylesi bir değişmez ilkerin uzlaştığı bir yapı görülmez. Aslen Endonezyalı olan Nakib el-Attas da orijinal adıyla *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the World View* olarak farklı dönemlerde kaleme aldığı monografilerin derlenmesiyle bir kitap ortaya koymuştur. Bu kitap Türkçe'ye ilk defa 2016 yılında tercüme edilmiş olmakla birlikte bizim değerlendireceğimiz ikinci baskı tam adıyla *İslâm Metafiziğine Prolegomena: İslâm'ın Dünya-görüşünün Aslı Unsurlarına Dair Bir Açıklama*, 2018 yılında yayınlanmıştır. Bu çeviri metinde orijinal yayından yapısal anlamdaki tek fark detaylı indeksin Türkçe çeviriye alınmayışı şeklinde ifade edilebilir.

**1. S. Muhammed Nakib el-Attas. *İslâm Metafiziğine Prolegomena: İslâm'ın Dünya-görüşünün Aslı Unsurlarına Dair Bir Açıklama*. çev. İlker Kömbe. İstanbul: Küre Yayınları, 2018, 272 sayfa, ISBN: 9786059125284.**

Eser hakkında söylenebilecek ilk şeyin isminde var olan *prolegomena* kelimesi hakkında olması uygun düşmektedir.<sup>1</sup> Zira bu kelime ihtiva ettiği anlam bakımından klasik İslâm eserlerinde sıklıkla görülen *mukaddime* türü bir kitap olduğunu ifade eder. Dolayısıyla yazar daha isim kısmında bir anlamda kitabın kapsamını belirlemektedir. Bununla birlikte önsözde de müellif bu kitapta İslâm metafiziğinin tabiatıyla ilgili ancak temel tezleri ortaya koyduğunu ifade etmiştir (el-Attas, 2018, 9). Nihayetinde eserden elde edilecek verilerin bu doğrultuda değerlendirilmesi doğru tespit için yerinde olacaktır.

Eseri oluşturan bölümlerin farklı dönemlerde kaleme alındığını söylemiştik. Bu süreç 1975 yılı ile başlamış ve 1994 yılı ile tamamlanmıştır. Dolayısıyla yirmi yıla yakın –her ne kadar müstakil bir kitap olması kaygısı güdülmeden yazılmış olsa da- uzun bir süreç sonunda ortaya çıktığı söylenebilir. Ayrıca yine uzun bir sürece yayılmış düşüncelerin tezahürü olarak değerlendirildiğinde Attas'ın düşüncelerinin derli toplu bir muhtasarı şeklinde de anlaşılabilir. Fakat bu şekilde derlenmiş olmasının başka bir yönden de kitabın bütünlüğü açısından bazı problemlere yol açtığını da söylemek gereklidir. Kitap bir önsöz, bir giriş, yedi bölüm ve son söz ya da sonuç olarak değerlendirilebilecek bir epilog bölümünden oluşmaktadır. Bu

<sup>1</sup> Mevcut terimin kullanılmasında modern dönemde kaleme aldığı eseriyle Immanuel Kant'ın öne çıktığı da söylenebilir. Bkz. Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek (Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2019).

bölümlerin isimleri şöyledir: “İslâm: Din Kavramı, Ahlâkın ve Edebin Temeli”, “İslâm’da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi”, “İslâm ve Bilim Felsefesi”, “İnsanın Mahiyeti ve İnsan Nefsinin Psikolojisi”, “Varlığın Keşfi”, “Mahiyet ve Zât Üzerine”, “Varlık Mertebeleri”.

Yazar önsözde kitabın ana konusunu oluşturan metafizik hakkında kısa ve öz değerlendirmelerini sunar. Bu anlamda ona göre metafizik bizatihi kendisinin tespit edilmesi ve ondan hareketle bir dünya-görüşünün (worldview) tesis edilmesi bakımından iki vecihte önem arz eder. Bu metafizik ancak vahye dayandırılırsa gerçeklik ifade edebilir ve bu gerçeklik değişmezdir.

Giriş bölümü nispeten uzun ve detaylıdır. Burada daha temel ilkelere geçilmeden önce sorun tespitleri ve değerlendirmeler yapılmıştır. Dolayısıyla metafiziğe girişin girişi şeklinde anlaşılabilir. Burada ilk vurgusu Müslümanların dünya-görüşünün muhakkak gerçeklik ve doğruluk yani daima doğru bir şeyin tahakkuku olan hakikate bağlı bir metafiziğe dayanması gerektiği üzerinedir. Çünkü bu metafizik ne görülür şeylerden hareket eden felsefeye ne de duyulur tecrübeye dayalı görülmez. Onun temeli vahiydir. Buradan hareketle mevcut dünya görüşlerini tenkit eder. Metafizikten pratik bir faydanın hasıl olması gerektiğini düşünür. Bu anlamda doğru bir dünya-görüşü ortaya koymak gereklidir ki bunun da tek yolu büyük ölçekli bir ontolojik sistemin kabulüyle doğruluk ve gerçeklik, doğruluk ve değerler arasında bütünlük sağlanmasıdır. Burada aslanan vahiydir fakat bu vahiy, ilham ya da sezgiden münezzeh olan ancak Kur’an ve Sünnet’tir. Fakat bunlardan elde edilen kavramsallaştırma akıl, keşf ve tecrübî sezgi ile edilir.

Yazar, İslâm ile diğer dinler, felsefî düşünceler ve mistik tradisyonlar gibi diğer düşünceler arasında mutlak bir ayrım yapar. Çünkü son ve evrensel din İslâm’dır ve ayrıca modernitenin etkisiyle ortaya çıkan anlayışlar gerçeğe ulaşmanın önünde büyük bir engeldir. Attas’ın burada *tradisyonalist* paradigmayı yansıttığı söylenebilir.<sup>2</sup> Zira o, geleneksellik ve evrenselliği vurgulamakla birlikte Batı ve modernite eleştirisi yapmıştır. Bu eleştirisi temelde İslâm’ın bundan münezzeh oluşunu desteklemek içindir. Burada sekülerlik eleştirisinin de İslâm’da bir karşılığı olmadığını ifade ederek bunun doğurduğu problemleri detaylıca incelemiştir. Bu anlamda geçmişini tamamen tarihsel olarak algılamamanın düşüreceği yanılgıyı vurgulamıştır. Bununla birlikte hali hazırda kullanılan dil taalluk ettiği anlam bakımından Batı zihniyetini yansıttığından doğru ve gerçek dünya-görüşü için Kur’ân’a dayanan kavramların ikâme edilebilmesi ile ilgili geniş bir değerlendirme yapmıştır. Bu yolla İslâm

<sup>2</sup> René Guénon’un öncülüğünü yaptığı Gelenekselci Ekol’ü (Traditionalist School) kastediyoruz.

metafiziği ise Attas'ın *tevhid* şeklinde ifade ettiği bilgi metodunun etkisindedir. İslâm'da metafizik yatay değil dikey ilerler ve bu ilerleme Hristiyanlıktaki ruhban sınıfı gibi belirli bir zümreye ait olmayıp, pek çok kişi için mümkündür (el-Attas, 2018, 21).

Aristotelesçi İlk Muharrik anlayışı, yine Aristocu madde ve sûret düalizmini ve Plotinusçu sûdur nazariyesini daha geniş anlamda Grek ve Helen düşüncesini reddederek, İslâm metafiziğinin vahiyle olan doğrudan irtibatını vurgular. Çünkü bahsi geçen bu düşünceler ve bunlardan hareketle modernitenin etkisiyle ortaya çıkmış diğer anlayışlar bizim kendi kafa karışıklığımızla birlikte bilginin ifsadına sebep olmuştur. Bu bilgi ediniminde *edeb* bizzat kendisi ve teorik alana etki etmesi bakımından yazara göre büyük önem taşır. Yine bu düşünce ile “Nefsini bilen Rabbini bilir” diye bilinen hadis-i şerife telmihlerde bulunmuştur (el-Attas, 2018, 22-27).

Attas'ın pratiğe dayalı bir metafizik anlayışı üzerinde durması oldukça dikkate değerdir. Zira burada bir yandan İslâm metafiziğinin ilkelerini gösterirken, diğer yandan bu ilkelerin sürekli olarak dünya-görüşü dediği pratik alana geçmesinden söz eder. Bu anlamda Müslüman, İslâm'ın kendine yeterliliğini bilen ve bununla birlikte çağın meydan okumalarından çekinmeyen samimi kimse olmalıdır (el-Attas, 2018, 42-44). Genel anlamda burada metafiziğin esasları ve tesisi için gerekli unsurları ortaya koyma hedefiyle birlikte bunun için gerekli olan bilgi ve bilgi düzeylerinin de bozulup yozlaşmasını doğuran sebepleri tespit ederek bunların aslî anlamlarına ircâ edilebilmesi için gerekli olan formlar gösterilmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde din, terim olarak dört farklı anlama indirgenmiş ve bu anlamlar üzerinden yazarın ilk bölümde yaptığı önermeye istinaden dört farklı kelime, Kur'ân ve sünnete dayanmak suretiyle kavramsallaştırılmaya çalışılmıştır (el-Attas, 2018, 45-60). Din hakkında yapılan tanımlamalar, metafiziğe geçiş öncesi İslâm'ı doğru bir zeminde ele almak gereksiniminden kaynaklanmış gibi görünmektedir. Fakat burada konunun dağınık şekilde verildiği söylenebilir. Buna karşın yazar burada din tanımından yola çıkarak İslâm'a bir tanımlama getirmiş ve buradan hareketle bilgi meselesinde Batı-İslâm diyalektiği kurarak (el-Attas, 2018, 76-83) İslâmî metafiziği doğrudan ilgilendiren ve müellifin de mârifet şeklinde ifade ettiği bilgi türünü açıklayarak metafizik düşüncesine iliştermeye çalışmıştır. Ancak bu bilginin elde edilmesi -yazarın bu bölüme kadar toplumsallığın üzerinde durmasına karşın- ferdiyete yani makrokozmosun yegâne temsilcisi olan insanın bizatihi kendi ile ilişkisine bağlanmıştır (el-Attas, 2018, 60). Ayrıca bu ilişki, insan ve Allah veçhesinden olmak



bakımından bazı şeyleri iktiza ettirir. Bunlar, insan veçhesinden *samimiyyet* ve *ibadet*; Allah veçhesinden ise *lütuf* şeklinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu bilginin kazanımı ne tamamen kesbî ne de tamamen vehbîdir. Ayrıca giriş bölümünde örtük şekilde ifade edilen ve tasavvuf metinlerinde sıklıkla atıfta bulunulan pek çok hadis-i şerif burada zikredilmiştir. Dolayısıyla yazar burada İslâm metafiziği şeklinde ifade ettiği şeyde tasavvufî bir yaklaşım sergileyeceğinin sinyallerini vermiştir. Hatta daha açık ifadelerle metafiziği tekevvün üzerindeki mülahazalardan azade bir şekilde bizatihi Varlık'ı tasdik etmek olarak tanımlar. Ancak bunun idrakinde –seyrüsülük esnasında gerçekleştiği bilinen- öznel, mistik ve nefsî tecrübelerin etkili olduğunu söylemiştir (el-Attas, 2018, 71).

İkinci bölüm *mutluluk* (saadet) kavramına verilen anlam ve kişinin metafizik ile ilişkisini göstermek üzerine kaleme alınmıştır. Nitekim *mutluluk*, en yüksek noktası ile değerlendirildiğinde Rû'yetullaha, dolayısıyla yüce bir metafizikle doğrudan irtibatlı şekilde tanımlanmıştır. Ayrıca mutluluğun dünya ile ilişkisi yanında, ahiret ile olan bağlantısı konunun metafizik alana taalluk etmesinde önemli görülür. Bu anlamda mutluluk, müellif tarafından bilgi ve iyi ahlâka dayandırılır. Dünyevî açıdan mutluluk, nefis ile irtibatlıdır ki nefse farklı isimler konulmuş olup esas itibarıyla manevî bir cevherdir. Nefsin dünyevî olanla ilişkisi açısından yazar tarafından üçlü bir tasnifle açıklanan mutluluk, ona göre metafizik yapabilmek için gerekli olan yöntemin bir parçasıdır: Bu üçlü tasnifin merhalelerini de şöyle isimlendirmiştir: *nefsiye*, *bedeniye*, *hâriciye*.

Yine aynı bölümde indeterminist bir ahlaktan söz edilmiştir. Ancak bununla birlikte amel ya da lütuf gereklidir. Felsefî olarak tarif edilen faziletler, dini düzeyde elde edilebilecek faziletlerden daha aşağı bir mertebede bulunur ve hakiki bir mutluluğun elde edilmesini sağlayamaz (el-Attas, 2018, 87). Bu anlamda Attas, antik Yunan felsefesinde ve modern filozoflar nezdinde değerlendirilen bu konunun tahlilini yaparak eleştiriler getirir. Ancak bununla birlikte felsefe yoluyla elde edilmiş faziletlerin dinle çatışmadığı müddetçe ve getirebileceği faydaları dinle uyumlu hâle dönüştürebilecek bir yorumla kabul edilebileceğini söyler. Dolayısıyla o, salt bir felsefe veya dinî olmayan düşüncenin reddi gibi bir tutum içerisinde değildir. Yazar ayrıca dini faziletleri zahirî ve bâtinî olarak ikiye ayırarak zahirî ibadetler düzeyine indirgemiş ve bâtinî olan faziletleri kalbin faaliyetleri şeklinde yorumlamıştır (el-Attas, 2018, 89). Attas bu faziletleri şekâvet kavramıyla bir düalite içerisinde yorumlayarak dinî faziletlerin bilgi ile ilişkisini ele almış ve bu ilişki yakîn ile ifade etmiştir. Yani mutluluk doğrudan bilgi ile ilişkilendirilmiş ve bu anlamda tamamen metafizik

alandan açılmıştır (el-Attas, 2018, 90-98). Ancak burada bir mertebelenendirme durumundan bahsedilebilir. Bu bağlamda dünyevî mutluluğu es geçmeyen bu tavır, ancak ikinci ve hatta ahirete taalluk eden üçüncü derecesi ile yazara göre asıl metafiziği oluşturan bütünlüğün tam ortasında durmaktadır.

Sonraki bölümde yazar, bilim ve felsefenin bilgiye dair tutumunu inceleyerek burada bir tutarsızlık bulunabileceğini ifade eder. Çünkü onun değerlendirmesine göre bilim ve felsefe değişime her zaman ihtimal tanımaktadır. Böylelikle Attas'ın bu bölümde kapsamlı bir bilgi ve bilginin kaynakları değerlendirmesi yaptığı söylenebilir. Bilgi üzerindeki bu aksiyomlar rasyonalizm ve empirizmin, otorite ve sezgiyi akıl ve tecrübeye indirgemelerinin reddi üzerinden bunları yeniden kavramsallaştırma yoluyla inşa etmek şeklindedir. Bu anlamda akıl, soyutlama yoluyla düzenleme yapan zihnî meleke; sezgi ise, var olanların hakikatinin idraki anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sezginin metafizik sistem içerisinde ancak *bekâ* mertebesine ulaşmış kişide bulunması mümkün olabilir. Bu itibarla yazarın inşa etmek istediği metotla, modern bilim ve felsefede bulunan zihnî metot açısından benzerlikler bulunsa da bilginin kaynağı açısından çok açık bir fark bulunmaktadır. Zira modern bilim ve felsefe bu bilgiyi bizatihi zihni faaliyette ararken, yazar aşkın bir varlığa işaret etmektedir. Bilgi, bilgiyi elde etme yolları ve bu yolların nitelikleriyle birlikte derecelerinin oldukça detaylı anlatıldığı bu bölüm, kitabın bilgi bakımından metafizik sistem hakkındaki en detaylı ve en önemli bölümü olarak görülebilir. Zira yazar, tarif ettiği metafizik sisteminin çerçevesini neredeyse tamamen aktarmıştır. Bu anlamda akıl, sezgi ve tecrübe, bilim ve felsefedeki indirgenmiş düzeyine nispetle yeniden kavramsallaştırılmış ve derinlemesine incelenmiştir.

Değişme ve süreklilik konusunda yazarın sistemi, eleştirdiği sistemlerden farklılık arz etmekte olup bunlara ilaveten Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahür ettiği *ayân-ı sâbite* şeklindeki üçüncü bir metafizik kategori gerektirmektedir. Aristotelyen yaklaşımın izin vermediği bu üçüncü kategorinin zemini belki de bizzat bu kategorinin imkânsızlığı üzerine temellendirilebilir. Esasen bu husus İslâm düşünce geleneğinde temel meselelerden biridir. Sonuçta tüm bunlarla birlikte Attas'ın inşa etmek istediği bilim felsefesi, İslâm metafiziğinin temellerini teşkil eden bu çerçeveler içerisinde yer almaktadır.

Dördüncü bölümde bilgi konusundan, insan ve insanın özelliklerine geçiş yapılmıştır. Böylelikle tarifi verilen bilginin insanda bulunduğu karşılık ile ortaya çıkan vasıfları anlatılmıştır. Bu karşılığı idrak olarak tanımlayan müellif, dış duyular ve iç duyular şeklinde

bir ayırım yapar. Dış duyular, havâs-ı hamse olup; iç duyular *hiss-i müşterek*, *kuvve-i hayaliyye*, *kuvve-i vahime*, *kuvvei hafıza ve zâkire* ve son olarak *kuvve-i mütehayyile* şeklinde ifade edilmiştir. Bu dış duyuların ehemmiyeti akılla kurulacak irtibat açısından önemlidir. Zira bu metafizik sistem doğrudan burayla ilgilidir. Burada da nâlık olan nefsin taalluk ettiği akıl alanından söz edilebilir. Bunun da en üstün mertebesi yazarın *el-aklu'l-kudsî* şeklinde ifade ettiği müstefad akıldır. Bunlar da bölüm içerisinde tablo oluşturulmuş şekilde bir bütün olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda nefis ve akıl üzerinde durulmuştur. Önceki bölümlerde genel olarak Gazzâlî'ye atıflar yapıldığı görülmektedir. Bu bölümde ise Gazzâlî ile birlikte İbn Sina'nın düşüncelerinden de yararlanılmıştır. Ancak bu iki müellifin yalnızca birbirine yakın olarak değerlendirilebilecek düşünceleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu bölümde de sıklıkla görüldüğü üzere kitabın genelinde Attas'ın nefsin iki boyutu meselesini sıklıkla gündeme getirmesi, tekrara düşmesi açısından kötü bir yazarlık olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte yazar soyutlama kabiliyetine ve bunun gerekliliğine sıklıkla vurgu yapmasına karşın neredeyse her bölümde meseleleri somutlaştırma yoluyla izah etmeye çalışmıştır.

*Varlığın keşfi* isimli bölüme kadar çerçevesi belirlenen ve "nasıllığı" anlatılan metafiziğin, beşinci bölümde ve takip eden diğer iki bölümde "ne olduğu" anlatılmıştır. Bu anlamda bu üç bölümün birbirinin mütemmimi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu bölümleri birlikte değerlendirmek yerinde olacaktır.

Müellif, İslâm metafiziğinin modern felsefe ve bilimin genel kanaatlerinden tamamen farklı oluşunu tekrarlar. Zira İslâm metafiziğinde *keşf* çok mühim bir konuma sahiptir. Buradan da anlaşılacağı üzere tarif edilen metafizik sistemde tasavvufî kavramlar ön plandadır. Ancak *keşfin* buradaki konumu, metafizik hakîkate ulaşmanın husûsî bir anlamına işaret etmektedir. Bu anlamda böyle bir husûsiyet veya seçkincilik de elbette bir görüş olarak kabul edilebilir. Fakat yazarın bilhassa ilk bölümlerde dünya-görüşü şeklinde nitelendirdiği durum açısından ve dünyevî durumu şekillendirmesi beklenen metafiziğin bu alana uyarlanması konusunda *keşfin* keyfiyetinin buna elverişliliği çerçevesinde büyük bir problem teşkil etmektedir. Kitapta *epistemolojik* olarak felsefî yöntem kabul edilmekle birlikte, metafiziğin tahakkuku bizatihi eylemle ve dolayısıyla tasavvufî metot ile irtibatlandırılmıştır. Yazar bu anlamda *nefsten* ayrılmayı iki kademedele almış ve bu anlamda ilk ayrılma *fenâ* iken, ikinci ayrılma tekrardan dönüşü ifade eden *bekâdır*. Her sonuçta Allah'ın Zât'ını bilmek muhaldir. O ancak isim ve sıfatlarının tecellî yoluyla ve ancak bu boyutuyla mahdut olarak

bilinebilir. Bu bilmek de ruhî bir idrak mertebesi olup *zevk* kelimesi ile tarif edilmiştir. Çünkü doğrudan tasdik ancak bu tür bir *keşf* ile elde edilen bilgi türüdür (el-Attas, 2018, 153-181).

Buradan itibaren varlık âlem ilişkisinin ele alınmasıyla birlikte varlık hakkında mahiyet tartışmasına geçilmiştir. Burada mahiyet ve zâta dair felsefî bir tartışma yürüten müellif, sonuçta mahiyeti ilahî isimler olarak değerlendirmiş ve bu anlamda vahdet-i vücuda teşmil olunabilecek bir görüş ortaya koymuştur. İlahî isimler teorisi bu görüşün önemli bir parçasıdır. Bundan dolayı yazar, mahiyet aracılığı ile hem Yaratan'ın vasıflarını tespit etmeye hem de yaratma fiilinin tekabül ettiği durumları göstermeye çalışmıştır (el-Attas, 2018, 183-200). Bu anlamda Attas, Allah'ın hareketsiz durumda bulunduğu şeklindeki görüşleri reddederek daimî bir dinamiklikten söz eder. Böylelikle âlemde sürekli bir tecdidin varlığı fikrini öne sürerek vahdet-i vücud düşüncesine yaklaşmış ve varlığı merâtib üzerinden anlatmıştır. Bu da bahsedilen metafiziğin son halkasını oluşturuyor denilebilir. Zira buradan itibaren varlığa dair idrak, bu mertebeler yolu ile tamamlanacaktır. Bu itibarla varlık, altı mertebede ele alınmıştır. En üstte yazarın hakikat dediği ve hiçbir taayyünden söz edilemeyen “lâ-taayyün” mertebesi bulunur. En aşağısı ise şehadet âlemi ismini verdiği görünür âlem anlamına gelen, altıncı mertebedir. Her bir mertebenin detayı, ifade bakımından yenilikçi görünse de anlam bakımından *hazerât-ı hamse* düşüncesini ihtiva etmektedir. Bu anlamda müellifin alana katkısı olarak değerlendirilebilecek yönü meselenin ifade boyutunda tebârüz etmektedir (el-Attas, 2018, 219- 231). Ayrıca mertebeleri açıklamakla birlikte kelâmcılar, filozoflar ve mutasavvıfların metafizik hakkındaki görüşlerinin detaylı bir karşılaştırmasını yapar. Burada yazarın düşüncesindeki önemli husus, metafizik yapan zümrenin yalnızca mutasavvıflar olduğu şeklindeki değerlendirmesidir. Bu mutasavvıflardan kasıt da esas olarak İbnü'l-Arabî ve takipçileridir.<sup>3</sup> Yukarıda söylediğimiz şekilde metafiziğin tesisinde müellif de açık şekilde sûfileri takip etmektedir. Çünkü özetle kelâmcılar ve filozofların ekseriyeti, hâricî âlemdeki şeylerin zât ve vücûdun terkibinden oluştuğu düşüncesine bağlıdır. Metafizikçiler dediği mutasavvıflar ise bunun tam tersini öne sürmektedir. Zira vücûd, hiçbir şeye ilişmeyendir ve bizatihi şeyin kendisidir. Buna karşın sonuçta müellif, metafizikçileri özcü olması bakımından Eş'arî düşünce ile uyum içerisinde görmüştür.

Epilog şeklinde ifade edilen bölüm ise âlemin altı günde yaratılması ile ilgili ayetin bir tefsir denemesi şeklindedir. Yazar bu ayet hakkında yapılmış tefsirlerin genel olarak zâhirî

<sup>3</sup> İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvufun metafizik dönemine geçilmesi hakkında bkz. Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi” (Demirli, 2016, 20-25).

açıdan ele alındığını belirtmiştir. Fakat varlığın altı mertebesi düşüncesinin tefsirin zahirî yönüne zarar vermeksizin bu ayetin bir tefsiri olabileceğini ifade etmiştir. Önceki bölümlerde ele aldığı mertebeleri, bu bölümde yaptığı yorumların bir parçası olarak ele almıştır. Ancak esasen zâhirî yorumun esas anlamda varlık mertebelerinin yalnızca sonuncusuna tekabül ettiğini ve bu açıdan yetersiz kaldığını da belirtmiştir. Genel anlamda altı günde yaratma hususunda varlık mertebelerinden hareketle yapılmış böylesi bir yorum her ne kadar yeni bir yaklaşım tarzı olarak değerlendirilebilecek olsa da, yapılan izahların içeriği önceki bölümden farklı değildir. Bu anlamda yazarın tekrara düştüğü söylenebilir.

Tüm bölümler göz önüne alındığında yazar, neredeyse her bölüm sonunda o bölümü özetleyen birkaç paragraf kaleme almıştır. Bu açıdan kitabın farklı düzeylerdeki okuyucuya hitap etme gayreti ve bu bağlamda anlaşılır olma kaygısı güttüğü söylenebilir. Ayrıca yer yer tablolara başvurmak suretiyle anlatılanlar sistematik bir biçimde gösterilmiştir. Kitap boyunca bilgi meselesinde Gazzâlî'nin, insan ya da onun meleke ve istidatları açısından nefis ve akıl hususunda Gazzâlî ve İbn Sina'nın ve son olarak doğrudan varlıkla ilgili bölümlerde İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine yer verilmiştir. Buna karşın yazarın -sıralarında verdiği izlenime göre- yöntem önerisinin Molla Sadrâ'dan hareketle olduğu söylenebilir (el-Attas, 2018, 181). Bu anlamda İslâm düşünce birikiminden son derece efektif bir biçimde yararlandığı söylenebilir. Çünkü farklı düşünce geleneklerine sahip kişilerden azamî derecede istifade etmiş ve onların daha çok birbirine yaklaşan görüşleri üzerinde durmuştur. Bu anlamda yazarın bu tutumun kapsayıcı ve bütüncül olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak bu kitap, felsefe ve bilimin yöntem açısından İslâmî anlayışla çatışmadığı düşünülen yöntemlerinden faydalanarak, bilhassa modernitenin menfi tesirlerinin bulunduğu birçok kelimenin Kur'an ve Sünnet'e başvurulması yoluyla yeniden kavramsallaştırılması gerektiğini savunan bir çalışmadır. Bununla beraber metafiziğin tasavvufî unsurlara ve bilhassa İbnü'l-Arabî düşüncesine yaklaştırıldığı yönlerinden hareketle vahdet-i vücûd düşüncesinin bir yorumu olarak değerlendirilebilir. Derleme bir kitap olmasından ötürü bu konuda ne kadar başarılı olduğu tartışmalı olsa da, müellifin bir yöntem sunmaya çalıştığı söylenebilir. Ancak bu yöntem, yeni bir teorinin inşası değil; nüvelerine gelenekte rastlanıldığı ölçüde bir yorum denemesidir.

## KAYNAKÇA

Demirli, Ekrem. “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 20-25.

el-Attas, S. Muhammed Nakib. *İslâm Metafiziğine Prolegomena: İslâm'ın Dünya-görüşünün Aslı Unsurlarına Dair Bir Açıklama*. çev. İlker Kömbe. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019.

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 16  
Güz 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 16  
Autumn 2021  
BARTIN – TURKEY

---

**PROF. DR. BEKİR KUZUDİŞLİ. HADİS RİVÂYETİNDE BAĞLAM SEBEBÜ İRADÎ'L HADİS. İSTANBUL: KLASİK YAYINLARI, 2020, 316 SAYFA, ISBN: 9789752484559**

PROF. DR. BEKİR KUZUDİŞLİ. CONTEXT IN THE HADITH REPRESENTATIVE. ISTANBUL: CLASSIC PUBLICATIONS, 2020, 316 PAGE, ISBN: 9789752484559

**Çiğdem TEKAMAR**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya/Türkiye

*Postgraduate., Selçuk University, Institute of Social Sciences, Konya / Turkey*

[cigdem.tekdamar@gmail.com](mailto:cigdem.tekdamar@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-6765-2172](https://orcid.org/0000-0002-6765-2172)

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Kitap Değerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 7 Ekim /October 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Aralık/December 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık/December 2021

**Atf/Cite as:** Tekdamar, Çiğdem. “Prof. Dr. Bekir Kuzudişli. Hadis Rivâyetinde Bağlam Sebebü İradî'l Hadis. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, 316 Sayfa, ISBN: 9789752484559”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2021), 332-341.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## ÖZ

Hadislerin rivayet edilmesinde ve anlaşılmasında sahâbe büyük önem arz etmektedir. Prof. Dr. Bekir Kuzudişli tarafından kaleme alınan *Hadis Rivâyetinde Bağlam Sebebü İrâdî'l-Hadis* isimli eser, sahâbenin ilk asır rivâyet usul ve yöntemini belirlemek için ele alınmış bir yöntembilim araştırması olarak durmaktadır. Çalışmada, ilk asırda hadis rivâyetin mahiyetinin tam olarak anlaşılmasında, haberin nakledilmesine sebep olan olay, olgu yahut durumun keyfiyeti araştırılmış, bu amaçla hicri I. asırda sahâbe ve tâbiînin hadis rivayet şekilleri ve rivâyet ihtiyacı hissettikleri durumlar analiz edilmiştir. Yapılan bu tetkik sonucunda ise sahâbe ve tâbiînin hadis rivayet etme tavırları farklı başlıklarla gruplandırılmıştır. Eserde birinci asrın içinde rivayet literatüründe var olan fakat sonrasında hadis rivâyetinin sistemli bir şekilde özel mekânlarda yapılması ile rivayet ilminden yer bulamamış aile isnadları, hanım râviler ve o zamana ait çokça rivayet usûlü ayrıntısı ortaya çıkarılmıştır. Eserde sistemli hadis rivâyeti yöntemine geçilmeden önceki dönem araştırıldığından, hadis rivâyetine etki eden çokça unsur da okuyucuya sunulmaktadır. Rivayetlerin ilk râvisinden rivâyet alanına çıkışı ve bu sürece etki eden pek çok ayrıntı rivayet ilminde çoğu mübhem konunun aydınlanmasını sağlayacak niteliktedir.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Rivayet, Bağlam, Sahâbe, Yöntem.

## ABSTRACT

Companions are of great importance in narrating and understanding the hadiths. prof. Dr. Context Sebebü İrâdî'l-Hadis, written by Bekir Kuzudişli, stands as a methodology research that has been discussed to determine the method and method of the first century of narration of the Companions. In the study, the nature of the event, phenomenon or situation that caused the news to be transmitted was investigated in order to fully understand the nature of hadith transmission in the first century, and for this purpose, the hadith transmission forms of the Companions and the followers in the 1st century Hijri and the situations they felt the need for transmission were analyzed. As a result of this examination, the attitudes of the Companions and the Tabi'in to narrate hadith are grouped under different headings. In the work, the details of family attributions, female narrators, and many narration procedures belonging to that time, which existed in the literature of narration in the first century, but could not find a place in the science of narration after the hadith narration was carried out in special places in a systematic way, were revealed. Since the period before the systematic method of narration of hadith is researched in the work, many factors affecting the hadith transmission are presented to the reader. The emergence of the narrations from the first narrator to the field of narration and many details affecting this process are such that most of the ambiguous subjects in the science of narration will be enlightened.

**Keywords:** Hadith, Narration, Context, Companions, Method.



## GİRİŞ

Hadis ilminde rivâyetlerin Hz. Peygamber (sav) tarafından ne sebeple söylendiğinin bilgisi esbâbü vürûdi'l-hadîs kavramı altında ele alınmıştır. Esbâbü vürûdi'l-hadîs Hz. Peygamber'den (sav) gelen rivâyetlerin tam olarak anlaşılabilmesinde büyük önem arz etmektedir. Hz. Peygamber (sav) günlük olaylar dışında da hutbe, vaaz veya sohbetler vasıtasıyla da sahâbeye emir ve tavsiyelerde bulunmuştur.<sup>1</sup>

Sahâbe Hz. Peygamber'in (sav) vefatının ardından ondan gelen haberleri korumuş ve sonraki nesillere aktarmıştır. Onlar hadisleri rivâyet ederken bunu farklı durum ve koşullarda, muhtelif yöntemlerle sonraki nesillere aktarma çabası içinde olmuşlardır. Sahâbe ve tâbiûnun hadisleri rivâyet etmesinde etkili olan sebepler ve bunlarla ilgili açıklamalar ise “sebebü îrâdî'l-hadis” kavramı ile ifade edilmiştir. Kadim kaynaklarda zikru'l-kıssa olarak da ifade edilen bu kavram, modern çalışmalarda îrâdî'l-hadis olarak kullanılmaktadır.

### **1. Prof. Dr. Bekir Kuzudişli *Hadis Rivâyetinde Bağlam Sebebü İrâdî'l-Hadis* İstanbul: Klasik, 2020, 316 sayfa, ISBN: 9789752484559.**

Prof. Dr. Bekir Kuzudişli tarafından sebebü îrâdî'l-hadis üzerine kaleme alınmış *Hadis Rivâyetinde Bağlam Sebebü İrâdî'l-Hadis* isimli çalışma, sahâbe ve tâbiûn zamanında hadislerin rivâyet edilmesinde ortaya çıkan sebepler ve râvîlerin izledikleri yöntemleri ele almaktadır. Hadislerin ikinci asırda yazıya geçirilmeye başlamasının ardından îrâdî'l-hadis bilgisi artık eskisi kadar zikredilmediğinden, araştırma birinci asırla sınırlandırılmış ve bu asırda sebebü îrâdî'l-hadis keyfiyetinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Yapılan bu çalışma ile sahâbenin hadis rivâyetine niçin ihtiyaç duyduğu ve hadisleri kaynağından elde eden bu insanların rivâyetlerin anlaşılmasında üstlendikleri rol analiz edilmeye çalışılmıştır.

Eser giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Araştırmanın yöntemi ve kaynaklarının tanıtıldığı giriş bölümünde sebebü îrâdî'l-hadis siyak ve bağlam ile olan yakınlığı ele alınmaktadır (Kuzudişli, 2020, 23-28). Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned'i* çalışmada asıl kaynak olarak belirlenmiş olup *Müsned'in* sahâbe rivâyetlerine göre düzenlenmiş olması, rivâyetlerin Ahmed b. Hanbel tarafından, hocaları ve diğer râvîlerden aldığı şekilde ihtisar ve takti olmaksızın kütüb'i sitte öncesinde oluşturulmuş bir kaynak olması eserin tercihinde etkili olmuştur. Yazar; İbn Saad'ın (ö. 230/845) *Tabakât'ı*, İbn

<sup>1</sup> Ramazan Ayyallı, “Esbâbü vürûdi'l-hadîs”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2011), 11/362-363.

Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîhu Medîneti Dimaşk'ı*, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyer'i* ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethü'l-Bârî'si* yanında konuya dair pek çok eserden istifade etmiştir. (Kuzudişli, 2020, 17-21). Daha önce yapılan çalışmalarda sebebü îrâdî'l-hadisın keyfiyetinden ziyade rivâyeti anlama üzerindeki tesiri araştırıldığından, kaleme alınan bu eser sahâbenin hadisleri irâdının niteliğini anlama açısından önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Eserin birinci bölümünde, ilk dönem hadis tarihinde sahâbenin rivâyet sebepleri üzerinde duran yazar, Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) emriyle birinci asrın sonunda hadiste tedvin döneminin resmen başlaması, tedvin dönemi öncesinde görülen bazı rivâyet yöntemlerinin ortadan kalkmasına sebep olduğuna dikkat çekmektedir. Bunlar; sahâbenin aile içinde rivâyet ettiği hadislerde görülen aile isnadları ve sahâbe hanımların bizzat Hz. Peygamber (sav) yahut Hz. Âişe (ra) (ö. 58/678) gibi ehl-i beytten almak suretiyle rivâyette bulunma yöntemleridir. Hadis rivâyeti için özel olarak tahsis edilmiş halkaların oluşturulması, hadis meclislerinin kurulması ve hanım râvîlerin bu meclislerde yer bulamaması, onların kadim hadis kaynaklarında râvî olarak bulunmalarına engel olmuştur. Aile senetleri de bu değişimden nasibini almış, ev içinde aile efradınca aktarılan rivâyetler hadis meclislerinin kurulmasıyla daha profesyonel ortamlarda nakledilmeye başlanmıştır (Kuzudişli, 2020, 31-33).

Çalışmada birinci asrın rivâyet sisteminin iki farklı şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Yazar bu rivâyet şekillerini daha önce örneğine rastlanmamış bir şekilde isimlendirmektedir. Bunlar yarı sistemli hadis rivâyeti ve ihtiyaç hissedildiği zamanlarda yapılan hadis rivâyetidir. Yarı sistemli hadis rivâyetlerinin en önemli özelliği bir sebep ve ihtiyaç olmaksızın hadis rivâyet edilmesidir. Bu sistemde birbirleriyle bağlantısı olmayan hadisler ardı ardına aktarılmakta ve zaman zaman da hadis nakline özel halkalar tesis edildiği görülmektedir. Muksirundan Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693), Enes b. Mâlik (ö. 93/711) yarı sistemli rivâyet yöntemini kullanan sahâbilerdendir (Kuzudişli, 2020, 43-50). Bu sahâbenin yarı sistemli rivâyet tarzını çokça kullanmış olmakla birlikte gerektiğinde ihtiyaca binaen de nakil yaptıkları olmuştur.

Muksirundan olup soru cevap meclislerinde yarı sistemli bir şekilde hadis rivâyet edenler: Hz. Âişe (ö. 58/678), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) ve Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) olarak zikredilmişlerdir (Kuzudişli, 2020, 55-68). Bu meclislerinin özellikleri ise insanların soru sorması ve bu sorulara rivâyetlerle cevap verilmesi şeklindedir. Hz. Âişe'nin bu yöntemi

teşvik ettiği ve rivâyeti söyledikten sonra yanındakilere “Tekrar edin bakalım” ifadesi yine Urve b. Zübeyr’in (ö. 94/713) teyzesi Âişe’den aldığı rivâyetleri aktarırken “Evlatlarım bana sorun, sormadığınız için neredeyse bildiklerimi unutacağım. Bana bir hadis soruldu mu neredeyse iki gün nakledecek kadar hadis hatırlıyorum.” sözleri bu dönemde sorular sebebiyle naklin önemini nitilemektedir (Kuzudişli, 2020, 56). Yarı sistemli rivâyette bulunan mukıllûn sahâbiler: Übey b. Ka’b (ö. 33/654), Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684) ve Huzeyfe b. Yeman (ö. 36/656) isimleri zikredilmektedir (Kuzudişli, 2020, 69-78). Çalışmanın Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde aktarılan rivâyetlerle zengin bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir.

Yarı sistemli rivâyet yönteminin kullanıldığı birinci asırda, rivâyette bulunmak için istekli daha fazla sahâbenin olduğu fakat bazı sebepler nedeniyle bunu yapmadıkları yazarın dikkat çektiği konulardandır. Zira buldukları coğrafyanın hadis ilmine istekli olmaması yahut insanların yanlış anlama ihtimallerinin ortaya çıkması ile rivâyet etmekten çekinmişler, onlardan yaşça büyük sahâbilerin nakilde bulunuyor olması ve rivâyette hata yapma korkusu ile rivâyet etme istekleri teşebbüs olarak kalmıştır (Kuzudişli, 2020, 79-84).

İhtiyaca binaen hadis rivâyet eden sahâbeler ise yalnız ihtiyaç olduğunda nakletmeyi uygun görmüşlerdir. Zübeyr b. Avvâm’ın (ö. 36/656) “Ben Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamberden hiç ayrıldım fakat “Kim benim adıma yalan söylerse... hadisini işittim” ifadeleri sahâbenin ihtiyaç olmaksızın rivâyet etmemelerinin sebebini açıklamaktadır. Hata yapma korkusu onları sebepsiz hadis naklinden uzak tutmuştur (Kuzudişli, 2020, 89-99).

Kitabın ikinci bölümünde ihtiyaca binaen nakilde bulunan râvileri rivâyet etmeye götüren sebepler ele alınmaktadır. Bunlardan ilki idareciliktir. Yapılan araştırmada idareciliğin meşguliyet olması ve bu sebeple halifelerin rivâyetlerinin az olduğu görüşünün doğru olmadığı görülmektedir. Aksine idare görevi halifelerin daha fazla nakilde bulunmasına sebep olmaktadır. İdareciler sorunları çözmek, sorulan sorulara cevap vermek ve idari konularda ortaya çıkan problemlerin hallinde rivâyetlere başvurma ve bu sebeple bildikleri rivâyetleri nakletme ihtiyacı duymuşlardır (Kuzudişli, 2020, 103-130).

İdarecilerin yalnız kendileri rivâyette bulunmamışlar, verdikleri kararlar neticesinde yanlarındaki diğer sahâbenin de hadis rivâyet etmelerine sebep olmuşlardır. Hz. Ömer’in (ö. 23/644) temettu haccını Kur’an ve sünnete dayanarak nehyetmesi üzerine Hz. Peygamber ile birlikte veda haccı yapmış olan sahâbenin bu emre itirazları olmuştur. Bu itirazlar çevresinde de hadisler rivâyet edilmiştir (Kuzudişli, 2020, 126). Hz. Osman döneminde de temettu haccından nehyin devam etmesi üzerine tartışmalar sürmüş, tabînin konuyu araştırması

üzerine bu yasağı kabul etmeyen pek çok sahâbe, Hz. Peygamber döneminde yaptıkları haccı nakletmiş ve böylece bu konudaki birçok rivâyetin kayıt altına alınması mümkün olmuştur (Kuzudişli, 2020, 130).

Hz. Ömer'in son haccını ifa ederken insanların onun ölümünün ardından kimin seçileceği yönünde ki dedikoduları işitmesi üzerine yaptığı bir hutbe de halife seçimi ile ilgili konuşmak yerine "recm" hükmüne dair insanların zihinlerindeki karışıklığı gidermeyi hedeflemiştir (Kuzudişli, 2020, 126). Muaviye'nin de normal şartlarda fazla rivâyette bulunmadığı, fakat idareciliği sırasında toplumda oluşan muhaliflerine karşı Cuma hutbelerinde neredeyse alışkanlık haline getirdiği nasihat türü rivâyetleri aktarmıştır (Kuzudişli, 2020, 127). Haccac'ın Enes b. Mâlik'e Hz. Peygamber'in uyguladığı en şiddetli cezayı sorması ve bununla kendi zulmüne kılıf araması yine eserde zikredilen sebebü îrâdî'l-hadis örneklerdendir.

Hz. Osman'dan (ö. 35/656) gelen rivâyetlerin çoğunluğu onun hilafeti döneminde elde edilmiştir. Abdest konusunda sahâbeye Hz. Peygamber'in (sav) ona öğrettiği şekilde abdest almayı gösteren Hz. Osman "Ben Hz. Peygamber'den böyle gördüm" ifadeleri ile bilgiyi kendinden sonra gelenlere aktarmıştır. Fitne dönemi de hadis rivâyetlerinin yoğun yaşandığı dönemlerdendir. Şöyle ki isyancılar Hz. Osman'ın evini kuşattıkları zaman o Hz. Peygamber'in yanındaki konumunu hatırlatmış ve yaptıkları hatadan dönmeleri için onları uyarmıştır. Bir insanın ölüm cezasına çarptırılmasını gerektirecek amellerin bildirildiği rivâyeti nakletmiş ve bunların kendisinde olmadığını söylemiştir (Kuzudişli, 2020, 140-144). O bunları söylerken hadis rivâyet etmeyi amaçlamamış fakat içinde bulunduğu durum sebebiyle rivâyette bulunmuştur.

Fitne döneminde bazı kişilerin olaylara bizzat karışmaları ve bunun üzerine esasında bu kişilerin iyi insanlar olduklarını bildirmek adına onların iyiliklerinin hatıralarının anılması, Hz. Peygamber'in onlara dair övgülerinin zikredilmesi, fitne döneminin rivâyetin îrâdına tesirinin başka bir yönüdür (Kuzudişli, 2020, 140-153).

Bazı durumlarda da sorulan sorulara cevaben sahâbe tarafından Hz. Peygamber dönemi ve olay yeri olduğu gibi tasvir edilmiş ve bir sorunun cevabının yanında başka konularda da nakillerde bulunulmuştur. Zamanın değişmesiyle birlikte soruların da değiştiği ilk asırda yaşça büyük sahâbenin vefatı ile artık konu bazında sorular yerine kendilerinden rivâyet nakletmek isteyen tabiînin "bize bir hadis rivâyet etsen, bana kimsenin bilmediği Hz. Peygamberin yalnız sana söylediği bir şey söyle" tarzında istekler gelmektedir. Sahâbe ve

tabinin hadis rivâyetine sebep olan daha pek çok durum eserde ele alınmaktadır. Çalışma *Müsned'den* sahih hadis örnekleriyle zenginleştirilmiştir. Daha önce *Sebebü İrâdî'l-Hadise* dair bir çalışmanın yapılmamış olması çalışmanın değerini artırmakta, okuyucuya eşine az rastlanır önemli bilgiler vermektedir (Kuzudişli, 2020, 158-192).

Kitabın üçüncü bölümünde, birinci asırda hadis îrâdında etkili olan unsurlar ele alınmaktadır. Râviler arasındaki zamansal ilişkiler, dönemin sosyokültürel durumunun rivâyetin nakline etkisi ve coğrafya etkeni değerlendirilmiştir (Kuzudişli, 2020, 195-224). Sahâbenin büyüklerinin ilk dönem râvilerden şahit istemeleri normal bir durum olarak karşılanmakta olup esasen rivâyetin diğer sahâbe tarafından da tasdik edilmesi istenmektedir. Hicazdan uzak olan Kûfe'de ise hadis uydurmanın sık görülmesi nedeniyle rivâyete ve râviye şüpheyle yaklaşılmasından ise sahâbe hoşnut olmamıştır. Kûfe'de bir hadis rivâyet etmeden önce “Men kezebe aleyye” hadisini nakleden Ebû Hüreyre'nin “İrak halkı!” diyerek başladığı ve “faydası sizin olsun, günahı da bana kalsın diye Allah Resûlü adına yalan söyleyeceğimi mi zannediyorsunuz!” şeklinde devam eden tepki dolu ifadelerinden kendine karşı yürütülen şüpheden duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir (Kuzudişli, 2020, 207).

Sahâbe Hz. Peygamber'in (sav) hadislerini sonraki nesillere en doğru şekilde ulaştırma bilmek adına büyük çabalar harcamışlardır. Hadis rivâyetinde olduğu gibi aktarmak yerine sosyal değerlere, rivâyetin psikolojik etkilerine ve müminler arasında ileriye dönük tesirine azami derecede dikkat ederek, bu mirasın bizlere kadar gelmesinin ilk ve en önemli basamağını oluşturmuşlardır. Aktardıkları rivâyetlerde Hz. Peygamber'in (sav) hadisi söyleme sebebini dikkate almışlar, buna ihtimam göstermeyenlere ise uyarıda bulunmuşlardır. Hz. Peygamber'in insanî duyguları yoğun yaşadığı zamanlarda -sevinç, hüzn, hiddet- bir kavme yahut kişiye karşı söylediklerini aktaran Huzeyfe b. Yeman Selman tarafından ikaz edilmiş, Huzeyfe'ye Hz. Peygamberin “Ben de Âdem'in bir çocuğuyum. Olayın aslına vâkif olmadan herhangi bir şahsa lanet edersem, Allah onu rahmete çevirsin.” hadisini hatırlatmıştır (Kuzudişli, 2020, 225).

Abdullah b. Abbas'ın Hz. Ömer'e Tahrîm sûresinde geçen “o iki kadın” hitabıyla kimlerin kastedildiğini sormak istemesi ve bunun için uzun süre bekledikten sonra uygun zamanı bulduğunu düşünerek bunu sorması üzerine Hz. Ömer bu durumdan hoşnut olmamış fakat yine de Abdullah b. Abbas'a o kadınların Âişe ve Hafsa olduklarını ve dönemin içinde bulunduğu durumu aktarmıştır. Burada olduğu gibi, Hz. Peygamber döneminde sert bir uyarı ile karşılaşan veya bir olaya taraf olan kişilerin de isimlerini zikretmemişler, herkes bildiği

halde bir adam yahut bir kadın gibi mübhem ifadelerle olayı nakletmişlerdir (Kuzudişli, 2020, 227).

Yapılan araştırmaya göre hadis naklinde rivâyetle ilgisi olan şehrin, gurubun yahut kabilenin rivâyetin îrâdında ve yayılmasında etkisi hissedilmiştir. Ensar ve Muhacirin bir arada yaşadığı Medine’de Hz. Peygamber’den gelen ve ensarı öven rivâyetler ensar arasında yayılmış ve ensardan ensara nakledilmiştir. Hz. Peygamber’e (sav) gelen heyetler de ondan dine dair nasihatler istemişler ve onların Hz. Peygamber’den (sav) aldıkları bu rivâyetler, neredeyse ikinci yüzyılın yarısından sonra meşhur olmuşlardır (Kuzudişli, 2020, 236-261).

Araştırmanın dikkat çeken bulgularından biride sosyal yapısı itibari ile hadis uydurma faaliyetlerinin sık görüldüğü Kûfe şehrinde “Men kezebe aleyye” hadisi daha önce yayılmış iken, Basra’da kader konusunun çokça konuşulması sebebiyle Cibril hadisi daha fazla şüyu bulmuştur (Kuzudişli, 2020, 262-269). Yazarın bu tespitleri coğrafyaların ve buralarda bulunan sosyal ve siyasal unsurların rivayetlerin anlaşılmasında ve şöhret bulmasında etkisini göstermektedir.

Çalışmada sahâbe ve tâbiûnun hadis rivâyetinin sebepleri sistemli bir şekilde ele alınmıştır. İlk asırda rivâyetlerin kaynağından çıkışı ve bunun için oluşan ortam günümüz hadis araştırmacıları için önemli bilgiler barındırmaktadır. Yapılan araştırma hadis alanında uzmanlaşmak isteyen ve hadis rivâyetlerine dair ilgisi olan her okuyucunun görmesi gereken bir kaynak olarak durmaktadır. Modern hadis okumalarında zihinlerde oluşan, hadislerin ilk dönemden itibaren bir dimağdan diğerine geçtiği ve bu hıfz faaliyeti sonrası yazıya döküldüğü yönündeki genellemeci fikir, bu çalışma sayesinde aydınlanmaktadır. Yapılan bu çalışma modern dönemde sık sık ortaya atılan, sahâbenin hadis rivâyeti ve Ebû Hureyre üzerinden hadis ilmüne karşı yapılan yıpratma operasyonlarına karşı günümüz okuyucusunu bilinçlendirecek ve pek çok soruya cevap verecek niteliktedir. Yazarın önceki çalışmalarının oryantalist hadis literatürüne dair olması eserde kendini hissettirmekte, oryantalistlerin hadislere karşı ortaya attıkları ve çoğunlukla ilk asrı içine alan iddialara cevap niteliğinde olabileceği görülmektedir. Fakat bu durum eserin hiçbir yerinde dile getirilmemiştir. Çalışmada *Sebebü îrâdi’l-hadisden* elde edilen bilgilerin rivâyetin subûtu ve anlaşılmasına dair ipuçları barındırdığı ve bu konuya ilişkin yeni çalışmalarının olacağı ifade edilmektedir. Ortaya konulan bu eser ile *Sebebü îrâdi’l-hadis* rivayet ilminde önemli bir yere sahip

olduğu ve bu alanda çalışacak araştırmacılar için yeni inceleme sahaları içerdiği görülmektedir.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivâyetinde Bağlam Sebebü İradî'l-Hadis* (İstanbul: Klasik, 2020).

## KAYNAKÇA

Ayvallı, Ramazan. “Esbâbü vürûdi'l-hadîs”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11/362-363. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2011.

Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü İradî'l-Hadis*. İstanbul: Klasik, 2020.



---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 16  
Güz 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 16  
Autumn 2021  
BARTIN – TURKEY

---

**BORIS NICOLAIEVSKY, OTTO MAENCHEN-HELFFEN. İNSAN VE SAVAŞÇI KARL MARX (KARL MARX MAN AND FIGHTER). ÇEV. ÖZLEM GÜRKAN. İSTANBUL: AKADEMİ YAYINLARI, 2010, 430 SAYFA, ISBN: 9789756304907.**

BORIS NICOLAIEVSKY, OTTO MAENCHEN-HELFFEN. KARL MARX MAN AND FIGHTER. TRANS. ÖZLEM GÜRKAN. ISTANBUL: AKADEMİ YAYINLARI, 2010, 430 PAGE. ISBN: 9789756304907.

**Tamer YILDIRIM**

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya/Türkiye  
*Assoc. Prof., Sakarya University, School of Theology, Sakarya / Turkey*  
[tyildirimakademi@hotmail.com](mailto:tyildirimakademi@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0003-0033-0539](https://orcid.org/0000-0003-0033-0539)

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Kitap Değerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 26 Temmuz /July 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Aralık/December 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık/December 2021

**Atf/Cite as:** Yıldırım, Tamer. “Boris Nicolaievsky, Otto Maenchen-Helfen. İnsan ve Savaşçı Karl Marx (Karl Marx Man and Fighter). çev. Özlem Gürkan. İstanbul: Akademik Yayınları, 2010, 430 Sayfa, ISBN: 9789756304907”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2021), 342-349.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## ÖZ

Boris Ivanovich Nicolaievsky (1887–1966) arşivci ve tarihçi Rus Menşevik bir Marksist'ti. 1917 Rus Devriminde Moskova'daki Marx-Engels Enstitüsünün başkanı oldu. *İnsan ve Savaşçı Karl Marx* adlı eseri ilkin 1933'te Almanya'da basıldı. Bu eseri İngilizceye Otto Mänchen-Helfen 1936 yılında çevirdi ve yayınladı. Otto Mänchen-Helfen (1894-1969) bir tarihçiydi. Kitaba göre Karl Marx bir teorisyendi. Sosyal teorinin gelişiminde etkilediği şeyler tarihsel materyalizm ve sınıf teorisiydi. Marksizm, hem bir teori hem de sosyal ve politik bir hareket olarak Karl Marx tarafında yaratılmıştır. Marx tüm yaşamı boyunca işçi sınıfı hareketinde aktif olarak yer almıştır. Marx'ı bir filozof olarak tanımlamak mümkün olsa bile, onu bir iktisatçı, tarihçi, siyaset teorisyeni ya da sosyolog ve hepsinden önemlisi bir işçi sınıfı örgütleyicisi ve devrimci olarak tanımlamak muhtemelen daha doğru olacaktır. Bu kitapta onun hayatı anlatılmaktadır. İlâveten bu kitap Marx'ın felsefesini yorumlama çabasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, İnsan, Marx, Engels, Sosyal Teori.

## ABSTRACT

Boris Ivanovich Nicolaievsky (1887–1966) was a Russian Menshevik, Marxist archivist, and historian. Russian Revolution of 1917, he became the head of the Marx-Engels Institute in Moscow. His book *Karl Marx: Man and Fighter*, first published in German in 1933. This book was translated into English by Otto Mänchen-Helfen and published in 1936. Otto Mänchen-Helfen (1894-1969) was a historian. According to the book Karl Marx was a theorist. What has influenced the development of social theory is the doctrine of historical materialism and the theory of class. Marxism, both as a theory and as a social and political movement, was created by Karl Marx. Throughout his life, Marx remained active in the working class movement. If it is possible to describe Marx as a philosopher, it is probably more accurate to describe him as an economist, historian, political theorist or sociologist, and above all as a working class organizer and revolutionary. His life is described in the book. In addition, this book attempts to expound the philosophy of Marx.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Man, Marx, Engels, Social Theory.

## GİRİŞ

Kitabın yazarı olan Boris Nicolaievsky (1887-1966), arşivci ve tarihçi Menşevik bir Rus olarak önce Moskova'da Marx-Engels Enstitüsünün başkanı olarak, devamında Berlin'de Marksizm tarihi hakkında çalışmış sonrasında Paris ve Amsterdam'da çalışmalarını sürdürmüş, 1942'de göç ettiği ABD'de arşiv uzmanı olarak ölümüne kadar çalışmaya devam etmiştir. Kitapta yazar adı olarak geçen, Avusturyalı bir tarihçi olan Otto Maenchen-Helfen (1894-1969), Nicolaievsky ile aynı zamanlarda Moskova Marx-Engels Enstitüsünde ve Berlin'de çalışmış, devamında bir süre Avusturya'da yaşadıkdan sonra ABD'ye giderek California Üniversitesinde Tarih profesörü olarak görev yapmıştır. Kitap, Boris Nicolaievsky tarafından yazılmış ve 1933 yılında Almanca olarak basılmıştır. 1936'da Maenchen-Helfen tarafından yapılan düzeltme ve eklemelerle İngilizceye çevrilerek yeniden basılmıştır. Dolayısıyla kitabın yazarı Nicolaievsky, düzeltme ve notları ekleyen Maenchen-Helfen'dir. Kitap Moskova ve İngiltere'deki belgelere dayanılarak oluşturulmuş, önsöz, 21 bölüm, bibliyografya ve notlar kısmından oluşmaktadır.

### 1. Marx'ın Hayatı Tarafsız Bir Şekilde Yazılabilir Mi?

Kitabın yazıldığı dönemde Marksizm'in canlılığını halen koruduğu ve J. Stalin propagandasının belli ölçülerde kendini Marksist yazın alanında hissettirmesine rağmen Stalin'le aynı düşüncede olmayan yazar Nicolaievsky, benimsediği Menşevik anlayıştan ayrılmamış ve 1921-22 yılında hapse atılarak cezalandırılmıştır. Dönemin yüceltici anlayışından ayrılarak gerçekçi diyebileceğimiz bir bakış açısıyla Karl Marx'ın biyografisini sunmaya çalışmıştır. Yazarın belirttiği gibi büyük bir ihtimalle bin sosyalistten ancak biri Marx'ın ekonomi ile ilgili yazılarını okumuştur ve bin anti Marksist'ten de muhtemelen hiçbiri bir kez bile onun eserlerine göz gezdirmemiş, Marx hakkında konuşanların çoğu ideolojik bir kamplaşma içinde onu değerlendirmiştir. Kitabın yazıldığı dönemde tartışmalar tarihsel materyalizm doktrininin doğruluğu yanlışlığı ya da iş teorisi veya marjinal yararlılık teorisinin geçerliliği konusu üzerine olmuştur (Nicolaievsky, Manchen-Helfen, 2010, 11). Marx karşıtları gibi Marksistlerin de neyi savunduğunu veya reddettiğini bilmemesi sadece bu ideoloji için değil ideolojik kamplaşma içerisine düşmüş bütün gruplar için geçerlidir. Bu tür anlayışları sahiplenenlerin, düşüncelerinin temel metinlerini oluşturan eserlerin cahili olması gibi bir durum söz konusudur. Oysa Marx için bilim, tarihsel olarak hareket eden devrimci bir güçtü ve hayattaki gerçek yapıtı; kapitalist toplumun ve onun yarattığı devlet kurumlarının şu ya da bu şekilde çökertilmesi, modern işçi sınıfının kurtuluşu için birleşme, bu sınıfın durumu

ve ihtiyaçlarının farkında olmasını ve kendi kurtuluşu için gereken koşullardan haberdar olmasını sağlamaktı (Nicolaievsky, Manchen-Helfen, 2010, 12). Fakat bugüne kadar geçen sürece baktığımızda bilginin elde edilmesi yerine sloganlara saplanıp kalma tercih edilmiştir. Belirtilen eleştiri sadece Marksistler için değil bütün ideoloji mensupları için geçerli diyebileceğimiz bir niteliğe sahiptir. Bu durumu aşmanın ilk şartı düşünceyi oluşturan kişi veya kaynağın tarafsız ve doğru bir şekilde ortaya konulmasıdır. Eserde de Marx'ın yaşamı ve düşünceleri Marx'a ait veya Marksizm hakkında yazılan temel kaynaklarda geçen bilgilere dayandırılarak sunulmaya çalışılmıştır.

Kitapta Marx'ın aile soy ağacından başlayıp ölümüne kadar çok farklı konulara değinilmiştir. Bunları kısaca ifade edecek olursak: Babasının din değiştirmiş bir Yahudi olduğundan ne Sinagoga ne de Kiliseye gitmemesi, Marx'ın çocukluğunun ileride kayınpederi olacak olan Edgar von Westphalen'in evinde klasik eserler okuyarak geçmesi, Marx'ın annesi ile hiçbir zaman anlaşamaması ki, yazara göre annesi, oğlunu, babası gibi bir avukat olamadığı için asla affetmemiştir. Marx'ın düşünsel gelişiminden ve buna bağlı olarak 1837'de bir Hegelci olmasından ve bu yıla kadar Berlin'de geçirdiği sekiz dönemde Hukuk Fakültesinde sadece yedi ders alması ve ilgi alanının felsefeye kaymasından bahsedilmiştir. Bu dönemde Bruno Bauer'le olan arkadaşlığı onun dinle ilgili eleştirilerini açıklığa kavuşturmasına yardımcı olmuştur. Gazeteciliğe başlamış, yazılarında mutlakiyeti, bürokrasiyi, sansürü ve bütün Hıristiyan-Alman sistemini eleştirdiğinden hükümet gazetesinin yayınlanması konusunda engel veya cezalar koymuştur. Bu süreçte Genç Hegelciler 1840'ların başında ellerinde bulundurdukları edebi pozisyonları kaybedip devletin dönüşümü mücadelesinde mağlup edilmişlerdi. Bunun nedeni dünyanın yeniden mantıklı bir şekilde şekillendirilmesini mantıksızca gerçekleştirmeye kalkışmalarıydı. Sadece entelektüel silahlarla savaşmış ve yenilmişler, kaba kuvvete karşı teori, tek başına yetersiz olmuş, mümkün tek politik faaliyetleri olan gazetecilik de ellerinden alınmıştı. Yazara göre devletin galip olmasının tek sebebi felsefenin yalnız kalması, kaba kuvvete kaba kuvvetle karşılık vermemesiydi. Bütün diğerlerinden daha önemli olan görev artık filozoflara yüklenmişti: Kitlelere ulaşmak. 1843 yılında Marx, çağdaş felsefenin gerçeğe dönüşebilmesinin ancak tek müttefik politikanın yardımıyla mümkün olacağını yazarak, “kaba kuvvetten kaba kuvvetle kurtulunmalıdır” düşüncesini savunmuştur (Nicolaievsky, Manchen-Helfen, 2010, 73-4). Bu dönemde komünizmin felsefi temelleri gerçeklerle baş edemeyecek kadar yetersiz olduğundan Marx, bütün enerjisini politik ekonomiye vermiştir. Yaptığı çalışmalarla komünizm artık

uydurulmuş, hayali, gerçekleşmesi mümkün olmayan sosyal bir ideal değil, işçi sınıfının doğasını, koşullarını ve çabalarının amaçlarını anlamak anlamına geliyordu. Komünizm artık bir doktrin değil bir hareketti ve prensipleri de L. A. Feuerbach veya diğer Genç Hegelcilerin hümanizminden değil gerçeklerden çıkıyordu. İşçi sınıfıyla burjuvazi arasındaki sınıf çatışmasında işçi sınıfının durumunun ve özgürlüğüne ulaşması için gerekli koşulların teorik bakımdan anlaşılması demekti. Hatta F. Engels için ilkel komünizmin yıkılması, gereken ilk ve en acil amaçtı (Nicolaievsky, Manchen-Helfen, 2010, 117). Marx'ın görevi okuyucularının gelişmelerin seyrini kavramalarını sağlamaktı. Marx'ın gerçekleri sunuş yolu ve cumhuriyetçi çözümün kaçınılmazlığını göstermesi cumhuriyetçilik kelimesinden asla söz edilmese de mümkün olan en etkili cumhuriyetçilik propagandasıydı (Nicolaievsky, Manchen-Helfen, 2010, 174). Marx, devrimin ilk önce burjuva devrimi olması gerektiğini ve başka türlü de olamayacağını, çünkü burjuvaziyi mal koşullarından kurtarmak gerektiğini, yani kapitalist ekonomiyi gelişimini engelleyen bütün prangalardan kurtarmak gerektiğini ifade etti. Alt tabaka devrimi ancak kapitalist ekonomiyi gerektiren koşullar yaratıldığında gerçekleştirebilirdi. Fakat 1850'li yıllarda Marx'ın defterleri her türlü rakam, tablo, istatistikî bilgiyle doluydu ve bu konuda yoğunlaştıkça umutlarının boş olduğunu daha açık bir şekilde görüyordu. Avrupa yeni bir ekonomik krizin başında değil aksine yeni bir refah devriminin eşliğindeydi. Engels de daha sonra gözleri olan ve onları kullanabilen birinin 1848'in devrimci fırtınasının geçmekte olduğunu görebileceğini belirtmişti (Nicolaievsky, Manchen-Helfen, 2010, 219). Dönemin bu şekilde değerlendirilmesine rağmen şuna inanmaktan da vazgeçilmemiştir: Yeni bir devrim ancak yeni bir krizle mümkündür ve yeni bir kriz kadar da kaçınılmazdır. Fakat bir kriz olduğu sürece devrimin yakında olacağını doğru sayan bir politikaya bağlanmak gerçek koşullarla yönlendirilmekten çok, bir dilekle yönlendirilmek anlamına geliyordu. Bundan dolayı Marx'ın başlangıçta ileriki yılların burjuvaya ait olduğuna kendini inandırması hiç de kolay olmamıştır. Marx, devrimde atlanması mümkün olmayan safhalardan geçtikten sonra alt tabakanın başa geçebileceği tarihi bir süreç olacağını düşünmüş ve işçilerin sadece koşulları değiştirmek değil ayrıca kendilerini de değiştirip politik güce hak kazanabilmek için on yıllarca süren burjuva ve ulusal savaşlar yapılması gerektiğini belirtmiştir (Nicolaievsky, Manchen-Helfen, 2010, 225).

Marx ve Engels, Enternasyonal'i kendi düşüncelerine uygun bir şekilde kullanmayı düşünmüş fakat bunu gerçekleştirememişlerdir. Enternasyonalin kuralları vardı bunlardan biri "işçi sınıfının bağımsızlığı sadece işçi sınıfının işidir" ve "Bu birlik çeşitli ülkelerde var olan,

aynı amaca sahip işçi birlikleri arasında merkezi bir birlik ve beraberlik çalışma ortamını yaratmak için kurulmuştur. Çeşitli işçi organizasyonlarının ortak amacı, işçi sınıfının korunması, yükselmesi ve tamamıyla özgürleştirilmesidir” (Nicolaievsky, Manchen-Helfen, 2010, 270). Bu süreçte Enternasyonal Fransa ve Fransızların düşmanı olarak gösterilmiş, başkanı olan Marx, insan ırkının düşmanı, Bismarck’ın ajanı, bir çeşit İsa karşıtına dönüştürülmüştür (Nicolaievsky, Manchen-Helfen, 2010, 333). Ayrıca Enternasyonal’in genel konseyindeki sürtüşmeler de olumsuz bir hava oluşturmuş, her ne kadar Enternasyonal’in çöküşü genel konseydeki sürtüşmeye bağlanamazsa da çöküş süreci elbette bununla ilerlemiştir. Kongre, genel konseyin 1872-73 yılında New York’a taşınmasına karar vermiş fakat Marx, Avrupa’daki gelişmelerin öylesine çabuk ve olumlu olacağına, Genel Konsey’in sürgünden bir yıl sonra döneceğine inanmıştı. Bu bir hataydı. Marx, işçi hareketinin yöneldiği yolu doğru bir şekilde tahmin etmiş fakat hareketin temposu konusunda yanılmıştı. Engels, Lahey Kongresinde Amerika’ya transfer edilmesini önerdiğinde Enternasyonal’in varlığı sona ermişti (Nicolaievsky, Manchen-Helfen, 2010, 360).

Marx, daima burjuva demokratlara karşı devrimci işçilerin gericilerle oluşturacağı herhangi bir koalisyona şiddetle karşı çıkmıştır. Marx’ın işçi partilerinden istediği burjuva demokratları hükümet ve gericileri eleştirdikleri gibi acımasızca eleştirmeleri idi (Nicolaievsky, Manchen-Helfen, 2010, 281-2). Bölünmüş, dağılmış ve düzensiz Avrupalı işçi sınıfı güçsüz olmasına rağmen Marx, geleceğin onların olacağına inanıyordu ve Avrupa’da ne olursa olsun hiçbir şey onun nihai zafere olan inancını sarsamazdı. 1874’de hala genel bir Avrupa savaşının sonucu olarak Avrupa işçi hareketinin dirileceğini umuyordu. Devrim karşıtının dayanağı düşmedikçe, gölgesi tüm Avrupa’yı kapladıkça devrimin zaferine dair duyulan bütün ümitler boşunaydı. İlerleyen dönemde sınıf çekişmeleri bazı yönlerden artsa da Marx, sınıf savaşının izlemesi gereken hiçbir yol göstermemiş, uyması gereken hiçbir emir vermemişti (Nicolaievsky, Manchen-Helfen, 2010, 374). Dolayısıyla bu konuda yapılması gerekenler daha sonrasında ortaya çıkan Marksistler tarafından belirlenmiştir. Fakat farklı bakış açısına ve şartlara bağlı olan teorisyenlerin bu konuda söyledikleri birbirlerinden farklı bir şekilde ortaya çıkmıştır. V. İ. Lenin, K. Kautsky, L. Troçki, J. Stalin hepsinin yorumunda birbirinden farklı unsurlar bulunuyordu.

## SONUÇ

Sonuçta kimilerine göre Marx, bir şeytan, insan uygarlığının baş düşmanı ve kaosun prensi iken, diğerlerine göre insan ırkını daha parlak bir geleceğe doğru yönlendiren uzak

görüŖlü ve sevilen bir liderdi. Kitabın yazıldığı 1936'da Marx'ın savaştığı alan fabrikalarda, parlamentolarda ve barikatlarda bulunurken bugün bunlar sokaklarla sınırlı kalmış durumda gibidir. Fakat bu kitap, savaşçı Marx'ın hayatını anlatmak için yola çıkmış ve büyük ölçüde gerçekçi bir bakış açısıyla bunu gerçekleştirmiştir. Bugün hala okunmasının sebebi de budur.

Kitabın çevirisine değinecek olursak; pub, Kantian, krizalit, muse, prelüd gibi Türkçede yaygın olmayan kelimelerin kullanılmasına rağmen eserin çevirisinin akıcı olduğunu söyleyebiliriz. Notlandırmaların bazılarının çeviri veya basım sırasında eklenmemesi söz konusudur. Örneğin: 4. bölümün 7 nolu dipnotu ve 15. bölümün 22 nolu dipnotu eksiktir. Ayrıca özellikle açıklama içeren dipnotların sayfa sonu yerine kitabın arkasında verilmesi bu açıklamaların okunmasını zorlaştırmaktadır.

## KAYNAKÇA

Nicolaievsky, Boris, Otto Maenchen-Helfen. İnsan ve Savaşçı Karl Marx (Karl Marx Man and Fighter). çev. Özlem Gürkan. İstanbul: Akademik Yayınları, 2010.



---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 16  
Güz 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 16  
Autumn 2021  
BARTIN – TURKEY

---

**Dergimizde İSNAD ATIF SİSTEMİ yazım kuralları geçerlidir.  
<https://www.isnadsistemi.org/>**