



ATATURK
UNIVERSITY
PUBLICATIONS

İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of İlahiyat Researches

Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

Sayı / Issue: 57 • Haziran / June 2022

EDITOR/EDİTÖR

Reyhan Keleş

Department of Turkish Islamic Literature, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

ASSOCIATE EDITORS/ YARDIMCI EDİTÖRLER

Yakup Kızılkaya

Department of Arabic Language and Rhetoric, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bölümü, Erzurum, Türkiye

Osman Nuri Karadayı

Department of Mysticism, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bölümü, Erzurum, Türkiye

Ahmet Çakmak

Department of Philosophy and Religious Studies, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din İlimleri Bölümü, Erzurum, Türkiye

Muhammet Yeşilyurt

Department of History of Religions, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Bölümü, Erzurum, Türkiye

FIELD EDITORS/ ALAN EDİTÖRLERİ

DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES EXEGESIS/TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEFSİR BÖLÜMÜ

Mohamed Abdellatif Abdelaati

Department of Computer Vision, University of Leeds, School of Computing, Leeds, England
Leeds Üniversitesi, Bilgisayar Okulu, Bilgisayarla Görme Bölümü, Leeds, İngiltere

Esra Hacımüftüoğlu

Department of Exegesis, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü, Erzurum, Türkiye

Halil Aldemir

Department of Basic Islamic Sciences, Division of Exegesis, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, Turkey
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kilis, Türkiye

Nihat Uzun

Department of Basic Islamic Sciences, Division of Exegesis, Karadeniz Technical University, Faculty of Theology, Trabzon, Turkey
Karadeniz Teknik Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Temel İslam Bölümleri, Trabzon, Türkiye

HADITH/HADİS

Harun Özçelik

Department of Hadith, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Bölümü, Erzurum, Türkiye

Selçuk Coşkun

Department of Basic Islamic Sciences, Division of Hadith, Ankara Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye

Şuayip Seven

Department of Basic Islamic Sciences, Division of Hadith, Ankara Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye

ISLAM LAW/İSLAM HUKUKU

Hasan Hacak

Department of Islam Law, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

İbrahim Abdou Elwan

Department of Islamic Law, Egypt, Tanta University, Qatar Police College, Police Academy, Egypt
Mısır Tanta Üniversitesi, Katar Polis Koleji, Polis Akademisi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Mısır

Mahroof Athambawa

Department of Islamic Studies, Qatar University, Faculty of Theology, Doha, Qatar
Katar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Araştırmaları Bölümü, Doha, Katar

Sultan İbrahim Alhashmi

Department of Alfaqah, College of Sharia and Islamic Studies, Doha, Qatar
Şeriat ve İslam Araştırmaları Koleji, Alfabe Bölümü, Doha, Katar

Tevhit Ayengin

Department of Islam Law, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Çanakkale, Turkey
Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü, Çanakkale, Türkiye

Mustafa Harun Kiyık

Department of Basic Islamic Sciences, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, Turkey
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Van, Türkiye

Miyase Yavuz Altıntaş

Department of Islam Law, Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey
Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü, Ankara, Türkiye

ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC/ARAP DİLİ VE BELAGATİ

Ahmet Bostancı

Department of Basic Islamic Sciences, Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami İlimler Bölümü, Sakarya, Türkiye



Founder
İbrahim KARA

General Manager
Ali ŞAHİN

Publishing Director
İrem Soysal
Gökhan Çimen

Editor
Gizem Kayan Tekaüt

Publications Coordinators

Arzu Arı
Deniz Kaya
Bahar Albayrak
Gamze Bilgen
Irmak Berberoğlu
Alara Ergin
Hira Gizem Fidan
Defne Doğan
Vuslat Taş

Web Coordinator

Sinem Fehime Koz
Doğan Oruç

Finance Coordinator

Elif Yıldız Çelik

Contact

Publisher: Atatürk University
Address: Atatürk University, Yakutiye,
Erzurum, Turkey

Publishing Service: AVES
Address: Büyükdere Cad., 105/9
34394 Şişli, İstanbul, Turkey
Phone: +90 212 217 17 00
E-mail: info@avesyayincilik.com
Webpage: www.avesyayincilik.com

Sultan Şimşek

Department of Arabic Language and Rhetoric,
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili
ve Belagati Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Cemal Abdullah Aydın

Department of Arabic Language and Literature,
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili
ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye*

SCRIPTURE/KELAM

Hatice K. Arpağuş

Department of Scripture, Marmara University,
Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam
Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Abdilaziz Kalberdiev

Department of Scripture, Osh University, Faculty
of Theology, Osh, Kyrgyzstan
*Oş Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Bölümü,
Oş, Kırgızistan*

Sinan Öge

Department of Scripture, Atatürk University,
Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

MYSTICISM/TASAVVUF

Ahmet Ögke

Department of Mysticism, Akdeniz University,
Faculty of Theology, Antalya, Turkey
*Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf
Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye*

Kimbat Karatışkanova

Department of Mysticism, Ahmet Yesevi
University, Faculty of Humanities, Kazakhstan
*Ahmet Yesevi Üniversitesi, Beşeri Bilimler
Fakültesi, Tasavvuf Bölümü, Kazakistan*

Cengiz Gündoğdu

Department of Mysticism, Atatürk University,
Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

**RECITATION/KURAN-I KERİM
OKUMA VE KIRAAT İLMİ**

Mehmet Emin Maşalı

Department of Quran Reading and Recitation
Science, Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran-ı
Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Bölümü, İstanbul,
Türkiye*

**HISTORY OF ISLAMIC SECTS/
İSLAM TARİHİ MEZHEPLERİ
TARİHİ**

Ömer Faruk Teber

Department of Basic Islamic Sciences, Akdeniz
University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey
*Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel
İslam Bilimleri Bölümü, Antalya, Türkiye*

Hanifi Şahin

Department of History of Sects, Atatürk
University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Mezhepleri Tarihi Bölümü, Erzurum, Türkiye*

**DEPARTMENT OF PHILOSOPHY
AND RELIGIOUS STUDIES/
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**

**ISLAMIC PHILOSOPHY/
İSLAM FELSEFESİ**

Haris Macic

Department of Islamic Philosophy, İzmir Katip
Çelebi University – Faculty of Islamic Sciences,
İzmir, Turkey
*İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, İslam Felsefesi Bölümü, İzmir, Türkiye*

Mirpenç Akşit

Department of Islamic Philosophy, Iğdır University
– Faculty of Theology, Iğdır, Turkey
*Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi
Bölümü, Iğdır, Türkiye*

Muhammet Özdemir

Department of Islamic Philosophy, Mersin
University – Faculty of Islamic Sciences- Mersin,
Turkey
*Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam
Felsefesi Bölümü, Mersin, Türkiye*

**PSYCHOLOGY OF RELIGION/
DİN PSİKOLOJİSİ**

Asım Yapıcı

Department of Psychology of Religion, Ankara
Social Sciences University, Faculty of Theology,
Ankara, Türkiye
*Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Din Psikolojisi Bölümü, Ankara, Türkiye*

Faruk Karaca

Department of Psychology of Religion, Recep
Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology,
Rize, Turkey
*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Din Psikolojisi Bölümü, Rize, Türkiye*

Sezai Korkmaz

Department of Psychology of Religious,
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty
of Theology, Kahramanmaraş, Turkey
*Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bölümü,
Kahramanmaraş, Türkiye*

**RELIGIOUS STUDIES/
DİNİ ÇALIŞMALAR**

Nurullah Altaş

Department of Religious Education, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Yusuf Bahri Gündoğdu

Department of Religious Education, Ondokuz
Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun,
Turkey
*On Dokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Bölümü, Samsun, Türkiye*

**SOCIOLOGY OF RELIGION/
DİN SOSYOLOJİSİ**

Zaynabidin Acimamatov

Department of Basic Islamic Sciences, Osh
University, Faculty of Theology, Osh, Kyrgyzstan
*Oş Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami
İlimler Bölümü, Oş, Kırgızistan*

Timur Kozukulov

Department of Political Science, Osh University,
Faculty of Theology, Kyrgyzstan
*Oş Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyaset Bilimi
Bölümü, Kırgızistan*

Mustafa Macit

Department of Sociology of Religion, Atatürk
University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Sosyolojisi Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Birsen Banu Okutan

Department of Sociology of Religion, İstanbul
University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Sosyolojisi Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Harun Geçer

Department of Sociology of Religion, Gümüşhane
University, Faculty of Theology, Gümüşhane,
Turkey
*Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Sosyolojisi Bölümü, Gümüşhane, Türkiye*

HISTORY OF RELIGIONS/ DİNLER TARİHİ

Kemal Polat

Department of Philosophy and Religious Studies,
Anatolian University, Faculty of Theology,
Eskişehir, Turkey
*Anadolu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri, Eskişehir, Türkiye*

İsmet Eşmeli

Department of History of Religious, Pamukkale
University, Faculty of Theology, Denizli, Turkey
*Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler
Tarihi Bölümü, Denizli, Türkiye*

Hammet Aslan

Department of History of Religious, Muğla Sıtkı
Koçman University, Faculty of Islamic Sciences,
Muğla, Turkey
*Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Dinler Tarihi Bölümü, Muğla, Türkiye*

PHILOSOPHY OF RELIGION/ DİN FELSEFESİ

Rahim Acar

Department of Philosophy of Religion, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Felsefesi Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Sait Kar

Department of Philosophy of Religion, Ordu
University, Faculty of Theology, Ordu, Turkey
*Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi
Bölümü, Ordu, Türkiye*

Rıfat Atay

Department of Philosophy of Religion, Akdeniz
University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey
*Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Felsefesi Bölümü, Antalya, Türkiye*

İsmail Şimşek

Department of Philosophy of Religion, Pamukkale
University, Faculty of Theology, Denizli, Turkey
*Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Felsefesi Bölümü, Denizli, Türkiye*

Tuncay İmamoğlu

Department of Philosophy of Religion, Atatürk
University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Felsefesi Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Hasan Ocak

Department of Philosophy of Religion, Iğdır
University, Faculty of Theology, Iğdır, Turkey
*Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi
Bölümü, Iğdır, Türkiye*

LOGIC/MANTIK

Mantık

Ruhattin Yazıoğlu

Department of Logic, Philosophy and Religion
Science, Atatürk University, Faculty of Theology,
Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

HISTORY OF PHILISOPHY/ FELSEFE TARİHİ

Ahmet Dağ

Department of History of Philosophy, Uludağ
University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey
*Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe
Tarihi Bölümü, Bursa, Türkiye*

Kasım Küçükçalp

Department of History of Philosophy, Uludağ
University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey
*Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe
Tarihi Bölümü, Bursa, Türkiye*

Metin Aydın

Department of History of Philosophy, Sakarya
University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey
*Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe
Tarihi Bölümü, Sakarya, Türkiye*

Süleyman Taşkın

Department of History of Philosophy, Bingöl
University, Faculty of Theology, Bingöl, Turkey
*Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe
Tarihi Bölümü, Bingöl, Türkiye*

DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY AND ARTS ISLAMIC HISTORY/İSLAM TARİHİ VE SANATLARI BÖLÜMÜ

Adnan Demircan

Department of Islamic History, İstanbul University,
Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi
Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Saim Yılmaz

Department of History of Religious, Sakarya
University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey
*Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Tarihi
Bölümü, Sakarya, Türkiye*

TURKISH ISLAMIC LITERATURE/ TÜRK İSLAM EDEBİYATI

Kenan Mermer

Sakarya University, Faculty of Theology – İlahiyat
Fakültesi, Turkish Islamic Literature, Sakarya,
Turkey
*Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam
Edebiyatı Bölümü, Sakarya, Türkiye*

Alim Yıldız

Department of Turkish-Islamic Literature,
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas
Turkey
*Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-
İslam Edebiyatı Bölümü, Sivas Türkiye*

RELIGION MUSIC/ DİN MUSİKİSİ

Ahmet Hakkı Turabi

Department of Turkish Religious Music, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din
Musikisi Bölümü, İstanbul, Türkiye*

HISTORY OF ISLAMIC ARTS/ İSLAM TARİHİ VE SANATLARI

Abdülhamit Tüfekçioğlu

Department of Turkish and Islamic Art, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk ve
İslam Sanatları Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Seyfullah Palalı

Department of History of Islamic Arts, Dokuz
Eylül University, Faculty of Theology, İzmir, Turkey
*Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Sanatları Tarihi Bölümü, İzmir, Türkiye*

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD/ULUSLARARASI YAYIN KURULU

Abderrazak Ourkia

Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco, Fes
Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi, Fes, Fas

Abdilaziz Kalberdiev

Department of Scripture, Osh University, Faculty
of Theology, Osh, Kyrgyzstan
*Osh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam
Bölümü, Osh, Kırgızistan*

Abdülhamit Tüfekçioğlu

Department of Turkish and Islamic Art, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk ve
İslam Sanatı, İstanbul, Türkiye*

Ahmet Bostancı

Department of Basic Islamic Sciences, Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Sakarya, Türkiye

Ahmet Ögke

Department of Mysticism, Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey
Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bölümü, Antalya, Türkiye

Alim Yıldız

Department of Turkish-Islamic Literature, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas Turkey
Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Edebiyatı Bölümü, Sivas, Türkiye

Bilal Gökkr

Department of Exegesis, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü, İstanbul, Türkiye

Dosay Kenjetay

Department of Islamic Philosophy, Ahmet Yesevi International Turkish Kazakh University, Faculty of Social Sciences, Kazakhistan
Ahmet Yesevi Uluslararası Türk Kazak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, İslam Felsefesi Bölümü, Kazakistan

Hasan Hacak

Department of Islam Law, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü, İstanbul, Türkiye

Hatice K. Arpağus

Department of Scripture, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Bölümü, İstanbul, Türkiye

İbrahim Abdou Elwan

Department of Islamic Law, Tanta University Egypt, Qatar Police College, Police Academy, Egypt
Mısır Tanta Üniversitesi, Katar Polis Koleji, Polis Akademisi, İslam Hukuku, Mısır

Kimbat Karatışkanova

Department of Mysticism, Ahmet Yesevi University, Faculty of Humanities, Kazakhistan
Ahmet Yesevi Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi, Tasavvuf Bölümü, Kazakistan

Mahmud Erol Kılıç

Department of Sufi Culture and Literature, Üsküdar University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Üsküdar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Mahroof Athambawa

Department of Islamic Studies, Qatar University, Faculty of Theology, Doha, Qatar
Katar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslami Çalışmalar, Doha, Katar

Mevlüt Uyanık

Department of Philosophy and Religious Studies, Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Turkey
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Dini Çalışmalar Bölümü, Çorum, Türkiye

Mohamed Abdellatif Abdelaati

Department of Computer Vision, University of Leeds, School of Computing, Leeds, England
Leeds Üniversitesi, Bilgisayar Okulu, Bilgisayarlı Görüş Bölümü, Leeds, İngiltere

Mustafa Kılınc

Department of Foreign Languages, Erciyes University, Faculty of Foreign Languages, Kayseri, Turkey
Erciyes Üniversitesi, Yabancı Diller Fakültesi, Yabancı Diller Bölümü, Kayseri, Türkiye

Raed Nasri ABU-MOUNES

Department of Islamic Jurisprudence and its Foundation, University of Jordan, Faculty of Al Shareia, Amman, Jordan
Ürdün Üniversitesi, Al Shareia Fakültesi, İslam Hukuku ve Kuruluşu Bölümü, Amman, Ürdün

Rahim Acar

Department of Philosophy of Religion, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sultan İbrahim Alhashmi

Department of Alfaqah, College of Sharia and Islamic Studies, Doha, Qatar
Şeriat ve İslam Araştırmaları Koleji, Alfabe Bölümü, Doha, Katar

Timur Kozukulov

Department of Political Science, Osh University, Faculty of Theology, Kyrgyzstan
Osh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyasal Bilimler Bölümü, Kırgızistan

Zaynabidin Acimamatov

Department of Basic Islamic Sciences, Osh University, Faculty of Theology, Osh, Kyrgyzstan
Osh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü, Osh, Kırgızistan

**LANGUAGE EDITORS/
DİL EDITÖRLERİ**

Muammer İskenderoğlu

Department of Philosophy and Religious Studies, Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize, Turkey
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefi ve Dini Çalışmalar Bölümü, Rize, Türkiye

Salih Qadir Al Zanki

Department of Islamic Law and Jurisprudence, College of Sharia and Islamic Studies, Qatar University, Qatar
Katar Üniversitesi, Şeriat ve İslami Çalışmalar Koleji, İslam Hukuku Bölümü, Katar

Mustafa Kılınc

Department of Foreign Languages, Erciyes University, Faculty of Foreign Languages, Kayseri, Turkey
Erciyes Üniversitesi, Yabancı Diller Fakültesi, Yabancı Diller Bölümü, Kayseri, Türkiye

**EDITORIAL STAFF/YAYIN
PERSONELLERİ**

Nurun Nisa Bayram

Department of Psychology of Religion, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Talha Özdemir

Department of Islamic History and Arts, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Zeynep Keleşoğlu

Department of History of Islamic Sects, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Bölümü, Erzurum, Türkiye

AIMS AND SCOPE

Journal of İlahiyat Researches is a scientific, open access, online-only periodical published in accordance with independent, unbiased, and double-blinded peer-review principles. The journal is official publication of the Atatürk University Faculty of Theology and published biannually in June, and December. The publication language of the journal is Turkish, English, and Arabic.

Journal of İlahiyat Researches aims to contribute to the literature by publishing manuscripts at the highest scientific level in theology. The journal publishes original articles, and book review that are prepared in accordance with ethical guidelines. The scope of the journal includes but not limited to Basic Islamic Sciences, Philosophy and Religious Studies, and Islamic History and Arts.

The target audience of the journal consists of scientists doing research in the fields of theology, amateur and professional workers, and all people who are interested in this field.

Journal of İlahiyat Researches is currently indexed in Web of Science-Emerging Sources Citation Index, TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, Index Islamicus, EBSCO, ATLA Religion Database (ATLA), MLA, Proquest, Directory of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Scientific Indexing Services (SIS), Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), J-GATE, OpenAire, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), Journal Abstracting and Indexing (ROOT Index), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), EuroPub, ERIH Plus, Elektronische Zeitschriftenbibliothek -Electronic Journals Library (EZB), Scholar Article Impact Factor (SAIF), Worldcat, Open Academic Journals Index (OAJI) ve Systematic Impact Factor (SIF).

The editorial and publication processes of the journal are shaped in accordance with the guidelines of the Council of Science Editors (CSE), Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE), and National Information Standards Organization (NISO). The journal is in conformity with the Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing (doaj.org/bestpractice).

All expenses of the journal are covered by the Atatürk University Faculty of Theology. Processing and publication are free of charge with the journal. No fees are requested from the authors at any point throughout the evaluation and publication process. All manuscripts must be submitted via the online submission system, which is available at <https://theology-ataunipress.org/> The journal guidelines, technical information, and the required forms are available on the journal's web page.

Disclaimer

Statements or opinions expressed in the manuscripts published in the journal reflect the views of the author(s) and not the opinions of the editors, editorial board, and/or publisher; the editors, editorial board, and publisher disclaim any responsibility or liability for such materials.

Open Access Statement

Journal of İlahiyat Researches is an open access publication, and the journal's publication model is based on Budapest Access Initiative (BOAI) declaration. All published content is available online, free of charge at <https://theology-ataunipress.org/>. The journal's content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives (CC-BY-NC-ND) 4.0 International License which permits third parties to share and adapt the content for non-commercial purposes by giving the appropriate credit to the original work.

You can find the current version of the Instructions to Authors at <https://theology-ataunipress.org/>.

Editor: Reyhan KELEŞ

Address: Department of Turkish Islamic Literature, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey

E-mail: reyhankales@atauni.edu.tr

Publisher: Atatürk University

Address: Atatürk University, Yakutiye, Erzurum, Turkey

Publishing Service: AVES

Address: Büyükdere Cad., 105/9 34394 Şişli, İstanbul, Turkey

Phone: +90 212 217 17 00

E-mail: info@avesyayincilik.com

Webpage: www.avesyayincilik.com

AMAÇ VE KAPSAM

İlahiyat Tetkikleri Dergisi; bağımsız, tarafsız ve çift-kör hakem değerlendirme ilkelerine bağlı yayın yapan, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açık erişimli bilimsel elektronik yayın organıdır. Dergi Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayınlanmaktadır. Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.

İlahiyat Tetkikleri Dergisi, ilahiyatı ilgilendiren tüm alanlarda yüksek bilimsel kaliteye sahip özgün araştırma ve kitap kritiği türündeki makalelerle literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca dergi kapsamına Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları konuları da girmektedir.

Derginin hedef kitlesini ilahiyat alanlarında araştırma yapan bilim insanları, amatör ve profesyonel olarak çalışanlar ve bu alana ilgi duyan tüm kişiler oluşturmaktadır.

İlahiyat Tetkikleri Dergisi, Web of Science-Emerging Sources Citation Index, TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, Index Islamicus, EBSCO, ATLA Religion Database (ATLA), MLA, Proquest, Directory of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Scientific Indexing Services (SIS), Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), J-GATE, OpenAire, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), Journal Abstracting and Indexing (ROOT Index), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), EuroPub, ERIH Plus, Elektronische Zeitschriftenbibliothek -Electronic Journals Library (EZB), Scholar Article Impact Factor (SAIF), Worldcat, Open Academic Journals Index (OAJI) ve Systematic Impact Factor (SIF) tarafından indekslenmektedir.

Derginin editöryel ve yayın süreçleri Council of Science Editors (CSE), Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE) ve National Information Standards Organization (NISO) kılavuzlarına uygun olarak biçimlendirilmiştir. İlahiyat Tetkikleri Dergisi'nin editöryel ve yayın süreçleri, Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama (doaj.org/bestpractice) ilkelerine uygun olarak yürütülmektedir.

Derginin tüm masrafları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından karşılanmaktadır. Makale değerlendirme ve yayın işlemleri için yazarlardan ücret talep edilmemektedir. Tüm makaleler <https://theology-ataunipress.org/> sayfasındaki online makale değerlendirme sistemi kullanılarak dergiye gönderilmelidir. Derginin yazım kurallarına, gerekli formlara ve dergiyle ilgili diğer bilgilere web sayfasından erişilebilir.

Dergide yayınlanan makalelerde ifade edilen bilgi, fikir ve görüşler İlahiyat Tetkikleri Dergisi Baş Editör, Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı'nın değil, yazar(lar)ın bilgi ve görüşlerini yansıtır. Baş Editör, Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı, bu gibi yazarlara ait bilgi ve görüşler için hiçbir sorumluluk ya da yükümlülük kabul etmemektedir.

İlahiyat Tetkikleri Dergisi yayınlanma modeli Budapeşte Açık Erişim Girişimi (BOAI) bildirgesine dayanan açık erişimli bilimsel bir dergidir. Derginin arşivine <https://theology-ataunipress.org/> adresinden ücretsiz olarak erişilebilir. İlahiyat Tetkikleri Dergisi'nin içeriği, Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez (CC-BY-NC-ND) 4.0 Uluslararası Lisansı ile yayınlanmaktadır.

Yazarlara Bilgi'nin güncel versiyonuna <https://theology-ataunipress.org/> adresinden ulaşabilirsiniz.

Baş Editör: Reyhan KELEŞ

Adres: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

E-posta: reyhankales@atauni.edu.tr

Yayıncı: Atatürk Üniversitesi

Adres: Atatürk Üniversitesi, Yakutiye, Erzurum, Türkiye

Yayınevi: AVES

Adres: Büyükdere Caddesi, 105/9 34394 Şişli, İstanbul, Türkiye

Tel: +90 212 217 17 00

E-posta: info@avesyayincilik.com

Web sayfası: www.avesyayincilik.com

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 1 Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Bağlamında Kur'an'da Eleştirilen Kişilik Tipleri ve Modern Dünyada Gerçeklik Arayışı
Personality Types Critized in the Qur'an within the Context of Baudrillard's Simulation Theory and Seeking the Reality in the Modern World
Fıkrullah ÇAKMAK, Ülhak ÇİMEN
- 11 مقارنة منهج ابن حجر العسقلاني وبدر الدين العيني في تأويل مختلف الحديث: دراسة تطبيقية من خلال فتح الباري وعمدة القاري
Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs İlminde İbn Hacer el-Askalânî ve Bedrüddîn el-'Aynî'nin Yöntem Karşılaştırması: Fetḥu'l-Bârî ve 'Umdetü'l-Qârî
Üzerinde Uygulamalı Çalışma
Comparing the Approach of Ibn Hojar al-Asqalânî and Badr ad-Din al-Aynî in the Interpretation of Mukhtalaf al-Hadîth: An Applied Study Through Fath al-Bârî and Umda al-Qârî
Alam KHAN
- 18 بناء وتطوير مُدَوَّنَةٌ لهُوِيَّةٍ مُتَوَازِيَةٍ بَيْنَ التُّرْكِيَّةِ والعَرَبِيَّةِ لأغراض تعليم اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ لِلنَّاطِقِينَ بِالتُّرْكِيَّةِ
Ana Dili Türkçe Olanlara Arapça Öğretmek Amacıyla Türkçe ile Arapça Arasında Paralel Bir Dil Derlemi Oluşturma ve Geliştirmeye Yönelik Bir İnceleme
Building and Developing a Parallel Corpus Between Turkish and Arabic for the Purposes of Teaching Arabic to Turkish Native Speakers
Almoataz B. AL-SAİD
- 29 "Cevâz-ı Şer'i Damâna Münâfidir" Kâidesi Kapsamında Hukuka Uygunluk Sebepleri Hakkında Bir İnceleme
A Review on the Reasons for Legal Compliance Under the "Legality Prevents Compensation" Rule
Ahmet AKMAN
- 38 The Main Principles of Living Together in al-Fârâbî's Virtuous State
Fârâbî'nin Erdemli Devleti'nde Birlikte Yaşamının Temel İlkeleri
Ali Kürşat TURGUT
- 46 İngiltere'de Selefilik Hareketine Sufi Gelenekçi Akımların Karşı Duruşu
Counter Attack of Sufi-Oriented Traditional Movements Against the Salafi Movement in England
Aydın BAYRAM
- 55 Human Rights of Minorities in Islam: From the Perspective of Iraq
İslam'da Azınlıkların İnsan Hakları: Irak Örneği
Ahm Ershad UDDIN
- 63 An Analysis of the Legal Provisions of Entering the Mosque for Menstruated Women
Kadınların Hayız Halindeyken Camiye Girip Giremeyeceklerine Dair Fikhî Hükümün Analizi
Tuba ERKOÇ BAYDAR

KİTAP İNCELEMELERİ / BOOK REVIEWS

- 71 Roy, Oliver. *Avrupa Hristiyan mı?*. çev. Cynthia Schoch. New York: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2019.
Roy, Oliver. *Is Europe Christian*. translated by. Cynthia Schoch. New York: Oxford University Publications, 2019.
Nesrin ÜNLÜ
- 74 Samar Attar. *İbn Tufeyl'in Modern Batı Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. çev. Ayşenur Alper. İstanbul: Albaraka Yayınları
Samar Attar. Review of the Vital Roots of European Enlightenment: *Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*. translated by Ayşenur Alper. İstanbul: Albaraka Publications, 2021.
Emrah KAYA

EDİTÖRDEN

57. sayımızdan herkese merhaba,

1975 yılından beri yayın hayatına aralıksız devam eden *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*'ne şimdiye kadar emek vermiş tüm editör hocalarıma ve ekiple-rine sonsuz teşekkür ederek cümlelerime başlamak istiyorum. Özellikle 44. sayıdan 56. sayıya kadar birlikte yürüdüğümüz yola bu sayıyla birlikte noktayı koyduğumuz kıymetli editörüm ve hocam Prof. Dr. Ömer KARA'ya başta dergiye yaptığı katkılarından dolayı huzurlarınızda teşekkür ediyorum. Ömer Bey dergiye devraldığına yapacak çok iş vardı. Onun son "Editörden" yazısını okuduğunuzda neler yaptığına şahit olabilirsiniz. Her şey bir tarafa onun, derginin uluslararasılaşmasına verdiği üstün çabalar takdire şayandır. Şimdi vazife sırası bizde ve itiraf etmem gerekirse dergicilik adına gelinebilecek neredeyse en üst noktaya çıkmayı başarmış bir dergiye editör olmak hâliyle çok zor. Ancak yine de bu zorluğun üstesinden gelebilmek için canla, başla çalışacağımızın sözünü veriyorum. Dergide başarı sağlamanın en önemli yollarından biri ekiptir. Ekibiniz canla başla çalışan üyelere oluştuğunda sırtınız yere gelmez. Ömer Bey'in en büyük şanslarından biri de ekibiydi hiç kuşkusuz. Bu ekipte olma bahtiyarlığına eren biri olarak öğrendiğim en önemli işlerden biri editör kurulu üyelerinden alan editörlerine, dil editörlerinden danışma kurulu üyelerine kadar dergiye katkı sağlayacak hocaların belirlenmesi idi. Biz de daha önce de editör yardımcısı olarak dergiye katkı sunan Yakup KIZILKAYA, Osman Nuri KARADAYI ve Ahmet ÇAKMAK'ın yanı sıra Muhammet YEŞİLYURT arkadaşlarımla ve ayrıca Nurun Nisa BAYRAM, Talha ÖZDEMİR ve Zeynep KELEŞOĞLU'yla yolumuza devam ediyoruz. Yine danışma kurulu ve alan editörleri hocalarım arasında bazı güncellemeler yaptık. Daha önce dergiye katkı yapan ve yeni aramıza katılan tüm hocalarıma teşekkür ediyorum.

57. sayı *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* adına birçok yeniliğin yapıldığı bir sayı oldu. Rektörlüğümüz tarafından desteklenen ve Rektör Yardımcılarımızdan Prof. Dr. Ayşe BAYRAKÇEKEN YURTCAN hocamızın katkılarıyla içinde bizim de yer aldığımız 21 dergi için uluslararası standartlarda destek alabileceğimiz profesyonel bir şirket olan AVES firması ile anlaşıldı. Buna göre makale kabullerini <https://jir.manuscriptmanager.net> adresinden almaya başladık. Dergimizin yeni arayüzü için <https://theology-ataunipress.org/> sayfasını ziyaret edebilirsiniz. Bu arada dergiparkı kullanan araştırmacılarımız, takipçilerimiz için söyleyeyim: Dergipark'tan çıkmadık. Sayı yayımlandığında tüm makalelere <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilted> adresinden erişebilirsiniz. Yazarlarımız, hakemlerimiz ve tüm kullanıcılar açısından farklı bir platform olsa da bu durum yazar kaybımıza neden olmadı. Yazarlarımız için söylüyorum; makale gönderiminde karşılaşacağınız her türlü sorunu haber verdiğinizde en kısa sürede size müspet dönüş sağlanacaktır. Bu süreçte desteklerini esirgemeyen hakemlerimize ayrıca teşekkür etmek istiyorum. Zira bizler gibi onlar için de yeni sürece adaptasyon biraz zaman olsa da sisteme uyum sağlayabildiler. Bu süreçte makale kabullerinden yayın aşamasına, dergi kapağı, mizanpaj ve dizgiden web alanına varıncaya kadar baştan sona bir yeniliğe gittik. Takdirlerinize sunuyoruz...

Dergimiz için aldığımız kararlardan biri de daha önce basılı ve online yayın hayatına devam ederken bu sayıdan itibaren sadece online devam edecek olmasıdır. Bu arada makale gönderimi sırasında tarih aralığı sınırını kaldırdık. İstedığınız vakitte dergimize makale gönderebilirsiniz. Yalnız yılda iki sayıda toplam yayımlanan makale sayısını 23 ile sınırladık. Bunlardan bir kısmını kitap kritiği, çoğunluğunu ise araştırma makaleleri oluşturacaktır. Uluslararasılaşmada önemli faktörler arasında yer alan yabancı yazarlar ve yabancı hakemlere daha fazla yer vermek istediğimizi başta belirtmek isterim. Ancak bu durum yurtiçinden makale almayacağımız anlamına gelmiyor. Özellikle yazarlarımıza seslenmek istiyorum: Tabi ki her çalışma kıymetlidir ve atıf almayı hak eder. Önemli olan da yazarken faydalı olmak, alanda boşluğu doldurmak değil midir? Sizlerden özellikle bu manada katkılar sunmanızı bekliyoruz.

Biraz da 57. sayımızdan haber verelim. Haziran 2022 sayımız için dergiye 61 makale gönderildi. Editör kurulu, alan editörleri ve hakemlerimizin titiz incelemeleri neticesinde 51'i reddedildi, 5'i Türkçe, 3'ü İngilizce ve 2'si Arapça olmak üzere toplam 10 makale ile karşınızdayız. Bu makalelerden 8'i araştırma makalesi, 2'si ise kitap kritiğidir.

İlahiyat Tetkikleri Dergisi'ni hak ettiği yerlere taşıyabilmek için ekibim de ben de elimizden gelen gayreti gösteriyoruz. Son olarak başta maddi-manevi desteklerini esirgemeyen Rektörlüğüme ve Dekanlığıma, ekibime, alan editörlerime -nitekim onları bu sayıda çok yordum, hakemlerime, yazarlarıma ve en nihayet AVES ekibine teşekkür ederim. Yeni arayüzümüzü, yeni içeriğimizi takdirlerinize sunuyorum. Bir dahaki sayıda görüşmek üzere...

Doç. Dr. Reyhan KELES

EDITORIAL

Hello from our 57th issue,

I would like to start my words by endless thanks to all editors and their teams who worked hard for *Journal of İlahiyat Researches*, which has been published continuously since 1975. I especially want to express my gratitude to Prof. Dr. Ömer KARA, with whom we worked together from 44th issue till 56th issue and ended this collaboration with this very issue, for all his contributions to the journal. When he assumed the journal, there was really much work to do. When you read his last "Editorial", you can observe what he did in his time. Everything aside, his extraordinary efforts on the internationalisation of the journal are praiseworthy. Now, I have this duty and truth be told, it is naturally challenging to be the editor of a journal which almost made it to the apex in journalism. However, I promise that we will work with my team to be able to overcome all the challenges. One of the keys for success in journalism is the team. If your team consists of people working heartily, you will never go down. Undoubtedly, Mr. KARA was really lucky about his team. One of the most important tasks I have learnt thanks to having the chance to be a part of this team is identifying the right people from editorial board members to field editors, from language editors to advisory board who can contribute to the journal. Now, we move on with Yakup KIZILKAYA, Osman Nuri KARADAYI and Ahmet ÇAKMAK who all previously worked as associate editors and as our new associate editor Muhammet YEŞİLYURT, and with Nurun Nisa BAYRAM, Talha ÖZDEMİR and Zeynep KELEŞOĞLU. We also made some updates about the teams in the advisory board and field editors. I express my thanks to all our previous contributors and to the new members of our journal's team.

57th has been an issue with a number of innovations for *Journal of İlahiyat Researches*. Due to the support of our Rectorate, an agreement was made with AVES, a professional company from which we can benefit in international standards, for 21 journals including ours thanks to the efforts of our vice-rector Prof. Dr. Ayşe BAYRAKÇEKEN YURTCAN. Accordingly, we have started to accept the new submitted articles at <https://jir.manuscriptmanager.net/>. You can visit <https://theology-ataunipress.org/> for our new journal interface. By the way, I want to state this for our researchers and followers using dergipark: We have not exited from dergipark. When the issue is published, you can access all of the articles from <https://dergipark.org.tr/pub/iltd>. Despite having a different platform for our writers, referees and all users, this did not cause us lose writers. I want to state this for our writers: if you inform us about any problems you could experience in submitting articles, we will provide constructive reply as soon as possible. I specifically want to thank to our referees who always helped us during all this process. This is because although getting adapted to the new system took quite some time for them, as it did for us, they could achieve this in the end. In this whole process, we have made thorough innovations from article submit to publication stage, journal cover, and page-layout, from typesetting to web pages. We submit all of them to your appreciation...

Another decision we have made for our journal is that, while it was previously both in published and online forms, beginning from this issue it will be published only in online form. In addition, we have abolished the date range line for article submit. You can send articles to our journal whenever you want. However, we have decided to limit the number of articles to be published in two issues in a year, with 23. Some of them will be book critics and most will be made up of research articles. I initially want to state that we want to give more place to foreigner writers and foreigner referees, who are among significant factors in internationalisation. Yet, this does not mean that we will not accept articles from inside the country. I want to address our writers especially: Undoubtedly all studies are valuable and worthy of being referred to. Is not it the important thing to be beneficial and filling a gap in the field while writing? We expect you to provide contributions specifically in this manner.

Now, let's turn to the 57th issue. For our June 2022 issue, 61 articles were sent to our journal. As a result of the meticulous evaluation by our editorial board, field editors and referees, 51 of them were rejected. Here we are with a total of 10 articles, 5 in Turkish, 3 in English and 2 in Arabic. 8 of these are research articles and 2 of them are book critics.

Both my team and I do our best to take *Journal of İlahiyat Researches* to its rightful place. Once and for all, I want to express my gratitude firstly to Rectorate and Deanery for their continuous moral and material support, to my board, to my field editors – whom I exhausted much in this issue-, to the referees, to our writers and finally to the AVES team. I submit our new interface and content to your appreciation... See you in the next issue.

Assoc. Prof. Dr. Reyhan KELEŞ

رئاسة تحرير المجلة

أود أن أبدأ كلامي بالشكر اللامتناهي لجميع المحررين وفرقهم الذين ساهموا في مجلة İlahiyat Tetkikleri Dergisi التي تنشر بلا توقف منذ عام ١٩٧٥، أود بشكل خاص أن أعبر عن امتناني لـ أ. د. Ömer KARA على جميع مساهماته الفعالة في المجلة، فقد عملنا معا من العدد ٤٤ حتى العدد ٥٦ وأغبنا هذا التعاون معه في هذا العدد، عندما تولى المجلة كان هناك الكثير من العمل الذي يجب القيام به، عندما نقرأ آخر "رئاسة تحرير المجلة" له يمكننا ملاحظة ما فعله في هذا الوقت، فجهوده المتميزة في تدويل المجلة جديرة بالثناء، الآن أقوم أنا بهذا المهمة، في الحقيقة من الصعب أن تكون محرراً لمجلة كادت أن تصل إلى القمة في مجال المجالات العلمية، ومع ذلك، أعد بأننا سنعمل بجد لنكون قادرين على التغلب على جميع التحديات، إن أحد أهم أسباب النجاح في مجال المجالات العلمية هو الفريق، إذا كان فريقك يتكون من أشخاص يعملون بجد فلن تفشل أبداً، مما لا شك فيه أن Ömer KARA كان محظوظاً حقاً بفريقه، إن من أهم الأشياء التي تعلمتها عندما أتيت لي الفرصة وأصبحت جزءاً من هذا الفريق، هو تحديد الأشخاص المناسبين من أعضاء هيئة التحرير إلى محرري الفروع، ومن محرري اللغات إلى اللجنة الاستشارية الذين يمكنهم المساهمة في المجلة، والآن نواصل طريقنا مع Ahmet ÇAKMAK, Osman Nuri KARADAYI, Yakup KIZILKAYA الذين عملوا جميعاً سابقاً كمحررين مساعدين ومحررين المساعد الجديد Muhammet YEŞİLYURT ومع Zeynep KELEŞOĞLU, Talha ÖZDEMİR, Nurun Nisa BAYRAM. قمنا أيضاً بإجراء بعض التحديثات في اللجنة الاستشارية والمحررين، أعرب عن شكري لجميع المساهمين السابقين لدينا ولأعضاء الجدد في فريق مجلتنا.

العدد السابع والخمسون يحتوي على عدد من الابتكارات لمجلة *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*، بفضل دعم رئيس جامعتنا لنا فقد إبرامت جامعنا اتفاقية مع AVES من أجل ٢١ مجلة بما في ذلك مجلتنا، وذلك بفضل جهود نائب رئيس الجامعة أ. د. Ayşe BAYRAKÇEKEN YURTCAN، ولقد بدأنا في قبول المقالات المقدمة الجديدة على <https://jir.manuscriptmanager.net/>، يمكنكم زيارة ataunipress.org/ - <https://theology.aves.edu.tr/tr/pub> للحصول على موقع المجلة بملته الجديدة، بالمناسبة أريد أن أوضح هذا لباحثينا ومتابعينا أننا لم نخرج من Dergipark. عند نشر العدد السابع والخمسين يمكنكم الوصول إلى جميع المقالات عن طريق <https://dergipark.org.tr/tr/pub>، على الرغم من وجود موقع جديد لكتابنا وحكامنا وجميع المستخدمين إلا أن هذا لم يتسبب في فقدان الكتاب، أريد أن أوضح هذا لكتابنا: عند إبلاغنا بأي مشكلة قد تواجهكم في إرسال المقالات سنقدم ردّاً بناءً في أقرب وقت ممكن، أود أن أشكر الحكام الذين ساعدونا دائماً خلال هذه العملية، وعلى الرغم من أن التكيف مع النظام الجديد استغرق بعض الوقت منا ومنكم على حد سواء إلا أنهم يمكنهم تحقيق ذلك في النهاية، في هذه العملية برمتها قمنا بعمل تحديثات شاملة من إرسال المقالة إلى مرحلة النشر.

قرار آخر اتخذناه لمجلتنا هو أنه في حين أن المجلة كانت في السابق بشكل إلكتروني وورقي بدءاً من هذا العدد سيتم نشرها إلكترونياً فقط، بالإضافة إلى ذلك قمنا بإلغاء النطاق الزمني لإرسال المقالة، يمكنكم إرسال المقالات إلى مجلتنا متى شئتم، ومع ذلك فقد قررنا الحد من عدد المقالات بـ ٢٣ التي سيتم نشرها في عددي كل سنة، سيكون بعضها في نقد الكتب وسيكون معظمها في مقالات بحثية، أريد في البداية أن أوضح أننا نريد إعطاء مكان أكبر للكتاب الأجنبي والحكام الأجنبي الذين هم من بين العوامل المهمة في التدويل، لكن هذا لا يعني أننا لن نقبل مقالات من داخل البلاد، أريد أن أخاطب كتابنا بشكل خاص: لا شك أن كل الدراسات قيمة وتستحق الإشادة بما أليس من المهم أن تكون مفيداً وأن تسد ثغرة في مجال ما أثناء الكتابة؟ نتنظر منكم تقديم مساهمات على وجه التحديد بهذه الطريقة.

الآن، لننتقل إلى العدد ٥٧، بالنسبة لعدد حزيران ٢٠٢٢ تم إرسال ٦١ مقالة إلى مجلتنا، وبعد التقييم الدقيق من قبل هيئة التحرير والمحررين والحكام لدينا تم رفض ٥١ منها، نحن هنا مع إجمالي ١٠ مقالات، ٥ منها باللغة التركية، و٣ باللغة الإنجليزية و٢ باللغة العربية، ٨ من هذه المقالات مقالة بحثية و٢ منها نقد للكتب.

نبدل أنا وفريقي قصارى جهدنا لنقل مجلتنا إلى مكانها الصحيح، أود أن أعرب عن امتناني لرئيس الجامعة والعميد على دعمهما المعنوي والمادي المستمر، كما أود أن أعرب عن شكري للجنة التحرير والمحررين الذين استفدت منهم كثيراً في هذا الموضوع وللحكام وللكتاب وأخيراً لفريق AVES، أقدم لكم موقعنا بملته الجديدة ومحتواه الجديد، نراكم في العدد القادم.

أ. م. ریحان كلش

Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Bağlamında Kur'ân'da Eleştirilen Kişilik Tipleri ve Modern Dünyada Gerçeklik Arayışı

Personality Types Critized in the Qur'an within the
Context of Baudrillard's Simulation Theory and
Seeking the Reality in the Modern World

Fikrullah ÇAKMAK¹ 
Ülhak ÇİMEN² 

¹Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

²Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

ÖZ

Fransız düşünce dünyasının önemli isimlerinden Jean Baudrillard'ın *simülasyon* kuramı, akademik çalışmalarda son dönemlerde dikkate alınmaya başlanmıştır. Simülasyonun temelinde *mış gibi yapma* söz konusudur. Bu davranış ve düşünce biçimi dinî alanda da oldukça yoğun bir şekilde görülmektedir. Günümüz insanı da günlük yaşamının büyük bölümünde simülasyonu dinî alana taşımıştır. Dinî metinlerin ortaya koyduğu hakikatler, gerçekliğin değişmiş referansları tarafından simüle edilmekte ve din adına bu gerçeklikler yaşanır hale gelmektedir. Jean Baudrillard'ın simülasyon kuramının temelini oluşturan *mış gibi yapmanın* İslâm düşüncesinde de karşılığının olduğu görülmektedir. Kur'ân ve hadislerde bu davranış biçimine benzer davranışlar gösteren insan tiplerinden bahsedilir. Nasslarda söz konusu bu örnekler riyâ, nifâk ve şirk kavramları üzerinden anlatılır. Bu bağlamda çalışmamızda Baudrillard'ın ortaya koyduğu simülasyon kuramının İslâmî kaynaklarda yer alan riyâ, nifâk ve şirk kavramlarıyla koşturduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Simülasyon, Riyâ, Nifâk, Şirk.

ABSTRACT

The simulation theory of Baudrillard, one of the important names of French world of thought, has been recently started to be taken into consideration in academic studies.. The basis of the simulation is pretending and this way of behaviour and thinking is intensely seen in the field of religion as well. Today's people also spread the simulation to the field of religion in the large part of their daily lives. The truth revealed by religious texts is simulated by the changed references of reality and the reality becomes liveable on behalf of religion. It is seen that pretending that forms the basis of Baudrillard's simulation theory has its counterpart in Islamic thought as well. The kinds of people behaving similarly to this way of behaviour are mentioned in Qur'an and hadiths. The examples are explained via hypocrisy, discord and shirk. In this context, it has been tried to reveal in our study that Baudrillard's simulation theory is parallel to the concepts of hypocrisy, discord and shirk in Islamic sources.

Keywords: Kalâm, Simulation, Hypocrisy, Discord, Shirk.

GİRİŞ

Son yüzyılın en önemli düşünürlerinden olan Jean Baudrillard simülasyon kuramı ile temelde kapitalist sistem eleştirisi yapmaktadır. Düşünürüne göre kapitalist sistemin hegemonyasında olan simülasyon düzeninde diyalektik mantık önemsiz hale gelmiş ve her şey olasılaştırma mantığına göre düzenlenmeye başlamıştır. Simülasyon; ekonomik, toplumsal, siyasi ve dinî alanları da kapsayan kültürel bir sistemin alanını yeniden inşa etmiştir. Sadece siyasi, iktisadi ve sosyal alandaki anlam ve özgünlükler simülasyona yenik düşmemiş, insanların dinî yaşantılarında da simülasyon hâkim olmaya başlamıştır. İnsanların dinî yaşantılarındaki gerçeklikler ile simülasyonlar ayırt edilemez hale gelmiştir. Jean Baudrillard insanların günlük yaşamları içerisine çok fazla imajı/görsel öğeyi soktuklarını, bunların şeylerin gerçekliğini değiştirerek kişileri taklit dünyasına sürüklediğini iddia etmektedir. Dinî alanda da insanlar görsel olarak zenginleştirilmiş şeyleri değerli kabul etmekte; görsel süslemesi olmayan şeylerin gerçekliklerini göz ardı etmektedir. Dinî alanda simülasyonların yaşandığını gizlemek için simülasyonun görünür hale gelmesi, simülasyon göstergelerinin kutsallaştırılması ve gerçek iman yerine gösterge imanın inancın yerini alması gerekmektedir.

Düşünürüne göre dinî alanda anlam bolluklarının yaşanmasının temel nedeni simülasyonun bu alanı hi-mayesine almasıdır. Bu alanda anlam bolluklarının yaşanması bu alanın değersizleştiğini göstermekte-



Geliş Tarihi/Received: 20.01.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 17.02.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Fikrullah ÇAKMAK

E-posta: fikrullahcakmak@atauni.edu.tr

Atıf: Çakmak, Fikrullah - Çimen, Ülhak. "Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Bağlamında Kur'ân'da Eleştirilen Kişilik Tipleri ve Modern Dünyada Gerçeklik Arayışı". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 57/1 (Haziran 2022), 1-10.

Cite this article: Çakmak, Fikrullah - Çimen, Ülhak. "Personality Types Critized in the Qur'an within the Context of Baudrillard's Simulation Theory and Seeking the Reality in the Modern World". *Journal of İlahiyat Researches* 57/1 (June 2022), 1-10.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

dir. Anlam ve içeriğin yok olması simülasyonun doğal sonucudur. Öyle ki dinî alana müdahalede bulunan simülasyon, yorumu gerçekliğin üzerine çıkarmakta; her şeyde kendisini referans haline getirerek bir şeyi hem doğru hem de yanlış olarak gösterebilmekte; dahası kısa süre içerisinde doğruları ve yanlışları yer değiştirebilmektedir. Anlam kültürü anlam göstergeleri, gerçeklik kültürü gerçeklik göstergeleri, din ise din göstergeleri yüzünden çökmek üzeredir.²

Simülasyon kuramının temelinde simülatörlerin simülakrlar oluşturarak gerçeklikten uzaklaşıp *mış gibi* davranmaları yatmaktadır. Göründüğü gibi olmama olarak ifade edilebilecek *mış gibi* yapmak İslâm düşüncesinde eleştirel söylemle üzerinde durulmuş inanç ve davranış biçimidir. İnsanın bütün davranışlarında samimiyeti esas alan İslâm, bu davranış biçiminin zararlarını daima zikretmiştir. Kur'an ve hadis ekseninde bu davranış biçimine yöneltilen eleştirel söylem riyâ, nifâk ve şirk kavramları etrafında şekillenmiştir. Söz konusu kavramlar İslâmî düşüncede genelde birey üzerinden inanç ve ahlâk temelli anlaşılmalı ve bu doğrultuda yorumlanmıştır. Riyâ ahlâk temelli, nifâk ve şirk ise hem inanç hem de ahlâk temelli eleştirilerin odağı olmuştur. Ancak özellikle modern dünyada bu kavramların çizdiği davranış biçimleri dönüşüme uğramış ve ortaya konulan davranışlar dinî gerçeklik olarak sunulmaya başlanmıştır. Bu nedenle söz konusu kavramların temel anlamları gözetilerek dinî metinler ışığında yeni teoriler perspektifinde tekrar düşünülmesinde bir fayda olabilir. Çalışmamızda ilgili kavramlar, "kavramlar simülasyonu" kuramı çerçevesinde ele alınmaktadır.

1. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ, AMACI, YÖNTEMİ VE KAPSAMI

Simülasyon dünyasında gerçek ile sahtenin farkı ortadan kalkarak bütün her şey hiper hale gelmiş ve dünya gerçekliğini kaybederek müstehcenleşmiştir.³ Simülasyon kuramının temelini oluşturan *mış gibi yapma* gerçek ile sahtenin farkının ortadan kalkmasının, her şeyin hiper hale gelerek göstergeleşmesinin ve dünyanın müstehcenleşmesinin temel nedenidir. Bu çalışma dinî referanslar çerçevesinde bu durumun daha anlaşılır hale gelmesine katkı sunması bağlamında önemli görülmektedir.

Çalışma simülasyonun sadece teknoloji, bilim, siyaset, ekonomi vb. alanlar üzerinden okunmaması; benzer durumların dinî alanda da görülebildiği tezinden hareketle bunları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Yine çalışma dinî alandaki simülasyonların muhtemel tehlikelerini göstererek farkındalık oluşturmayı hedeflemektedir. Bu noktada kavramsal çerçeveyi belirlemek için literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Bunun için ilahiyat biliminin yanı sıra felsefe, sosyoloji, iletişim ve teknoloji literatürlerinden de yararlanılmıştır.

Çalışma sadece İslâm dinindeki simülasyon temellendirilmesinin benzerliklerini kapsamaktadır. Diğer dinlerin simülasyona koşut görüşleri bu çalışmanın kapsamına dahil edilmemiştir. İslâm'ın seçilmesindeki gerekçe Baudrillard'ın İslâm dinine göstermiş olduğu özel ilgidir. Bir röportajında düşünür; "*Dünyanın karşı karşıya kaldığı krizleri çözecek tek kaynak var artık: İslâm. Ama biz İslâm'ı keşfetmek yerine onu yok etmek için elimizden geleni ardımıza koymuyoruz*"⁴ demiştir.

2. SİMÜLASYON KURAMI

2.1. Simülasyon Kuramının Kavramsal Çerçevesi ve İçeriği

Çalışmamızın kavramsal çerçevesini simülasyon, simülakr, simülatör, riyâ, nifâk ve şirk kavramları oluşturmaktadır. Riyâ, nifâk ve şirk kavramlarına ileride değinilecektir.

Simülasyon: Baudrillard'a göre simülasyon ya da diğer adıyla hipergerçeklik; herhangi bir köken veya gerçekliği bulunmayan imgelerin çeşitli modeller aracılığıyla ara verilmeksizin türetilmesi durumudur.⁵ Düşünüre göre; "*Hipergerçek (simülasyon) demek, kendi kendine benzeyen donup kalmış bir gerçeğin kendinden geçmesi, düşlenecek bir özelliğe sahip olamaması (bu model bir değişim modeli olsa bile) ve değişmeyecek bir modele benzemesi*" demektir⁶.

Simülakr: Baudrillard, bir gerçekliği aşarak gerçek olarak görünenen daha gerçek görünüşleri simülakr olarak tanımlamaktadır.⁷ Ona göre simülakr, herhangi bir gerçekliğe karşılık gelmeyen görüntü; farklı bir ifadeyle gerçekliğini, model veya nesnellliğini kendi sanallığında bulan görüntü-nesnedir.⁸ Ya da yine düşünüre göre; "*Simülakr hiçbir zaman gerçeği gizleyen şey değildir- simülakr olmadığını gizleyen, gerçektir. Simülakr gerçektir.*"⁹

Simülatör: Simülasyon düzeninde simülatif görünüm sergileyen yani simüle ya da dissimüle davranan canlılara simülatör denilmektedir.

2.2. Simülasyon Kuramının İçeriği

Simülasyon kuramının temelinde var olan *mış gibi* yapmanın gerçeklik ilkesine mutlak anlamda zarar verdiği kabul edilmektedir. Kaldı ki simülasyon sadece *mış gibi* yapmanın sınırlarını aşarak dünyadaki bütün alanları ilgilendiren ve bu alanları etkileyen bir düzen halini almıştır. Bu anlamda simülasyonu basit açıklamaların ötesinde çok yönlü ele almak önem taşımaktadır. Lakin simülasyon mantığını anlayabilmek için kuramsal çalışmalar ve simülasyonu değerlendirme çabaları son derece zayıftır.¹⁰

Simülasyonun en önemli göstergelerinden biri dinî alanda görüle bile bu nosyon siyaset, kültür, iktisat, toplum, ahlâk, iletişim ve benzeri her şeyin gerçekliğini değiştirmiş olan güncel sistemin adıdır.¹¹ Simülasyon kavramı sadece din ile ilişkili olmayan, yanı sıra ekonomik, toplumsal, politik ve teknolojik alanları da etkileyen kapsamlı ve bilinçli bir sistemin adıdır. Simülasyonu gerçekten daha gerçek hale getirilmiş gerçeklik olarak değerlendirebilirsek bu durumda hayvanat bahçeleri ve botanik parklarını örnekleyerek kavramı daha iyi açıkla-

2 Zentrum für Kunst und Medien Karlsruhe (ZKM), "Jean Baudrillard im Gespräch mit Boris Groys", (Erişim 15 Haziran 2021).

3 Zygmunt Bauman, "Jean Baudrillard'a Göre Günümüz Dünyası", çev. Bernar Kutluğ, *Sinemasal Dergisi* Kış (1998), 50-51.

4 Yeni Şafak Gazetesi (YS), "Baudrillard ve İslâm, Menderes ve Türkiye" (Erişim 15 Haziran 2021).

5 Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yay., 2014), 14.

6 Jean Baudrillard, *İlahi Sol*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2015), 64.

7 Jean Baudrillard, *Cool Anılar 1-2(1980-1990)*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014), 199-200.

8 Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 14.

9 Jean Baudrillard, *Bir Parçadan Diğerine François Lyvonne ile Söyleşi*, çev. Yaşar Avunç (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2005), 22.

10 Jean Baudrillard, *İmkansız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 23.

11 Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 16.

yabiliriz. Bu mekanlar gerçeklik bağlamında orijinal görüntülerinden hiçbir farkı olmayan hatta orijinal görüntülerini aşırıp gerçekten daha gerçek hale gelmiş yerler haline almışlardır. Lakin bu mekanların en büyük eksiklikleri herhangi bir ruha sahip olamamalarıdır. Bu ortamlar tözlerini kaybetmiş simülasyon ortamları olarak ele alınmalıdır.

Fransa'daki gerçek Lascaux mağarası uzun yıllar öncesinde ziyarete kapatılmıştır. İnsanlar ise Lascaux2 simülakr mağarasını aslıymış gibi ziyaret etmektedirler. Yani insanlar ziyaret ettikleri bu mağaranın simülakr bir mağara olduğunun bilincinde değildiler.¹² Bu durum insanların kopyası olduğunu fark edemedikleri kusursuz bir gerçekliğin gerçekten daha gerçek hale geldiğini göstermektedir.¹³ Burada önem arz eden husus kopyanın gerçeğin yerini almasından sonra gerçeğe ne olduğunun önemsiz görülmesidir.

Gerçekliğin simülasyona mağlup olması nedeniyle tözünden kopartılmış olan yeni gerçeklik devingen bir mantıkla sürekli çoğaltılmakta ve sürekli var olmaktadır. Bu durum aslında gerçekliğin simülasyonun arttığı haline geldiğini göstermektedir. Simülasyonun egemen olduğu yeni düzen gerçekliğin tözünü ortadan kaldırdığı için bütün alanlarda anlam bolluğu mevcuttur. Zamanla bir şeyin aşırı biçimde bollaşması aslında hiç olmasını da beraberinde getirmektedir. İnsanların anlam kültürü, anlam aşırılığı yüzünden çökme tehlikesiyle karşı karşıya bulunmakta; aynı bağlamda gerçeklik kültürü de gerçekliğe aşırılık yaşatan simülasyon nedeniyle çökme tehlikesi yaşamaktadır.¹⁴ Bu nedenle din kültürü, bilgi kültürü, düşünce kültürü, değer kültürü, iletişim kültürü, teknoloji kültürü vb. bütün kültürlerin tamamında çökme tehlikesinin görülebilmesi mümkündür.

2.3. Dinî Alanda Simülasyon

Simülasyonu çözümlenebilmek için çalışma yapılması gereken en önemli alanların başında din gelmektedir. Simülatif din göstergeleri, iletişim araçları ve dijital ortamlar aracılığıyla normal hale getirilmekte ve dinin gerçekliği bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde yok edilmeye çalışılmaktadır. Baudrillard'a göre kitle iletişim araçları simülasyonu mütemadiyen dolaşımında tutarak kabul edilebilir kılma arzusundadır. Düşününürün bu görüşünü ele alan Boris Gruys aynı bağlamda kitle iletişim araçlarıyla sonsuz uzama taşınan simülasyon kültürüyle mücadele edilmesi gerektiğini çünkü simülasyonun sınırları aştığı için herhangi bir sınırı ve kökeni olmadığını düşünmektedir.¹⁵

Dinî alanda gerçeğin gerçekten daha gerçek hale gelerek hipergerçek olduğu ve gerçeklik ve simülasyon arasındaki farkın anlaşılabilir hale geldiği bir yaşantı söz konusudur. İnsanların bir kısmı gerçekten inanmak yerine inanç simülasyonu yaşamaktadırlar.¹⁶ İnsanlar sahipsiz iman yerine dinî ritüellere katılarak simülatif bir görünüm sergilemektedirler. Kalabalıktayken yapılan ibadetlerin yalnızken yapılmaması ya da ahlâki anlamda dine uygun olmayan şeylerin ısrarla yapılması simülatif din anlayışının göstergeleri olarak değerlendirilebilir.

İnanç dünyasında simülasyon kendisini abartı olarak gösterebilmektedir. Normalde inanmayan bireyler inanan birinden daha fazla inandırmış gözükebilmek için ibadetlerini görsel bağlamda aşırılaştırmakta; böylelikle ibadetler insanların nazarında anlamlarını kaybederek değersizmiş gibi görünebilmektedir. Siyasi menfaat edinmek isteyen birinin kişilerle birlikte ibadetlere katılması bu duruma örnek verilebilir. Bunun yanı sıra yaşamış olduğu topluma kendisini kabul ettirmek isteyen birinin durumu da iyi bir örnektir. Bireyler kendileri için anlam taşımayan ibadetlere katılarak inanç kodlarına sahipmiş gibi gözükmektedir. Yine bu doğrultuda ibadet içeriğinin inanmayan birisi için herhangi bir değeri bulunmamakta; anlamdan bağımsız gösterilerle simülasyon sürdürülmektedir.¹⁷

Dinî mekanlara aşırı süslemeler yapılması Baudrillard tarafından simülasyon çerçevesinde eleştirilmiştir. Dinî bağlamda ibadet mekanları, görsel teolojiye dönüşmeye başladıklarında ilahtan daha çok ilahî özellikler taşımaktadır. Şatafat ve albeni üzerine dizayn edilen mekanlar gerçek anlamda Tanrı inancının arka plana itilmesine yol açabilmekte; mabet ihtişamı görsel olanı ön plana çıkarabilmekte ve Allah inancı gerçekliğinden uzaklaşarak simülasyon haline almaktadır.¹⁸ Tarihsel süreçte farklı dinlerdeki ikonoklastların simülakrlar ile mücadelelerinde ana sebep ikon ve mabetlere aşırı vurgunun Tanrı düşüncesini yok edeceğine dair korkudur.

Tanrı'yı insan zihninde önemsiz hale getirebilecek tanrı simülasyonu dinî gerçekliği yok etmektedir. Bu durumun en büyük sıkıntısı şudur: Kişiler Allah'ın sürekli var olduğuna dair hakikat ilkelerini salt ibadet vakti, mekânı ve görsel unsurlarıyla kısıtlamakta; zaman, mekân ve görsel imajlar haricinde inanç önemsiz hale gelmektedir. Allah'a iman ilkesinin sınırlandırılması bu bağlamda simülasyonun zaferi olarak değerlendirilebilir. Belirli çerçeveler içerisine hapsedilen Allah fikrinin/düşüncesinin bütüne uygulanmaması Allah inancının değersiz hale getirildiğine işaret edebilmektedir. Dinî anlamda Allah bile simülasyon alanına indirgenebilmekte ve Allah'a dair inanışlar gösterge boyutuyla sınırlandırılabilir.¹⁹ Bu durumda simülasyon Allah gerçekliğini önemsiz hale getirebilmektedir.

Gerçeklik kavramı, gerçekliğin zihinsel tarafını besleyen hakikat nosyonundan ayrı tutulmamalıdır. Bu anlamda gerçeklik kavramı görünür alandan ziyade zihinsel alanda değerlendirmeye alınmalıdır. Gerçeklik kavramının inançla olan ilişkisi zihinsel alana gönderme yapmaktadır. Şayet gerçeklik bir inanç meselesiyse ve insanlar bu inancın zihinsel tarafını inkâr ediyorlarsa bu durumda gerçekliğin simülasyona dönüştüğü ifade edilebilir.²⁰ Gerçekliğin zihinsel boyutunun değerini kaybetmesinde bireyleri suçlamanın ötesinde görünür alanı mutlak kabul eden sistemi de sorumlu tutmak gerekmektedir. Düşünür gerçek anlamlarıyla gösterge anlamları birbirine zıt olan davranışları kanserli yorumlama sistemleri olarak ifade etmektedir.²¹ Baudrillard'ın kanserli yorumlama sistemleri söylemini din alanına da dahil edebiliriz. Yani gerçekten inanmayıp inandırmış gibi gözükürken birisinin gerçekte yapmaya çalıştığı şey kanserli yorumlama üretimidir. Üretim, sanat, bilgi, kültür, bilim, haber ve iletişim sistemleri kanserli yorumlama sistemlerini normal dairesinde göstermede herhangi bir problem görmemektedir.

12 Jean Baudrillard, *The Intelligence of Evil or the Lucidity Pact*, çev. Chris Turner (London: Bloomsbury, 2005), 68.

13 Baudrillard, *Bir Parçadan Diğerine François Lyvonnnet ile Söyleşi*, 64.

14 Jean Baudrillard, *Kusursuz Cinayet*, çev. Necmettin Sevil (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 51.

15 ZKM, "Jean Baudrillard im Gespräch mit Boris Groys".

16 Jean Baudrillard, *Metinler ve Söyleşiler*, çev. Oğuz Adanır (İzmir: Ajans Tümer Tanıtım Ürünleri, 2008), 41-42.

17 Baudrillard, *Metinler ve Söyleşiler*, 43.

18 Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 18.

19 Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 22.

20 Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh Ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yay., 2005), 20.

21 Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, 99-101.

3. İSLÂMİYET VE SİMÜLASYON

Baudrillard simülasyon kuramıyla post modern toplumda gerçekliğin kayboluşu üzerinden hareket etmekte ve gerçekliğin yerini hipergerçekliğin aldığını ifade etmektedir. Bu yeni gerçek aslında bir simülasyondur. Yeni dünyada yok olan gerçekliğin kendisi olmayıp onun bilgisidir. Gerçeklik simülaklar aracılığıyla yok edilmektedir. Bu bağlamda simülasyon simülaklar aracıyla suni gerçekliğin oluşturulma halidir. Simülasyon kuramı aslında modernleşme ile başlayan sürece getirilen bir eleştiri olsa da Kur'an-ı Kerim'de geçen kavramlar üzerinden de okunabilecek bir kuram olarak değerlendirilebilir. Bu kuramdan hareketle Kur'an'da zikredilen riyâ, nifâk ve şirk kavramları üzerine yeni bir okuma denemesi yapılabilir. Söz konusu kavramların sonradan ortaya konulmuş bir kuram üzerinden okumak anakronizm oluşturur mu sorusunu beraberinde getirebilir. Ancak Kur'an'ın evrensel yapısı ve söz konusu kavramların içeriğinin sadece vahiy dönemine ait olgular olmaması hususu dikkate alındığında bu okuma biçimi, mümkün kategorisinde bir eylem olarak görülebilir. Vahiy bu kavramlar üzerinden dinin inanç ve ibadet boyutunda bir gerçeklik inşa etmek istemektedir. Dinin hakiki bilgisi ve bu bağlamda vahiy halen ontolojik olarak varken simülâtörlerin oluşturduğu simülaklar, zamanla vahyin inanç ve ibadet bağlamında belirttiği hakikati öteleyecektir. Bu simülaklar aracılığıyla oluşan yeni dinî gerçeklik inanan kişinin dinî hakikatine dönüşecektir. Dinî alandaki simülasyon bir süreç olarak devam edecektir. Başlangıçta vahiy üzerinden üretilen hakikat zamanla kökenini yitirecek; yeni dinî modeller asıl kökenden yani vahiyden bağımsız bir şekilde ve de ona ihtiyaç duymadan kendinden sonraki dinî gerçekliği üretir hale gelecektir.

3.1. Simülasyonun İlk Ayağı Riyâ

Tanrı'ya yönelik davranışların samimiyetten yoksun, ona yönelik olmadan gösteriye dönüşmesi dinî alanda görülen simülasyonun ilk şeklidir. Bu gösteriye ibadetler dışında kalan, dinle ilişkilendirilebilecek duygular ve davranışlar da dâhil edilir. Yani dinin, ritüeller aracılığıyla insanda oluşturmaya çalıştığı duygu ve davranışlar *mış gibi* yapılır. Cömert olmayan bir insanın sadaka ibadeti üzerinden cömertmiş gibi davranması veya dinin duygusal yoğunluğunu hissetmeyen birinin yalandan ağlaması bu durumun örneklerindedir.²² Bu aşamada dinin temel aktiviteleri ve sembolleri kopyalanmak suretiyle simülasyon oluşturulur. Bu kopyalar orijinalinden hareketle yapılmaktadır ve bunun yanında dinin duygu ve davranış boyutunda özgün hali varlığını sürdürmektedir. İslâmî düşüncede riyâ olarak ifade edilebilecek simülasyonun bu basamağında Tanrı, inanan kişinin zihninde varlığını devam ettirirken, Tanrı'ya ait bilgi de bütün hakikatiyle ortadadır.

Riyânın "Allah'ın dışındakilerin rızasını elde etme düşüncesiyle amelde ihlâsı terketme"²³ "Allah'a ibadet ediyormuş gibi görünerek kulların kalbinde yer edinmeyi isteme"²⁴ şeklinde tanımları söz konusudur. Bu anlamda kullanılan diğer bir kavram ise "süm'a"dır. Süm'a ile riyâ arasındaki fark şudur; Riyâ fiilde gerçekleştiği kabul edilirken, süm'a ise sözde gerçekleşir. Süm'a, yapılan davranışı başkasına duyurmaktır.²⁵ Genel olarak riyâ; kişinin dünyevi bir kazanım elde etmek amacıyla davranışındaki asıl amacı gizlemesi, gerçekte olduğundan farklı davranması şeklinde tanımlanabilir. Bu bağlamda riyâ kişinin gerçek kimliğini gizlemesi, aslen kendinde var olmayan bir özelliği varmış gibi göstermesi yani *mış gibi* davranmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de riyâ itikadi münafıklara ait bir özellik olarak zikredilir. Münafıkların inanmadıkları halde namaz ve sadaka gibi ibadetleri şekilcilğe indirgeyip gösteriş için yapmaları,²⁶ müşriklerin aslen çirkin işler yaptıkları halde güzel işler yapıyormuş gibi davranmaları²⁷ bu kelime üzerinden eleştirel bir üslupla zikredilmiştir. Hadislerde ise riyâ daha çok ameli münafıklar bağlamında ön plana çıkarılan bir davranış şekli olarak görülür. Riyâ içeren her türlü dinî davranışın Allah katında reddedileceği ve bunları yapanların da cezalandırılacağı bildirilir.²⁸ Hadislerde ayrıca riyâ İslâm'ın en büyük kötülük olarak gördüğü şirkle ilişkilendirilerek Müslümanlar üzerinden anlatılan bir davranış şekli olarak da görülmektedir.²⁹

Simülasyon olarak adlandırılabilir riyâ günümüzde dinî alanda sürekli simülaklar oluşturan bir davranış biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Oluşturulan bu simülaklar özellikle ibadet, ibadetle ilişkili semboller ve ibadetle bağlı olarak gerçekleşmesi umulan davranışlarında görülür. Allah ile insan arasındaki ilişkinin boyutunu belirleyen ve Allah'a kulluğun en ileri derecede gösterilmesi³⁰ anlamına gelen ibadette şekil ve niyet olmak üzere iki unsur söz konusudur. Sadece Allah rızası üzerine kurulmuş bir niyet ibadetin şekil şartından önce aranan temel niteliğidir.³¹ İbadet bütün unsurlarıyla birlikte gerçekleştirildiği takdirde inanan kişiye büyük bir kalbi tatmin ve ahlaki davranış sağlayacaktır. Ancak dünyevi birtakım sebeplerden dolayı kişide oluşacak riyâ, insanda sürekli olarak inanç bağlamında doyumsuz bir haz duygusunu ortaya çıkaracaktır. İnanan kişi bu haz duygusunu, oluşturmuş olduğu birtakım simülaklar aracılığıyla tatmin etmeye çalışacaktır. Bu bağlamda modern dünyada dinî davranışlar çerçevesinde üretilen yeni nesnelere, semboller ve davranışlar bu simülakların başını çekmektedir.

Dinî yaşamda abartı riyâ simülasyonunun simülakları arasında sayılan bir olgudur. Dinî davranışlarda abartı, yapılan eylemin samimiyetten uzak anlamını yitirmesine, değersizleşmesine sebep olmaktadır. Halbuki samimiyet, davranışın Allah katında kabul olmasını sağlayan en önemli duygudur.³² İslâm düşüncesinde abartı olarak ifade edilebilecek ifrât bir işte sınırı aşmak demektir ki,³³ Allah'ın insana başta dinî hayat olmak üzere hayatın her alanında koymuş olduğu üst sınırın aşılması anlamına gelmektedir. İfrat olarak ifade edilebilecek abartı ibadette ihlâsı ortadan kaldırabilecek ilk basamaktır. İbadetlerin özellikle görsel düzeyde artırılması ileriye dönük olarak içtenliklerinin yani ihlâsının yitirilmesine sebep olmaktadır. Bu da zamanla kişinin zihninde ibadetin tanımını da ortadan kaldırmaktadır. Abartı, daha sonra kişinin daha fazla inançlı gözükebilmek amacıyla ortaya konacak ve nifâk olarak ifade edilebilecek bir duyguyu tetiklemektedir.

22 Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûk illâh*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, ts.), 179.

23 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1985), "riyâ" 119.

24 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *ihyâ'u ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1206.

25 Muhammed A'lâ b. Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu istihlâhâti'l-funûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), "riyâ", 1/900.

26 Bk. en-Nisâ 4/142; el-Mâûn 107/6; el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/38.

27 Bk. el-Enfâl 8/47.

28 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sâhih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "imâre", 152.

29 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1997), "Zühd", 21, "Fiten", 16.

30 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî (Beyrut: Dâru'l-Mârif, ts.), "abd", 319.

31 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sâhih*, thk. Muhammed Zuhayr b. Nasr (Cidde: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Bedu'l'vahy", 1.

32 Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), "Cihâd", 24.

33 Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâ'isî'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), "frt", 4/490.

Hız. Muhammed (s.a.v)'in "Ey insanlar! Dinde aşırılıktan sakının. Çünkü sizden öncekileri ancak dinde aşırılık helâk etti"³⁴ diyerek uyardığı tehlike de aslında budur. Günümüzde dinî sohbetlerdeki abartılı ibadet ve şahıs örnekleri, Kur'an okuma esnasında tecvid bağlamında aşırı lafızcılık, ibadetlerin şekilsel boyutunda mübalağalı hareketler, din adına ortaya çıkan birtakım grupların tebliğ maksadıyla giyim kuşamlarındaki aşırı görsellik³⁵ göstergeleri bu alanda oluşturulan simülakr örnekleri içerisinde sayılabilir. Söz konusu davranışlar bazen takva veya yapılan eylemin şekilsel gerekliliği olarak algılsa da aslında yapılan dinî alandaki simülasyondur. Çünkü dinî alandaki bu gibi abartılı davranışlar haddizatında Allah ve Resûlü tarafından ritüellere ve Müslüman kimliğine yüklenen gerçek manayı ortadan kaldırmaktadır. Oluşturulan bu simülakrlar inanan insanın din adına dinin hakikatini barındırmayan bir simülasyonu yaşamasına sebebiyet vermektedir.

Riyâ simülasyonunun bir başka simülakrı ise gösteriştir. Gösteriş en çok ritüellerde ortaya çıkmaktadır. Gösterişle birlikte ritüeller Allah katında makbul olan imanın bir yansıması olmaktan ziyade simülatif bir görünüm kazanır hale gelmektedir. Özellikle birtakım ibadetlerin tamamen gösteriş için yapılması veya kişilerin kalabalıklar içerisinde yapmış oldukları ibadetleri yalnız iken terk etmeleri söz konusu simülasyon halidir. Gösteriş Kur'an ve sünnet tarafından yerilmiş bir davranış şeklidir.³⁶ İslâm'da ibadetlerin niceliğinden ziyade niteliği ön plana çıkarılmıştır. Söz konusu niteliği ise ihlas oluşturur. Bu nedenle Hz. Muhammed Muâz b. Cebel'i Yemen'e elçi olarak gönderdiğinde ona "Dininde ihlaslı ol. O zaman sana az amel de yeter"³⁷ diyerek tavsiyede bulunmuştur. İslâmî düşüncede başta ibadetler olmak üzere dinî motivasyonla yapılan davranışların gösterişe bu bağlamda simülatif bir içeriğe dönüşmemesi, yapılan davranışların gizli eda edilmesi esas olarak belirlenmiştir. Sadakayı ihtiyaç sahiplerine gizlice ulaştırılanların Allah'ın en çok sevdiği kişiler arasında zikredilmesi,³⁸ yalnız başına Allah'ı zikredip gözyaşı dökülenlerin ahirette en büyük nimetlerle müjdelenmesi bu kabilden tavsiyelerdendir.³⁹ Bütün bu tavsiyeler temelde dinî davranışlara riyâ karışmasını engellemek amacıyla. Büyük kitlelerle yapılan zikir ayinleri, sosyal medya üzerinden yapılan çözüme yönelik olmayan dinî tartışmalar, farz namazların kılınmayıp teravih namazı gibi nafîle ibadetlerin camilerde büyük kalabalıklarla ifa edilmesi, yapılan dinî davranışların sosyal medya hesaplarından paylaşılması vb. davranışlar bazen bu alandaki simülakrlar olarak ortaya çıkabilmektedir.

Ritüellerde şekilciliğin ibadetin vazgeçilmez unsuru olarak görülmesi riyâ simülasyonunun bir başka simülakrıdır. Dinin kendi içerisinde şekilsel birtakım kurallarının olması doğaldır. Ancak riyânın bir çeşidi olarak karşımıza çıkan gösterişçi dindarlık ritüellerde şekilcilik olarak kendini gösterebilmektedir. İbadetlerde şekilciliğin ön plana çıkarılması ibadetle oluşturmaya çalışılan insan profilini ortadan kaldırdığı gibi aynı zamanda ibadeti anlamsızlaştırmaktadır.⁴⁰ İbadetin şekline gösterilen hassasiyet dinin temel konularında gösterilemez hale gelmektedir. Örneğin namaz ibadeti esnasında şekil şartları yerine getirilirken namazın kötülüklerden insanı alıkoyan bir ibadet olduğu⁴¹ unutulmakta, sadece şeklî yön bir simülakr olarak ortaya çıkabilmektedir. Daha sonra ise bu simülakr inanan kişinin hayatında ibadetin temel ögesi haline gelmekte ve dinin ibadet sayesinde oluşturulmaya çalıştığı gerçeklik yok edilmektedir. Hz. Muhammed oruç ibadeti üzerinden ibadetlerin temelindeki gerçekliği şöyle ifade etmektedir: "Allah'ın, yalan söylemeyi ve yalan ile amel etmeyi bırakmanın yemeyi, içmeyi terk etmesine ihtiyacı yoktur."⁴²

Riyânın İslâm düşüncesinde reddedilmesinin temelinde onun sadece Allah ile insan arasındaki ilişkiyi kirlletmesi yatmamaktadır. Bir simülasyon olarak riyânın dinin maddi ve manevi boyutunda açtığı yaralar oldukça büyüktür.

1) Riyâ zamanla insan zihninde Allah hakikatini ortadan kaldırmakta, inananları şirk ve nifâk olarak ifade edilebilen simülasyonun başka bir boyutuna taşımaktadır.⁴³ Özellikle riyâ çerçevesinde oluşturulan simülakrlar tanrı kavramını ötelemekte, tanrısal bir konuma geçmektedir. Simülasyonun ilk ayağı sayılabilecek riyâda inanan kişinin hala zihninde tanrı bilgisi varlığını sürdürmektedir. Yani simgeler tanrı hakikatinin bir yansıması olarak varlığını devam ettirmekle birlikte hakikati tamamen ortadan kaldırmamıştır. Ancak bu durum geçicidir. Zamanla bu simgeler gerçekliği değiştiren imgelere dönüşecektir. İnsanın yaratıcısını araması, bilmeye çalışma çabası zamanla ortadan kalkacaktır. Semboller, simgeler bu çabanın önüne geçeceğinden insanda Allah'a yönelik bir yabancılaşma söz konusu olacaktır.

2) Simgelerin, sembollerin ön plana çıkması inancın asıl boyutunu önemsizleştirecektir. Ahlâk diye ifade edilebilecek dinin temel umdeleri geri plana itilecektir. Dinî davranışlar sadece kişisel çıkarlar çerçevesinde varlığını sürdürecektir toplumda ahlâki anlamda bir bozulma oluşacaktır. Dinin geçerli saydığı ahlâki kurallar menfaatler doğrultusunda insan zihninde ve yaşamında varlığını sürdürecektir.

3) Bütün bu durumlar yalancı bir dindarlık oluşturacaktır. Oluşturulan yalancı dindarlık fetişizme bürünerek daima tüketilen bir nesneye dönüşecektir. Dindarlık bireyin, Allah ile olan ilişkisi çerçevesinde ruhsal tatmini ve ahlaki olgunluğu sağlayan bir olgu olmaktan çıkıp toplumsal statünün belirlendiği bir tüketim aracına dönüşecektir.

4) Bir simülasyon olarak riyâ aynı zamanda dinî kavramlar alanında anlam bolluğuna sebebiyet vermektedir. Örneğin namaz ibadetinin abartıyla birlikte şekilselleşmesi, gösteriş için yapılır hale gelmesi ve ibadetin yoğun bir şekilde yapıldığı mekanların niceliklerinin artırılıp aslî özelliklerinin kaybolması bu ritüele yüklenen anlamları çoğaltacaktır. Bu da namazın kötülüklerden alıkoyma anlamı gibi vahyin yüklediği anlamların kaybolmasına yol açacaktır. Dinî kavramlarda anlamların çoğaltılması aynı zamanda bu kavramlar üzerinden yapılan gereksiz diye adlandırılabilen tartışmalara yol açacaktır. Bu da özellikle sosyal medya araçlarının yoğun olduğu günümüz toplumunda inançlı insanın dinin hakikatini kavramasını imkânsız hale getirecektir.

34 İbn Mâce, "Menâsik", 63.

35 Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, 1207.

36 Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. İzzet Ubeyd ed-Deas - Adil es-Seyyid (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1997), "Etime", 3.

37 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'ri, *el-Mustedrek 'ale's-Saħîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 4/341.

38 Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şaħîh* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebi, 1978), "Sıfatü'l-cenne", 25.

39 Tirmizî, "Zühd", 53.

40 Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, thk. Mustafa Tatçı, çev. Hayati Bice (Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016), 267.

41 Bk. el-Ankebût 29/45.

42 Buhârî, "Savm", 8.

43 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 145.

5) Riyâ simülasyonu inananların dünyayı anlama biçimini de değiştirecek yeni oluşan dinî gerçeklik üzerinden dünya şekillendirilmeye çalışılacaktır. Örneğin tüketim çılgınlığının dünyayı yok oluşa sürüklediği bilinirken dinî mekanların aşırı süslenmesi gibi dinî kurumların niceliğinin artırılması amacıyla yapılacak tüketim hoş görülecektir. Zamanla israf, onu dünyadaki temel kötülüklerden gören bir dinin mensupları tarafından meşrulaştırılacaktır.

3.2. İnançta ve Amelde Simülasyon Nifâk

Dinî alanda simülasyonun ilk ayağı sayılabilecek riyâ zamanla nifâk olarak ifade edilebilecek davranışa dönüşür. Nifâkla birlikte riyâ çerçevesinde yapılan davranışlar insan zihninde daha gerçekçi hale gelir. Din adına ortaya konulan davranışların dinin hakikati mi yoksa simülasyonu mu olduğu anlaşılmaz ve dinî simülasyonun ikinci ayağı yaşanır.

Arapça "nfk" sözcüğünden türeyen nifâk kelimesinin sözlük anlamında "yok olmak, kaybolmak, tükenmek, çıkıp gitmek" anlamları vardır.⁴⁴ Özellikle çöl farelerinin tehlike durumunda kaçış için yuvalarının var olan birçok deliklerine girip kaybolması veya herhangi birisinden çıkması durumunu anlatmak amacıyla kelime kullanılmıştır. Bu anlamdan hareketle "İslâm'a girdiği kapıdan başka bir yüzle (inançla) çıktığı" için nifâk içerisinde olan kişiye münafık denilmiştir.⁴⁵ Çöl farelerinin tehlike anında yaptığı bu davranıştan hareketle münafık da kendisi için tehlike hissetmesi durumunda dinden çıktığından bu farelere benzetilmiştir.⁴⁶ Dinî literatürde nifâk ise "dille imanî ortaya koyup kalpte küfrü gizlemektir."⁴⁷

Dinî simülasyonun nifâk basamağında simülatörler münafıklardır. Kur'an-ı Kerim'de münafık kavramı üzerinden iki insan tipi anlatılmaktadır. Birinci tip münafık, inanç düzeyinde belli ölçüde imanını devam ettirmesine rağmen özellikle dinî ritüeller ve ahlâk boyutunda geliştirmiş olduğu simülakrlar aracılığıyla iman ve küfür arasında gelgitler yaşamaktadır.⁴⁸ İslâm düşüncesinde ameli nifâk⁴⁹ olarak ifade edilebilecek bu durumda kişi gerçeklikten kopuk dinin simülasyonunu yaşadığından dinin ona yüklediği ritüeller gibi birtakım davranışları yapması zorlaşmaktadır. Bu durumda kişi söz konusu ritüelleri yapıyormuş gibi bir davranış sergileyecektir.⁵⁰ Simülatör olarak ifade ettiğimiz riyâkâr dinin özünden belli zamanlarda ve belli ölçüde davranışsal boyutta simülakrlar oluştururken bu düzeydeki münafık iman ve davranışsal boyutta birçok simülakr oluşturacaktır. Kur'an-ı Kerim onların inanç boyutunda düşmüş olduğu durumu şöyle ifade eder: "İman edip sonra inkâr eden, sonra inanıp tekrar inkâr eden, sonra da inkarlarında ileri gidenler var ya; Allah onları başıslayacak da değildir, doğru yola iletecek de değildir."⁵¹ Aslında onların inanç boyutundaki bu gelgitleri oluşturmuş oldukları iman simülakrlarından başka bir şey değildir. İnanç boyutunda simülakrların seri üretimi onların ruhsal gelgitlerinin en önemli sebebi olup aynı zamanda Kur'an'da belirtilen ikinci tür nifâkın da sebebidir. Bu tür münafıklar aslında dinin göstermiş olduğu mesajı görmekte ve belli bir süre ilerlemektedirler.⁵² Daha sonra birtakım çıkar ilişkilerinden dolayı simülasyonu yaşar hale gelmişlerdir. Onların belli bir süre hidayeti görmeleri halen daha orijinal olandan simülakrlar üretmelerinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu kişilerde özellikle dinin şekilsel boyutu görülürken şeklin ortaya çıkarmaya çalıştığı mana unutulmuştur. Hoca Ahmed Yesevî bu kişileri şu şekilde ifade eder:

"Mü'minim diye söylerler, oruç-namaz kılarlar,
Fesâd işler yaparlar, münafıklar belgisi."⁵³

Dinî kurallar çerçevesinde yaşanılacak hayatı reddedip daha seküler bir hayatı tercih eden kişilerin aile, toplumsal baskı, menfaat ilişkileri gibi nedenlerden dolayı göstermiş olduğu din eksenli davranışlar bu grupta düşünülebilir. Şekil ve içerik işlevini tamamen kaybetmiş tesettür modası, normalde yapılmayıp siyasal menfaat elde etmek amacıyla yapılan din içerikli davranışlar, siyaset, ticaret gibi birçok alanda kişilerin kendilerini ahlâklı gösterme çabaları bu alandaki simülasyon örneklerinden sayılabilir.

Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen ikinci tür münafık ise "İnsanlardan, inanmadıkları halde, 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' diyenler de vardır"⁵⁴ ayetinde yer bulan ve İslâm düşüncesinde itikadi veya halis münafık olarak adlandırılan kişilerdir.⁵⁵ Bunlar çıkarlarından, menfaat elde etmek isteklerinden dolayı inananlarla beraber olan, onlarla birlikte ibadetlere katılan kişilerdir.⁵⁶ İnancın hiçbir evresinde var olmayan bu kişiler ürettikleri simülakrları dinin özünden değil dinin özünden referans alınarak üretilen simülakrlardan oluşturmuşlardır. Münafıkların ürettiği ilk simülakr iman anlayışlarıdır. Bu grubun ortaya koyduğu iman aslında kopyanın kopyasından üretilmiş bir simülakrdır. Bütün inanç yapılarında iman inanılan varlığa mutlak teslimiyeti ifade ederken münafıkların inancında kalbi bir teslimiyet söz konusu olmayıp sadece dille ikrar söz konusudur.⁵⁷ Münafıklar sadece Allah'a değil Allah dışında önemseyip temel düstur kabul ettikleri diğer ilkelere de aslında sırt çevirmişlerdir.

Münafıklar hangi inanca sahip olursa olsunlar imanî kişiye kazandırmış olduğu davranış biçimlerini de hiç yaşamamışlardır. Çünkü inanç bağlamında ürettikleri kopyalar onlara gerçek imanî özelliklerini hiçbir zaman sunmamıştır. Simülasyonun asıl evresini oluşturan bu inanç yapısında artık dinin gerçekliği kaybolmuştur. Onlar açısından gerçeklik üretilen simülakrlar üzerinden okunmaktadır. Bu evrede simülatör dinin iman ve ritüel boyutunu *miş gibi* yapacak, dinin ahlâki boyutunu her daim yaşıyormuş gibi davranış sergileyecektir. Bunlar sahipsiz iman yerine oluşturmuş oldukları simülasyonun içinde yaşamayı tercih etmişlerdir. Bu simülatörlerin davranış şekillerinde *miş gibi* yapmak artık inanç boyutuna yükselmiştir. Bu boyut Baudrillard'ın belirttiği hipergerçekliğe en yakın evredir. Hasta olmadığı halde

44 Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdulhamdi Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "nfk", 4/252.

45 Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Hârun - Muhammed Ali Neccâr (Kahire: Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1964), "nf", 9/192.

46 İbrahim Halil Erdoğan, "Geçmişten Günümüze Münafıkların Değişmeyen Karakteri (Kur'an-ı Kerim'deki Nitelikler)", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/16 (2018), 180.

47 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, "nfk", 315.

48 Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 11/86.

49 Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî* (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1987), 1/89.

50 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf'an ḥakâiki ğavâmizi't-tenzil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 2/166.

51 en-Nisâ 4/137.

52 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-ḥadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1964), 6/143.

53 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 444.

54 el-Bakara 2/8.

55 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 265.

56 Zemaḥşerî, *el-Keşşâf'an ḥakâiki ğavâmizi't-tenzil*, 2/166-167.

57 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Baklânî, *el-İnşâf'îmâ yecibu i'tikâduhu velâ yecuzu'l-cehî bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Keşerî (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 2000), 53.

hastalığı simüle eden kişide semptomların görünmesi gibi bu kişilerde de imana ait birtakım davranışlar görüldüğünden Hz. Peygamber döneminde de bu kişiler ancak ilahi bilgi ile belirlenebilmiştir.⁵⁸ Bu nedenle Hz. Muhammed'in onları tanıması nübüvvetinin delilleri arasında sayılmıştır.⁵⁹ Çünkü dinin bu simülasyon biçiminde simülatör yani itikadi münafık eliyle gerçekle sahtelik arasındaki fark hem kendisi için hem de karşı taraf için yok edilmiştir. Örneğin günümüzde İslâm'ın hakikatini kabul etmeyen kişilerin menfaat elde etmek amacıyla dini bir bayram tebriki göndermesi, Ramazan'da içeriği tartışılan içeceklerin iftar sofrası etrafında reklamının yapılması, inanan kişilerin çevrelerini etkilemek maksadıyla hoşgörü, merhamet vb. kavramları dinle ilişkilendirerek kullanmaları, vegan olmayan kişilerin kurban ibadetine hayvanseverlik adına karşı çıkmaları, vahiy döneminde olduğu gibi inandığını söyleyen kişilerin ilk fırsatta en temel dini unsurlarla alay etmeleri⁶⁰ bu tür bir simülasyonun örneklerindedir.

3.3. Simülasyonun Son Basamağı Şirk

Tevhidi, varlığın temelinde hakikat olarak sunan Kur'an-ı Kerim, onun karşısındaki oluşumları ise bu gerçekliğin zıttı olarak belirler. Özellikle bu hakikatin temel zıt oluşumu şirktir. Şirk inancı birtakım simülaklar aracılığıyla dinî alanda oluşturulmuş simülasyonun son basamağıdır. Bu bağlamda şirk dinin hipergerçeklik halidir. Şirk kelimesinin kökeninde ortaklık etme, ortak kabul etme anlamları vardır.⁶¹ Şirk inancında hakiki Tanrı'ya ulaşmak amacıyla ortak kabul edilen diğer tanrılar simülasyonu oluşturmaktadır. Kur'an şirk inancının kökensizliğine yani hakikatten uzak oluşuna vurgu yaparak bu bağlamda onun simülasyon olan inançlar manzumesi olarak belirtmiştir.⁶²

Şirk inancının simülaklarını geçmiş dönemlerde putlar ve diğer uydurma tanrılar oluşturmaktaydı. Putlar temelde Tanrının gerçekliğini yansıttığı iddia edilen sanal varlıklar olmasına rağmen zamanla bu simülaklar gerçekten daha gerçekçi bir hale bürünmüş ve hipergerçeklik boyutuna dönüşmüşlerdi. Putlar kendi gerçekliklerini müşriklerin zihinlerde var olan sanallıklarında bulmuşlardı. Simülaklar olarak adlandırılacak olan putlar onlar için basit birtakım nesnelere yapılmış maddi unsurlar olmayıp tanrılık vasfını kendilerinde toplayan varlıklar yani simülasyonun somut görünümleydi.⁶³ Putperestliğin tarihine bakıldığında aslında söz konusu putların ilk oluşum esnasında Tanrı olarak algılanmadığı görülür. Başlangıçta dinî bir sembol veya bu sembolün bir parçası olarak düşünülen yapıtlar zamanla görsel Tanrı'ya dönüşmekte ve hakiki kabul edilen ilahın yerini almaktaydı.⁶⁴ Hatta daha sonra bu yapıtlar ilahtan daha çok ilahi özellikler taşıyan varlıklara dönüşebilmekteydi. Böylece Allah inancı söz konusu gerçekliğini yitirmekte, ikinci planda kalmakta ve simülasyona dönüşmekteydi.

Şirk toplumunun simülatörleri müşriklerdir. Kur'an'da müşriklerin özelliklerine bakıldığında onların Tanrı'nın varlığını inkâr etmeyen⁶⁵ ancak putları aracı edinen⁶⁶ kişiler olduğu görülür. Yani onlar dinî alanda yaratıcının varlığını inkâr etmeyip üretmiş oldukları yeni gerçekliği kabullenmiş kişilerdir. Onların bu halleri zanna tabi olma olarak ifade edilir ki⁶⁷ zan aslında kendilerinin oluşturduğu simülasyondur. Ayrıca abartı, şatafat onların en büyük özelliklerinden biridir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in doğal, basit insani yaşamını, onun risaletini reddetme sebebi olarak sunarlar. Onların bu hali aslında simülasyon oluşumunun unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şirk simülasyonu; hakikatin gizlenmesi, yok edilmesidir. Allah'a atılan bütanin aksiyonel hali olan şirk⁶⁸ tevhid gerçekliğinin karşısındaki en büyük simülasyon olup simülaklar aracılığıyla hakikatin yok edilmesidir. Burada gerçekliğin yok edilişi ontolojik düzlemde olmayıp Baudrillard'ın simülasyon kuramında da belirttiği şekliyle epistemolojik düzeydedir. Geçmişte putlar şirk simülasyonunun simülaklarını oluştururken modern dünyada bu durum değişikliğe uğramış olup insan ve insana bağlı olarak gelişen aile, toplum, bilim, felsefi düşünceler simülaklar olarak karşımıza çıkmıştır. Özellikle günümüzde gelişen teknolojiler, dijitalleşme ve bilimin mutlak otorite olarak algılanması bu simülakların başını çekmektedir.

İnsan var olduğundan beri aslında nesneye hâkim olma çabası içerisine girmiştir. Önceki çağlarda bu amacını put denilen sahte tanrılar yani simülaklar aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışmıştır. Modern dünyada ise insanın varlığa hükmetme isteği bilim aracılığıyla ortaya konulan bir arzuya dönüşmüştür. Geçmişe nazaran göreceli olarak bu arzu bilim vasıtasıyla belli ölçüde gerçekleşince bilim ve bilimin sahibi olan insan modern dünyada dini alanda putların yerini alan simülaklar olarak ortaya çıkmıştır. Bunun neticesi olarak insan ve insanın ürettiği bilim kâinatın temelini yerleştirilen yegâne hakikatler olarak algılanmış, maddi ve manevi bütün alanlarda mutlak yol göstericiler olarak kabul görmüştür. Bu noktada geçmişte Mekkeli müşriklerde olduğu gibi insan hayatında mutluluk getiren unsurlar⁶⁹ tanrısal varlık olarak algılanmıştır. Modern dünyadaki şirk simülasyonu; insanın metafizikle bağının koparılması, simülaklar olarak ifade edilebilecek birtakım fenomenlerin Tanrı'nın yerine konulması sonucunu doğurmuştur.

Şirk simülasyonunda simülatörler toplumda ilah ve ilaha yüklenen anlamlar konusunda zihinsel karışıklık oluşturarak söz konusu inancın doğruluğunu, gerçekliğini öne sürmüşlerdir. Simülatörlerin bu davranış biçimi bilinçli yapılmış bir eylem olduğu gibi aynı zamanda cahilane yapılmış bir eylem olarak da karşımıza çıkmaktadır.⁷⁰ Şirk inancında simülatörler gerçeğin bilgisini ortadan kaldırdığında toplum bir taklide itilmekte ve bu nedenle şirk körü körüne bir taklit olarak ifade edilmektedir. Dini alandaki simülasyonun açtığı bu tehlike sadece İslâm dini özelinde meydana gelen bir olay olmayıp küresel ölçekte mutlak hakikat açısından bir aldanışı ortaya çıkarmaktadır. Küreselleşen dünyada gelişen iletişim araçlarıyla bu anlayış hızlıca ve insanlığın bütün katmanlarına dayatılmaktadır. Özellikle küreselleşen dünyada egemen ideolojiler hakikatin tekelliliğine soyunmakta ve dindarlık ilahi olmayan beşeri kurgulara mahkum edilmektedir.

58 Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed* (İstanbul: Düşün Yay., 2012), 2/304.

59 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 279.

60 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyî'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdumuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 11/541.

61 Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, "şrk", 4/327.

62 el-A'râf 7/71.

63 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yay., 1996), 36.

64 Hişâm b. Muhammed İbnu'l-Kelbî, *Geçmişten Günümüze Putlar*, çev. Erdinç Doğru (Ankara: Fecr Yay., 2005), 18; Ayrıca bk. Ali Çelik, *İslâm'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları* (İstanbul: Beyan Yay., 1995), 142; Harun Ögümiş, *Cahiliyye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yay., 2013), 28.

65 Bk. el-Ankebût 29/61.

66 Bk. ez-Zümer 39/3.

67 Bk. el-A'râf 7/22.

68 Yaşar Nuri Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi: Deizm* (İstanbul: Yeni Boyut Yay., 2013), 113.

69 Thomas J. O'shaughnessy, "Allah'a Yabancılaşma: Şirk", çev. Ömer Kara, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (1998), 366.

70 Bk. ez-Zümer 39/67.

Simülâtörler, oluşturmuş oldukları sanal inanca delil olarak bilimsel gelişmeleri, toplumların değişimini gösterebilmektedirler. Geçmişte şirk simülasyonunu atalarından alan müşrikler “Hayır! “Sadece, biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izinde gidiyoruz” derler.”⁷¹ dedikleri gibi günümüz simülâtörleri de gelişen dünyanın unsurlarını, bilimi, hümanizm gibi insanlığı temel argüman olarak aldığı iddia eden düşünceleri bu simülasyona delil olarak sunabilmektedirler. Bu nedenle şirk yeni dünyada insanlık, bilim vb. kültler üzerine inşa edilmiş bir Tanrı simülasyonuna dönüşmüştür. Kur’an-ı Kerim müşriklerin hakiki bilgi içermeyen taklitlerini reddetmekte⁷² akletmeyi, hakikatin bilgisini araştırmayı ve onu takip etmeyi her daim teşvik etmektedir.⁷³ Kur’an’da tevhide yönelik sunulan delilleri de bu bağlamda düşünmek gerekir. Modern dünyada söz konusu deliller tanrının varlığını yeniden ispattan ziyade, toplumu şirkin oluşturduğu sanal tanrılardan kurtarıp tevhidin gerçeğine ulaştırmayı hedeflemektedir.

Yaratıcı hakkında vahiyle ortaya konulan gerçeğin bilgisi şirk simülasyonunda ortadan kaldırılınca Tanrı hakkında sürekli yeni gerçeklikler üretilir. Öyle ki zamanla hakiki bilgi, gerçeklik simülasyonun bir artığı haline gelir. “Âyetlerimiz kendisine okunduğu zaman, «Öncekilerin masalları!» der.”⁷⁴ ayeti kerimesi geçmiş dönemde müşriklerin vahye bakışını anlatmaktadır. Aslında onların vahye verdikleri bu cevap gerçeğin şirkin simülâtörleri olan müşrikler tarafından tüketilmesini ve gerçeğin, simülasyonun artığı haline gelmesini anlatmaktadır. Böylece şirk inanç noktasında hipergerçekliğe dönüşmüştür. Başlangıçta Tanrıyı temsil eden, Tanrının sembolleri olarak düşünülen veya bilim gibi Tanrıyı daha iyi tanımada aracı unsurlar olarak kabul edilecek nesnelere, fenomenlere hipergerçeklikte tamamen tanrı olarak algılanır.

Simülasyonda gerçeğin yerini sanal gerçeklik almakta ve bu sanallık yalancı bir tatmin oluşturmaktadır ki şirk inancında da bu durum açıkça görülmektedir. Şirkte insanın inanma ihtiyacından yola çıkılarak sanal tanrılar oluşturmakta ve bunlara güven aracılığıyla insanda sahte bir doyum sağlanmaktadır. Simülakrlar aracılığıyla elde edilen ve güven üzerine kurulu yalancı tatmin, belli koşullarda sanallığını kaybetmekte ve şirkin simülasyon olduğu açıkça görülebilmektedir. Mekke müşriklerinin kendilerini koruyacağına ve ihtiyaçlarını karşılayacaklarına inandıkları putlara zaman zaman saygısızlık yapmaları⁷⁵ bu simülasyonun yıkılması olarak görülebilir. Günümüzde de teknoloji ile birlikte oluşan sanal tatminin birçok durumda kaybolması buna en güzel örnektir. Kur’an-ı Kerim’de insanların hayatın gerçek korkularıyla karşı karşıya geldikleri vakit bu simülasyondan kurtuldukları ifade edilmektedir.⁷⁶ Şirk simülasyonun yalancı psikolojik tatmini karşısında ise tevhid gerçek güven duygusunun ve ruh huzurunun teminatı olarak sunulmaktadır.

SONUÇ

Rönesans devriminden yaşadığımız döneme kadar değer yasalarındaki gelişmeler doğrultusunda dört farklı dönemin yaşandığı iddia edilmektedir. Bunlar;

- Klasik dönemi tasvir eden kopyalama
- Sanayileşme dönemindeki üretim
- Kodların belirgin olduğu simülasyon
- Gerçeklikle ilişkisiz hale gelen bütünsel gerçeklik dönemleridir.⁷⁷

Üçüncü ve dördüncü dönem simülasyonun -*mış gibi* yapma durumunu işaret etmektedir. Üçüncü dönemdeki *mış gibi* yapımlar göstergelerle gerçeğin yok edilmesi aşamasına denk düşmektedir. Dördüncü dönemde ise *mış gibi* yapma bütün anlam ve değerleri yok ederek dinî yaşam biçimlerini gereksiz hale getirmektedir. Dördüncü dönemde gerçeğin kendisini ilişkilendirecek herhangi bir referansa ihtiyacı kalmamaktadır.

Simülasyon dünyasında muhakeme ve imge yeteneğini kaybeden bireyler ise simülakrların gerçeğini kabul ederek simülâtörlere dönüşebilmektedir. Bu durumun arka planında inançsızlık, duyarsızlaşma, çelişki ve dinî referansların inkârı yatmaktadır. Güncel dinî yaşantılara bakıldığında insanların simülasyon dünyasına uyum sağladıkları söylenebilir. Böyle bir dünyada simülakrların asıl işlevi ise gerçeği iyice yok olmaya sürüklemek ve dinî gerçeğin yok oluşunun üzerini örtmektir. Kur’an ve hadislerde riyâ, nifâk ve şirk kavramları üzerinden anlatılmak istenen şey de aslında bu dinî gerçeğin yok edilidir.

Simülasyon dünyasında simülasyona karşı verilen mücadeleler de simülatif özellikler taşıdığından bir şeyin doğru veya yanlış olarak da ifade edilebilmesi mümkün olmamaktadır. Böylesi bir dünyada dinin simülasyon alanındaki mücadeleleri daha güç hale gelmektedir. Bu noktada simülasyon hali olarak yorumlayabileceğimiz söz konusu inanç ve ahlâk temelli davranışlarla mücadele ancak onların oluşturduğu simülakrların da bilinmesini zorunlu kılmaktadır.

İnsanların simülasyona karşı duruş göstermesinden önce gelen aşama simülasyonun farkına varılabilmesidir. Gerçeklikler insanlara simülakrlar şeklinde sunulmakta; insanlar da gerçek dini anlayamadıklarından simülakr gerçekliklerini gerçekmiş gibi kabul etmektedirler. Özellikle günümüzde din adına ortaya konulan birçok davranış aslında dinî metinlerde riyâ, nifâk ve şirk eksenli eleştirilen davranışın simülatif halidir. Kur’an ve hadislerde yasaklanan bu davranışların simülasyon çerçevesinde anlaşılıp yorumlanması neyin dinî neyin ise din adına üretilen ancak dinî hakikatle bağdaşmayan simülasyon olduğunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Simülasyon dünyasında gerçek, tözünü kaybederek gerçek ötesi hale gelmekte ve sistemin referanslarına göre yeniden dizayn edilen din de din ötesi bir şekil almaktadır. Bu bağlamda modernleşme sürecinde Müslümanların dinî temellendirmeye ortaya koyduğu davranışlar vahyin oluşturmaya çalıştığı gerçeklikten uzak bir görünüm arz etmektedir. Simülasyon olarak ifade edilebilecek riyâ, nifâk ve şirk gibi davranışların simülasyon çerçevesinde algılanması modern dünyada dinin özünün daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır. İslâm’ın doğru

71 ez-Zuhruf 43/22.

72 Seyyid b. Kutub b. İbrahim, *Fıılâi’l-Kur’an* (Beirut: Dâru’s-Şuruk, 1992), 5/3182.

73 Bk. Hüd 11/51; en-Nahl 16/12; el-Enbiyâ 21/67; el-Müminün 23/80.

74 el-Kalem 68/15.

75 Ebû Cafer Muhammed İbn Habîb, *el-Muḥabber* (Beirut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedide, ts.), 332.

76 Bk. Yûnus 10/22.

77 Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yay., 2011), 86-87.

şekilde öğrenilmesi ve samimi bir şekilde yaşanması hayati önem taşımaktadır. Çünkü doğru dini bilgi ve o bilgiye uygun ihlas temelli dini yaşam riyâyi, nifâkı, şirki vb. bütün simülatif durumları yok edebilecek tek yol olarak görülmelidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The authors have no conflicts of interest to declare.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *el-İnşâf fimâ yecibu i'tikâduhu velâ yecûzu'l-cehl bihi*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 2000.
- Baudrillard, Jean. *Bir Parçadan Diğere François L'yonnet İle Söyleşi*. çev. Yaşar Avunç. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2005.
- Baudrillard, Jean. *Cool Anılar 1-2(1980-1990)*. çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014.
- Baudrillard, Jean. *Çaresiz Stratejiler*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2011.
- Baudrillard, Jean. *İlahi Sol*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2015.
- Baudrillard, Jean. *İmkansız Takas*. çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012.
- Baudrillard, Jean. *Kusursuz Cinayet*. çev. Necmettin Sevil. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012.
- Baudrillard, Jean. *Metinler ve Söyleşiler*. çev. Oğuz Adanır. İzmir: Ajans Tümer Tanıtım Ürünleri, 2008.
- Baudrillard, Jean. *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yay., 2011.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yay., 2014.
- Baudrillard, Jean. *Şeytana Satılan Ruh Ya da Kötülüğün Egemenliği*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yay., 2005.
- Baudrillard, Jean. *The Intelligence of Evil or the Lucidity Pact*. çev. Chris Turner. London: Bloomsbury, 2005.
- Bauman, Zygmunt. "Jean Baudrillard'a Göre Günümüz Dünyası". çev. Bernar Kutluğ. *Sinemasal Dergisi* Kış (1998).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasr. 9 Cilt. Cidde: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çelik, Ali. *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları*. İstanbul: Beyan Yay., 1995.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1964.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed*. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yay., 2012.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. İzzet Ubeyd ed-Deas - Adil es-Seyyid. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Geçmişten Günümüze Münâfıkların Değişmeyen Karakteri (Kur'ân-ı Kerîm'deki Nitelikler)". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/16 (2018), 175-204.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehtîbu'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn - Muhammed Ali Neccâr. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Misriyyeti'l-Âmme, 1964.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yay., 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Mustedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdulhamdi Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed. *el-Muhabber*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1987.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1997.
- İbnu'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Geçmişten Günümüze Putlar*. çev. Erdinç Doğru. Ankara: Fecr Yay., 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *er-Ri'âye li-huqukkillâh*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- O'shaughnessy, Thomas J. "Allah'a Yabancılaşma: Şirk". çev. Ömer Kara. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/2 (1998), 361-374.
- Öğmüş, Harun. *Cahiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yay., 2013.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Din Maskeli Allah Düşmanlığı, Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi: Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yay., 2013.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Seyyid b. Kutb b. İbrahim. *Fizilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şuruk, 1992.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hecl, 2001.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî. *Keşşâfu işlâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u's-şahîh*. 5 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebi, 1978.
- Yesevî, Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. çev. Hayati Bice. thk. Mustafa Tatçı. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016.
- YŞ, Yeni Şafak Gazetesi. *Baudrillard ve İslâm, Menderes ve Türkiye*. Erişim 15 Haziran 2021. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusuf-kaplan/audrillard-ve-islam-menderes-ve-turkiye-4036>
- Zemahşeri, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'izi't-tenzîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- ZKM, Zentrum für Kunst und Medien Karlsruhe. *Jean Baudrillard im Gespräch mit Boris Groys*. Erişim 15 Haziran 2021. <https://zkm.de/de/jean-baudrillard-im-gespraech-mit-boris-groys>

EXTENDED SUMMARY

The simulation theory put forward by Jean Baudrillard, one of the important names of the French world of thought after 1960, to explain the current situation of Western civilization, is actually a criticism of the modern world formed within the capitalist system. Simulation, also known as hyperreality; is the non-stop derivation of reality without any origin or reality through various models. It is quite intensely seen that behavior and thought style, meaning of "pretend to be" in its basis, in the religious field as well. Reality and simulation were first consciously interlocked, and then simulation reality took place of real reality in the religious field. In this way, the religious truth formed in the context of divine inspiration was eliminated. This form of behavior, created with the elimination of truth, is a form of belief and behavior that has been emphasized with critical discourse in Islamic thought. The critical discourse directed towards this behavior in the line of the Qur'an and hadith has taken form around the concepts of hypocrisy, dissension and shirk. The transformation of behaviors towards God into formal aspect, disingenuous and not being directed to God, is the first form of simulation seen in the religious field. In this step of the simulation while God continues to exist in the mind of the believer, can be expressed as "hypocrisy" in Islamic thought, the knowledge concerning God is blindingly obvious. Hypocrisy means that when a person hides true identity and pretends to have a feature that actually does not exist in oneself. Exaggerated worship and personality examples in religious conversations, and motions in the formal dimension of worship can be amongst the examples of simulacrum constituted in this area. Vanity is another phase of the simulation of hypocrisy. Behaviors such as dhikr rituals conducted with large masses, sharing religious behaviors on social media accounts, etc. can sometimes arise as simulacra in this field. The excessive decoration of worship places can be regarded as another declamatory simulacrum. Considering formalism as an indispensable element of worship in rituals is another phase of hypocrisy simulation. For example, during the fulfillment of formal conditions of the prayer, it is forgotten that prayer is a worship that prevents people from evil, and it can only appear as a formal aspect simulacrum. Hypocrisy, which can be considered the first step of the simulation in the religious field, turns into a behavior that can be expressed as dissension over time. Along with dissension, behaviors within the framework of hypocrisy become more realistic in human mind. Simulators are hypocrites at the dissension stage of religious simulation. Qur'an describes two types of people on the concept of hypocrites. Though the first type of hypocrite sustains her/his faith to a certain extent at the level of belief, she/he is in two minds about faith and unbelief, especially through the simulacrums she/he has developed in religious rituals and morality. Religion-based behaviors of people reject the life to be lived within the framework of religious rules and prefer a more secular life due to reasons such as family, social pressure, and interest relations can be considered in this group. The mass production of simulacrums in the dimension of belief causes the formation of the second type of hypocrite. Also, shirk belief is the last step of the simulation shaped in the religious field through some simulacrums. In this context, shirk is the hyperreality of religion. In the past, while idols formed the simulacrums of shirk simulation in the modern world, this situation has changed. Human, family, society, science and philosophical thoughts improved depending on human have emerged as simulacra. Developing technologies, digitalization and the perception of science as an absolute authority especially in today lead these simulacra. Being aware of the simulation is the stage that comes before people against it. Especially today, many behaviors exhibited in the name of religion are actually the simulative state of the behavior criticized in religious writings on hypocrisy, dissension and shirk. Understanding and interpreting the behaviors prohibited in the Qur'an and hadiths within simulation will ease to understand what is religious and what is simulation formed for religion but incompatible with religious truth. Simulation theory is actually a critique towards the process started with modernization. Trying to understand Islamic concepts within this theory will also show how these concepts were shaped in the process started with modernization. Perceiving behaviors such as hypocrisy, hypocrisy and polytheism, which can be expressed as simulation, within the framework of simulation will contribute to a better understanding of the essence of religion in the modern world.

مقارنة منهج ابن حجر العسقلاني وبدر الدين العيني في تأويل مختلف الحديث: دراسة تطبيقية من خلال فتح الباري وعمدة القاري

Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs İlminde İbn Hacer el-Askalânî ve Bedrüddîn el-'Aynî'nin Yöntem Karşılaştırması: Fetḥu'l-Bârî ve 'Umdetü'l-Qârî Üzerinde Uygulamalı Çalışma

Comparing the Approach of Ibn Hajar al-Asqalānī and Badr ad-Din al-Aynī in the Interpretation of Mukhtalaf al-Hadīth: An Applied Study Through Fath al-Bārī and Umda al-Qārī

Alam KHAN 

University of Gümüşhane, Faculty of Theology, Department of Hadīth, Gümüşhane, Turkey



Received/Geliş Tarihi: 18.02.2022

Accepted/Kabul Tarihi: 03.03.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Alam KHAN

E-posta: alamiiui09@gmail.com

Cite this article: Khan, Alam. "Comparing the Approach of Ibn Hajar al-Asqalānī and Badr ad-Din al-Aynī in the Interpretation of Mukhtalaf al-Hadīth: An Applied Study Through Fath al-Bārī and Umda al-Qārī". *Journal of İlahiyat Researches* 57/1 (June 2022), 11-17.

Atıf: Khan, Alam. "Muqāranat Manhaj İbn Hajar al-Asqalānī wa Badr ad-Din al-Aynī fī Ta'vīli Mukhtalaf al-Hadīth: Dirāsa Tatbiqiyya min Hilāl Fath al-Bārī wa Umda al-Qārī". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 57/1 (Haziran 2022), 11-17.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

المخلص

يتناول هذا المقال دراسة موجزة لتاريخ ظهور علم مختلف الحديث والمؤلفات فيه بحيث أنه من أهم أنواع علم الحديث الذي يحتاجه الفقهاء والمحدثون في استنباط الأحكام الأصلية والفرعية وشرح الأحاديث النبوية. ويتضمن دراسة تفصيلية مقارنة بين منهج الحافظ ابن حجر العسقلاني الشافعي (ت 1449/802)، وبدر الدين العيني الحنفي (ت 1451/805) في تأويل مختلف الحديث من خلال فتح الباري وعمدة القاري، وقد وضح فيه أن كل منهما تعرض إلى دراسة النصوص المتعارضة ظاهراً في ثنايا شرح أحاديث البخاري وتوسع فيه وأجاد. وبالإضافة قد ألقى الضوء في هذا المقال على اختلاف المحدثين والفقهاء من الأحناف في ترتيب طرق التوفيق في تأويل مختلف الحديث عامة، وابن حجر العسقلاني وبدر الدين العيني خاصة، وقد تبنت فيه من إيراد الأمثلة لتطبيقية من فتح الباري وعمدة القاري أن ابن حجر لا يتوسع في التسخن إذا أمكن الجمع بخلاف بدر الدين العيني.

الكلمات المفتاحية: الحديث، مختلف الحديث، طرق التوفيق، الجمع، التسخن، الترجيح.

Öz

Bu makale, fakiherin ve hadis âlimlerinin hadislerden aslı ve tali hükümleri çıkarmada ve onları açıklamada ihtiyaç duydukları en önemli hadis ilmi türlerinden biri olan te'vîlü muhtelifi'l-ḥadîs ilmini ortaya çıkış tarihini ve muhtelifi'l-ḥadîs literatürünü özetle ele almaktadır. Çalışma, Fetḥu'l-bârî ve 'Umdetü'l-qârî özelinde, Hafız İbn Hacer el-Askalânî eş-Şafîî'nin (ö. 852/1449) ve Bedrüddîn el-'Aynî el-Hanefî'nin (ö.855/1451) çelişkili hadisleri yorumlama yaklaşımlarını ayrıntılı biçimde karşılaştırmaktadır. Her ikisinin de Şahîhî'l-Buḥârî şerhlerinde, çelişkili görünen hadisleri ele alıp üzerinde ayrıntılı biçimde durdukları ve meseleleri güzelce açıkladıkları bilinen bir husustur. Ayrıca bu makalede genelde Hanefî muhaddis ve fakiherin özeldi ise İbn Hacer el-Askalânî ve Bedrüddin el-Aynî'nin çelişkili hadisleri uzlaştırma usullerinin farklılıklarına ışık tutulmuş, Fetḥu'l-bârî ve 'Umdetü'l-qârî'deki bazı uygulamaların incelenmesinden, İbn Hacer'in, Bedrüddin el-Aynî'den farklı olarak, çelişkili görünen hadisleri uzlaştırmanın mümkün olduğu yerlerde nesh görüşünü tercih etmediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhtelifü'l-Hadis, Telif Yolları, Cem, Nesh, Tercih.

ABSTRACT

This article deals with a brief study of the history of the emergence of mukhtalifu'l-hadīth science and its literature, as it is one of the most important types of hadīth science that fuqahā'a and muhadithūn need it in the deducing of the primary and secondary provisions and the explaining of the Prophetic hadīths. It includes a detailed comparative study between the approach of Hāfiz bn. Hajar al-Asqalānī al-Shāfi'ī (d. 852/1449), and Badru'd-Din al-Aynī al-Hanafī (d. 855/1451) in the interpretation of mukhtalifu'l-hadīth through Fathu'l-Bārī and 'Umdatü'l-Qārī. It was clarified that each of them was exposed to the study of seemingly contradictory texts in the folds of the explanation of the hadīths of al-Bukhārī and expanded on it and excelled in it. In addition, a glance has been shed in this article on the differences of muhadithūn and fuqahā'a among the Hanafīs scholars in arranging the ways of pairing in the interpretation of mukhtalifu'l-hadīth in general, and İbn Hajar al-Asqalānī and Badru'd-Din al-Aynī in particular. It has been proven from the application of examples from Fathu'l-Bārī and 'Umdatü'l-Qārī that İbn Hajar does not expand on abrogation if it is possible to combine it, unlike Badru'd-Din al-Aynī.

Keywords: Hadīth, Mukhtalifu'l-Hadīth, Pairing Methods, al-Jama, an-Naskha, at-Tarjih.

إن السُّنَّة النَّبَوِيَّة المصدَّر الثاني للتشريعي الإسلامي، وهي تتضمن بياناً وشرحاً وتفصيلاً لما ورد في القرآن الكريم مجملاً من الأوامر والنواهي للأحكام الشَّرعية، فصارت لأهميتها ومكانتها هدفاً للهجمات من غير المسلمين ومن تبعهم من المسلمين. وقد أثار كل منهم الشُّبُهات حول حجِّيَّة السُّنَّة، وصحتها، وثبوتها، ونقلها تاريخياً عن الرسول صلى الله عليه وسلم. ومن تلك الشُّبُهات إثبات التناقض والتعارض والاختلاف بين نصوص السُّنَّة النَّبَوِيَّة والاستدلال بتلك الشُّبُه على عدم صحتها وثبوتها. وقد اهتم بها المحيِّتون من القرون المبكرة وبذلوا جهوداً جبارة في مكافحة تلك الهجمات، وحفظوها من انتحال الغالين وتآويل الميطلين بالتأليف وابتكار العلوم مثل: الجرح والتعديل، والعلل، ومصطلح الحديث، وعلم مشكل الحديث وعلم مختلف الحديث وعلم النَّاسخ والمنسوخ وغيرها من أنواع العلوم التي لا نظير لها في الأمم السَّابِقة.

وقد جمع المحيِّتون الأحاديث النَّبَوِيَّة في عصور مبكرة بالمناهج المختلفة الفذة وظهر عديد من دواوين السُّنَّة مثل: الموطآت، والمصنفات، والمسانيد، والجموع، والسُّنن، والمعاجم، والمستدركات، والمستخرجات، والزوائد، والأطراف وغيرها. وتبعهم من معاصريهم أو من تأخر عنهم زمنياً في دراسة العلوم اللازمة لفهم السُّنَّة النَّبَوِيَّة وحفظها وثبوتها التي تختم برواية السُّنَّة ودرابنتها. وظهرت من المؤلفات ما تختم بتعارض وتناقض واختلاف ظاهر بين النَّصين من القرآن والسُّنَّة، أو بين النَّصين من السُّنَّة فحسب، وهي تحتوي على القواعد والأصول التي يعرف بها الباحث الفرق بين الصَّحيح والضعيف، والقويم والمعوج من السُّنَّة النَّبَوِيَّة. فأما العلم الذي يهتم بالنصوص المتعارضة من القرآن والسُّنَّة فقد سمي بعلم مشكل الحديث، وأما العلم الذي يتعامل مع النصوص المتعارضة من السُّنَّة فسمي بعلم مختلف الحديث. وكان هدف كل منهما إثبات أنه لا تعارض ولا تناقض ولا اختلاف بين النصوص الصَّحيحة الثابتة كما يُفهم من الظاهر للمشتغل بعلم الحديث، أو كما يدعي ذلك أعداء السُّنَّة، بل إن تلك النصوص مؤتلفة متفقة.^١

وأول من تصدى لبطان التعارض والتناقض والاختلاف بين النصوص وأفرد فيه بالتنصيف هو الإمام محمد بن إدريس الشَّافعي (ت ١٨٠/٤٠٢) ثم تبعه ابن قتيبة الدِّينوري (ت ١٨٨/٦٧٢)، وابن جرير الطبري (ت ٣٢٩/١٠١٣)، والطحاوي (ت ٣٣٩/١٢٣)، وابن فورك (ت ٥١٠/٦٠٤)، وابن الجوزي (ت ١٠٢١/٧٩٥) وغيرهم من المتقدمين والمتأخرين الذين لهم طول باع في علم الحديث. وقد ثبت من دراسة شروح الأحاديث أن مؤلفيها أيضاً تعرضوا إلى موضوع مختلف الحديث في ثنايا شروحهم وتوسعوا فيه وأجادوا أمثال: الحافظ ابن حجر العسقلاني الشَّافعي (ت ٩٤٤/١٢٥٨)، ويدر الدِّين العيني الحنفي (ت ١٥٤١/٥٥٨) في شرحيهما للجامع الصَّحيح للإمام البخاري (ت ١٠٧٨/٦٥٢)، فقد دَفَع كلُّ منهما التعارض وَرَفَع الاختلاف الوارد بين الأحاديث في صحيح البخاري وغيرها من مصادر الحديث كاشِفِيْن أنه لا يَغْدُو أن يكون اختلافها ظاهرياً فقط.^٢

١. المبحث الأول: مفهوم التَّوِيل لغةً واصطلاحاً

التَّوِيل في اللُّغة من الفعل الرباعي أَوَّل يُؤوِّل على وزن تفعيل. وأما تُوِيلُهُ فهو آل يُؤوِّل ومعناه رجع وعاد. وقد وردت هذه الكلمة في اللُّغة العربيَّة بأكثر من معني وأشهرها التَّفْسِير والتَّعْبِير والجمع والعاقبة وشرح الألفاظ الغامضة بألفاظ واضحة.^٣ وفي الاصطلاح فقد اختلف أهل العلم في تعريفها. ذهب إمام الحرمين (ت ٥٨٠١/٨٧٤) إلى أن التَّوِيل هو رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤوِّل.^٤ وحمل الإمام الغزالي (ت ١١١١/٥٠٥) كلمة التَّوِيل في الاصطلاح على احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.^٥ وعَرَف الشُّوكَّاني (ت ٩٣٨١/٥٥٢) التَّوِيل على أنه حمل الظاهر على المحتمل المرجح بدليل يُصَيِّرُه راجحاً.^٦

وقد جمع شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٨٢٣/٨٢٧) هذه التعريفات وما يستفاد منها في ثلاثة معاني. أولها أن معنى التَّوِيل هو حقيقة ما يؤوِّل إليه الكلام وإن وافق ظاهره. وهذا هو المعنى الذي وردت به كلمة التَّوِيل في نصوص القرآن والسُّنَّة النَّبَوِيَّة مثل قول الله تعالى: «هل ينظرون إلا تأويله». وكذلك فيما نقل عن عائشة في أدعية قالها النبي صلى الله عليه وسلم في ركوعه وسجوده «سبحانك اللهم ربنا ولك الحمد اللهم اغفربي، بتأويل القرآن». وثانيها التَّفْسِير كما وردت به كلمة التَّوِيل في كلام المفسرين مثل مجاهد في قوله: «إن الرَّاكسين في العلم يعلمون تأويل المشابه» يعني تفسيره وبيان معانيه. وثالثها صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدل عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك لدليل منضبط يوجب ذلك. وبهذا المعنى لا يكون التَّوِيل إلا مخالفاً لما يدل عليه اللفظ ولم يحمل كلمة التَّوِيل على هذا المعنى إلا المتأخرين من الفقهاء والأصوليين والكلاميين. وظنوا أن كلمة تَّوِيل في قول الله تعالى: «وما يعلم تأويله إلا الله» وردت على هذا المعنى.^٧

وأما معناه في تركيب «تأويل مختلف الحديث» فهو بيان وشرح وتفسير لتعارض بين الأحاديث النَّبَوِيَّة ظاهراً إما عن طريق الجمع وإما عن طريق النسخ وإما عن طريق التَّرجيح كما سيأتي بيانه وشرحه وإيضاحه بالأتملة التطبيقية من السُّنَّة النَّبَوِيَّة ومنهج ابن حجر العسقلاني ويدر الدِّين العيني فيه من خلال فتح الباري وعمدة القاري.

٢. المبحث الثاني: تعريف علم مختلف الحديث لغةً واصطلاحاً

إن مختلف الحديث مركبٌ إضافيٌّ. وقد صُبِّطت كلمة مختلف بكسر اللام على وزن اسم فاعل وفتحتها اسم مفعول من فعل اختلف وهو ضد اتفق، ويقال تخالف القوم واختلفوا، إذا ذهب كل واحد منهم إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر. واختلفا إذا لم يتفقاً.^٨ وفي الاصطلاح هو معرفة سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعارضها مثلها في المعنى ظاهراً فيُؤَقِّق بينهما لإمكان الجمع بين مدلوليهما أو ترجيح أحدهما فيُفَعِّلُ به دون الآخر. بناءً على ذلك فلماذا بعلم مختلف الحديث هو علم يتعامل مع السُّنَّة المتعارضة ظاهراً مع إمكان الجمع بينها بحمل المطلق على المقيد أو تخصيص العام أو التَّرجيح بين النَّصين المتعارضين إذا تعدد الجمع بينهما.^٩

واعتنى بعلم مختلف الحديث الفقهاء والأصوليون والمحيِّتون في عصور مختلفة لأهميته واضطرار أهل العلم إلى معرفته في فهم السُّنَّة النَّبَوِيَّة وفهقها كما أشار إليه الإمام جلال الدِّين السيوطي (ت ٥٠٥١/١١٩) بأنه يضطر إلى معرفته جميع العلماء من الطوائف. وقال الإمام الشَّخاوي: وإنما يكمل للقيام به من كان إماماً جامعاً لصناعي الحديث والفقهاء غائضاً على المعاني الدقيقة. ويُظهِر أهميته ومكانته لدى أهل العلم أن الإمام الشَّاطبي (ت ٨٨٣١/٠٩٧) عقد له فصلاً مستقلاً في كتابه الموافقات وأورد فيه أقوال العلماء مبيِّناً أهمية هذا العلم حيث قال: «ولذلك جعل النَّاس العلم معرفة الاختلاف، فمن تتاداة قال: من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنه الفقه.»^{١٠}

١.٢. المطلب الأول: الفرق بين علم مختلف الحديث ومشكل الحديث

ولا يخفى على المشتغلين بعلم الحديث أن هناك مصطلحات متقاربة من حيث المعنى والمدلول في كتب علم الحديث مثل: مختلف الحديث، ومشكل الحديث. وقد يؤدي هذا التقارب إلى الالتباس بين المصطلحات ومدلولاتها فلا يخلو من الفائدة بيان الفرق بينهما. وقد تبيَّن من البحث في كتب المتقدمين حول مختلف الحديث ومشكله أنَّ هناك جمعاً من المحيِّتين أمثال: ابن قتيبة (ت ١٨٨/٦٧٢)، والطحاوي (ت ٣٣٩/١٢٣)، وابن فورك (ت ٥١٠/٦٠٤)، وابن الجوزي (ت ١٠٢١/٧٩٥) لم يفرقوا بينهما حيث صنفوا في مختلف الحديث وتعرضوا فيها إلى مشكل الحديث.^{١١}

والحق أن علم مختلف الحديث غير علم مشكل الحديث كما هو الظاهر من مقارنة تعريفاتهما وهو أن علم مختلف الحديث علم يتعامل مع الأحاديث التي ظاهرها التعارض من حيث إمكانية دفعه إما بالجمع أو بالنسخ أو بالتَّرجيح. وأما مشكل الحديث فهو أعم من مختلف الحديث بحيث يتعامل مع الأحاديث المتعارضة مع الكتاب أو السُّنَّة الصَّحيحة أو الإجماع أو القياس أو التَّاريخ الثابت أو الشُّنن الكونية ظاهراً ويمكن رفعها إما بالتوفيق بين النَّصين أو إما ببيان نسخ فيهما أو إما بشرح يتفق مع العقل أو القرآن أو اللُّغة أو إما ببيان ضعف الحديث المشكل. وبهذا تبيَّن أن بين مختلف الحديث ومشكله عمومًا وخصوصاً، فكل مختلف الحديث وليس كل مشكل مختلفاً.^{١٢}

٢.٢. المطلب الثاني: حقيقة التعارض بين الأحاديث والمؤلفات في مختلف الحديث

إن الاختلاف والتعارض بين النصوص من القرآن والسُّنَّة النَّبَوِيَّة ليس تعارضاً حقيقياً ولا هو في نفس الأمر بل هو تعارض ظاهري؛ لأنه لا يمكن أن يكون الحديث الصَّحيح الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم معارضاً للقرآن الكريم أو السُّنَّة الصَّحيحة الثابتة، والتعارض من أمارات العجز والكذب، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك، وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً منزهة عن ذلك فلا ينطق عن أهوى إن هو إلا وحى يوحى. وأما التعارض الظاهري الواقع في نصوص من الكتاب والسُّنَّة فهو إما من جهل تاريخها الذي يؤدي إلى جهل بالنَّاسخ والمنسوخ، وإما من نقص علم بصحة النص، وإما من القصور في فهم مراد الشَّارع منه.

وقد نفى الفقهاء والمحيِّتون والأصوليون أمثال: الإمام الشَّافعي (ت ١٨٠/٤٠٢)، والمحيط البغدادي (ت ٣٦٤/٧٠١)، والنسفي (ت ١٠١٧/١٠١٧)، وابن قيم الجوزي (ت ٥٣١/١٥٧) التعارض بين الكتاب والسُّنَّة أو بين النَّصين من السُّنَّة الصَّحيحة الثابتة، وجعله بعضهم من أشرطة عدم صحة النص إذا لا يمكن الجمع والتَّرجيح بينهما ولا يمكن حمل أحدهما على النَّاسخ وثانيهما على المنسوخ كما هو الظاهر من كلام ابن قيم الجوزي في تعليقه على مسألة التعارض بين الحديثين حيث قال: «إذا وقع التعارض فإما أن يكون أحد الحديثين ليس من كلامه صلى الله عليه وسلم أو قد غلط به بعض الثَّوابة مع كونه ثقةً ثبُتاً.»^{١٣}

١ محمد خضري بك، أصول الفقه، (بيروت: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٨١/١٩٦٩)، ٣٦٦.

٢ أبو الفداء محمد بن إسماعيل بن كثير، العاشر المختار في اختصار علوم الحديث، نج. أحمد محمد شاكر (لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت)، ٤٧١. وصحبه إبراهيم الفاضل، علوم الحديث ومصطلحه، عرض ودراسة، (لبنان: دار العلم للملايين، ١٩٩٣/٤٧٩١)، ١١١.

٣ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللُّغة وصحاح العربيَّة، نج. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١/٧٠٤)، ٧٢٤١/٤. وأبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ١٩٩١/٣٩٩١)، ٢٣١/١١.

٤ أبو العباس أحمد بن عبد الله الجوهري، الوهم في أصول الفقه، نج. صلاح بن محمد بن عويضة (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩١/٧٩٩١)، ٣٩١/١١.

٥ أبو حامد محمد بن عبد العزيز، المستصفى، نج. محمد عبد السلام عبد الشَّافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١/٣٩٩١)، ٦٩١.

٦ محمد بن علي الشُّوكَّاني، إرشاد الفضول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، نج. الشَّيخ أحمد عزي عناية (بيروت: دار الكتب العلمي، ١٩٩١/٢٣٢).

٧ أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، نج. عبد الرحمن بن محمد (الشمسونة): جميع الملوك فهد لطباعة المصحف الشريف، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩١/٦١٤)، ٨٦/٤-٩٦.

٨ أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني، معجم مقاييس اللُّغة، نج. عبد السلام محمد هارون (سوريا: دار الفكر، ١٩٩١/٩٩٣١)، ٢١١/٢. ومحمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيظ، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩١/٥٠٢)، ٨٠٨.

٩ أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث، نج. نور الدِّين عزم (سوريا: دار الفكر، ١٩٨١/٦٠٤)، ٦٨٢-٥٨٢. وأبو الفضل أحمد بن علي، نعمة النظر في توضيح نغمة الفكر في مصطلح أهل الأثر، نج. نور الدِّين عزم (دمشق: مطبعة الشَّام، ١٩٩١/٢٢٤)، ٧٧. وأبو الخير محمد بن عبد الرحمن الشَّخاوي، فتح المغيث في شرح ألفية الحديث، نج. علي حسين علي (مصر: مكتبة السُّنَّة، ٢٠٠٢/٣٠٢)، ٦٦/٤.

١٠ جلال الدِّين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الزَّوي في شرح تقريب النواوي، نج. أبو قتيبة نضر محمد القاري (بيروت: دار طيبة، د.ت)، ١٥٢/٢. والشَّخاوي، فتح المغيث، ٦٦/٤. وإبراهيم بن موسى الشَّاطبي، الموافقات، نج. أبو عبيدة مشهور بن حسن (بيروت: دار ابن عثان، ١٩٩١/٧١٤)، ٢٢١/٥.

١١ الشَّخاوي، فتح المغيث، ٦٦-٧٦.

١٢ محمد خضري بك، أصول الفقه، ٣٦١.

١٣ محمد بن إدريس الشَّافعي، الرسالة، نج. أحمد شاكر (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٩١/٧٥٣١)، ٣٧١. وأبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الكفاية في علم التَّوِيل، نج. أبو عبد الله الشُّوكَّاني (المدنية للنورة: المكتبة العلمية، د.ت)، ٢٣٤-٣٣٤. وأبو الكركمات عبد الله بن أحمد السفي، كشف الأسرار، (لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت)، ٨٨٢/٢. ومحمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزي، زاد المعاد في هدي خير العباد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١/٤٩٩١)، ٩٤١/٤.

ولا شك أن الاختلاف والتعارض الواقع بين الحديثين الصحيحين تعارض ظاهري فقط لا في الأمر نفسه، ولكنه لا يطلع عليه إلا مهرة هذا الفن من الفقهاء والمحدثين. وقد اعتنى به العلماء من الصحابة والتابعين ومن تبعهم عناية فائقة حيث أصبح في القرن الثاني الهجري نوعاً مستقلاً من أنواع علم الحديث. وألّف فيه أهل العلم وذكروا فيها القواعد والأصول والأمثلة التطبيقية من كتب السنة النبوية التي تعين الباحث في تأويل مختلف الحديث من العلم بما. وأول من بادر إلى التأليف في هذا النوع هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي فقد ألّف كتابه المتاع «اختلاف الحديث»^{١٠} الذي يعد مصدراً لمن تبعه في التأليف حول مختلف الحديث؛ وإن كان حظ هذا النوع أن كل ما ألّف فيه لم يصلنا أو ما زال مخطوطاً في المكتبات. وأشهر ما صنّف في هذا العلم هو:

- ١- تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري (ت ٩٨٨/٦٧٢).
- ٢- تحذيب الآثار لابن جرير الطبري (ت ٣٢٩/٠١٣).
- ٣- شرح مشكل الآثار لأبي جعفر الطحاوي (ت ٣٣٩/١٢٣).
- ٤- مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (ت ٥١١/٦٠٤).
- ٥- التحقيق في حديث الخلاف، ومشكل الصحيحين، وكشف المشكل لابن الجوزي (ت ١٠٢١/٧٩٥).
- ٧- تفسير مشكلات أحاديث يُشكل ظاهرها لابن المنير (ت ٤٨٢١/٣٨٦).

٣. المبحث الثالث: منهج ابن حجر ويدر الدين العيني في تأويل مختلف الحديث

قد ظهر أكثر من شرح لصحيح البخاري بلغات مختلفة، ولم ينل شرف القبول في الأوساط العلمية إلا بعضها وعلى رأسها فتح الباري لابن حجر العسقلاني الشافعي، وعمدة القاري للبدر الدين العيني الحنفي. وقد تعرض كل منهما بمنهج فريد إلى مباحث أساسية في علم الحديث يحتاج إليها كل مشتغل به عامة وبالجامع الصحيح للبخاري خاصة. ومن تلك المسائل والمباحث والموضوعات مختلف الحديث في صحيح البخاري. وقد ثبت من مقارنة فتح الباري وعمدة القاري أن منهج ابن حجر العسقلاني ويدر الدين العيني قد يختلف في تأويل مختلف الحديث. فقد ذهب أحدهما إلى رفع الاختلاف ودفع التعارض بين بعض الأحاديث إلى الجمع والآخر إلى الترجيح أو التسخح في المسألة نفسها. وتفصيل ذلك مع الأمثلة التطبيقية والتوضيحية حسب ما يقتضيه المقام من فتح الباري وعمدة القاري كالتالي:

١.٣. المطلب الأول: الجمع بين الأحاديث المتعارضة

اختلف الفقهاء من الأحناف والمحدثون في تقديم طرق التوفيق بين الحديثين المتعارضين وتأخيرها. ذهب المحدثون إلى الجمع إذا أمكن، وإذا تعذر الجمع فإلى التسخح من حيث حمل الحديث المتقدم تاريخاً على المنسوخ والمتأخر على التأسخ، وإذا تعذر الجمع والتسخح ذهبوا إلى ترجيح أحد النصين على الآخر. وأما جمهور الفقهاء فقدموا الترجيح على التسخح بعد الجمع، وإذا تعذر كل ذلك قال ابن حجر العسقلاني: ثم التوقف عن العمل بأحد الحديثين هو مذهب الجمهور من المحدثين والفقهاء. ٢١ وذهب الأحناف إلى تقديم التسخح على كل طرق التوفيق فالترتيب عندهم أن يُبحث أولاً عن تاريخ الحديثين إذا علم المتأخر كان ناسخاً للمتقدم، وإذا تعذر التسخح فيعمل على ترجيح أحدهما على الآخر بأحد وجوه المرجحات، وإذا لم يمكن ذلك فيجمع بالحديثين على وجه يحمل كل منهما على صحيح، وإذا تعذر كل ذلك تساقط. ولا يُسئ أن التوقف والتساقط عند تعذر طرق التوفيق بين الحديثين المتعارضين مجرد كلام نظري ليس أثراً عملياً في الفقه الإسلامي كما أفاد به إمام الحرمين بأنه مجرد افتراض لا يمكن حدوثه.^{١١}

وقد تبيّن من دراسة الأحاديث المتعارضة في فتح الباري وعمدة القاري أن ابن حجر العسقلاني ويدر الدين العيني اتفقا في تأويل بعض الأحاديث المختلفة ظاهراً وافتقرا في بعضها. ومن الأمثلة على اتفاقهما الأحاديث المتعارضة حول المضمضة وعندها بعد شرب اللبن. قد أخرج البخاري بسنده عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شرب لبناً فمضمض، وقال: إن له ديمناً. ٢٣ وأخرجه ابن ماجه بسنده عنه باختلاف يسير في التركيب واللّفظ وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مضمضوا من اللبن فإن له ديمناً. ٢٤ وأما من الأحاديث المتعارضة حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم شرب لبناً ولم يحمض فهو حديث أنس بن مالك أخرجه أبو داود بسنده عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شرب لبناً فلم يحمض ولم يتوضأ وصلى. ٢٥ فقد ذهب ابن حجر العسقلاني والعيني إلى دراسة هذه الأحاديث في شرحهما وتوصلا إلى أن ليس هناك أي تعارض واختلاف بين حديث ابن عباس وأنس كما يفهم من ظاهرها، وجمع كل من بين هذه الأحاديث المتعارضة ظاهراً بحيث إن حديث ابن عباس الوارد في المضمضة من شرب اللبن والأمر به على أن الأمر فيه للاستحباب لا للوجوب.^{١٢}

والمثال الثاني لاتفق ابن حجر العسقلاني ويدر الدين العيني في دفع التعارض ورفع الاختلاف بين الأحاديث المتعارضة هو اختلاف ألفاظ في آية القتل في روايات حديث اليهودي الذي قتل جارية فقد جاء في رواية قد أخرجه البخاري في «كتاب الوصايا» بسنده عن أنس بن مالك أن يهودياً رضّ رأس جارية بين حجرين فقيل لها من فعل بك، أفلا تؤنّ أفلا تؤنّ، حتى شتم اليهودي، فأومأت برأسها فجيء به فلم يزل حتى اعترف، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم فرضّ رأسه بالحجارة. ٢٧ وفي رواية أخرجه البخاري في «كتاب الطلاق» بسنده عن أنس بن مالك أنه رضخ رأسها وبعد إشارتها إلى قاتلها اليهودي أمر النبي صلى الله عليه وسلم فرضخ رأسه بين حجرين قصاصاً. ٢٨ وفي رواية أخرى التي أخرجه البخاري في «كتاب الديات» بسنده عن أنس «فرماها يهودي بحجر». ٢٩ والنظر في هذه الروايات يظن أن بينها اختلاف وتعارض في آية القتل. فذهب كل من ابن حجر والعيني إلى جمع بين هذه الروايات إلى أنه اختلاف في الألفاظ لا في المعاني، فإن الرضّ، والرضخ، والرجم كلها عبارة عن الضرب بالحجارة.^{١٣}

والمثال الثالث هو مثال توضيحي لاختلاف منهج ابن حجر العسقلاني ويدر الدين العيني في دفع التعارض ورفع الاختلاف بين الحديثين هو دراستهما لرواية المعروء بن سويد في أبي ذر وغلامه في صحيح البخاري ومسلم. فقد ورد في بعض الروايات أنه لقي أبا ذر وغلامه وكان عليهما حلّة وفي بعضها برد. فالرواية التي تفيد أنه كانا بلبسان حلّة رواية البخاري التي أخرجه بسنده عن المعروء بن سويد قال: لقيت أبا ذر بالريذة وعليه حلّة وعلى غلامه حلّة. ٣١ والرواية التي تفيد أنه كانا بلبسان ثياباً رواية مسلم التي أخرجه بسنده عن المعروء بن سويد قال: مررت بأبي ذر بالريذة وعليه برداً وعلى غلامه مثله.^{١٤}

والظاهر من دراسة الروايتين أن هناك تعارضاً بينهما من اختلاف ألفاظ. فجاءت رواية البخاري بلفظ «حلّة» ورواية مسلم بلفظ «برد». ومعلوم أن الحلّة في الشكل والتركيب تختلف عن البرد وهو أن الأولى ثوبين والثاني ثوب واحد. فقد ذهب ابن حجر العسقلاني إلى توفيق الروايتين وجمعهما بأنه كان على أبي ذر ثوب جيد وحمته ثوب خلق من جسده وعلى غلامه كذلك. وكأنه قبل لو أخذت البرد الجيد فأضفته إلى البرد الجيد الذي عليك وأعطيته الغلام البرد الخلق بدله لكانت حلّة جيدة فلتنتم بذلك الروايات ويحمل قوله في حديث الأعمش لكانت حلّة أي كاملة الجودة فالنتيجه فيه للتعظيم. ٣٣ وقد خالفه بدر الدين العيني في توفيق بين رواية البخاري ومسلم حيث حمل كل منهما على المجاز باعتبار ما يؤول إليه اللفظ. ونقل كلام ابن حجر اعتراضاً عليه قائلًا: ليس الجمع إلا بالطريق الذي ذكرته وما ذكره ليس بجمع؛ لأن كلامه يقتضي تحلّين أن يكون على أبي ذر حلّة وعلى غلامه حلّة باجتماع الجديدين عليه والحلقين على غلامه. وهذا يعارض رواية الإسماعيلي التي تدل على حلّة واحدة كان منها ثوب على أبي ذر وثوب على عبده. ورفض العيني أن التنكير فيه ليس للتعظيم كما قال ابن حجر بل هو للإيراد أي لا يراد فرد واحد.^{١٥}

٢.٣. المطلب الثاني: التسخح بين الأحاديث المتعارضة

ومن طرق التوفيق بين الأحاديث المتعارضة التسخح وذكره المحدثون في المرتبة الثانية بعد الجمع وقبل الترجيح في الترتيب وقدمه الأحناف على كل طرق التوفيق. ويقصد به في باب تأويل مختلف الحديث معرفة المتقدم والمتأخر وحمل المتقدم

١٤ طبعه دار المعرفة بيروت سنة ١٤١١/١٩٩١.

١٥ قد طبع الكتاب في بيروت سنة ١٤١١/١٩٩١ بتحقيق شعيب الأرنؤوط.

١٦ طبعه دار المأمون للتراث في دمشق سنة ١٤١١/١٩٩١ بتحقيق علي رضا بن عبد الله.

١٧ طبعته مؤسسة الرسالة سنة ١٤١١/١٩٩١ بتحقيق شعيب الأرنؤوط.

١٨ طبع الكتاب في بيروت سنة ١٤١١/١٩٩١ بتحقيق موسى محمد علي.

١٩ قد طبع كشف المشكل في الرياض بتحقيق علي حسين البواب.

٢٠ قد طبعته دار الفتح للدراسات والنشر سنة ١٤٣١/٢٠١٢ بتحقيق رياض منسي.

٢١ عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار شرح أصول البرزخي، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د. ت.)، ٦٧/٤. وابن النجار الفتوح، شرح الكوكب المنير، نج. محمد الزجلي (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١١/١٩٩١)، ٩٠/٦-٥١٦. والمُكْتَبَاتِي، إرشاد الفحول، ٦٢١١-٧٢١١.

٢٢ محمد بن أحمد الدرسي، أصول الدرسي، (بيروت: دار المعرفة، د. ت.)، ٤١/٢. النسفي، كشف الأسرار، ١٥/٢.

٢٣ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، نج. محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٤١/٢٠٢٠)، «كتاب الأشربة»، ٢١ (رقم. ٩٠٦).

٢٤ أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه، السنن، نج. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.)، «كتاب الطهارة وسننها»، ٨٦ (رقم. ٨٩٤).

٢٥ أبو داود سليمان بن أشعث السجستاني، السنن، نج. محمد يحيى الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، د. ت.)، «كتاب الطهارة»، ٧٧ (رقم. ٧٩١).

٢٦ أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٢/١٠٠٦١)، ٣١٣/١. وأبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، ٨٠/٣.

٢٧ البخاري، «كتاب الوصايا»، ٥ (رقم. ٢٤٧٢).

٢٨ البخاري، «كتاب الطلاق»، ٢٢ (رقم. ٥٩٢٥).

٢٩ البخاري، «كتاب الديات»، ٥ (رقم. ٧٧٨٦).

٣٠ ابن حجر، فتح الباري، ٨٩١/٢١.

٣١ البخاري، «كتاب الإيمان»، ٢ (رقم. ١٠٣).

٣٢ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، نج. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، «كتاب الإيمان»، ١٦٦١.

٣٣ ابن حجر، فتح الباري، ٦٨١/١. والمعني، عمدة القاري، ٣٥٢/٢١.

٣٤ العيني، عمدة القاري، ٧٠٢/١.

على المنسوخ والمتأخر على الناسخ وقد ذكر العلماء القرائن التي يمكن بها معرفة المتقدم والمتأخر والناسخ والمنسوخ مثل معرفته بتصريح النبي صلى الله عليه وسلم أو بقول الصحابي به أو بدلالة التاريخ أو بالاجماع يدل على ذلك. ٣٥ وقد تبين من دراسة فتح الباري وعمدة القاري أن كل من ابن حجر العسقلاني استدلل على هذه القرائن في دفع التعارض ورفع الاختلاف بين الحديثين. ومن أمثله أحاديث النهي والإذن في زيارة القبور فقد ورد في رواية أخرجه الإمام الترمذي بسنده عن أبي هريرة أنه لعن زوّارت القبور. ٣٦ وأخرج الإمام مسلم بسنده عن بريدة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كنت نحيتمكم عن زيارة القبور فزورها. ٣٧ يُعلم من مقارنة هذين الحديثين ومثلهما في باب زيارة القبور أن بينهما تعارض حيث نهي زيارة القبور في حديث وأباحها في آخر. فقد تعرض إلى هذه الأحاديث كل من ابن حجر العسقلاني وبدر الزين العيني في كتاب الجنائز باب زيارة القبور وجعل حديث بريدة ناسخاً لأحاديث النهي عن زيارة القبور، وعدّاه من أنواع تصريح النبي صلى الله عليه وسلم بالناسخ.^{٣٨}

والمثال الثاني لاستدلال ابن حجر العسقلاني والعيني بقرائن النسخ أحاديث الوضوء مما مست النار. فقد ورد في حديث زيد بن ثابت الذي أخرجه الإمام مسلم بسنده عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء مما مست النار. ٣٩ وأخرج الإمام البخاري والنسائي باختلاف في الألفاظ عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار، ويتضمن حديث البخاري بتصريح جابر أنهم يأكلون في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مما مست النار ثم يصلون ولا يتوضؤون. ٤٠ قد أورد كل من ابن حجر والعيني هذه الأحاديث، وشرحها بشرح وافٍ حيث قالوا: لا يس هناك خلاف وتعارض بين حديث زيد بن ثابت وجابر، وحديث جابر ناسخٌ لأحاديث الأمر بالوضوء لئلا يظن أنه يتعارض مع حديث جابر مما مست النار.^{٤١}

واكتشف من تتبع الأحاديث المتعارضة ظاهراً في فتح الباري وعمدة القاري أن ابن حجر لم يتوسع في النسخ ولا يأخذ بالنسخ إذا أمكن الجمع بينهما بخلاف بدر الزين العيني؛ ولذلك يلاحظ الخلاف بينهما في دفع تعارض بعض الأحاديث من حيث حاول ابن حجر الجمع بينهما ونص بدر الزين العيني على النسخ. ومثال ذلك الأحاديث الواردة في إباحة الصلاة قبل طلوع الشمس وغروبها والأحاديث الواردة في النهي عنها. ومن أحاديث الإباحة حديث أبي هريرة الذي أخرجه البخاري بسنده عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر. ٤٢ ومن أحاديث النهي في هذا الباب حديث ابن عمر الذي أخرجه البخاري أيضاً بسنده عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تحركوا بصلواتكم طلوع الشمس ولا غروبها. ٤٣ ذهب بدر الزين العيني في تأويل هذه الأحاديث إلى أن الآثار في النهي عند طلوع الشمس وغروبها قد تواترت عن النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف إباحة الصلاة عند ذلك، فدل ذلك على أن ما كان فيه الإباحة كان منسوخاً بما كان فيه التواتر بالنهي. ٤٤ وقد تعقبه ابن حجر العسقلاني وقال أن القول بالنسخ احتمال ودعوى يحتاج إلى دليل فإنه لا يصار إلى النسخ بالاحتمال ثم دفع التعارض ورفع الخلاف بين الأحاديث في هذا الباب قائلاً: والجمع بين الحديثين ممكن بأن تحمل أحاديث النهي على ما لا سبب له من النوافل ولا شك أن التخصيص أولى من النسخ.^{٤٥}

وظهر من هذا المثال أن ابن حجر العسقلاني لا يتوسع في باب النسخ بل يقيده إلى أبعد الحدود ويميل إلى الجمع بدل النسخ في رفع الخلاف بين أحاديث الإباحة والنهي في الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها وقد خصص العام وهو إباحة الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها بأن أحاديث النهي وردت في أداء النوافل التي لا سبب لها دون الفرائض.

٣.٣. المطلب الثالث: الترجيح بين الأحاديث المتعارضة

وقد ذكر جمهور العلماء الترجيح من طرق التوفيق في المرتبة الثالثة إذا تعذر الجمع والنسخ، وذكره فقهاء الأحناف في المرتبة الثانية بعد النسخ. وقد ثبت من مقارنة فتح الباري وعمدة القاري أن ابن حجر العسقلاني وبدر الزين العيني التعارض ورفع الاختلاف في أكثر من حديث متعارض ظاهراً في الموضوع الواحد، وقد رجح بعضها على بعض من حيث دراسة الأسانيد وقدماً رواية البخاري على غيره وبترجيح الأحاديث التي رواها أكثر لأنها توجب العلم اليقيني المستفاد من التواتر، ومثاله دراسة الأحاديث حول النطق في السفر بعد دبر الصلاة فقد أخرج البخاري بسنده عن ابن عمر يقول: صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لا يزيد في السفر على ركعتين، وأباً بكر، وعمر، وعثمان كذلك رضي الله عنهم. ٤٦ وقد أخرج الإمام الترمذي عن ابن عمر قال: صحبت مع النبي صلى الله عليه وسلم الظهر في السفر ركعتين، وبعدها ركعتين. ٤٧ والنظر في رواية البخاري والترمذي يرى أن بينهما تعارضاً واختلافاً، والحق أنه تعارض ظاهري، وقد دفعه الحديثون بأكثر من طريق منها الترجيح وهو تقديم رواية البخاري على رواية الترمذي كما صرح به بدر الزين العيني وواقفه ابن حجر مُستدلاً برواية صحيح مسلم في هذا الباب.^{٤٨}

ومن منح ابن حجر العسقلاني والعيني أهما دفعا التعارض بتقديم الحديث المرفوع على الموقوف كما هو الظاهر من دراسة أحاديث ركوب الثلاثة على الدابة. فقد ورد في هذا الباب حديث يعلم منه جوازه، وهو حديث ابن عباس أخرجه البخاري بسنده عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة فحمل واحداً بين يديه وآخر خلفه. ٤٩ وحديث دال على عدم جوازه، وهو حديث عبد الله بن بريدة الذي أخرجه ابن أبي شيبه بسنده موقوفاً حيث قال: رأيت أبي ردف ثالث فقال: ملعون. ٥٠ فقد ذهب كل من ابن حجر والعيني إلى ترجيح رواية البخاري على أبي شيبه؛ لأنه مرفوع.^{٥١}

وقد ظهر من البحث في فتح الباري وعمدة القاري أن ابن حجر العسقلاني وبدر الزين العيني توسعا في باب الترجيح، ودفعوا التعارض الظاهري بين الأحاديث بتقديم رواية الفقيه على غيره. مثاله الأحاديث الواردة في غسل الإناث من ولع الكلب. فقد ورد في رواية عبد الله بن مغفل التي أخرجه الإمام مسلم بسنده عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بغسله ثمان مرات، سبعة بالماء والثامنة بالتراب. ٥٢ وفي رواية أبي هريرة التي أخرجه الشيخان بسندهما وهي تتضمن الغسل سبع مرات وليس فيه ذكر التراب. ٥٣ فقد رجح بدر الزين العيني رواية عبد الله بن مغفل بأنه أفقه من أبي هريرة والأخذ بروايته أحوط. وقد رجح ابن حجر العسقلاني رواية ثمان مرات أيضاً ولكنه ذكر له سبباً آخر وهو أن في رواية عبد الله بن مغفل زيادة الثقة وهي مقبولة لدى الحديثين. ٥٤ وكذلك درس كل منهما المتن دراسة دقيقة وقدماً أحد النصين منسوخاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم نصاً وقولاً على الآخر الذي ينسب إليه اجتهاداً. ٥٥ ورجح رواية الإنبات على النبي، ٥٦ والقول على الفعل، ٥٧ والمتفق على المختلف والمفترق في الألفاظ، ٥٨ وقدماً ما روي بصيغة الجزم على غيرها. ٥٩ واعتمد كل منهما في ترجيح حديث على آخر على أمور خارجة عن السند والمتن مثل ترجيح الرواية الموافقة للحس، ٦٠ أو الموافقة للرواية الأخرى، ٦١ أو تقدم رواية لا تعارض بينها وبين الأصول والقواعد الشرعية. ٦٢ ويلاحظ من دراسة قرائن الأمثلة التطبيقية وقرائن الترجيح في فتح الباري وعمدة القاري أن مؤلفيهما دققا النظر في الأسانيد والمتون وأمور خارجة عنها، ولكن المقام لا يتسع لنقل كل ذلك مفصلاً فأشير إليها في الهامش لمن أراد البسط والتفصيل في هذا الباب.

الخاتمة

قد ثبت من الدراسة أن السنته النبوية من أهم مصادر التشريع الإسلامي وقد تعرضت في كل العصور إلى هجمات من المسلمين وغيرهم الذين أثاروا الشبهات حول حجيتها وصحتها ونقلها عن الرسول صلى الله عليه وسلم وثبوتها عنه تاريخياً في القرن الأول. ومن شبهاتهم وأدلتهم على عدم صحة السنته إثبات التناقض والتعارض والاختلاف بين نصوصها. وقد توصلنا من دراستها إلى أن الحديثين بذلوا جهوداً في مكافحة تلك الهجمات؛ لأنهم كانوا لها بالمرصاد. والظاهر من دراساتهم أنهم لم يهتموا في دراسة تلك النصوص ووضع القواعد والأصول التي يستند إليها في دفع التعارض ورفع الاختلاف الظاهري بين النصين من السنته. وطور هذه الجهود الجبارة إلى أن صارت علماً مستقلاً من علوم الحديث ألا

- ٣٥ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ٧٧٢.
 ٣٦ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، السنن، نج. أحمد محمد شاكر (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ٥٩٣١/٥٩٣٢)، «أبواب الجنائز»، ٢٦ (رقم. ٦٥٠١).
 ٣٧ مسلم، «كتاب الجنائز»، ٦٣.
 ٣٨ ابن حجر، فتح الباري، ٩٤١/٣. والعيني، عمدة القاري، ٩٦/٨.
 ٣٩ مسلم، «كتاب الحيز»، ٣٢.
 ٤٠ البخاري، «كتاب الأطعمة»، ١٥ (رقم. ٧٥٤٥). وأبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، المحقق، نج. عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ٦٠٤١/٦٠٤٢)، «كتاب الطهارة»، ٦٢١ (رقم. ٥٨١).
 ٤١ ابن حجر، فتح الباري، ٢١٣/١. والعيني، عمدة القاري، ٩٦٦-١/٣.
 ٤٢ البخاري، «كتاب مواقيت الصلاة»، ٢٨ (رقم. ٩٧٥).
 ٤٣ البخاري، «كتاب مواقيت الصلاة»، ٣ (رقم. ٣٨٥).
 ٤٤ العيني، عمدة القاري، ٣٥/٥.
 ٤٥ ابن حجر، فتح الباري، ٦٥/٢.
 ٤٦ البخاري، «أبواب تقصير الصلاة»، ١١ (رقم. ٢٠١١).
 ٤٧ الترمذي، «أبواب الشفرة»، ٣ (رقم. ١٥٥).
 ٤٨ ابن حجر، فتح الباري، ٧٧٥/٥. والعيني، عمدة القاري، ٤٤١/٧.
 ٤٩ البخاري، «أبواب العمرة»، ٣١ (رقم. ٨٩٧١).
 ٥٠ أبو بكر بن أبي شيبه، المصنف، نج. كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، ٩٤١١/٩٤١٢)، ٨٠٣/٥ (رقم. ٧٧٣٦٢).
 ٥١ ابن حجر، فتح الباري، ٦٩٣/١. والعيني، عمدة القاري، ٢١/٢٢.
 ٥٢ مسلم، «كتاب الطهارة»، ٧٢.
 ٥٣ البخاري، «كتاب الوضوء»، ٣٣ (رقم. ٢٧١). ومسلم، «كتاب الطهارة»، ٧٢.
 ٥٤ انظر حديث إذا شرب الكلب في إناث أحلكم. ابن حجر، فتح الباري، ٤٧٢/١. والعيني، عمدة القاري، ٩٣/٣.
 ٥٥ انظر حديث في قيام النبي صلى الله عليه وسلم لصلاة جنازة يهودي. ابن حجر، فتح الباري، ٠٠٨١/٣. والعيني، عمدة القاري، ١١٨-٠٠١/٨.
 ٥٦ انظر حديث حول صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة. ابن حجر، فتح الباري، ٥٦٤/٣. والعيني، عمدة القاري، ٤٤٢/٩.
 ٥٧ انظر حديث عن صلاة النبي صلى الله عليه وسلم بعد العصر. ابن حجر، فتح الباري، ٥٦/٢. والعيني، عمدة القاري، ٤١٣/٧.
 ٥٨ انظر حديث ابن مسعود في التشهد. ابن حجر، فتح الباري، ٥١٣/٢. والعيني، عمدة القاري، ٤١١-٩٠١/٦.
 ٥٩ انظر اختلاف عروة وغيره في تعيين الآية التي استشهد بها عثمان بن عفان حينما علم الناس صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم. ابن حجر، فتح الباري، ١٦٢/١. والعيني، عمدة القاري، ٣/٣.
 ٦٠ انظر فتح الباري وعمدة القاري في النصف الثاني من الصلاة. ابن حجر، فتح الباري، ٨٣٣/٢. والعيني، عمدة القاري، ٣٤١/٦.
 ٦١ انظر حديث عائشة حول اعتماد النبي صلى الله عليه وسلم في شهر رجب. ابن حجر، فتح الباري، ٠٠٣/١. والعيني، عمدة القاري، ٢١١/٠١.
 ٦٢ انظر حديث تزوج النبي صلى الله عليه وسلم من ميمنة. ابن حجر، فتح الباري، ٥٦١/٩. والعيني، عمدة القاري، ٧٩١/٠١.

وهو علم مشكل الحديث وعلم مختلف الحديث. وقد توصلنا من دراسة تاريخ علم مختلف الحديث إلى أنه ظهر في عصر مبكر لأهيمته ومكانته واحتياج العلماء من المحرّرين والفقهاء والأصوليين له في دراسة السُّنَّة النَّبَوِيَّة واستنباط الأحكام الأصليَّة والفرعيَّة منها. وثبت من تتبع تاريخه أن الإمام الشَّافعي كان أول من صنف فيه ثم تبعه ابن قتيبة الدِّينوري، وابن جرير الطبري، والطحاوي، وابن الجوزي وغيرهم من جهابذة العلم ومهرة هذا الفن والبارعين فيه. وقد توصلنا من مقارنة علم مشكل الحديث ومختلف الحديث إلى أن مشكل الحديث أعم من مختلف الحديث من حيث إن الأول يهتم بالتعارض المطلق سواء بين القرآن والسُّنَّة أو بين النَّصِّين من السُّنَّة النَّبَوِيَّة، وأما الثاني فهو يتعامل مع النصوص المتعارضة من السُّنَّة فقط إلا أن المتقدمين أمثال الشَّافعي وابن قتيبة والطحاوي لم يفرقوا بينهما وتعرضوا في مؤلفاتهم إلى الموضوعات التي لها صلة بمختلف الحديث ومشكل الحديث.

وقد توصلنا من دراسة جهود المحرّرين في باب مختلف الحديث أن هناك جمعا من العلماء لم يفرّدوا له كتبا، ولكنهم تعرضوا إليه في ثنايا مؤلفاتهم حول السُّنَّة النَّبَوِيَّة ومن أشهرهم المحافظ ابن حجر العسقلاني الشَّافعي وبدر الدِّين العيني الحنفي حيث تعرضا إلى دراسة النصوص المتعارضة في فتح الباري وعمدة القاري وسار كل منهما في دفع التعارض ورفع الاختلاف على منهج من سبقهما في هذا الفن الدقيق. وقد توصلنا من دراسة القواعد والأصول في مختلف الحديث إلى أن هناك اختلافاً بين الجمهور من الفقهاء والمحرّرين وفتاها الأحناف في ترتيب طرق التوفيق بين الحديثين المتعارضين. فقد ذهب الجمهور إلى الجمع، وإذا تعذر الجمع فإلى النَّسخ وإذا تعذر الجمع والنَّسخ فإلى التَّرجيح. وأما الأحناف فقد قدموا النَّسخ على كل طرق التوفيق وكذلك التَّرجيح على الجمع. وتوصلنا من مقارنة منهج ابن حجر العسقلاني وبدر الدِّين العيني في تأويل مختلف الحديث إلى أنهما يتفقان أحيانا ويختلفان أحيانا. وقد ثبت من دراسة الأمثلة التطبيقية من فتح الباري وعمدة القاري أن ابن حجر العسقلاني ذهب في توفيق الحديثين المتعارضين إلى الجمع وبدر الدِّين العيني إلى النَّسخ في الموضوع نفسه. وبالإضافة توصلنا من اختلافهما في طرق التوفيق إلى أن ابن حجر العسقلاني لم يتوسع في النَّسخ ولا يأخذ به إذا أمكن الجمع بخلاف بدر الدِّين العيني.

المصادر والمراجع

- ابن أبي شيبه، أبو بكر عبد الله بن محمد. المصنف. تج. كمال يوسف الحوت. ٨ مجلد. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٨٩/١٤٠٩.
- ابن الصَّلاح الشهرزوري، أبو عمرو تقي الدِّين عثمان بن صلاح الدِّين عبد الرحمن بن موسى. معرفة أنواع علوم الحديث. تج. نور الدِّين عتر. سوريا: دار الفكر، ١٩٨٦/١٤٠٦.
- ابن النجار الفتوح، أبو بكر تقي الدِّين محمد بن أحمد بن عبد العزيز. شرح الكوكب المنير. تج. محمد الزحيلي. ٤ مجلد. الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة ٢، ١٩٩٧/١٤١٨.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدِّين أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدِّين عبد السلام الحراني. مجموع الفتاوى. تج. عبد الرَّحْمَن بن محمد. ٣٥ مجلد. السَّعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف، ١٩٩٦/١٤١٦.
- ابن حجر، أبو الفضل شهاب الدِّين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. ١٣ مجلد. بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٠/١٣٧٩.
- ابن حجر، أبو الفضل شهاب الدِّين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. نزعة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. تج. نور الدِّين عتر. دمشق: مطبعة الصَّباح، ٢٠٠٠/١٤٢١.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي. الأحكام في أصول الأحكام. تج. أحمد محمد شاكر. ٨ مجلد. بيروت: دار الأفاق الجديدة، د. ت.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد الرازي القزويني الحمداني. معجم مقاييس اللُّغة. تج. عبد السلام محمد هارون. ٦ مجلد. سوريا: دار الفكر، ١٩٧٩/١٣٩٩.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدِّين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدِّمشقي الحنبلي. زاد المعاد في هدي خير العباد. ٥ مجلد. بيروت: مؤسسة الرِّسالة، الطبعة ٢٧، ١٩٩٤/١٤١٥.
- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدِّين إسماعيل بن شهاب الدِّين عمر بن كثير بن ضو بن كثير القيسي القرشي البصري الدِّمشقي الشَّافعي. الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث. تج. أحمد محمد شاكر. لبنان: دار الكتب العلميَّة، الطبعة ٢، د. ت.
- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد ماجة القزويني. السُّنن. تج. محمد فؤاد عبد الباقي. ٢ مجلد. بيروت: دار إحياء الكتب العربيَّة، د. ت.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري الرويفي. لسان العرب. ١٥ مجلد. بيروت: دار صادر، الطبعة ٣، ١٩٩٣/١٤١٤.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني الإزدي. السُّنن. تج. محمد محيي الدِّين عبد الحميد. ٤ مجلد. بيروت: المكتبة العصرية، د. ت.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي. الجامع الصَّحيح. تج. محمد زهير بن ناصر الناصر. ٩ مجلد. بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢/٢٠٠١.
- البرمذني، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. السُّنن. تج. أحمد محمد شاكر. ٥ مجلد. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة ٢، ١٩٧٥/١٣٩٥.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. الصَّحيح تاج اللُّغة وصحاح العربيَّة. تج. أحمد عبد الغفور عطار. ٦ مجلد. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة ٤، ٧٠٤١/٧٨٩١.
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي ركن الدِّين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. البرهان في أصول الفقه. تج. صلاح بن محمد بن عويضة. ٢ مجلد. لبنان: دار الكتب العلميَّة، ٧٩٩١/٨١٤١.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. الكفاية في علم التَّرواية. تج. أبو عبد الله السُّورقي. المدينة المنورة: المكتبة العلميَّة، د. ت.
- خِطَّاب أسامة بن عبد الله. مختلف الحديث بين المحرّرين والأصوليين والفقهاء. بيروت: دار ابن حزم، ١٢٤١/٢٠٠٢.
- الشَّخاوي، أبو الخير شمس الدِّين محمد بن عبد الرحمن محمد. فتح المغيب بشرح ألفية الحديث للعراقي. تج. علي حسين علي. مصر: مكتبة السُّنَّة، ٢٠٠٢/٤٢٤١.
- الشرخسي، أبو بكر شمس الأئمة محمد بن أبي سهل أحمد. أصول السرخسي. ٢ مجلد. بيروت: دار المعرفة، د. ت.
- السيوطي، أبو الفضل جلال الدِّين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الحضري. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. تج. أبو قتيبة نظر محمد الفارابي. ٢ مجلد. بيروت: دار طيبة، د. ت.
- الشَّاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. الموافقات. تج. أبو عبيدة مشهور بن حسن. ٧ مجلد. بيروت: دار ابن عفان، ٧١٤١/٦٩٩١.
- الشَّافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن عباس. الرِّسالة. تج. أحمد شاكر. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ٧٣٩١/٧٥٣١.
- الشُّوكَّاني، أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تج. الشَّيخ أحمد عزو عناية. ٢ مجلد. بيروت: دار الكتب العربي، ٩٩٩١/٩١٤١.
- الشُّوكَّاني، أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد. البدر الطالع محاسن من بعد القرن الشَّابع. ٢ مجلد. بيروت: دار المعرفة، د. ت.
- الصَّخَّاح، صبيح إبراهيم. علوم الحديث ومصطلحه عرض ودراسة. لبنان: دار العلم للملايين، ٤٩٣١/٤٧٩١.
- عبد العزيز البخاري، علاء الدِّين عبد العزيز بن أحمد بن محمد. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي. ٤ مجلد. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د. ت.
- العيني، أبو محمد بدر الدِّين محمد بن أحمد بن موسى بن أحمد. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. ٥٢ مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد. المستصفى. تج. محمد عبد السلام عبد الشَّافي، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ٣٩٩١/٣١٤١.
- الفيروز آبادي، أبو طاهر مجد الدِّين محمد بن يعقوب بن محمد. القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرِّسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة ٨، ٥٠٠٢/٦٢٤١.
- محمد حضري بك. أصول الفقه. بيروت: المكتبة التجاريَّة الكبرى، ٩٨٣١/٩٦٩١.
- مسلم بن الحجاج، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري. صحيح مسلم. تج. محمد فؤاد عبد الباقي. ٥ مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. المجتبى. تج. عبد الفتاح أبو غدة. ٩ مجلد. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ٦٠٤١/٦٨٩١.
- النسفي، أبو البركات حافظ الدِّين عبد الله بن أحمد بن محمود. كشف الأسرار. ٢ مجلد. لبنان: دار الكتب العلميَّة، د. ت.
- هند محمود سلحول. البدر العيني وجهوده في علوم الحديث وعلوم اللغة في كتابه: عمدة القاري شرح صحيح البخاري. سوريا: دار النوادر، ٢٠٠٨/١٤٢٩.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- 'Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts. Abdulazîz el-Buĥârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhi fi uşûli'l-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts. Buĥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmî'u ş-şahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsîru'n-Nâsîr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Ne-cât, 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh Tâcü'l-luġa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulġafûr 'Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burĥân fi uşûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uveyzâ. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts. Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muĥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 8. Basım. 1426/2005.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstaşfâ*. thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşafî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Hatîb el-Baġdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullah es-Sûragî. Medinetü'l-Münevver: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts. Hayyât, Usâme b. Abdullah. *Muĥtelefü'l-ĥadîs beyne'l-muĥaddisîn ve'l-uşûliyyîn ve'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2001.
- Hind Mahmûd Sehlûl. *el-Bedru'l-aynî ve cühûdihî fi 'ulûmi'l-ĥadîs ve 'ulûmi'l-luġa fi kitâbihî: 'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi ĥayri'l-'ibâd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 27. Basım, 1415/1994.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd. 1409/1989.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü meĥâyisi'l-luġa*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fi tavzihi Nuĥbetü'l-fiker fi muştalaĥi ehli'l-eser*. thk. Nureddin Attar. Dimeşk: Matbaatü's-Sabâh, 1421/2000.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İĥkâm fi uşûli'l-aĥkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedid, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bâ'isü'l-ĥaşiş şerhu İĥtisârî 'ulûmi'l-ĥadîs*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Lübnan: Dâru'l-Kütüb, 2. Basım, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr el-İfrikî, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed. 35 Cilt. Sudi Arabistan: Mücemmau'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafî's-Şerîf, 1416/1996.
- İbnü'n-Neccâr el-Fütühî, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Abîkân, 2. Basım, 1418/1997.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ. *Ma'rifeti envâ'i 'ulûmi'l-ĥadîs*. thk. Nureddin Attar. Suriye: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.
- Muhammed Hidrî Bek. *Uşûlü'l-fikh*. Beyrut: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1289/1969.
- Müslim b. Haccac, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Şahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *el-Müctebâ*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-esrâr*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Sâlih, Subhî İbrâhîm. *'Ulûmi'l-ĥadîs ve muştalaĥatühû arz ve dirâse*. Lübnan: Dâru 'İlmi'l-Melâyîn, 1394/1974.
- Seĥâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muġîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-ĥadîs li'l-'İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-Sünnet, 1424/2003.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nezir Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyib, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühû, 1357/1937.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfaĥât*. thk. Ebû 'Abîdetü Meşhur b. Hasan. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Affan, 1417/1996.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Bedrü't-tâli' bi-meĥâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuĥûl ilâ taĥkîki'l-ĥaĥ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Şeyh Ahmed 'Azve 'İnâye. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.

EXTENDED SUMMARY

This article deals with a brief study of the history of the emergence of *mukhtalifu'l-hadīth* and its literature, as it is one of the most important types of hadīth science that *fuqahā'a* and *muhaddithūn* need it in the deducing of the primary and secondary provisions and the explaining of the Prophet's hadīths. It has been proven from the study that the Prophet's sunnah has been subjected to attacks of all ages from Muslims and others who raised suspicions about its provenance, authenticity, and its transmission from the Prophet peace be upon him in the first century. Among their suspicions and pieces of evidence for the inauthenticity of the Prophet's sunnah is to prove the contradiction between the texts of the Prophet's hadīths. It has been concluded from the study that the *muhaddithūn* made efforts to combat these attacks by collecting the Prophet's hadīths in early ages, following unique approaches, consequently, a number of valuable canonical and uncanonical books are appeared such as; *Mūwatt'ā't*, *Musanafāt*, *Masānīd*, *Jawāmi'a*, *Sunan*, *Ma'ājim*, *Mustadrakāt*, *Mustakhrajāt*, *Zawā'id*, and *Atrāf*, etc. They were followed by their contemporaries and later scholars in studying the sciences necessary to understand, memorize and prove the Prophet's sunnah, which is concerned with the narration of the *Sunnah* and its knowledge. A thorough study of their works shows that they did not neglect the study of these conflicting texts and introduced the rules and principles that should be followed in the study of contradicted narrations. It is emerged from the research, that these mighty efforts developed until became an independent science from the sciences of hadīth, which is called '*ilm mushkili'l-hadīth* and *mukhtalifu'l-hadīth*. It is revealed from studying the history of *mukhtalifu'l-hadīth* that it appeared at an early age and *Imām al-Shāfi'i* (d. 204/819) was considered the first scholar who compiled in it, later *Ibn Qutayba al-Dinawri* (d. 276/889), *Ibn Jarir al-Tabari* (d. 310/923), *al-Tahāwī* (d. 321/933), *Ibn al-Jawzī* (d. 597/1201), and other geniuses of knowledge and skilled scholars followed him in the compilation of valuable studies which are entitled being the primary sources of *mukhtalifu'l-hadīth* science. Moreover, it has been concluded from a comparative study of the science of *mushkili'l-hadīth* and *mukhtalifu'l-hadīth* that the first one is more general than the latter one, as it is concerned with the absolute contradiction, whether between the Qur'an and the Sunnah or between the two texts of the Prophet's sunnah. As for the second science, it deals with conflicting texts from the Prophet's sunnah only, however, it is noticed that the early scholars like *Imām al-Shāfi'i*, *Ibn Qutayba*, and *al-Tahāwī* did not differentiate among both sciences, and they discussed in their works the subjects related to both of them. The study proved that there is a group of prominent scholars who did not compile permanently in the aforementioned sciences, but they widely subjected them in their works on the Prophet's sunnah, the most famous of them are *Hāfiz Ibn Hajar al-Asqalānī al-Shāfi'i* (d. 852/1449), and *Badru'd-Din al-'Aynī al-Hanafī* (d. 855/1451), where they were exposed to the study of conflicting texts in their well-known commentaries of *Shahīh al-Bukhārī*, *Fathu'l-Bārī*, and *Umdatul-Qārī*. Each of them proceeded to the interpretation of the conflicting hadīths following the methods of early scholars. From studying the rules and principles of *mukhtalifu'l-hadīth*, it is concluded that there is a conflict between the majority of jurists, *muhaddithūn*, and Hanafi jurists in arranging the ways of reconciling between the two conflicting *hadīths*. The majority of the scholars preferred to the *jama*, if it was not possible, then to the *naskha*, and if both were not possible, then to *tarjih*. As for the Hanafis scholarship, they gave precedence to *naskha* on overall methods of conciliation, as well as giving preference to the *tarjih* on *jama*. Furthermore, it is concluded by comparing the approach of *Ibn Hajar al-Asqalānī* and *Badru'd-Din al-'Aynī* in the interpretation of various *hadīths*, that they sometimes agree and sometimes differ. It has been proven by studying applied examples from *Fathu'l-Bārī* and '*Umdatul-Qārī* that *Ibn Hajar al-Asqalānī* went in reconciling the two conflicting *hadīths* to the combination and *Badru'd-Din al-'Aynī* to the abrogation on the same subject. In addition, the study found out that both scholars expanded on the subject of *tarjih* in their studies and interpreted the conflict between narrations through the study of *isnad*, *matan*, and other related matters. However, it is noted that *Ibn Hajar al-Asqalānī* did not expand on abrogation and did not take it if the combination of both contradicted narrations is possible, unlike *Badru'd-Din al-'Aynī*.

بناء وتطوير مُدونة لغوية مُتوازية بين التُّركيَّة والعربيَّة لأغراض تعليم اللُّغة العربيَّة للناطقين بالتُّركيَّة

Ana Dili Türkçe Olanlara Arapça Öğretmek Amacıyla Türkçe ile Arapça Arasında Paralel Bir Dil Derlemi Oluşturma ve Geliştirmeye Yönelik Bir İnceleme

Building and Developing a Parallel Corpus between
Turkish and Arabic for The Purposes of Teaching
Arabic to Turkish Native Speakers

Almoataz B. AL-SAID 

Cairo University, Faculty of Dar Al
Uloom, Department of Linguistics,
Egypt



Received/Geliş Tarihi: 07.02.2022

Accepted/Kabul Tarihi: 10.03.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Almoataz B. AL-SAID
E-posta: moataz@cu.edu.eg

Cite this article: Al-Said, Almoataz.
"Building and Developing a Parallel Cor-
pus Between Turkish and Arabic for the
Purposes of Teaching Arabic to Turkish
Native Speakers". *Journal of İlahiyat
Researches* 57/1 (June 2022), 18-28.

Atıf: Al-Said, Almoataz. "Binâ wa Tatvîr
Mudavvana Lugaviyye Mutavâziye Bayna
al-Turkiyya wa al-Arabiyya li Agradî Talim
al-Luga al-Arabiyya li al-Nâtiqina bi
al-Turkiyya". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 57/1
(Haziran 2022), 18-28.



Content of this journal is licensed under a
Creative Commons
Attribution-NonCommercial-
NoDerivatives 4.0 International License.

المُلخَص

تقوم فكرة هذه الدراسة على الربط بين القدرة على اكتساب اللغة الثانية وطبيعة البيئة التي تُستخدم فيها هذه اللغة. وينشُد الباحث تطبيق فكرته على نموذج تعليم العربيَّة للناطقين بالتُّركيَّة، نظرًا لحاجة هؤلاء إلى استخدام العربيَّة في مجتمعاتهم التُّركيَّة. ولأنَّ تعليم اللُّغة العربيَّة يستدعي الوُفوف على وقع استعمالها، سواءً أكانَ هذا الاستعمالُ في بيئتها العربيَّة أم في بيئةٍ أخرى، فإنَّ هذه الدراسة تسعى إلى تقديم رؤية منهجية لكيفية بناء مُدونة لغوية مُتوازية [إثباتية اللُّغة] بين: التُّركيَّة والعربيَّة، ثمَّ معالجة هذه المُدونة لاستخلاص المعارف الرئيِّسة من المُفردات والتراكيب [العربيَّة] الأكثر مُماسية لبيئة المُتعلِّم [التُّركيَّة]. استرشادًا بمعايير الإطار الأوروبي المرجعي العام للغات (CEFR). وقد التزمت الدراسة المنهج الوصفي الذي يُعنى بدراسة الظواهر اللُّغوية والتعبير عنها ككلماتٍ، على الصُّورة التي تبدو عليها اللُّغة في الواقع، انطلاقًا من أدبيات لسانيات المُدونة من ناحية واللسانيات التربويَّة من ناحيةٍ أخرى. وتهدفُ الدراسةُ إلى مُعالجة الفجوة بين المُعقَّرات التعلیمیَّة للعربيَّة – بمُستوياتها المُختلفة – والبيئة [أُخر العربيَّة] التي يعيشُ فيها المُتعلِّم التُّركيُّ؛ حيثُ يجذُّ هذا المُتعلِّم نفسه مُضطربًا إلى تعلُّم كثيرٍ من المُفردات والأساليب والتراكيب التي قد تكونُ غريبةً أو نادرة الاستخدام في مجتمعه، الأمر الذي ينعكسُ على قدرته على مُمارسة اللُّغة والتَّمكُّن منها. وقد توصَّلتُ الدراسةُ إلى جُملةٍ من النَّاتج، منها: تطوير مُدونة لغوية مُتوازية بين التُّركيَّة والعربيَّة ومُعالجة مادَّتها لغاية تعليم العربيَّة للناطقين بالتُّركيَّة، وتقديم تصوُّر منهجيٍّ لكيفية توظيف هذه المُدونة في تعليم العربيَّة كلُّغة ثانية، وطرح مقاربة اقتصادية تُساعدُ على الإفادة من الموارد التعلیمیَّة في توفير الوقت والجهد المُبدولين في عمليَّة التعلُّم والتعلُّم.

الكلمات المفتاحية: مُدونة لغوية مُتوازية، علم اللُّغة التُّربويَّة، تعليم العربيَّة للناطقين بغيرها، اللُّغة التُّركيَّة.

öz

Bu çalışma, ikinci dili edinme yeteneği ile dilin kullanıldığı toplumun doğası arasında bağlantı kurmayı hedeflemektedir. Araştırmacı, fikrini, Türk toplumunda Arapça kullanım ihtiyaçları göz önünde bulundurularak, ana dili Türkçe olanlara Arapça öğretimi örnekliği üzerinden uygulamaya çalışmaktadır. Arapçayı öğretmek, ister Arap toplumunda, isterse başka bir toplumda olsun, kullanımının gerçekliği üzerinde durmayı gerektirdiğinden, bu çalışma Türkçe ve Arapça arasında iki dilli paralel bir derlemin nasıl kurulacağına ve nasıl işleneceğine dair sistematik bir vizyonu sağlamayı, daha sonra Avrupa Ortak Dil Referans Çerçevesi kriterleri (CEFR) rehberliğinde, Arapça öğrenen Türk toplumuna en uygun temel Arapça kelime ve dil yapılarını ortaya koyup, bu derleme işlemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, bir yandan dil bilimin yazılı literatürüne, diğer yandan eğitim dil bilimine dayalı olarak, dilin gerçekte görüldüğü forma göre, dilsel olguları incelemek ve bunları nicel ve nitel olarak ifade etmekle ilgilenen betimleyici yaklaşıma bağlı kalmıştır. Çalışma, çeşitli seviyelerdeki Arapça eğitim müfredatı ile Türk öğrencinin yaşadığı [Arap olmayan] ortam arasındaki mesafeyi ele almayı hedeflemektedir. Şöyle ki; öğrenci kendini, bulunduğu toplumda garip görülen veya nadiren kullanılan birçok kelime, üslup ve yapıyı öğrenmek zorunda hissetmekte, bu ise, öğrendiği dilde pratik yapma ve ustalaşma yeteneğini olumsuz bir şekilde etkilemektedir. Araştırma, Türkçe ve Arapça arasında paralel dilsel bir derlemin geliştirilmesi ve materyallerin ana dili Türkçe olanlara Arapça öğretmek amacıyla işlenmesinin gerekliliği, ikinci dil olarak Arapça öğretiminde nasıl kullanılacağına dair sistematik bir tasavvur sunulması, bu derlemin eğitim-öğretim sürecinde harcanan zaman ve emekten tasarruf etmede, eğitim kaynaklarından yararlanmaya yardımcı olan ekonomik bir yaklaşım ortaya koyması gibi sonuçlara ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Paralel Dil Derlemi, Eğitim Dil Bilimi, Ana Dili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretimi, Türkçe.

ABSTRACT

The idea of this study is to try to connect between the ability to acquire the second language and the society's nature in which the language is used. The researcher seeks to apply his idea on the model of teaching Arabic to Turkish native speakers, in view of their need to use Arabic in their Turkish society. Because teaching Arabic language requires understanding the reality of its usage, whether that usage in its Arab society or in another society, this study seeks to provide a methodological vision of how to build a bilingual parallel corpus between Turkish and Arabic, then process this corpus to extract the the most suitable knowledge of Arabic vocabulary and structures adapted to Turkish learner society. The study will be guided by the Common European Framework of Reference for Languages criteria. This research is based on a descriptive approach studying language

usage in its two dimensions: quantitatively and qualitatively. It is the way combining both of corpus linguistics and educational linguistics. Among the aims of the study is to conciliate between educational books and the educational environment where the student finds himself forced to learn strange and rare vocabulary, structure and styles that he doesn't need, which affects his ability to practice and master language. Among the goals achieved by the research is developing a parallel corpus between Turkish and Arabic language, processing its material in order to teach Arabic to Turkish native speakers, providing a methodological vision of how to use this corpus in teaching Arabic as a second language and providing an easy way that helps to benefit from educational resources in saving time and effort spent in teaching and learning.

Keywords: Parallel Corpus; Educational Linguistics; Teaching Arabic for Non-Native Speakers; Turkish.

مُقَدِّمَةٌ.

يسعى الباحثون في تعليم اللغات والمُعْتَبَرَاتِ بطرائق تدرسيها إلى ابتكار أساليب جديدة تُمكن المُتعلِّمين من تحصيل القدر الأكبر من المعرفة اللُّغويَّة المُرتبطة بواقع اللُّغة، وتُساعد المُعلِّمين في الوقت ذاته على توجيه طاقاتهم على نحو سليم. ومع تزايد العناية بتعليم العربيَّة وتعلُّمها في المُجتمَع الرَّكْبِي، تسعى هذه الدِّراسة إلى بناء وتطوير مُدوِّنة لُغويَّة مُتوازنة بين الرَّكْبِيَّة والعربيَّة، تُمَّ توظيف مُخرجات هذه المُدوِّنة في تعليم العربيَّة لِلنَّاطِقِينَ بِالرَّكْبِيَّة.

تَبَّعَ هذه الدِّراسة منهجًا وصفيًا يقوم على جمع بيانات لُغويَّة مُستمدَّة من واقع المُتعلِّين (الرَّكْبِيَّة والعربيَّة)، تُمَّ إخضاع هذه البيانات للمُعالجة الآليَّة، بهدف استخلاص مُعطيات مُمكنة توظيفها في تعليم العربيَّة لِلنَّاطِقِينَ بِغِيَرها. وتهدف الدِّراسة إلى:

إثراء المحتوى العربي الرَّقْمِيّ بمورد لُغويّ تعليميٍّ يتملُّق في مُدوِّنة لُغويَّة مُتوازنة بين الرَّكْبِيَّة والعربيَّة، واستثمار هذا المورد في تحقيق جدوى اقتصادية تُساعد على توفير الوقت والجهد المبذولين في تعليم العربيَّة وتعلُّمها كلفًا ثانية، من خلال مُخرجات لُغويَّة أكثر فاعليَّة وقابليَّة للتطبيق.

توجيه القائمين على تعليم العربيَّة إلى ضوابط منهجيَّة لإعداد الموارد التعلُّميَّة المُوجَّهة لتعليم العربيَّة عبر المستويات المُختلفة.

تقديم رؤية لكيفيَّة الإفادة من المُدوِّنات المُتوازنة في خلق بيئة تفاعليَّة للغة المُجتمَع، تُمَّ استثمار هذه البيئة في توليد نُصوص اللُّغة الثَّانية الَّتِي يستهدفها المُتعلِّم.

وتسعى الدِّراسة إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما مدى تأثير المُجتمَع المُعْتَبَر في اكتساب اللُّغة الثَّانية لأبناء هذا المُجتمَع؟

كيف نبي مُدوِّنة لُغويَّة مُتوازنة بين الرَّكْبِيَّة والعربيَّة؟ وكيف نستفيد من مُخرجات هذه المُدوِّنة في تعليم العربيَّة لِلنَّاطِقِينَ بِالرَّكْبِيَّة وفق الإطار الأوروبي المرجعيِّ العام للُّغات؟

كيف يُمكن توظيف لغة مُعيَّنة في تعليم لغات أخرى؟ وكيف يُمكن توظيف اللُّغات الأخرى (كالرَّكْبِيَّة) في تعليم العربيَّة حالَّ الحاجة إلى استخدامها في بيئة غير عربيَّة؟

ما مُخرجات المُدوِّنة اللُّغويَّة المُتوازنة بين الرَّكْبِيَّة والعربيَّة؟ وإلى أيّ مدى يُمكن المُوازنة بين هذه المُخرجات ومُستويات تعلُّم العربيَّة و A, B, C؟

ما الإجراءات الَّتِي يُمكن إتخاذها لأجل تطوير مُخرجات المُدوِّنة اللُّغويَّة المُتوازنة واستثمارها في تعليم العربيَّة لِلنَّاطِقِينَ بِغِيَرها في كُلِّ مُستوى تعليميٍّ على جده؟

١. تهييد نظري.

١.١. في ماهيَّة المُدوِّنات اللُّغويَّة المُتوازنة.

أضحَّت المُدوِّنات اللُّغويَّة Linguistic Corpora أحد أهم الموارد المُستخدمة في ميادين: اللُّغة والرَّبِّيَّة والمعلوماتيَّة، نظرًا لجدواها الاقتصادية من ناحية، وتمثيلها لواقع المُجتمَع اللُّغويٍّ من ناحية أخرى. وتُصنَّف المُدوِّنات اللُّغويَّة إلى عدَّة تصنيفات وفقًا لاعتبارات مُختلفة، كاعتبار هيئة النُّصوص؛ حيث تُصنَّف إلى المُدوِّنات النَّصِّيَّة والمُدوِّنات المنطوقة، واعتبار طبيعة النُّصوص؛ حيث تُصنَّف إلى المُدوِّنات العامَّة والمُخصَّصة، واعتبار الشُّوع اللُّغويِّ؛ حيث تُصنَّف إلى المُدوِّنات أحاديَّة اللُّغة والمُدوِّنات ثنائيَّة اللُّغة ومتعددة اللُّغات^١. وتُصنَّف المُدوِّنات اللُّغويَّة وفق كِلَيْ اعتبار إلى أنواع أخرى، كان تُصنَّف المُدوِّنات مُتعددة اللُّغات - مثلًا - إلى المُدوِّنات اللُّغويَّة غير المُتوازنة Corpora Non-parallel والمُدوِّنات اللُّغويَّة المُتوازنة Parallel Corpora؛ وهذا الشُّوع الأخير هو الَّذِي ترتكز عليه الدِّراسة.

يُمكن تعريف المُدوِّنات المُتوازنة بأنَّها كُلت من النُّصوص المُستمدَّة من واقع لغةٍ طبيعيَّة وما يُقابلها من نُّصوص مُترجمة عنها في لغةٍ أخرى. وتكون النُّصوص أصلًا من إحدى اللُّغتين، وتُسمَّى (اللُّغة المصدر Source Language)، وترجمت في اللُّغة الأخرى، وتُسمَّى (اللُّغة المُستهدفة Target Language). وفي بعض الأحيان تشتمل المُدوِّنة المُتوازنة على نُصوص أكثر من لغتين، فتكون مصدرًا في إحدى اللُّغات وترجمت في اللُّغات الأخرى. ويُمكن التَّمثيل على المُدوِّنات المُتوازنة بنصِّ القرآن الكريم وترجمته معانيه؛ حيث تكون العربيَّة مصدرًا لغيرها من اللُّغات، وكذلك العهد القديم وترجمته؛ حيث تكون العربيَّة والأرامِيَّة مصدرًا للُّغات الأخرى. ومن الأمثلة المُعاصرة المادَّة الصُّوتيَّة للأفلام السينمائيَّة حالَّ ترجمتها.

ويُستفاد من المُدوِّنات المُتوازنة في ميادين البحث والصَّناعة والتَّدریس. فعلى مُستوى البحث اللُّغويِّ والرَّبِّيِّ، تُستخدم المُدوِّنات المُتوازنة في الدِّراسات التَّقابليَّة والمُقارنته، وتُستخدم أيضًا في علم التَّأثيل Etymology. وعلى مُستوى الصَّناعة، يُعتمد على المُدوِّنات المُتوازنة في صُناعة المُعالج ثنائيَّة اللُّغة Bilingual Dictionaries وإنتاج أدوات الترجمة الآليَّة Machine Translation وإعداد المُقرَّرات التعلُّميَّة. أمَّا على مُستوى التَّدریس، فتُعدُّ المُدوِّنات المُتوازنة موردًا لتطبيقات التعلُّم الآليِّ Machine Learning، كما تُستخدم على نطاقٍ واسع في تعليم اللُّغات الأجنبيَّة Teaching Foreign Languages، وغير ذلك من الميادين.

١.٢. توظيف اللُّغة المُعيَّنة في تعليم لغاتٍ أخرى.

يُعيى الباحثون في علوم اللُّغة والرَّبِّيَّة بتوجيه مُتعلِّمي اللُّغة الثَّانية إلى مُعايشة هذه اللُّغة؛ ليس على مُستوى المهارات الأساسِيَّة (القراءة، الكتابة، والتَّحدُّث، والاستماع) فحسب؛ وإنما أيضًا على مُستوى التَّفكير والاستنباط^٢. ويتَّفق هذا التَّوجيه مع نظريَّات اكتساب اللُّغة عُمومًا. فالطفُل - مثلًا - لا يتعلَّم لغة الأم غير لغة ثانية، وإنما يكتسبها من محيطه المُعتَمَل في المُجتمَع اللُّغويِّ؛ والحال كذلك لدى مُتعلِّمي اللُّغة الَّذين يعيشون في مُجتمعات هذه اللُّغة، حيث يكتسبونها من خلال التمرُّس والمُعايشة.

تبدو آثار هذه الرُّؤية حين ترتبط الغاية من تعلُّم اللُّغة بالرَّغبة في التَّواصل مع أهلها والتعرُّف على ثقافتها^٣. لكنَّ هذا الأمر ليس مُطَرِّدًا، فأحيانًا نلجأ إلى تعلُّم لغةٍ ما في غير بيئتها كُلفًا مُشتركة بين جاليات كثيرة، وأحيانًا نتعلَّم اللُّغة لأغراضٍ بحثيَّة محدودة أو لأغراضٍ دينيَّة، وللتَّمثيل على ذلك، يلجأ كثيرٌ من العرب الخليج العربيِّ إلى تعلُّم اللُّغة الإنجليزيَّة، لأنَّها الأكثر انتشارًا بين أبناء الجاليات هناك. وغاية كثيرين منهم أن يتمكَّنوا من استخدام اللُّغة في الفهم والإفهام، لأنَّ الإنجليزيَّة لغةٌ مُشتركة بين العربيِّ والصَّينيِّ - مثلًا. وكلاهما ينشُد استعمال لغةٍ غير عربيَّة (هي الإنجليزيَّة) في مُجتمَع عربيِّ.

حين يتعلَّم العربيُّ الإنجليزيَّة مثل هذا الهدف، فإنَّه سيُكون بحاجةٍ إلى مُعايشة الإنجليزيَّة في غير بيئتها. لكنَّه قد يجد نفسه - في مراحل التعلُّم الأوَّلِيَّ - أمام عباراتٍ تبدو غير مُناسبة للبيئة العربيَّة الَّتِي تُستخدم الإنجليزيَّة كُلفًا مُشتركة؛ كتلك العبارات المُدرجة في (الجدول ١).

1 Danielle Barth- Stefan Schnell, *Understanding Corpus Linguistics* (England: Routledge, 2021), 200.

2 Marcos Zampieri - Preslav Nakov, *Similar Languages, Varieties, and Dialects: A Computational Perspective* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 2021), 236.

٣ الحولي، مُحمَّد علي. مدخل إلى علم اللُّغة، (عمَّان: دار الفلاح للنَّشر والتَّوزيع، ٢٠١٥)، ٢٠٤.

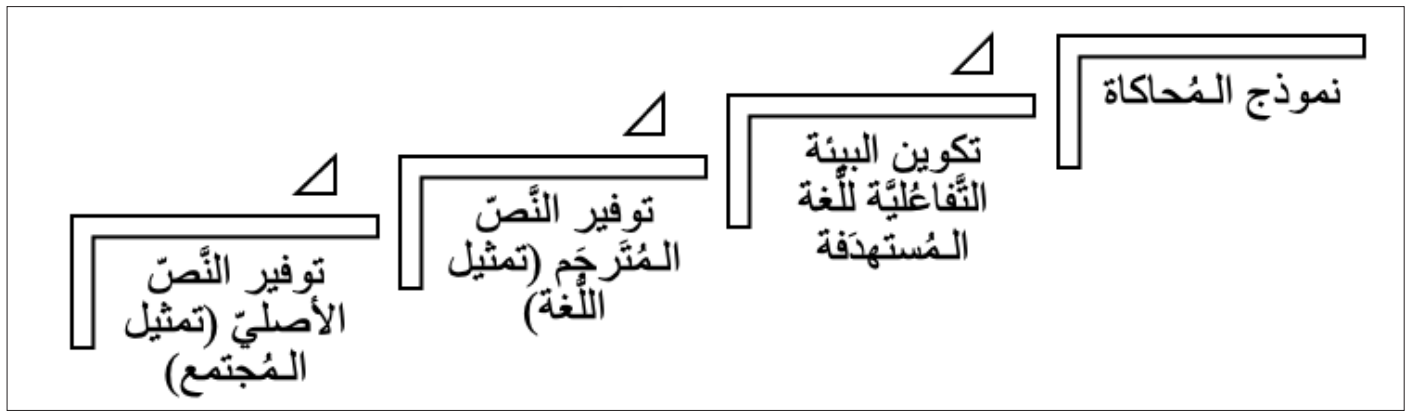
٤ القاسمي، علي. لغة الطِّفل العربي «دراسات في السِّياسة اللُّغويَّة وعلم اللُّغة التَّفسي»، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٩)، ٣٨.

5 Lynne Flowerdew, *Corpora and Language Education* (New York City: Springer, 2012), 132.

م	العبارات (بالإنجليزية والعربية)
1	I prefer red wine to white wine. أنا أفضّل النبيذ الأحمر على النبيذ الأبيض.
2	Did your mother cooked a ham or a turkey for Christmas? هل قامت والدتك بطهي لحم الخنزير أم الديك الرومي لاحتفال عيد الميلاد؟
3	If you carve a pumpkin for Halloween, you will be funny. لو نُحِتت بنحت اليقطين (القرع) لأجل الحalloween (عيد الرعب)، فسوف تبدو مُضحكًا.

وعلى مُستوى اللُغة العربية، فالأمر يبدو أكثر وضوحًا؛ حيث أدّت الاضطرابات الحادثة في المنطقة العربية إلى هجرة كثيرين من العرب، فنماّت بذلك أعدادُ الجاليات العربية في بلدانٍ غير عربيّة، مثل: تركيا، وألمانيا، وكندا، بنسبٍ مُتفاوتة. وظهرت هنا غايةٌ اجتماعيّةٌ جديدة، ترتبّت عليها الحاجة إلى تعلّم العربية للتواصل بما مع العرب أنفسهم في مُجتمع غير عربي. ويحكمُ البيئة، فلن يكونَ من المناسب أن يتعلّم الأتراك العربية - مثلًا - غير مُفرداتٍ تنفردُ باستخدامها البيئة العربية، لا سيما مُفردات البيئة الضحراوية أو مفردات اللُغة العربية في صورتيها: القديمة والوسيلة أو نحو ذلك. ولعلّ مُطالعةً مُتأنيّةً للمُعزّر التعليمي (العربية بين يديك) - المُوجّه للنّاطقين بغير العربية - تجعلنا نُدرِكُ حجمَ المشكلة؛ حيث يجدُ المُتعلّم غير العربي نفسه أمامَ موضوعاتٍ تضمُّ كلماتٍ وعباراتٍ تُعبرُ عن مُجتمع الجزيرة العربية تحديدًا، فيستشعر بذلك الفجوة القائمة بين اللُغة والمُجتمع، ممّا يُعيقُه عن اكتساب العربية على الوجه المنشود. ولأجل مثل هذه الغايات، فقد يكونُ من المُفيد أن نُخرج عن الرُؤية المألوفة لتعليم اللُغة المُعَيّنة في إطار محيطها اللُغويّ إلى رُؤيةٍ أخرى، نستثمرُ فيها اللُغة الأمّ للمُتعلّم في بناء تصوّرٍ للُغة المُستهدفة في غير محيطها. ويتوظف ذلك على اللُغة العربية، يُمكنُ القول إنّنا نسعى إلى بناء نموذجٍ لمحاكاة اللُغة العربية، حال استخدامها في مُجتمع غير عربي، يُمكّنُ على ذلك بالمُجتمع الكرّي الذي تنتمي فيه الجاليات العربية بصورةٍ كبيرة.

وحتى تُتضح الفكرة التي تصبو إليها الدّراسة، ينبغي التّنبؤُ إلى أنّنا لا ننشُدُ توجيه المُتعلّم لاستخدام لُغته (التركيّة) في تعلّم العربية؛ وإنما ننشُدُ توظيف لُغة المُتعلّم (التركيّة) في بناء نموذجٍ لمحاكاة، تُخصّص فيه اللُغة العربية لمُعطيات البيئة الكرّيّة، لتبدو وكأنّها أصيلة في هذه البيئة. ومن ثمّ، يُمكنُ استخدام هذا النموذج في مُباشرة عمليّتي التّعليم والتّعلّم. ويوضّح (الشكل ١) تصوّرًا للمراحل التي يُمكنُ من خلالها خلق هذا النموذج.



الشكل ١: تصوّر مراحل بناء نموذج محاكاة لتعليم اللُغة الثّانية (من الأسفل إلى الأعلى)

١.٣. المُدونات المُتوازنة وتعليم العربية للنّاطقين بغيرها.

حينَ نصنعُ مُدونةً لُغويّةً مُتوازنة، فإنّنا نراعي طبيعة (اللُغة المُستهدفة) وأنظمتها اللُغويّة: الصّرفيّة والتركيبيّة والدّلاليّة؛ ونضطرُّ أحيانًا إلى مُراعاة جوانب غير لُغويّة، كسياق الموقف أو السّياق العاطفيّ، بهدف الوصول إلى أقرب المعاني المقصودة في نُصوص (اللُغة المصدر). ويعني هذا أنّنا لا نقومُ بترجمة حرفيّة لنُصوص اللُغة المصدر؛ وإنما نقومُ بترجمة أقرب إلى المُحاكاة التي تنتقلُ من خلالها اللُغة والثّقافة معًا. ولتوضيح ذلك نقول: إنّنا نُترجمُ التّعبير الإنجليزيّ (clouds She is in the) إلى العربية ليكونَ على الصّورة (إنّما شاردة الذّهن) خلافًا للترجمة الحرفيّة (إنّما في العُيُوم) التي لا يُفهمُ منها المقصود. ومع هذا، فإنّ التّصوّف في الترجمة يكونُ محدودًا في هذا النّطاق، نظرًا لتأثيره على الفهم والإفهام. أمّا الجوانب الأخرى التي تُتصلُّ بمباني اللُغة وتراكيبها فتبدو أكثرَ نظميّةً وآساقًا في اللُغة المُستهدفة؛ وهو أمرٌ ضروريٌّ لفرضه الحاجة إلى مُعالجة النّصوص آليًا وإحصائيًا، بهدف استخلاص الموارد التّعليميّة المُوجّهة للمُتعلّم بصورةٍ مُباشرة، كالمُعزّرات والمعاجم التّعليميّة.

وتبعًا لما ذُكر أنّنا نشأنا وجود غاياتٍ ناتجة عن تعلّم العربية في غير بيئتها، كالأغراض الاجتماعيّة والدينيّة، فإنّ ثمة سؤالًا يطرحُ نفسه حولَ استخدام المُدونات اللُغويّة المُتوازنة في تعليم العربية للنّاطقين بغيرها (من الأتراك)؛ وهو (أبيّ) اللّغويّ تكونُ «المصدر»، وأيّهما تكونُ «الهدف» (1). ستكوّنُ الإجابة البديهيّة أنّ لُغة المُتعلّم (التركيّة) هي المصدر، بينما تكونُ العربية الهدف؛ وذلك لأنّنا ننشُدُ محاكاةً بينة المُتعلّم لُغةٍ أخرى. ومع هذا، فإنّ هذا الأمر لا يكونُ مُطردًا؛ إذ إنّ غاية التّعلّم هي التي تُحدّدُ (المصدر والهدف). وإذا كانت الغاية هي التّواصل والمُعاشاة للعربية في المُجتمع الكرّي، فالتركيّة هي المصدر؛ وإذا كانت الغاية دينيّةً [التعبّد بالقرآن - مثلًا - أو معرفة تفسيره أو فهم تعاليم السّنة النبويّة أو نحو ذلك] فالعربيّة هي المصدر؛ والتركيّة حينئذٍ هي الهدف. وإذا كانت الغاية عامّةً بأن ينشُدَ المُتعلّم تعلّم العربية لأغراضٍ مُتعدّدة، فمن المُمكن أن نعتدّ حينئذٍ على مُدونةٍ لُغويّةٍ تكونُ اللُغة المصدر فيها لُغة مُشتركة (مثل الإنجليزيّة) وتكونُ الكرّيّة والعربية مُترجمتين عنها. وفي هذه الحالة، فإنّنا لا نكونُ بحاجةٍ إلى النّصّ الأصليّ، لأنّه لا يُعبرُ عن لُغة المُتعلّم، كما لا يُعبرُ عن اللُغة التي ينشُدُ تعلّمها. ومن ثمّ، فإنّ اللُغة الكرّيّة تقومُ مقام اللُغة المصدر (وإن لم تُكن كذلك)، وتقومُ العربية مقام اللُغة الهدف.

١.٤. الدّراسات السّابقة.

وقفّ الباحث على مجموعة من الدّراسات الحديثة التي تُعرض لجوانب الإفادة من المُدونات اللُغويّة عُمومًا في تعليم اللُغة الأجنبيّة [الثّانية]. وكان من أبرزها ما يأتي:

دراسة بعنوان «التّعلّم بالاكْتشاف في المُصُول الدّراسيّة لترجمة اللُغة: المُدونات اللُغويّة كادواتٍ مُساعدة لتعلّم» Discovery learning in the language-for-translation classroom: corpora as learning aids «Silvia Bernardini». وقد نُشرَت في عام ٢٠١٦م.

كتاب «مناهج لسانيّات المُدونة في تعليم اللُغة الثّانية Foreign/Second Language Learning A Corpus-Linguistic Approach to the teaching of a second language» للباحث «ألفريد وارويك Warwick John Alfred». وقد نُشرَ في عام ٢٠١٧م.

٦ الفوزان، عبد الرحمن، حسين، مختار، فضل، مُحمّد. العربية بين يديك، سلسلة في تعليم اللُغة العربية لغير النّاطقين بها، الطّبعة الثّالثة، (الرياض: العربيّة للجميع، ٢٠٠٧)، ١/٢٢٧.

7 Sue-Ann Harding - Ovidi Carbonell Cortés, *The Routledge Handbook of Translation and Culture* (England: Routledge, 2018), 121.

8 Scott Bernardini, "Discovery learning in the language-for-translation classroom: corpora as learning aids", *Cadernos de Tradução*, 36/1 (2016), 14-35.

9 Alfred Jones Warwick, *A Corpus-Linguistic Approach to Foreign/Second Language Learning: An Experimental Study of a New Pedagogic Model for Integrating Linguistic Knowledge with Corpus Technology* (UK: Open Dissertation Press, 2017).

كتاب «الممارسة في تعلّم اللّغة الثّانية Practice in Second Language Learning» للباحث «كريستيان جونز Christian Jones». وقد نُشر في عام ٢٠١٨ م¹⁰.

كذلك فقد وقّف الباحث على دراساتٍ تُعنى باستخدام المُدوّنات في تعليم العربيّة، منها:

دراسة بعنوان «المُدونة اللّغويّة للمُتعلّم العربيّة ودورها في تدريس العربيّة للتّاطقين بغيرها Arabic Learner Corpus and Its Potential Role in Teaching Arabic to Non-Native Speakers» للباحثين: «عبد الله الفيفي» وإيريك أتويل Eric Atwell. وقد نُشرت في عام ٢٠١٤ م¹¹.

دراسة بعنوان «المُدونة اللّغويّة المُتوازنة بين العربيّة والإنجليزية: مورد جديد للتّدريب على التّرجمة وتعليم اللّغة Training and Arabic-English Parallel Corpus: A New Resource for Translation and Language Teaching» للباحثة هند العتيبي. وقد نُشرت في عام ٢٠١٧ م¹².

دراسة بعنوان «التّدرّس القائم على المُدونات اللّغويّة في الفصول الدّراسيّة العربيّة Corpus-based teaching in the Arabic classroom» للباحثة «ممي زكي». وقد نُشرت في عام ٢٠١٧ م¹³.

٢. إشكالات بناء المُدونة المُتوازنة لأغراض تعليم العربيّة.

٢.١. ثُدرة المُحتوى العربيّ الرّقميّ.

لا يتجاوز المُحتوى العربيّ الرّقميّ Arabic Digital Content على الشّبكة العنكبوتيّة ٣٪ من إجماليّ المُحتوى الرّقميّ؛ علماً بأنّ ٢٠٪ فقط من المُحتوى العربيّ أُصبل. أمّا نسبة الـ ٨٠٪ الأخرى فهي مُحتوى منسوخ ومُتكرّر¹⁴. وهو ما يعني أنّ نسبة المُحتوى العربيّ الرّقميّ أُصبل أقل من (½٪) من نسبة المُحتوى الرّقميّ العالميّ. وهي نسبة قليلة للغاية، مقارنةً بعدد مُتحدّثي العربيّة الّذي يتجاوز ٤٢٠ مليون مُتحدّث، فضلاً عن كون العربيّة إحدى اللّغات السّيت المُتعدّدة في الجُمعيّة العامّة للأمم المُتحددة UNGA. ويتربّث على هذه الثُدرة صعوبة الحصول على مُحتوى رِقميّ للمُدونات اللّغويّة العربيّة، وأصعب من ذلك الحصول على مُدونات لّغويّة مُتوازنة. ومن ثمّ، فإنّ بناء مُدونة لّغويّة مُتوازنة بين العربيّة واللّغات الأخرى يستدعي عملاً جيّداً لفرق بحثيّة كبيرة الحجم، تقوم باختيار نُصوص اللّغة المصدر، ثمّ تعمل على تحريها وتدقيقها وترجمة مُحتواها إلى اللّغة المُستهدفة، ثمّ إخضاع ذلك كَيْلِه للمُعاجة الآليّة لاستخلاص مُخرجات هذه المُدونات. وينبذ في الألف إشكالٍ آخر، مفادُه أنّ المُوسّسات أو الفرق البحثيّة التي يُمكن أن تعمل على بناء المُدونات المُتوازنة لن تسمح - في الغالب - للباحثين الأفراد باستخدام هذه المُدونات بصورة مجّانيّة؛ حتّى أنّ بعض المُوسّسات تُوجّه طاقاتها لإنتاج المُدونات اللّغويّة ضمن موارد لّغويّة Language Resource مُتعدّدة لأهداف استثماريّة ربحيّة، على النّحو الّذي تُعدّه مثلاً في بعض موارد مُوسّسة LDC الثّابتة لجامعة بنسلفانيا.

ويُمكن التّعلُّب على هذا الإشكال - جُزئياً - بالبحث عن بديلٍ آخر للمُحتوى الرّقميّ. ومن وجهة نظر الباحث، فإنّ البديل الأكثر مُناسبة لتحقيق أهداف الدّراسة يتملّك في اللّجوء إلى المُحتوى الحرّ Free Content الّذي ينتج عن المنصّات الإلكترونيّة المتّاحة، مثل مجموعة منصّات «ويكي Wiki»، من خلال عمل تفاعلٍ بين مُستخدمي الشّبكة العنكبوتيّة. وما يُميّز نُصوص هذا المُحتوى أنّها تخضع للملكيّة العامّة، على النّحو الّذي يسمح باستخدامها وتطويرها لأغراض البحث العلميّ. وتتّوّج أشكال هذا المُحتوى لتشمل: الموسوعات الحرّة، والتّرجمات العامّة للصّوتيات والمرئيات، وترجمات الوثائق العامّة للمنظّمات الدّوليّة، وغيرها¹⁵. ومع ذلك، فإنّ هذا المُحتوى يظلّ مُقيّداً، لأنّه لا يُتيح للمساحة اللازمة لاختيار النّصوص؛ كما أنّه يستدعي مُراجعة لّغويّة قبل الشّروع في مُعالجته.

٢.٢. تباين النّظام اللّغويّ بين العربيّة والرّكيّة.

تنتمي اللّغة العربيّة إلى فصيلة اللّغات السّاميّة Semitic languages، وتتفرّع هذه الفصيلة عن أسرة لّغويّة أكبر، هي أسرة اللّغات الأفروآسيويّة Afroasiatic languages التي تُعرّف أيضاً بأسرة اللّغات الحاميّة السّاميّة Hamito-Semitic؛ بينما تنتمي اللّغة الرّكيّة إلى فصيلة اللّغات الرّكيّة¹⁶ [الأتركيّة] Turkic languages التي تتفرّع عن أسرة اللّغات الألفيّة Altaic languages. ولكلٍّ من الفصليّتين (السّاميّة والرّكيّة) سماتٌ تُميّز لُغتهما عن لغات الفصيلة الأخرى، وتفرض تبايناً في النّظام اللّغويّ بمُستوياته المُختلفة.

وعلى سبيل المثال، في مُستوى البنية، يُشار في اللّغة العربيّة بالصّميم (أنت) لخطاب المُفرد المُدكّر، ويُشار بالصّميم (أنت) لخطاب المُفرد المُؤنث. أمّا في اللّغة الرّكيّة، فيُشار إلى المُفرد المُدكّر والمُفرد المُؤنث بضمير واحد، هو (Sen). والأمر كذلك في صيغتي الصّميم (أنت) و(أنتن)؛ حيث يُشار إليهما بالصّميم Siz). أمّا على مُستوى التّراكيب، فالجملة الفعلية العربيّة تأخذ النّمط (الفعل، الفاعل، الكلمة المُتّمة)، فنقول (قرأ الطالب الصّحيفة)؛ بينما تأخذ في الرّكيّة النّمط (الفاعل، الكلمة المُتّمة، الفعل) فنقول في ترجمة الجملة العربيّة (Öğrenci gazete okuyor)، فيأبى الفاعل (Öğrenci) في أوّل الجملة، ويأبى الفعل (okuyor) في نهايتها.

النّظام اللّغويّ مُباينٌ إذن بين العربيّة والرّكيّة. ويُكلّف هذا الأمر إشكالاتٍ كبيرةً عند بناء مُدونة لّغويّة مُتوازنة بين اللّغتين، لأنّها لا تصنع قاعدة بياناتٍ بالمُفردات أو الأساليب المُجرّدة أو القواعد الرّكيّة؛ وأنّها تصنع مُحاكاةً مُوازنةً بين اللّغتين؛ بحيث تصير مُدونة كلٍّ لُغة على حدة مُثّلةً فعلياً لواقع هذه اللّغة ومُعيّرةً بدقّة عن طبيعة نظامها اللّغويّ وخصائصه. وحال اللّجوء إلى التّرجمة الآليّة لإحدى اللّغتين، سعيّاً إلى توليد اللّغة الأخرى، فإنّ المُخرجات تستدعي تدخلاً بشريّاً ليس باليسير. وقد لا نشعر بهذا الإشكال إذا كانت المُدونة المُتوازنة التي نصنعها بين (العربيّة والعبريّة) اللّتين تنتميان معاً إلى فصيلة اللّغات السّاميّة، أو بين (الألمانيّة والهولنديّة) اللّتين تنتميان إلى فصيلة اللّغات الجرمانيّة؛ حيث يودّي توافق النّظام اللّغويّ في الفصيلة الواحدة إلى تيسير عمل الآلة. ولهذا، فإنّ بناء المُدونة المُتوازنة يستدعي تدخلاً بشريّاً أو تدريباً عميقاً لأدوات التّرجمة الآليّة عبر تقنيات التّعلّم الآليّ Machine Learning كي يتمكّن من إنتاج النّصوص في اللّغة المُستهدفة على الوجه الّذي يسمح بتحقيق الغاية المنشودة.

٢.٣. حداثة استخدام المُدونات اللّغويّة في ميادين البحث اللّسانيّ الرّبويّ.

يُعيّن علم اللّغة الرّبويّ Educational Linguistics بالبحث في الجوانب التّطبيقيّة التي تسمح باستثمار مناهج البحث اللّغويّ في تعليم اللّغات¹⁷. ويشهد هذا الميدان تطوّراً ملحوظاً؛ حيث أمكن من خلاله ابتكار العديد من التّطبيقات الرّبويّة التي تحمل مقارباتٍ اقتصاديّة ترمي إلى توفير الوقت والجهد المبدولين في عمليّتي التّعلّم والتّعلّم. ومع ظهور لسانيّات المُدونة Corpus Linguistics في مُنتصف القرن العشرين، وازدهار البحث فيها على مُستوى اللّغة العربيّة منذ مطلع الألفيّة الثّالثة، أمكن استحداث وسائلٍ جديدة لتمكين الآلة من مُعالجة مجموعات النّصوص الكبيرة، بهدف استخلاص المُفردات والتّراكيب والأساليب الأكثر دوراً وتقيّداً لواقع اللّغة¹⁸.

وعلى الرّغم من ذلك، فإنّ ثمة فجوة واضحة بين العاملين في ميادينيّ: (علم اللّغة الرّبويّ) و (لسانيّات المُدونة)؛ حيث يميل العاملون في الميدان الأوّل إلى البحث في مناهج البحث الرّبويّ المُجرّدة، دون العناية الكافية بميادين البحث البيّنيّ التي تُساعد في تطوير مُخرجات التّعلّم وبناء الموارد اللازمة للتّعليم، لا سيّما تلك التي ترتبط بتطوير الآلة لأغراض البحث أو استخدام أساليب التّحليل الإحصائيّ. ويميل العاملون في الميدان الآخر إلى الرّكيز على تطوير أساليب المُعالجة الآليّة أو الإحصائيّة لمجموعات النّصوص، دون العناية بالموّجّهات النّظريّة التي تتحقّق من خلالها الأهداف البحثيّة. وقد أدّى وجود هذه الفجوة إلى إعاقة الاستثمار الأمثل لمُخرجات مُعالجة المُدونات اللّغويّة في تعليم العربيّة؛ سواءً لأبنائها أو للتّاطقين بغيرها.

والأمر ليس كذلك في لغاتٍ أخرى، كالإنجليزيّة والألمانيّة والفرنسيّة مثلاً؛ حيث أمكن توظيف المُدونات اللّغويّة في تعليم اللّغات الثّلاث، عبر تطوير مناهج التّعلّم من ناحية، وبناء الموارد اللّغويّة التّعليميّة من ناحيةٍ أخرى. وبطبيعة الحال، فإنّ وفرة الدّراسات والموارد المعنيّة بتوظيف المُدونات في تعليم لُغة ما تُسهّل على الباحثين مُعالجة جوانب المُصّور وابتكار أساليب جديدة لتعليم هذه اللّغة. ورُتّباً تجلّ الإشارة إلى أنّ الأمر يخضع في كثيرٍ من الأحيان للرّؤية الاقتصاديّة لدى القائمين على تعليم لُغة ما؛ حيث تُقلّل الجدوى الاقتصاديّة من استخدام موارد لّغويّة مُعيّنة دافعاً إلى تطوير هذه الموارد وتوظيفها على الوجه الأمثل.

10 Christian Jones, *Practice in Second Language Learning* (Cambridge, England: Cambridge University Press), 2018.

11 Abdullah Alfaifi - Eric Atwell, "Arabic Learner Corpus and Its Potential Role in Teaching Arabic to Non-Native Speakers" *In proceedings of the 7th Biennial IVACS conference* (Newcastle: 2014).

12 Hind Alotaibi, "Arabic-English Parallel Corpus: A New Resource for Translation Training and Language Teaching", *Arab World English Journal (AWEJ)* 8/3 (2017), 319-337.

13 Mai Zaki, "Corpus-based teaching in the Arabic classroom: theoretical and practical perspectives" *International Journal of Applied Linguistics* 27/2 (2017), 514-541.

14 سبيتي، فيديل. المحتوى الرّقمي العربي على الإنترنت قلب نابض وكيان ضئيل، (لندن: صحيفة إنديبندنت، النّسخة العربيّة، ٢٠٢٠)؛ <https://www.independentarabia.com/node/117381>؛ (الوصول: ١٠ ديسمبر ٢٠٢١).

15 Allison Malinowski - Robert Maloy, *Wiki Works: Teaching Web Research and Digital Literacy in History and Humanities Classrooms* (Maryland: Rowman & Littlefield, 2017), 17.

16 Asya Pereltsvaig, *Languages of the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 124.

17 Carolin Fuchs at al., *Language Education in Digital Spaces: Perspectives on Autonomy and Interaction* (Berlin: Springer Nature, 2021), 11.

18 Fanny Meunier at al., *The Cambridge Handbook of Learner Corpus Research* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 7.

٣. منهجية بناء وتطوير مُدوِّنة لغويّة مُتوازِية بين التُّركيَّة والعربيَّة.

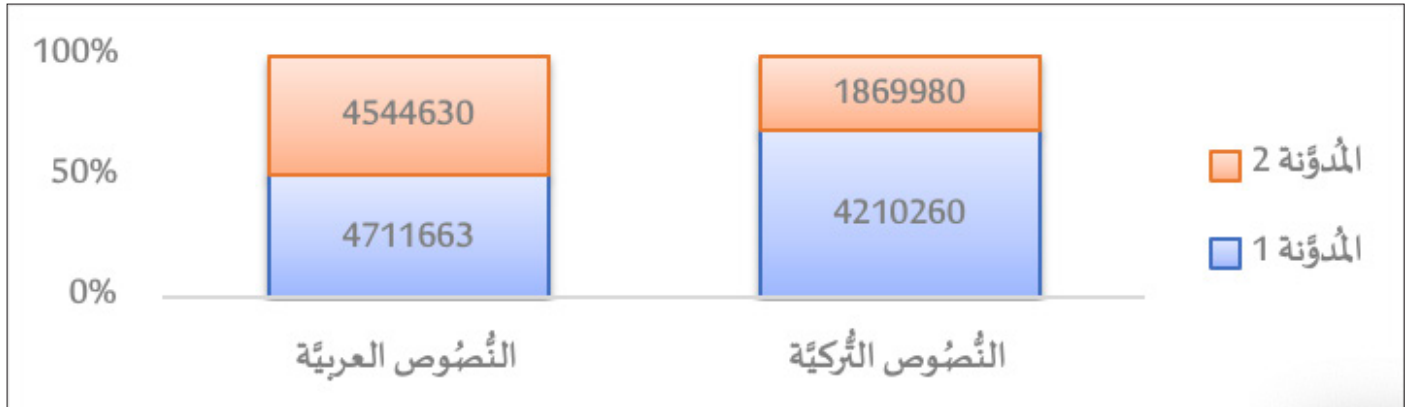
نشُدُّ من المُدوِّنة اللُّغويَّة المُتوازِية توفير مادَّة نصيَّة تُساعدُ على إنتاج الموارد التعلیمیَّة لمُتعلِّمي العربيَّة من أبناء المُجتمَع التُّركي. ولأنَّ العربيَّة هي اللُّغة المُستهدَفة، فالنُّصوص التُّركيَّة ستكوِّنُ مُنطلقًا مُثَمِّلًا لبيئة المُتعلِّم. ومن هذا المُنتَظَق نستطيعُ استخلاصَ النُّصوص العربيَّة الَّتِي تُثَمِّلُ واقع اللُّغة. وفي الطَّرِيق إلى إعدادِ منهجيَّة واضحة لبناء المُدوِّنة اللُّغويَّة المنشودة على النُّحو الَّذِي تتحقَّقُ معه أهدافُ الدِّراسة، فقد وَضَعُ الباحثُ أربعةَ ضوابطٍ لهذه المُدوِّنة؛ هي:

تُعُجُ مادَّة المُدوِّنة بين المُعاصرة والثَّرات.

تُعُجُ مادَّة المُدوِّنة بين النُّصوص العامَّة والمُختصَّة.

تُعُجُ مادَّة المُدوِّنة بين النُّصوص المنطوقة والنُّصوص المكتوبة.

تُعُجُ مادَّة المُدوِّنة بين النُّصوص الحوارية [الجمل] والسَّرديَّة [القرات].



الشُّكل ٢: مُخطَّطُ بيانيٍّ لنسبة النُّصوص التُّركيَّة إلى العربيَّة في المُدوِّنة

ونظراً للإشكالات الَّتِي عرَّضتْ لها الدِّراسةُ آنفاً، لا سيَّما ما يتعلَّقُ بِبُندرة المُحتوى العربيِّ الرَّقْمِي، فقد استمَدَّ الباحثُ مادَّة المُدوِّنة - موضوع الدِّراسة - من مصادرٍ مُتعدِّدة، تخضعُ نُصوصُها لِرخصة «جنو» للوثائق الحرة GNU Free Documentation License الَّتِي تسمحُ باستخدام وثائقها لأغراض البَحْث والتَّدريس^{١٩}. وقسَّم المُدوِّنة إلى قسمين، هما:

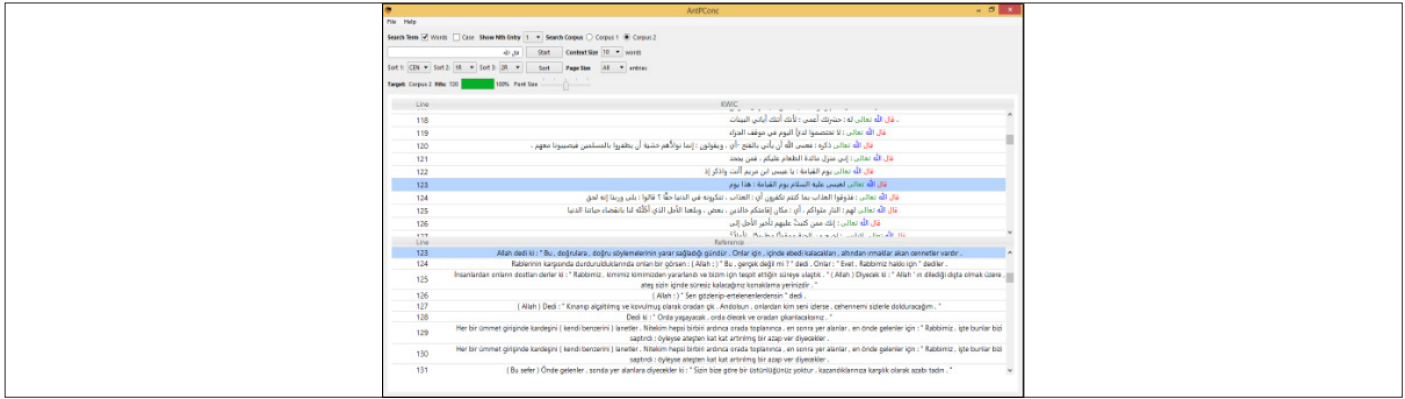
```

1212384 <tu>
1212385 <tuv xml:lang="ar"><seg>؟لماذا يا بني</seg></tuv>
1212386 <tuv xml:lang="tr"><seg>Neden, evlat?</seg></tuv>
1212387 </tu>
1212388 <tu>
1212389 <tuv xml:lang="ar"><seg>أريد مائة و عشرة ليرات تركية</seg></tuv>
1212390 <tuv xml:lang="tr"><seg>110 lira.</seg></tuv>
1212391 </tu>
1212392 <tu>
1212393 <tuv xml:lang="ar"><seg>مناك شي، بشأنك لا أفهم</seg></tuv>
1212394 <tuv xml:lang="tr"><seg>Sende anlayamadığım bir şey var.</seg></tuv>
1212395 </tu>
1212396 <tu>
1212397 <tuv xml:lang="ar"><seg>لكن نليكن ذلك على طريقته الميم أنها تريدك</seg></tuv>
1212398 <tuv xml:lang="tr"><seg>Ama, dediğin gibi olsun. Asıl konu, kızımın seni istiyor olması.</s</tu>
1212399 </tu>
1212400 <tu>
1212401 <tuv xml:lang="ar"><seg>...اذأ نلكن مائة و عشر ليرات.</seg></tuv>
1212402 <tuv xml:lang="tr"><seg>110'a anlaştık, tamam mı?</seg></tuv>
1212403 </tu>
1212404 <tu>
1212405 <tuv xml:lang="ar"><seg>اتفقنا - اتفقنا</seg></tuv>
1212406 <tuv xml:lang="tr"><seg>Tamam.</seg></tuv>

```

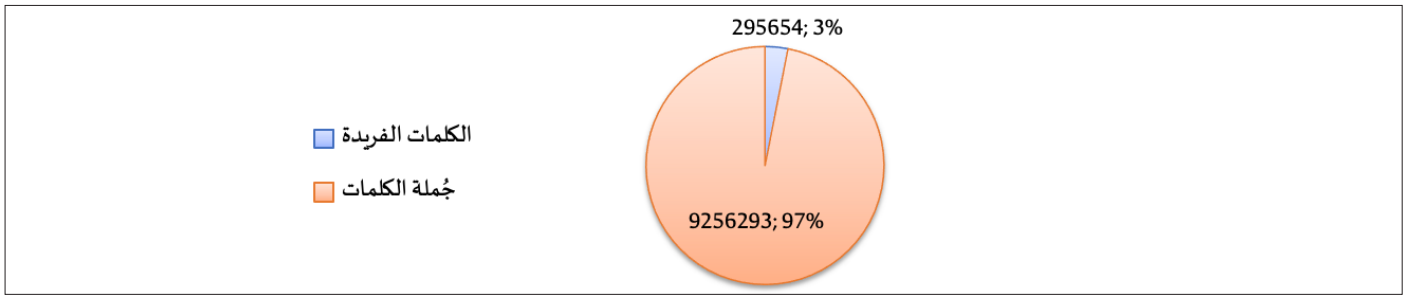
الشُّكل ٣: نموذج المُدوِّنة اللُّغويَّة على مِنصَّة التَّحرير (Notepad++. v. 7.1)

المُدوِّنة ١: تُعبرُ عن اللُّغة المُعاصرة العامَّة، وتسمدُ مادَّتها من المادَّة الحوارية [المنطوقة] للمربِّيات [تُرِكِيَّة الأُصل أو المنقولة إلى التُّركيَّة عن الإنجليزيَّة]، مع ترجماتها إلى العربيَّة. وهي مادَّةٌ صالحةٌ لتعليم العربيَّة للأغراض الاجتماعيَّة [للمستويين A, B]. وقد بلغَ عددُ كلمات المُدوِّنة بقسميها (15336533) كلمة، مُوزَّعة على اللُّغتين، بمجموع (6080240) كلمة تُركيَّة و (9256293) كلمة عربيَّة، بنسبة تقريبيَّة (2:3). وهي نتيجةٌ طبيعيَّة لاشتمال المُدوِّنة على قدرٍ من النُّصوص الثَّرائيَّة (المُدوِّنة ٢)؛ حيثُ تظهرُ مُزوَّنة اللُّغة التُّركيَّة وميلها إلى الاختصار عند ترجمة هذه النُّصوص من العربيَّة إلى التُّركيَّة.

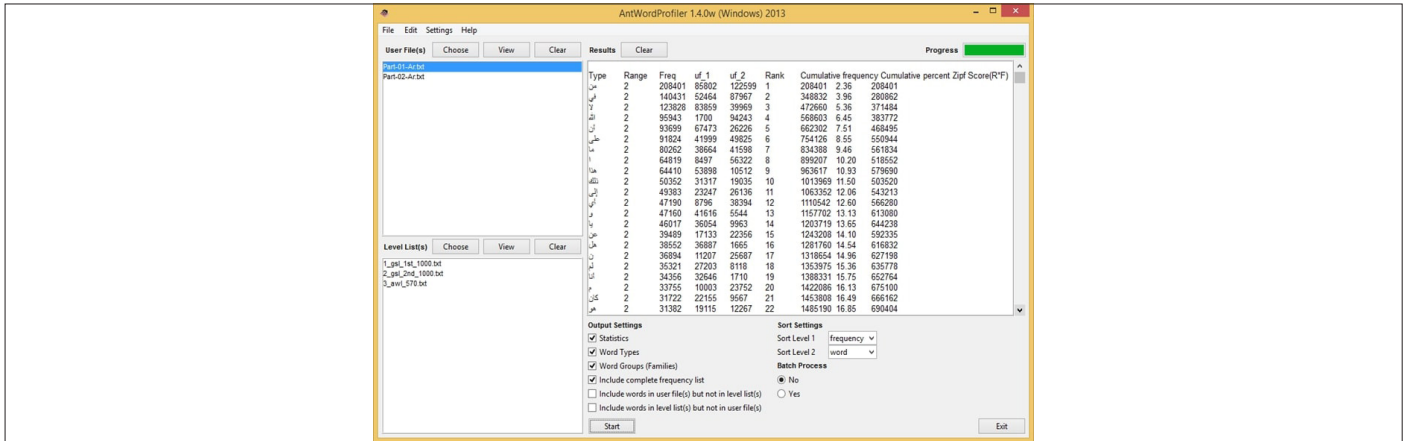


الشكل ٤: نموذج مطابقة النصوص بين التركيبة والعربية باستخدام برمجية (AntPConc)

ويُوضَّح (الشكل ٢) مُخطَّطاً بيانياً نسبة النصوص التركيبة إلى العربية في المُدوَّنة العُويَّة بقسمتها: (المُدوَّنة ١) و (المُدوَّنة ٢)؛ حيث يُشيرُ إلى التَّعَارُفِ السَّيِّئِ بين عدد الكلمات التركيبة والعربية في (المُدوَّنة ١) المُمثِّلة لُغَّة المُعاصرة، وإلى التَّبايُنِ السَّيِّئِ بين عدد الكلمات التركيبة والعربية في (المُدوَّنة ٢) المُمثِّلة لُغَّة التَّراثِيَّة.



الشكل ٥: نسبة الكلمات الفريدة إلى جُملة الكلمات في المُدوَّنة العربية



الشكل ٦: المُعالِجَةُ الآليَّةُ لِلْمُدوَّنة العربية باستخدام برمجية (AntWord Profiler)

كما يُوضَّح (الشكل ٣) نموذج المُدوَّنة العُويَّة في صُورِها الخام Raw Corpus على مِنصَّة التَّحرير (Notepad++.v.7.1)، قبل استخلاص النصوص العربية وإخضاعها للمُعَالَجَة.

الشكل ٣: نموذج المُدوَّنة العُويَّة على مِنصَّة التَّحرير (Notepad++.v.7.1)

وقد قام الباحث بإخضاع المُدوَّنة للمُعَالَجَة، بهدف مطابِقة الجُمَلِ بين اللَّغَتَيْنِ واستخلاص النصوص العربية، باستخدام برمجية AntPConc التي تُعنى بتحليل المُدوَّنة العُويَّة المُتوازِنة إحصائياً؛ كما تُساعدُ على استخلاص نصوص كُلِّ لُغَةٍ على جِدة، ثُمَّ مُوازاة هذه النصوص بما يُقابلها في اللُغَة الأخرى^{٢١}. ويُوضَّح (الشكل ٤) نموذجاً لِمادَّة مُستخلصة من المُدوَّنة العُويَّة – موضوع الدراسة – بعد إخضاعها للمُعَالَجَة الآليَّة.

وأعقَّبَ الباحث ذلك باستخلاص النصوص العربية المُستهدَفة، ثُمَّ مُعالِجتها إحصائياً لمعرفة نسبة الكلمات الفريدة إلى جُملة الكلمات العربية، على النُحو المُوضَّح في (الشكل ٥).

وسعيًا إلى تعيين المُفردات والتَّركيب التي ستكون مُوجَّهاً لمُعَلِّمي العربية ومُتعلِّميها، فقد قام الباحث بمُعَالَجَة النصوص العربية التي؛ حيث أخضعها لبرمجية AntWordProfiler التي مكَّنت من استخلاص قائمة المُفردات وتردُّداتها في المُدوَّنة^{٢٢}، ثُمَّ أخضعها لتطبيق 3.2 NooJ Concordance في مِنصَّة المُعالِجَة الآليَّة NooJ v5.0، فأمكن بذلك استخلاص قائمة المُتلازمات والتَّركيب^{٢٣}، على النُحو المُوضَّح في (الشكل ٦) و (الشكل ٧).

20 Don Ho, "Notepad++: A free source code editor and Notepad replacement" (Erişim 12 Aralık 2021).

21 Laurence Anthony, "Antpcon: A freeware **parallel** corpus analysis toolkit for concordancing and text analysis" (Erişim 15 Aralık 2021).

22 Laurence Anthony, "AntWordProfiler: A freeware tool for profiling the vocabulary level and complexity of texts" (Erişim 15 Aralık 2021).

23 Université de Franche-Comté, "NooJ: A Corpus Processor - A Linguistic Development Environment - A Linguistic Engine for developing Natural Language Processing software Applications" (Erişim 15 Aralık 2021).

٤. التطبيق.

حتى تتحقق الفائدة القصوى من المدونة اللغوية، ينبغي توجيه مُخرجات مُعالجتها لإعداد الموارد التعليمية المُباشرة، كالمُقَرَّرات والمعاجم التعليمية، وفق إطارٍ قياسيٍ يضمنُ الاستخدام الأمثل للخصوص. ولأننا ننشدُ توظيفَ المدونة في تعليم العربية لِلناطقينِ بالتركية، فإنَّ عملنا التطبيقي يتمُّ وفق الضوابط المُتعددة في الإطار الأوروبي المرجعي العام للغات (CEFR) Common European Framework of Reference for Languages. ومن هنا، يلزمُ التمييزُ بين المستويات السبعة (A1, A2, B1, B2, C1, C2)؛ ثمَّ اختيار المُخرجات المناسبة لكل مستوى على حدة^١ وحال التطبيق، يُمكن الجمع بين كلِّ مستويين فرعيين؛ بحيثُ نصنعُ الموارد التعليمية في ثلاثة أشكالٍ رئيسة، على النحو المُوضح في (الجدول ٢):

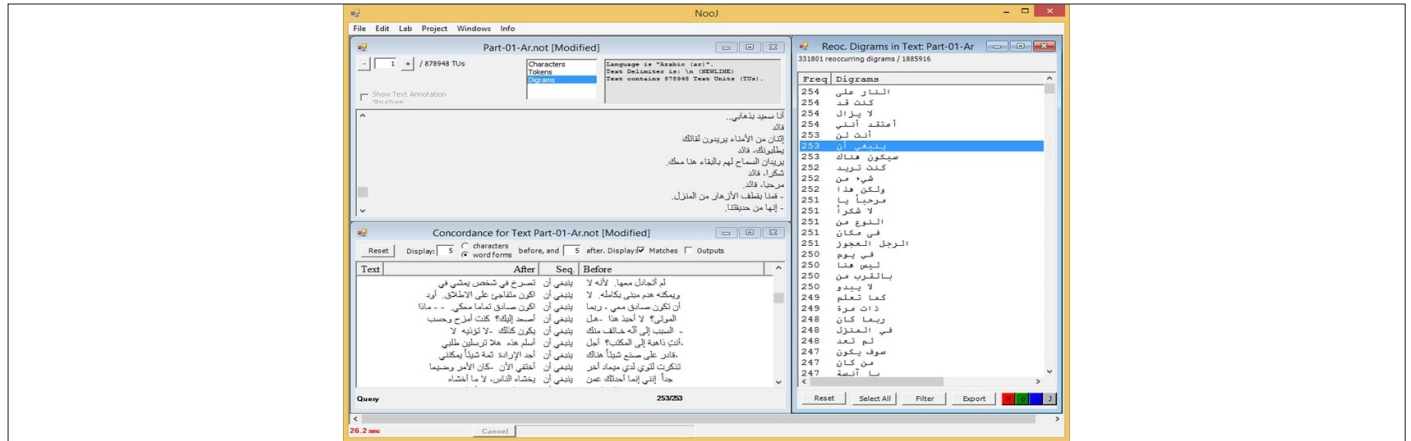
الجدول 2: توصيف مُخرجات المدونة للمستويات التعليمية A, B, C.

م	المستوى الرئيس	المستويات الفرعية	توصيف المستوى	المفردات	التركيب	القواعد
1	A	A1 A2	مبتدئ	عامة أكثر شيوعاً	مألوفة قصيرة	أساسية
2	B	B1 B2	متوسط	عامة شائعة	مألوفة قصيرة وطويلة	ثابته
3	C	C1 C2	متقدم	مُختصة أقل شيوعاً	متعددة طويلة	مُتخِذة

يغلب عليها نُصوص العبارات الحوارية
يكونُ التركيزُ على احتياجات التواصل الأساسي

يغلب عليها نُصوص العبارات الوصفية
يكونُ التركيزُ على احتياجات الفهم العام

يغلب عليها نُصوص المتن والشروح
يكونُ التركيزُ على احتياجات الفهم العميق



الشكل ٧: المُعالجة الآلية للمدونة العربية باستخدام تطبيق (NooJ Concordance 3.2)

الجدول 3: مُخرجات المدونة وغاياتها للمستويات التعليمية A, B, C.

م	المُخرَج	المصدر	الغاية	A	B	C	المستوى المُستهدف
1	الأدوات الأكثر دوراً	المدونة ١	تعدد أولويات القواعد. ربط الكلمات في الجملة.	+			A
2	الكلمات الأكثر دوراً	المدونة ١ المدونة 2	بناء المعجم التعليمي. بناء المُقرَّر التعليمي (A).	+	+		A, B
3	المتلازمات الأكثر دوراً	المدونة ١	فهم التركيب والمُحلل. بناء المُقرَّر التعليمي (B,A).	+			A, B
4	النُصوص الحوارية	المدونة ١	تنمية المهارات الأساسية. تنمية مهارات التواصل. بناء المُقرَّر التعليمي (A).	+			A, B
5	النُصوص الوصفية	المدونة ١	تنمية المهارات الثانوية. القُدرة على الفهم والإفهام. بناء المُقرَّر التعليمي (C,B).		+		A, B, C
٦	نُصوص المتن والشروح	المدونة ٢	المُعاقبة المُتَّمة للتعلم. تنمية ذاكرة التعبير. بناء المُقرَّر التعليمي (C). تُمَارسة الشعارات اللفظية.			+	A, B, C

في ضوء هذا التوصيف، وبالنظر إلى طبيعة المدونة اللغوية المُتوازنة بين التركية والعربية، يُمكن القولُ إنَّ بإمكاننا الإفادة من مُخرجات (المدونة ١) في إعداد الموارد التعليمية للمستويين A, B؛ حيثُ تشملُ على مادَّةٍ عامةٍ من النُصوص الحوارية والوصفية المستخلصة من المسلسلات والأفلام السينمائية والأفلام الوثائقية. كما يُمكنُ الإفادة من مُخرجات (المدونة ٢) في إعداد الموارد التعليمية للمستوى C؛ حيثُ تشملُ على مادَّةٍ مُختصةٍ من النُصوص اللفظية. ويُوضِّحُ (الجدول ٣) بيانُ مُخرجات المدونة وغايتها كُلِّ منها على حدة.

وحتى نبيِّنَ شكلَ هذه المُخرجات على النحو الذي يُمكنُ من توظيفها في تعليم اللغة العربية لِلناطقينِ بغيرها (التركية)، فإنَّنا سنعرضُ لمُخرجات المدونة - تبعاً - في الجداول الآتية:

الجدول 4: الأدوات الأكثر دورانًا في (المدونة 1)

م	الأداة / الكلمة الوظيفية	التُرْدُد في (المدونة 1)	النسبة المئوية إلى جملة كلمات (المدونة 1) [الأقرب 3 منازل عشرية]
1	من / من	85755	0.783
2	لا	83744	0.771
3	في	80132	0.697
4	أنت	66027	0.665
5	هذا	54031	0.626
6	على	41876	0.563
7	و	40745	0.545
8	ما	38776	0.511
9	هل	36914	0.495
10	يا	36334	0.489
11	أنا	32859	0.42
12	ذلك	31330	0.407
13	لقد	29484	0.783
14	لم	26535	0.771
15	هنا	25677	0.697
16	أنت	24072	0.665
17	إلى	23336	0.626
18	ماذا	23055	0.563
19	هناك	19773	0.545
20	نعم	19200	0.511

الجدول 5: الكلمات الأكثر دورانًا في جملة الكلمات العربية ((المدونة 1) و (المدونة 2))

م	الكلمة	التُرْدُد في جملة الكلمات العربية	النسبة المئوية إلى جملة الكلمات العربية [الأقرب 3 منازل عشرية]
1	الله	95714	1.034
2	كان	31962	0.345
3	كل	27984	0.302
4	شيء	19035	0.206
5	بعد	17045	0.184
6	كنت	16046	0.173
7	الآن	15181	0.164
8	يوم	14619	0.158
9	قال	14286	0.154
10	يجب	12310	0.133
11	قبل	11959	0.129
12	الدنيا	11630	0.126
13	الناس	11340	0.123
14	تعالى	11170	0.121
15	الأمر	10005	0.108
16	حسنًا	9781	0.106
17	الرسول	9561	0.103
18	الأرض	9279	0.1
19	بعض	9048	0.098
20	يكون	8516	0.092

الجدول 6: المتلازمات الأكثر دورانًا في (المدونة 1)

م	المتلازمة	التُرْدُد في (المدونة 1)
1	يجب أن	7347
2	أليس كذلك	4514
3	أنا لا	3784
4	من هنا	2975
5	كل شيء	2742
6	لم يكن	2695
7	ما الذي	2690
8	من قبل	2586
9	يمكن أن	2553
10	أريد أن	2442
11	من فضلك	2431
12	لا أعرف	2389
13	كل ما	2358
14	هل أنت	2293
15	هذا هو	2292
16	لا أستطيع	2273
17	من هذا	2195
18	أن يكون	1936
19	من أجل	1907
20	يبدو أن	1902

الجدول 7: نماذج من نصوص المدونة اللغوية العربية				
م	المستوى	التوصيف	النموذج	المصدر
1	A	نصوص حوارية	كيف حال والدك؟ والذي مريض للغاية. فهمت. لذلك أتح أكثر أيضاً؛ صحيح؟ نعم. كان في الحرب. هو الآن في المنزل. إذن فهو عاطل مثلي تماماً. ألم تعد مدرسا؟	المدونة 1
2	B	نصوص وصفية	... قام (هنتر بالرحف على (اليونان). ومرة أخرى بدون أي اعتراض ذي قيمة من جانب (موسكو). هذا الزحف لم يضعف من عزيمته (هنتر). بل ربما جعله أكثر إصراراً على المواصله، مع حصد جيوشه للمزيد من الانتصارات السهلة.	المدونة 1
3	C	مؤن وشوحي	«يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم» بالشكر عليها بطاعتي «وأي فضل لكم» أي آباءكم «على العالين» عملي المدونة 2 رماغم. «واتقوا» خافوا «يوماً لا يحزي» فيه «نفس عن نفس شيئاً» وهو يوم القيامة «ولا تقبل» بالثناء والياء «منها شفاعة» أي ليس لها شفاعة فنقبل (فما لنا من شافعون) «ولا يؤخذ منها عدل» فداء «ولا هم ينصرون» بمعون من عذاب الله.	المدونة 2

5. العمل المستقبلي.

لا يزعم الباحث أنَّ عمله يخلو من الضمور؛ كما لا يزعم أنَّ المدونة اللغوية التي صنفها تُعزِّز حقيقةً عن واقع المجتمع الكرَّكي وطبيعة اللغة العربية. ذلك أنَّ العمل البحثي الفردي - مهما بلغت دقَّة نتيجاته - لا يرقى إلى مستوى العمل الجماعي المنظم؛ لا سيَّما حين تكون الغاية إنتاج مورد تعليمي يفي بحاجة فئات مُستهدفة كبيرة نسبياً. أضف إلى ذلك أنَّ ابن اللغة [الكرَّكية] هو الأقدَر على اختبار نُصوص لغته للتأكد من مناسبة ترجمتها لمستويات مُتعلِّمي اللغة المُستهدفة [العربية]. لهذا، فإنَّ الباحث ينشُد تطوير مدونته ونهجها لتكون أكثر تعبيراً عن حاجة الفئات المُستهدفة؛ كما ينشُد توظيف هذه المُخرجات في إنتاج مُقرَّر تعليمي وافٍ، يلتزم بمعايير الإطار الأوروبي المرجعي العام للغات (CEFR) من ناحية، ويؤيِّد جهود المُعلِّمين من ناحية ثانية، ولتبي طُموح المُتعلِّمين من ناحية ثالثة²⁰. وفي هذا الإطار، فإنَّ العمل المُستقبلي للدراسة يستهدف مجموعة من الإجراءات التي نعرض لها في النقاط الآتية:

تنمية محتوى المدونة اللغوية لتشمل ميادين أخرى، علمية وفنية وأدبية، تكون الكرَّكية فيها أصلاً، وتكون العربية ترجمةً عنها، سعياً إلى تلبية احتياجات مُتعلِّمي العربية من المُتحدِّثين بالكرَّكية في المستوى المُتقدِّم (C) والرَّابعين في تعلُّم العربية لأغراضٍ خاصَّة.

تكوين فريق بحثي تفاعلي، يُشارك فيه عددٌ من الباحثين الأتراك المُجدين للعربية، بهدف تطوير المدونة اللغوية واختبار كفاءتها وقبولها للمجتمع الكرَّكي ومراجعة ترجمتها إلى العربية.

التواصل مع المؤسسات المعنية بإنتاج الصَّوتيات والمربَّيات الناطقة بالكرَّكية للغات العُمريَّة المختلفة، للمساعدة في إثراء محتوى المدونة اللغوية بمادَّة مكتوبة ومنطوقة للأفلام والمسلسلات والبرامج الحوارية وغيرها، وما يُقابها من ترجمات عربيَّة. الاستعانة بفريقي من الباحثين العرب في ضبط وتنسيق ومراجعة مُخرجات المدونة العربية، بهدف تيسير إجراءات المُعالجات الحاسوبية والإحصائية عليها، تمهيداً للإفادة منها في بناء موارد تعليمية مُتعدِّدة للمستويات التعلُّمية A, B, C. العمل على استثمار مُخرجات المدونة اللغوية لأجل إنتاج موارد تعليمية ناجعة، تشمل: مُقرَّرات تعليمية لمُتعلِّمي العربية في مستوياتها، ومُعجمًا تعليميًا يُراعي دوران المُفردات في العربية، ومادَّة تعليمية مسموعة يُستفاد منها في توجيه المُعلِّمين وتحديد أولويَّات المُتعلِّمين.

6. نتائج الدراسة.

أبانت الدِّراسة عن ماهية المدونات اللغوية المتوازنة، وعرض الباحث لجوانب الإفادة منها في: (البحث، والصناعة، والتدريس).

كشفت الدِّراسة عن جدوى توظيف اللغة الأم للمُتعلِّم في تعليم اللغات الأخرى باستخدام المدونات المتوازنة، من خلال استثمار هذه المدونات في إيجاد نموذج تفاعلي لبيئة المُتعلِّم، ثم توليد اللغة المُستهدفة عبر الترجمة. ومثَّل الباحث على ذلك بنموذج المُجتمع الكرَّكي حين يُسعى فيه إلى تعلُّم العربية بُعية استخدامها في هذا المُجتمع.

عزَّزت الدِّراسة لإشكالات بناء مدونة لغوية متوازنة لأغراض تعليم العربية. وتخلَّلت هذه الإشكالات في: ثُرة المحتوى العربي الرقمي، وتباين النظام اللغوي بين العربية والكرَّكية، وحدائث استخدام المدونات اللغوية في ميادين البحث اللساني الرَّبوبي.

قدَّم الباحث منهجيةً لبناء وتطوير مدونة لغوية متوازنة بين الكرَّكية والعربية بهدف توظيفها في تعليم العربية للناطقين بالكرَّكية. وقام الباحث ببناء هذه المدونة التي اشتملت على (١٥٣٣٦٥٣٣) كلمة، مُوزَّعة على اللغتين، بمجموع (٦٠٨٠٢٤٠) كلمة كرَّكية و (٩٢٥٦٢٩٣) كلمة عربيَّة، بنسبة تقريبية (٣ : ٢).

على مستوى التطبيق، أمكن استخلاص النصوص العربية، وقام الباحث بإخضاع النصوص العربية للمُعالجة الإحصائية بهدف إعداد قائمة بالكلمات الفريدة. وبلغ عدد هذه الكلمات (٢٩٥٠٦٥٤) كلمة من جملة الكلمات العربية، بما نسبته ٣٪.

على مستوى التطبيق، أمكن إخضاع النصوص العربية للمُعالجة الآلية. وتخلَّت عن هذه المُعالجة مُخرجات مُتعدِّدة، تشمل: الأدوات الأكثر دوراناً، والكلمات الأكثر دوراناً، والمتلازمات الأكثر دوراناً، ونماذج النصوص الحوارية، ونماذج النصوص الوصفية، ونماذج نصوص المُتون والشُّوح. وقدَّم الباحث تصوُّراً لكيفية توظيف هذه المُخرجات في تعليم العربية للناطقين بالكرَّكية في المستويات A, B, C.

طرَّخت الدِّراسة رؤيةً للعمل المُستقبلي الذي يهدف إلى مُعالجة الضمور عبر إجراءات، منها: تنمية محتوى المدونة لتشمل ميادين مُتعدِّدة، واختبار كفاءة المدونة للتأكد من تمثيل مادَّتها للمُجتمع، واستثمار المُخرجات في إنتاج موارد تعليمية ناجعة.

الخلاصة.

تبدو الفجوة واضحة بين الموارد التعلُّمية المُوجَّهة لمُتعلِّمي العربية الناطقين بغيرها والمُجتمعات التي يتعايشون فيها مع العربية حتَّى يتمكنوا من استخدامها [كلغة ثانية] والتواصل بها على الوجه الأمثل. ومثَّل المُجتمع الكرَّكي نموذجاً على هذه الفجوة؛ حيث يفرض الواقع على مُتعلِّمي العربية الناطقين بالكرَّكية أن يستخدموا العربية في مُجتمعهم الكرَّكي الذي يشهد تنامي الجاليات العربية. أضف إلى ذلك حاجة الأتراك إلى تعلُّم العربية لأغراض دينية تتصل بممارسة الشعائر الإسلامية؛ حيث تتجاوز نسبة المسلمين في تركيا ٩٦ ٪، وفقاً لإحصاءات الأرشيف الرقمي (Wayback Machine). من هنا يرى الباحث ضرورة الانطلاق من مُجتمع اللغة الأم للمُتعلِّم، لا من مُجتمع اللغة الثانية التي ينشُد تعلُّمها. وفي محاولة لإثبات قابلية هذه الرؤية للتطبيق، فإنَّ هذه الدراسة تسعى إلى بناء مدونة لغوية متوازنة بين الكرَّكية والعربية، بحيث تكون الكرَّكية فيها تمثيلاً لواقع مُجتمع المُتعلِّم، وتكون العربية تمثيلاً لواقع اللغة المُستهدفة. وقد قام الباحث ببناء مدونة متوازنة كاملة، واستخلص مُخرجاتها، وقدَّم تصوُّراً لكيفية الإفادة من هذه المُخرجات في تعليم العربية للناطقين بالكرَّكية في المستويات التعلُّمية A, B, C.

مراجع الدِّراسة:

الحولي، مُحمَّد علي. مدخل إلى علم اللغة، عَمَّان: دار الفلاح للنشر والتوزيع، ٢٠١٥.

سبيتي، فيديل. المحتوى الرقمي العربي على الإنترنت قلب نابض وكيان ضئيل، لندن: صحيفة إنديبندينت، النسخة العربية، ٢٠٢٠، (تاريخ الوصول: ١٠ ديسمبر ٢٠٢١)؛ <https://www.independentarabia.com/node/117381>

الفوزان، عبد الرحمن، حسين، مختار، فضل، محمد. العربية بين يديك، سلسلة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، الطبعة الثالثة، الرياض: العربية للجميع، ٢٠٠٧.
القاسمي، علي. لغة الطفل العربي «دراسات في السياسة اللغوية وعلم اللغة النفسي»، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٩.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Alfaifi, Abdullah - Atwell, Eric. "Arabic Learner Corpus and Its Potential Role in Teaching Arabic to Non-Native Speakers". *In proceedings of the 7th Biennial IVACS conference*. Newcastle: 2014. [Crossref]
- Alfwzan, Abdul-Rahman at al. *el-'Arabiyye beyn yedeyk silsile fi ta'limi'l-luga'l-'Arabiyye li gayri natikine bihâ*. Riyad: el-'Arabiyyetu li'l-Cemî, 2007.
- Alkhuwly, Muhammed Aly. *el-Medhal ila 'ilmi'l-luga*. Uman: Dâru'l-Felah li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2015.
- Alotaibi, Hind. "Arabic-English Parallel Corpus: A New Resource for Translation Training and Language Teaching". *Arab World English Journal (AWEJ)*, 8/3 (2017), 319-337. [Crossref]
- Alqasmy, Aly. *Luga tifli'l-Arabî dirâsât fi siyâseti'l-lugaviyye ve ilmi'l-luga'n-nefsî*. Beyrut: Mektebutu Lübnan Nâşirûn, 2009.
- Anthony, Laurence. "Antpcon: A freeware **parallel** corpus analysis toolkit for concordancing and text analysis". Erişim 15 Aralık 2021. <http://www.laurenceanthony.net/software/antpcon>.
- Anthony, Laurence. "AntWordProfiler: A freeware tool for profiling the vocabulary level and complexity of texts". Erişim 15 Aralık 2021. <http://www.laurence-anthony.net/software/antwordprofiler>.
- Barth, Danielle - Schnell, Stefan. *Understanding Corpus Linguistics*. England: Routledge, 2021.
- Bernardini, Scott. "Discovery learning in the language-for-translation classroom: corpora as learning aids". *Cadernos de Tradução* 36/1 (2016), 14-35. [Crossref]
- Flowerdew, Lynne. *Corpora and Language Education*. New York City: Springer, 2012.
- Fuchs, Carolin at al. *Language Education in Digital Spaces: Perspectives on Autonomy and Interaction*. Berlin: Springer Nature, 2021.
- Harding, Sue-Ann - Cortés, Ovidi Carbonell. *The Routledge Handbook of Translation and Culture*. England: Routledge, 2018.
- Ho, Don. "Notepad++: A free source code editor and Notepad replacement". Erişim 12 Aralık 2021. <https://notepad-plus-plus.org>.
- Jones, Christian. *Practice in Second Language Learning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Lindgren, Eva - Enever, Janet. *Early Language Learning: Complexity and Mixed Methods*. Bristol: Multilingual Matters, 2017.
- Malinowski, Allison - Maloy, Robert. *Wiki Works: Teaching Web Research and Digital Literacy in History and Humanities Classrooms*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2017.
- Meunier, Fanny at al. *The Cambridge Handbook of Learner Corpus Research*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Mitchell, Rosamond - Tyne, Henry. *Language, Mobility and Study Abroad in the Contemporary European Context*. England: Routledge, 2021.
- OPUS, The open parallel corpus. "OPUS multilingual corpora". Erişim 2 mayıs 2021. <http://opus.nlpl.eu>.
- Pereltsvaig, Asya. *Languages of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Sobaity, Fidel. "el-Muhteva'r-rakmî al-Arabî 'ale'l-internet kalb nabiz ve kayân". London: Independent [Arabic version], 2020, Erişim 10 Aralık 2021. <https://www.independentarabia.com/node/117381>.
- Université de Franche-Comté. "NooJ: A Corpus Processor - A Linguistic Development Environment - A Linguistic Engine for developing Natural Language Processing software Applications". Erişim 15 Aralık 2021. <http://www.nooj-association.org>.
- Warwick, Alfred Jones. *A Corpus-Linguistic Approach to Foreign/Second Language Learning: An Experimental Study of a New Pedagogic model for Integrating Linguistic Knowledge with Corpus Technology*. UK: Open Dissertation Press, 2017: [Crossref]
- Zaki, Mai. "Corpus-based teaching in the Arabic classroom: theoretical and practical perspectives". *International Journal of Applied Linguistics* 27/2 (2017), 514-541. [Crossref]
- Zampieri, Marcos - Nakov, Preslav. *Similar Languages, Varieties, and Dialects: A Computational Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

EXTENDED SUMMARY

This study follows a descriptive approach based on collecting linguistic data derived from the reality of the two languages (Turkish and Arabic), and then subjecting these data to computational processing, with the aim of extracting data that can be used in teaching Arabic to non-Arabic speakers. The study aims to enrich the digital Arabic content with an educational language resource represented in a parallel corpus between Turkish and Arabic, and to use this resource in achieving economic feasibility that helps save time and effort in learning Arabic and teaching it as a second language. It also aims to direct those in charge of teaching Arabic to methodological controls for preparing educational resources for learners of Arabic across the different levels. We seek from the parallel corpus to provide a textual material that helps produce educational resources for Arabic learners from the Turkish community. Because Arabic is the target language, Turkish texts will be a representative starting point for the learner's environment. From this point of view, we can derive the Arabic texts that represent the reality of the language. On the way to preparing a clear methodology for building the desired corpus in a way that achieves the objectives of the study, the researcher has set four controls for this corpus: Diversity the corpus texts between contemporary and heritage, combining between general and specialized texts, Diversity the corpus texts between the spoken texts and the written texts and Diversity the corpus between dialogic texts [sentences] and narration [paragraphs]. The number of words in the corpus in its two sections is (15,336,533) words, distributed in the two languages, with a total of (6,080,240) Turkish words and (9,256,293) Arabic words, with an approximate ratio of (2:3). It is a natural result of the corpus's inclusion of a certain amount of heritage texts. The flexibility of the Turkish language and its tendency to be short appear when translating these texts from Arabic into Turkish. The researcher processed the corpus using computational and statistical tools, with the aim of matching sentences between the two languages and extracting Arabic texts; then the researcher extracted the target Arabic texts, and then processed it statistically to find out the ratio of unique words (Words without frequency) to the sentence of Arabic words. The study revealed the feasibility of employing the learner's mother tongue (First language) in teaching other languages using parallel corpora, by investing these corpora in creating an interactive model for the learner's environment, then generating the target language through translation. The researcher exemplified this by the model of Turkish society when it seeks to learn Arabic in order to use it in this society. The study presented the problems of constructing a parallel corpus for the purposes of teaching Arabic. These problems were represented in scarcity of digital Arabic content, disparity of the linguistic system between Arabic and Turkish and the recent use of linguistic corpora in the fields of educational linguistic research. At the application level, it was possible to extract the Arabic texts, and the researcher subjected the Arabic texts to statistical processing in order to prepare a list of unique words. The number of these words reached (295,654) words from among the Arabic words, with a percentage of 3%. At the application level also, it was possible to subject Arabic texts to computational processing. This processing resulted in multiple outputs, including: the most revolving particles, the most revolving words, the most revolving collocations, models of dialogic texts, models of descriptive texts and models of texts and annotations. The researcher presented a vision of how to use these outcomes in teaching Arabic to Turkish speakers at levels A, B and C. The study presented a vision for future work that aims to solve the deficiencies through measures, including: developing the corpus to include multiple fields, testing the corpus efficiency to ensure that its material represents society and investing outputs in producing useful educational resources.

“Cevâz-ı Şer’î Damâna Münâfidir” Kâidesi Kapsamında Hukuka Uygunluk Sebepleri Hakkında Bir İnceleme

A Review on the Reasons for Legal Compliance Under the “Legality Prevents Compensation” Rule

Ahmet AKMAN 

Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı, Konya, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 13.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 11.05.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Ahmet AKMAN
E-posta: aakman@erbakan.edu.tr

Atf: Akman, Ahmet. “Cevâz-ı Şer’î
Damâna Münâfidir” Kâidesi Kapsamında
Hukuka Uygunluk Sebepleri Hakkında
Bir İnceleme”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*
57/1 (Haziran 2022), 29-37.

Cite this article: Akman, Ahmet. “A
Review on the Reasons for Legal Com-
pliance Under the ‘Legality Prevents
Compensation’ Rule”. *Journal of İlahiyat
Researches* 57/1 (June 2022), 29-37.



Content of this journal is licensed under a
Creative Commons
Attribution-NonCommercial-
NoDerivatives 4.0 International License.

Öz

Birbirine benzeyen meselelerin aynı yahut benzer genel önermelere göre çözümlenmesi hukuki anlayışta ve uygulamada istikrar açısından oldukça önemlidir. Bu açıdan külli (temel) kâideler hukuk mantığının gelişmesine katkı verirler. İslâm hukuk tarihi itibarıyla bu mantığın ürünü olan uygulama ve hukuki eserlere erken dönemlerden itibaren rastlanır. Bu kâidelerin önemli bir kısmı Kur’an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerden ya doğrudan alınmış veya bazı nasların ortak anlamı olarak ortaya çıkmışlardır. Ancak bu temel önermelerin bir kanunlaştırılmaya konu oluşu ilk defa ve kapsamlı olarak Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye vasıtasıyla olmuştur. Osmanlı'nın en önemli milli kanun kodu kabul edilebilecek olan Mecelle'de ilk yüz maddesi çerçevesinde bunlar düzenlenmiştir. Bunlar arasında 91'inci maddede tazminat hukukunun önemli bileşenlerinden olan; “Cevâz-ı şer’î damâna münafidir” kâidesi yer alır. Mecelle, zararın giderilmesinin arz ettiği öneme ve haksız fiilin sonuçlarına farklı maddelerinde vurgu yaptıktan sonra hukuka uygunluk sebepleri arasında yer alan, hukukun cevaz vermesi ile zararın giderilmesi ilişkisini bu maddede veciz bir şekilde düzenlemiştir. Külli kâideler mahkemelerde doğrudan uygulanmak yerine hâkimlere, uygulayıcılara ve hukuk insanlarına yol gösterici, kanaat oluşturuca etkiye sahiptirler.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Külli Kâide, Tazmin, Yasak, Cevaz.

ABSTRACT

The resolution of similar cases according to the same or similar general rules is very important in terms of stability in legal understanding and practice. In this respect, universal rules (basic rules) contribute to the development of legal logic. As of the history of Islamic law, practices and legal works that are the product of this logic have been encountered since the early periods. An important part of these rules are either taken directly from the Qur’an and Hadith or they have emerged as the common meaning of the texts. However, these basic rules were subject to a legalization for the first time and comprehensively through Medjelle-yi Ahkâm-ı Adliyye. These were arranged within the framework of the first hundred articles of the Medjelle, which can be accepted as the most important national code of the Ottomans. Among these, one of the important components of the compensation law in Article 91; “legal permissibility (cevâz-ı şer’î) does not create liability.” is included. After emphasizing the importance of remedying the damage and the consequences of the tortious act in different articles, it concisely regulates the relationship between the legal permissibility and the compensate of the damage, which is among the reasons for legality. Instead of being directly applied in courts, universal rules have a guiding and opinion-forming effect for judges, practitioners and lawyers.

Keywords: Islamic Law, Universal Rules, Compensation, Illicit, Permissible.

GİRİŞ

Kâide, *k-â-d* fiilinden türetilmiş bir kelimedir. Ayakta durmanın karşıtı ve oturmaya yakın bir anlamı vardır.¹ Kâide bu hâliyle bir şeyin üzerine oturduğu esas ve temeli ifade eder. Binanın kâidesi denilince binanın üzerine oturduğu temeli anlaşılır. Kur’an-ı Kerim’de Hz. İbrahim’in Kabe’nin temellerini yükseltmesi hadisesinde bu anlamda kullanılmış olduğunu görüyoruz.² İstilahta hükmen veya fiilen olsun, hukukun temel ilkelerini yansıtan kâide tanımından, külli olarak anlaşılması öncelikli olmakla beraber, uygulamada bazı cüzîyatların dışarıda bırakılması gerekebilir. Bu bakımdan kâidenin kapsamı içindeki hadiselerle ait hükümleri genel olarak bildirmesi yeterli görülmekte olup, bu durum kâide (kural) olma niteliğine halel getirmemektedir.³ Belirtilen bu özelliği sebebiyle kâidenin, içerisindeki bütün fertlerin genelini kapsayarak (ağlebî), aynı zamanda sürekliliği (ittıradî) sağlaması yeterli olmaktadır.⁴ Bu nokta-

1 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), “kâd”, 3/357.

2 el-Bakara, 2/127.

3 Ebû Nasr Tâcüddîn Abdüvlehâb es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1991), 1/11; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Târîfat* (Beirut: Dârü'l-Fazile, 1403/1983), 171; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/254.

4 Ahmet Yaman, “Bir Kavram Olarak Fıkıh Kâideleri ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri”, *Marife* 1/1 (2011), 51.

dan bakıldığında, kendisinden hükmün anlaşılması konusunda birden çok meseleye etkili tikel vasıfların tamamında değil, nispi bir ekseyetinde fikhî kâide uygulama kabiliyeti bulunmaktadır.⁵

Fikhî kâidelerin ortaya çıkışını Hz. Peygamber (s.a.) dönemine kadar götürmek mümkündür. Bu dönemde örneğin, zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur⁶ gibi bazı veciz hadis-i şeriflerin varlığı (cevâmîu'l-kelim)⁷ bu düşüncüyü desteklemektedir.⁸ Kâideler, aynı anda birden fazla şer'î hükmü de ihtiva edebilmektedirler. Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği hukuki açıdan değerli olan mektubunda '*delil iddia edene, yemin inkar edene düşer*' gibi bu nitelikteki bazı temel kâidelere yer verilmiştir.⁹ İlk devirlerden itibaren İslâm hukukçuları ve mezheplerce hüküm çıkarma maksadıyla kâideler kullanılmış ve giderek yaygın kullanıma sahip olmuşlardır. Ayrıca fikhî kâidelerin fikhî usulünün konusu olan şer'î deliller içerisinde belirli şartlar altında yer aldığını da söylemek gerekir.¹⁰ Ali Haydar Efendi, İbn Nüceym'den menkul olarak, kâvaîd bilgisine sahip olanın fetvada müctehit derecesine ulaşabileceğini nakleder.¹¹ Küllî kâideleri yargı ve fetvada kaynak delil değil, yargı kararı ve fetvanın desteği olarak görmek gerekir. Fer'î bir meselede doğrudan çözüme küllî kâidelerle gitmek yerine, o meseleye ilişkin özel delillere dayanılması esastır.¹² Konu İslâm hukuku kaynaklarında hukuki sorumluluk başta olmak üzere ilişkili diğer alanlarla beraber ele alınmıştır. Çalışmamız hukuki sorumluluk odaklı olmakla birlikte, mukayeseye elverdiği ölçüde ceza ve diğer alanlara da temas edilmektedir.

1. CEVÂZ-I ŞER'İNİN DAMÂNA MÜNÂFİ OLUŞU KÂİDESİ

Ele alınan kâidede geçen cevaz kavramının açıklanması konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Cevaz, fiillerden sorumluluk ve günahı kaldıran mübah anlamında öncelikli bir kullanıma sahiptir. Hukuken yasaklanmamış olmasının yanı sıra, kendisini yapmanın zorunlu olmadığı durumları da ifade eder.¹³ Sözleşmeler hukukunda vekalet gibi bağlayıcı olmayan (gayr-i lâzım) sözleşmeler anlamında da kullanılmaktadır. Şer'î cevâz terim olarak ahkâm-ı şer'îyeye ait tahyîr ve mubahlığı ifade eder. Tahyîrde mükellef bir fiili yapmak veya onu terk etmek arasında serbest bırakılmıştır.¹⁴ Ortaya çıkan zorluğun giderilmesi ihtiyacı olduğunda da cevaz hükmüne rastlanabilir.¹⁵ Mubahta câizlik gizlenemez bir vasıf olmakta ve işlenmesi hâlinde de haram ve yasak vasfı bulunmadığından bir ceza ya da kusursuz sorumluluk hâlleri dışında hukuki sorumluluk terettüb etmemektedir. Câiz, aksi yöndeki ilişkisi nedeniyle yapılmasında zorunluluk olan vacipten ve de yapılması tavsiye edilen menduptan ayrılır.¹⁶

Cevâz-ı şer'î, mubahlığa geniş ve çoklu bir bakış açısı verir. Bir konunun mubahlığı, doğrudan hukukun/normun açık düzenlemesi veya zimnen kabul etmesi suretiyle ortaya çıkar. Esasen mubahlık başkasına zarar vermeyi öngörmez ve onu haklı hale getirmez. Zarar meydana getiren fiiller mubah olmakla câiz hâle gelmez.¹⁷ Ali Haydar Efendi bu noktada avcılığın mubah olmakla birlikte insan ve hayvanlara çeşitli şekillerde zararlı olduğu durumlarda yasak hâle gelebileceğini ve işlenmesi halinde sorumluluğun söz konusu olabileceğini söyler.¹⁸ Sorumluluğu ortadan kaldıran sebepler hukuka uygunluk sebepleri olarak ortaya çıkar. Bu sebeplerin varlığı hâlinde ya hukuka aykırılık işlenmesi ortadan kalkmakta veya çeşitli hukuka uygunluk sebepleri mevcut bulunmaktadır.

Hukuka uygunluk sebepleri arasında, görevin ifası, meşru müdafaa, zaruret hali ile hak sahibinin rızası yer alır.¹⁹ Görevin ifasını pozitif hukukun emir ve yasaklarına uyma ve kanuni emir şeklinde anlamak gerekir. Bu kapsam içerisine geniş anlamda bir hakkın kullanılmasını dâhil etmek gerekir.²⁰ Meşru müdafaa da hukuka uygunluk nedenlerindedir. Ancak meşru müdafaa'nın haklı bir nedene dayanması için bazı şartları taşıması gerekir.²¹ Haksız saldırıya karşı korunan meşru hakkını zorunlu olarak savunmak durumunda olan kimsenin bu saldırıyı defedecek ölçü ve sınırı aşmaması gerekir.²² Hukuki sorumluluk açısından Türk Borçlar Kanunu (TBK), hakkını savunmak durumunda kalan kişinin ancak onu korumak için başka bir yol kalmamasının tazmin sorumluluğunu bertaraf edeceğini, açık ve yakın zarar tehlikesine karşı işlenmesi durumunda ise, hakkaniyet ölçüsünde tazmin imkân vereceğini belirterek konuyu düzenlemiştir.²³

Diğer bir hukuka uygunluk sebebi ise zaruret. Zaruret, yasak olanın yapılmasını câiz kabul etmeye neden olan önlenemez zorluk ve tehlike olarak tanımlanabilir. Zaruret mutlak olarak tazmin sorumluluğundan kişiyi kurtarmamakta, hâkim, hakkaniyete uygun bir şekilde zararın karşılanmasına karar verebilmektedir.²⁴ Prensipde bu zorlayıcı durum geçici ve istisnâdır. Örneğin aklıktan bir başkasına ait hayvanı keserek onu yemek suretiyle kendisini ölümden kurtaran bir kimse için bu yönde bir hukuka uygunluk sebebi mevcuttur.²⁵

5 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Ğamzu uyûni'l-beşâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405 / 1985), 1/51.

6 Muvatta, "Akdiye", 31; İbn Mâce, "Ahkâm", 17; Ahmed b. el-Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut/Âdil Mürsid (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1421/2001), 5/55.

7 Cevâmîu'l-kelim: Hz. Peygamber'in veciz sözlerini ve kendisinin veciz konuşma özelliğini ifade eden tabir. M. Yaşar Kandemir, "Cevâmîu'l-kelim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/440.

8 Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/78.

9 Yaman, "Bir Kavram Olarak Fikhî Kâideleri", 53; Bakır, "Kaide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/207.

10 Yaman, "Bir Kavram Olarak Fikhî Kâideleri", 58, 67.

11 Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/37.

12 Bakır, "Kaide", 24/208.

13 Ebü Abdillâh Bedrüdî Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1405/1985), 2/7; Ekrem Koç, "İslâm Hukuk Usûlünde Cevaz Kavramı", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/1 (2018), 192.

14 Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 59-60; İbrahim Kâfi Dönmez, "Mubah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/341.

15 Zerkeşî, *el-Mensûr*, 2/7.

16 Ali Bardakoğlu, "Câiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/27.

17 Schacht, "Ibâha", E12 (Schacht, J., "Ibâha", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 12 January 2021 http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3015 First published online: 2012) (e.t. 15.11.2021, saat: 00:19).

18 Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/78.

19 *Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404/1427), 28/294; Ali el-Hafif, *ed-Damân fi'l-fikhi'l-İslâmî* (by.: 1971), 225 vd.

20 Ömer Hilmi Efendi, *Mir'âtü'l-Mecelle*, Medrese-i Hukuk 5. kısım (İstanbul: Matbaa-i Mekteb-i Sanayi-i Şâhâne, 1298/1885), 81 (Mecelle md. 81); Mustafa Ünal, *İslâm Hukukunda Haksız Fiil Sorumluluğu*, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2019), 198 vd.; Bk. TBK, md. 64 ve TCK, md. 25.

21 Alaudin Ebu Bekr el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/93; Gazzâlî, *el-Veciz fi fikhi'l-İmami's-Safî* (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1418/1997), 2/185; Abdürrahman b. Salih Abdüllatif, *el-Kâide ve'd-davâbit el-Fikhiyye el-Mütezammîne li't-Teyis* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1423/2003), 1/421-422.

22 İbrahim Kâfi Dönmez, "Meşru Müdafaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/386; Yılmaz Yurtseven, "İslam-Osmanlı Ceza Hukukunda Hukuka Uygunluk Sebebi Olarak Meşru Müdafaa", *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri*, ed. Fethi Gedikli (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık 2016), 1/759-760.

23 TBK, md. 64 (eBK, md. 52).

24 Ünal, Haksız Fiil, 196.

25 Muhammed Mahmud Ducan el-Amuş, *Mevâni'u'd-damân fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Amman: Ürdün Üniversitesi Doktora Tezi, 2005), 244 vd.

Denizcinin batma tehlikesine karşı bazı yükleri gemiden denize atması da esasen zaruret sebebiyle câiz olmakla beraber aynı zamanda tazmin sorumluluğu da doğmaktadır. Evinin yakınında yangın çıkan kişi kendisine yakın duvar, ağaç ve evi yangın sıçramaması için yıksa, bu fiili onun için câiz ancak kamu otoritesi ve mal sahiplerinden izinsiz olduğunda değerinin tazmin edilmesi gerekecektir.²⁶ Türk Medeni Kanunu da benzer durumlarda hakkaniyete uygun bir denkleştirme bedelinin istenebilmesine imkân vermiştir.²⁷

Bir yerde hukuken geçerli kurallar veya yetki sahiplerinin emir ve izinlerine dayanan uygulama esasen hukuka uygunluk sebebine dayanmakla birlikte, emrin veya iznin konusu da câiz olmalıdır. İslâm-Osmanlı hukuku kaynaklarında bu konudaki örneklerle²⁸ bakıldığında günümüzde *kanuni emir* adı verilen kavrama ulaşılmış olduğunu görürüz. Bundan dolayı birinin eşyasını yakmak emrinin sonucu olarak meydana gelen zarar, ayrıca ceza sorumluluğu da gerekip gerekmediği meselesi hakkında, emri yerine getiren tarafından tazmin edilir. Emrin konusunun câiz ve meşru olmadığı durumlarda, ortada zorlayıcı nitelikte haklı nedenler de yoksa, hukuka aykırı emri yerine getiren hukuki sorumluluğu üstlenir. Bu konuda özellikle doğrudan zarar ika edenin kastı olmasa da zararlı fiilinin sonuçlarına katlanacağı ve mücbir sebep olmadıkça fiilin sorumluluğunun emredene değil, emri yerine getirene ait olacağı ve de başkasının mülkünde tasarrufla emretmenin batıl olacağına dâir Mecelle hükümlerinin göz önüne alınması gerekecektir.²⁹

Bazı hâllerde bir konuda hukuken tasarruf yetkisine sahip olanın izni de o konuya has özel yetkinin varlığı sebebiyle, hukuka uygunluk sebeplerinden kabul edilebilir.³⁰ Bu bağlamda zarara uğrayan tarafından rıza gösterilmesi, mağdurun muvafakati veya hak sahibinin izni bazı fiillerde hukuka aykırılığı ve dolayısıyla tazmin sorumluluğunu ortadan kaldırmaktadır.³¹ Bu izin açık yahut örtülü (zımni) olabilmektedir.³² Mecelle yasağın açık olduğu durumlarda delâlete itibar edilmeyeceğini belirtilmiştir.³³ Sonradan verilen icazete de başta verilmiş izin anlamı yüklenmiştir. Ancak Hanefilerde sözlü meydana gelen akdi tasarruflardan farklı olarak, itlaf gibi fiili tasarruflarda sonradan izin geçerli görülmez.³⁴ Alıcının ayıplı malı kullanması bu şekilde yorumlanmakta ve muhayyerlik hakkını sona erdirmekte, ayrıca tazmin sorumluluğuna engel olmaktadır.³⁵ Osmanlı-Türk hukukunda rızanın sorumluluğa etkisi, ağırlıklı olarak tıbbi müdahale ekseninde tartışılmış ve şartlarını hâvi hekim müdahalesi yanında, hasta veya duruma göre hasta yakınlarının izin ve rızasının alınmış olması müdahaleyi hukuka uygun hâle getirmiştir.³⁶

2. DAMÂN KAVRAMI VE SORUMLULUK

Lügat anlamı olarak *damân* bir şeyi üstlenme, taahhüt ve garanti etme anlamlarına gelir.³⁷ *Damânın* terim olarak farklı birçok anlamda kullanıldığı görülür. Bu anlamlardan yola çıkılarak kefalet, damân olarak adlandırılmıştır. Çünkü kefalette kefil, kefil olduğu şahsın zimmetini kendi zimmetine borcun talebi yönünden dâhil etmektedir.³⁸ Bazı kitaplarda kefalet konusu *bâbü'd- damân* başlığı altında verilmiştir. Damân, Mâlikîlerde başkasının zimmetindeki bir hakla meşgul olma şeklinde ifade edilmiştir.³⁹ Şafililerde benzer bir yaklaşımla başkasının zimmetindeki borçlanma, bu suretle borçlanılan ve de yüklenilen şeyin kendisi anlamlarında ele alınmıştır.⁴⁰ Hanbelîlerde ise, bir hakkın borçlanılması hususunda kefilin zimmetinin kefil olunana ilave edilmesi şeklinde ifade edilmiştir.⁴¹ Şâfiî ve Hanbelîlerde sözleşme kaynaklı emin vasfiyle elde bulundurmada taksir ve teaddi sonucu ortaya çıkan sorumluluk veya gasp ve itlafdan doğan tazmin borcu ile damân kavramı irtibatlı kullanılmıştır. Kefaletle ilişkilendirilmesi dışında genel anlamda borçlanma ve borçlu olma (iltizam) manasına kullanıldığını görüyoruz.⁴² Bu borçlanma sözleşmelerden, gasp ve itlaf ve de bir mal üzerindeki elin (fiili hakimiyetin) vasfından doğmaktadır.⁴³ Gasp ve itlaf dışında başkasının malını muhafazada kusurlu davranış ve onu ayıplı hâle getirmek gibi sebeplerle de damân sorumluluğu ortaya çıkabilir. Damân, ödenmesi gerekli şeyin zimmeti meşgul etmesi olarak anlaşıldığında, ödenmesi gerekli olup da yerine getirilmemiş veya temerrüde uğratılmış bir borcun *ta'viz* kabilinden ödenmesi olmaktadır.⁴⁴ Telef olan bir şeyin misli (benzeri) veya kıymetinin (değeri) tazmin edilmesi olarak zimmette oluşmuş borçluluk vasfı *damânı* ifade eder.⁴⁵ Başkasına verilen zararın tazmin borcu olarak, o şeyin kıymetini yahut ondaki noksanlığı üstlenmek, menfaat kaybına ilişkin olarak verilen bir zararını gidermek, başkasına verilen zarara kanunun *yüklediği* borç şeklinde tanımlara da rastlamak mümkündür.⁴⁶ Mecelle'de de bir şeyin misli yahut kıymetini yük-

26 Kuyucaklızâde Mehmet Atif Bey, *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye Külli Kaideler Şerhi*, Ed. Mahmut Samar-Yayına Hazırlayanlar: Yeyssel K.Bilgiç, Oğuzhan Orhan, Süleyman Tepe, Ali Karakoyun, İstanbul: hikmetevi yayınları, 2020), 99-100; Osman Öztürk, *Mecelle'nin Külli Kaideleri ilk 100 madde* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2019), 34; Bk. Mecelle, md. 28, 29, 919.

27 TMK, md. 753 (eMK, md. 677).

28 Osmanlı uygulamasında dilekçe ile yetkili makamdan izin talep etmeye yönelik birçok örnek ve buna ilişkin kayıt bulunmaktadır. Bk. Mehmet Aykanat, *Osmanlı Hukukunda Dilekçe Hakkı* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2020), 199.

29 Mecelle, md. 89, 92, 95, 912, 1007, 1510 (Ali Himmet Berkî, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliye)*, Metni ve Açıklamaları Kontrol Eden A. H. Berkî, 2. Baskı (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979); Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2575; Ali Himmet Berkî, *Hukuk Tarihinden İslam Hukuku* (Ankara: Diyanet İşleri Reisiği Yayınları, 1955), 105; *Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 28/295.

30 Örnekler için bk. Ebû Muhammed Gayâsüddîn Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecma'ü'd-ğamânât*, thk. Muhammed Ahmed Serac-Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 1999/1420), 1/384.

31 Ahmet Ekşi, "İslam Hukukunda Mağdurun Rızasının Hukuka Aykırılığa Etkisi ve Sorumluluk Bakımından Sonuçlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 356; Krş. TBK, md. 63/II.

32 Kemal Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, İkinci Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 108.

33 Mecelle, md. 772.

34 M. Âkif Aydın, "Eski Hukukumuzda Bir Haksız Fiil Türü Olarak İtlaf", *Hukuk Araştırmaları MÜHF* 5/1-3 (1990), 73; Mecelle, md. 1453.

35 Ünal, Haksız Fiil, 184.

36 Ali Kaya, "İslam Hukukuna Göre Hekimin Tıbbi Müdahaleden Doğan Hukuki ve Ceza Sorumluluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004), 295; Ekşi, "İslam Hukukunda Mağdurun Rızasının Hukuka Aykırılığa Etkisi ve Sorumluluk Bakımından Sonuçları", 362; Süleyman Emre Zorlu, *Osmanlı Tıp Hukuku* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2017), 255 vd.

37 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/260.

38 Ebû'l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîi'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 2/166; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 6. Baskı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 89.

39 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed el-Hattâbî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi muhtaşarı Halîl*, 3. Baskı (Dârü'l-Fikr: 1412 / 1992), 5/96, 99, 99.

40 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirînî, *Muğni'l-muhtâc* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1418 / 1997), 2/257.

41 Ebu Muhammed Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 4/399; Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Süleymân el-Merdâvî, *el-İn:âf*, 2. Baskı (Beirut: t.y.), 5/209 vd.

42 Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *Misbahu'l-münir fi ğaribi's-Şerhi'l-Kebîr* (Beirut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts), 2/364, 536.

43 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/58, 4/112; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye* (by: t.y.), 218, 219; M Âkif Aydın, "Gasp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/387.

44 Ali el-Hafîf, *Damân*, 5 vd.

45 Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvîni er-Râfi, *Fethu'l-azîz fi şerhi'l-Vecîz* (Dârü'l-Fikr: t.y.), 11/242 vd.; Hamevî, *Ğamzu uyûn'l-besârî*, 4/7; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkani, *Neylül-evşâr* (Mısır: Dârü'l-Hadis, 1413/1993), 5/383; Şeyh Bedreddin, *Yargılama Usulüne Dair Câmiu'l-Fusûleyn*, Ed. Hacı Yunus Apaydın (Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 828; Hamza Aktan, "Damân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/451.

46 Ahmed b. Muhammed ez-Zerka, *Şerhu'l-kavâidü'l-fikhiyye*, 2. Baskı (Dimaşq: Dârü'l-Kalem, 1409/1989), 431; Vehbe ez-Zuhayli, *Nazarîyyetü'd-ğamân* (Dimaşq: Dârü'l-Fikr, 1998), 22; Ahmed Hafiz Musa, *ed-Damân fi ukuûdi'l-emanât fi'l-fikhi'l-İslâmî ve tatbikatihî'l-muasıra* (Amman: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 11; Misli; çarşı ve pazarda benzeri bulunan standart mal, Kıymet; çarşı ve pazarda dengi bulunmayan mal, Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 381, 310.

lenmek olarak tanımlanmıştır.⁴⁷ İtlaf sorumluluğunda telef edilenin veya başkasına verilen zararın bu şekilde tazmin edilmesi gerekli olmaktadır.⁴⁸

Hukukun temelinde esas olan başkasına zarar vermemek ve verilmiş olduğunda da o zararı gidermektir. Araştırma konumuz olan *cevâz-ı şer'î*'nin tazmin sorumluluğuna engel olması, esasen '*zarar giderilir*'⁴⁹ temel kâidesinin önemli bir istisnasıdır. Zarar doğduğu halde bunun giderilmesinin gerekmediği bir durum olarak *şer'î cevâz* (hukuka uygunluk hâli) ortaya çıkmaktadır.⁵⁰ Şer'î-kanuni cevaz olmasaydı '*zarar giderilir*' temel kâidesi işleyecek ve tazmin sorumluluğu meydana gelecekti. Ayetlerde haksız saldırıya ve tecavüze dengi ile karşılık vermek, misli ile cezalandırmak, haksızlığa uğrayanın hakkını araması, bunda denkliğin gözetilmesi hep vurgu yapılan hususlardandır.⁵¹ Zararın tazmininde denklik, altı çizilen hususlardan olmuştur. İslâm tazminat hukukunun en temel prensiplerinden birisi, zararın giderilmesinde zararın doğumundan önceki duruma imkân ölçüsünde dönülmesi olup, bu ilkesel yönlendirme çerçevesinde konu ele alınır.⁵²

Hz. Peygamber'in (s.a.) "*El (kişi) aldığı geri verinceye kadar ondan sorumludur*", "*Zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur*" ve ayrıca Hz. Aişe (r.a.)'nın bir yemek kabını dökmesi üzerine, "*Kaba karşılık kab ve yemeğe karşılık yemek*" şeklindeki hadisleri tazmin sorumluluğu ve bunun şekli konusuna işaret etmektedir.⁵³ Hz. Aişe (r.a.) hadisinden, tazminde misli mal söz konusu olduğunda, tazminatın malın misli üzerinden cereyan edeceği ve yiyecek, içecek ile ölçülerek satılan malların da bu kapsamda misli mal kabul edileceği anlaşılmaktadır.⁵⁴ İlk hadis-i şerif bir malı mülk ve emanet sorumluluğu dışında alanın onu geri vermesi gerektiğini ve geri verinceye kadar da onun tazmin sorumluluğu altında olduğunu bize anlatır. Bu naslardan, zarar vermenin baştan itibaren hukuk düzenince kabul görmeyeceği, ancak zarar oluşmuş ise bunun da hukuk kuralları içerisinde tazmin edilerek ve ilk durum gözetilerek denkleştirilmesi gerektiği, bunun dışında ölç ve intikam duygusu ile hareket etmenin yasaklanarak karşı tarafa zarar verme çabasının bir tazmin yöntemi olmadığını anlaşılmaktadır.⁵⁵

3. KÂİDENİN HUKUKİ TEMELİ VE UYGULAMADAKİ YERİ

İslâm hukukunda kâidelerin bazen bir nastan alındığı yahut delillerin ta'lim edilmesi ile hayata geçirildiğini görüyoruz. Ele aldığımız kâidede, doğrudan bir fiil veya kusurlu hareketle gerçekleşmiş zararın giderilmesi gerekmele birlikte, hukuki bir engelin var olması hâlinde tazmin sorumluluğuna gidilemeyeceğine işaret edilmektedir. Tazmin sorumluluğunu ortadan kaldıran nedenlerin arkasında bir kanun, nas yahut şer'î delil vardır ki, bütün bu durumlarda hukuki sorumluluk kalkar veya azalır. Bu yöndeki ayetlerden kişinin meşru bir hakkını kullanması ile hukuken meşru çerçevede ve izinle hareket ettiğinde kendisi için sorumluluğun doğmayacağı anlaşılmaktadır. Bu sebeple ele aldığımız kâidedeki *cevâz-ı şer'î*'nin temeli ayetlerle atılmış durumdadır.⁵⁶

Kural olarak hukuka aykırı bir tasarrufla bir başkasına doğrudan (mübaşeret) veya dolaylı olarak (tesebbüben) zarar veren bu zarardan sorumludur.⁵⁷ Ele aldığımız kâide bakımından teaddinin (hukuka aykırılık) yol açtığı zarar, hukuka uygunluk sebeplerinden istifade etmiyorsa tazmin konusu olabilecektir.⁵⁸ Bu kâideye ilişkin şer'î delil olabilecek hadislerle konu olmuş bazı olaylardan bahsedilebilir. Bir adam bir başkasının elini ısırıştı. Eli ısırılan, diğerinin ağzından hızla elini çekti. Bu yüzden ısırılanın iki dişi döküldü. Bu konuda ihtilaf etmeleri üzerine Hz. Peygamber'e (s. a.) başvurdular ve Hz. Peygamber (s.a.) ısırılan kişiye, "*Biriniz diğerinin elini erkek deve gibi ısırılmaya mı kalktı? Bunun için sana diyet yok!*" buyurdular.⁵⁹ Burada ısırılanın davranışının hukuken korunamayacağına işaretle kendisine diyet verilmeyeceği ve diğer tarafın da kendisini koruma gibi haklı bir nedenle yaptığı hareketten dolayı tazminat sorumluluğuna muhatap olmayacağı anlaşılmaktadır.⁶⁰ Bir başka hadis-i şerifte, Ebû Hüreyre (r. a.) şöyle dedi: Rasulullah'a (s. a.) bir adam geldi ve:

- Yâ Rasulallah! Bir kişi gelip malımı almak isterse ne yapayım? dedi. Rasul-i Ekrem:
- "Ona malını verme" buyurdu.
- Benimle savaşmaya kalkarsa ne dersin? diye sordu;
- "Sen de onunla savaş" cevabını verdi.
- Adam beni öldürürse? dedi; Peygamberimiz:
- "Sen şehit olursun" buyurdu.
- Peki ben adamı öldürürsem? deyince, Peygamber Efendimiz:
- "O Cehennemdedir" buyurdu.⁶¹

Bu hadislerde kişinin malını ve kendisi koruma düşüncesi ile meşru savunma hakkının varlığına işaret edilerek, bu hakkını kullanırken kendisine zarar tazmini yaptırımı dâhil hukuki ve cezai bir sorumluluğun uygulanmayacağına işaret edilmektedir.⁶²

47 Muhammed Emin b. Ömer ibn 'Abidin, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut:Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 4/516; Mecelle, md. 416; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/448.

48 Şevkanî, *Neylül-evtâr*, 5/384, 386; Mustafa b. Ahmed b. Muhammed ez-Zerka, *el-Medhalül-fikhi'l-ânm*, 2. Baskı (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1425 / 2004), 2/1035.

49 Mecelle, md. 20; İbn Mâce, "Ahkâm", 17; Muvatta'; "Akdiye", 26.

50 Bk. Ahmed ez-Zerka, *Şerhu'l-kavâid*, 449; Abdüllatif, *el-Kavâid ve'z-zavâbit*, 1/415; Muhammed Sıdkî b. Ahmed b. Muhammed, *el-Vecîz fi izâhi kavâidi'l-fikhiyyeti'l-küllüyye*, 4. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1416/1996), 362.

51 Bk. el-Bakara, 2/188, 194; en-Nahl, 16/126; eş-Şuarâ, 42/40; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubi, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dârü'l- Kütübü'l-Misriyye, 1384/1964), 2/355, 357; 10/202; 16/41.

52 Muhammed Mustafa eş-Şelebî, *el-Medhal fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 10. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Câmia, 1405/1985), 336-337 (bk. 337 dn. 1).

53 Buhârî, "Mezâlim", 34; İbn Mâce, "Sadaqât", 5; Tirmizî, "Büyü", 39; "Ahkâm", 23; Ebû Dâvûd, "Büyü", 92; Şevkanî, *Neylül-evtâr*, 5/385.

54 Şeyh Bedreddin, *Camiu'l-Fusûleyn*, 835 vd.

55 M Âkif Aydın, "Haksız Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/211.

56 Fethi ed-Düeyni, *Buhûsun mukârene fi'l-fikhi'l-İslâmî ve uşûlihi*, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008), 2/84-87.

57 Zuhayli, *Damân*, 25; Mecelle, md. 92 ve 93.

58 Zuhayli, *Damân*, 24.

59 Buhârî, "Diyât", 18; Müslim, "Kasâme", 19; Tirmizî, "Diyât" 20; Nesâî, "Kasâme", 17.

60 Abdüllatif, *el-Kâide ve'z-zavâbit*, 1/421.

61 Müslim, "İmân", 225, 226; Ayrıca bk. Buhârî, "Mezâlim", 33; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 29; Tirmizî, "Diyât" 21; Nesâî, "Tahrîm" 22, 23, 24; İbni Mâce, "Hudûd", 21.

62 Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed ibn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 9/691.

Cevâz-ı şer'î'nin tazmin sorumluluğunu bertaraf ettiği kâidesi Hanefi kaynaklardan mülhem olarak Mecelle'de külli kâideler arasında yer almıştır.⁶³ Diğer mezheplerde farklı lafızlarla ancak benzer muhtevada kâidelere rastlanır. Mâlikîlerde bir mubahtan doğan veya geçerli bir izne dayanan hukuki yahut fiili tasarruflar sebebiyle sorumluluk doğmayacağı kural ve yorumları mevcuttur.⁶⁴ Satış sözleşmesi kapsamında tehlike ve risk taşıyan konular, örneğin at ve diğer hayvanlar ile kılıç gibi aletlerin yol açtığı zarardan tarafların ve evdeki hizmetçinin (işçinin) izinli olarak yaptığı tasarruflarından sorumlu tutulamayacağı, hekimin hasta üzerinde yaptığı muayene ve tedavideki uygulamalarının sonucu olarak vuku bulan ölüm ve yaralamadan kısas sorumlusu olmayacağı belirtilir. Diyet konusunda ise iki görüşten birine göre, görevinin verdiği genel izin veya hastanın onayı sebebiyle hekime diyet gerekmeyeceği bu anlayış çerçevesinde dile getirilmiştir.⁶⁵ Şafîîlerde izinli olunan şeylerin sorumluluk gerektirmeyeceği ifade edilir. Kısas cezalarının infazı sebebiyle meydana gelen diğer organlara sirayetini verdiği zarar da bu sebeple tazmine konu olmamaktadır. Çünkü bir şeye rızanın, ondan doğan şeylere de rıza anlamına geleceği kabul edilmiştir.⁶⁶ Hanbelîlerde ise bazı örneklerden yola çıkarak benzer sonuçlara ulaşmak mümkün olmaktadır. Örneğin, kişinin evindeki yangının komşu alana kıvılcımla sıçraması, hayatın olağan akışına uygun olması ayrıca ifrat ve teaddinin olmaması şartları ile sorumluluk doğurmamaktadır. Mahremiyete riayet ederek pencere olmaksızın geçiş amaçlı izinsiz de olsa patika açılması, yine bu sebeple sorumluluğu gerektirmeyecektir.⁶⁷

Bu kâidenin birçok meselede uygulamasına rastlamak mümkündür. Örneğin, bir kimsenin kendi mülkünde veya kamuya ait yerde izinli olarak kuyu açması durumunda, buraya düşerek telef olan canlılar veya başka surette oluşan zarardan kuyuyu kazan sorumlu olmamaktadır.⁶⁸ Çünkü insanın kendi mülkünde bunu yapması câiz olan tasarruflardandır.⁶⁹ Yine Mecelle'de yer aldığı şekliyle miktar ve türü belirlenerek yük taşımak üzere bir hayvanın kiralanması halinde, üzerinde anlaşılardan farklı ancak miktar ve etki kabiliyeti ve zarar verme özelliği ile ilk belirlenene denk veya daha az bir yük yüklendiğinde, başkaca teaddi ve taksir olmaksızın hayvan bir zarara uğradığında, sözleşme şartlarına uygunluğun *cevâz-ı şer'î* kabulüyle tazmin sorumluluğu doğmayacaktır.⁷⁰ Had ve ta'zir cezalarının uygulamasından kaynaklanan tazmin sorumluluğu genel prensip olarak söz konusu değildir.⁷¹ Hamal gibi işinde fiilinin eseri olmayan işçinin işverene ait kendisine zimmetli malı ücret alacağı için hapsedmeye hakkı olmayıp, bunu yaptığı vaki olan zarar tazminle yükümlü olmaktadır. Ancak terzi gibi işinde emeğinin eseri olan işçinin bu fiili mal üzerindeki hapis hakkı sebebiyle câiz görülür ve sorumluluk doğmaz.⁷²

4. KÂİDENİN SINIRLARI

Cevâz-ı şer'î kâidesinin uygulama imkânı bakımından önemli olan husus câiz olan işin selamet kaydıyla sınırlanmamış olmasıdır. Zarar verici davranışları hem yapmak yasak ve hem de yapıldığında zarar doğmuşsa bunun tazmini gerekir. Ancak yasak olmadığı hâlde, yapıldığında tazmin sorumluluğu doğmaması için de ayrıca başkasının zarar görmemesi gerekir. Buna kısaca 'selamet şartı' adı verilir.⁷³ Örneğin insanın kendi mülkündeki tasarrufları hem yapmanın yasak olmadığı hem de yapıldığında başkasına zarar vermeme şartının bulunmadığı türden tasarruflardır. Bu olayda başkası zarar görmüş olsa dahi tazmine konu teşkil etmez.⁷⁴ Hakların kullanımında kişinin dürüstlük (objektif iyiniyet) kurallarına uygun hareket etme ve hakkın kötüye kullanılması anlamına gelecek davranışlardan sakınması gerektiği Türk Medeni Hukunun da temel kabulleri arasında yer alır. 743 sayılı eski Medeni Kanun "Bir hakkın sırf gayri izrar eden suiistimalini kanun himaye etmez." hükmünü getirmişti. Selamet kaydının varlığı da esasen bu kuralların geçerli olduğu durumlara işaret etmektedir.⁷⁵

Selamet kaydı kavramını izahı sadedinde bazı örnekler verilebilir. Kamuya açık yollar bir yönüyle kişinin kullanımına ve aynı zamanda diğer kişilerin de kullanımına açıktır. Ancak bu yollardan yürümek, araç kullanmak ve başka şekillerde istifade etmek herkes bakımından başkalarının selamet şartı ile mukayyettir. Her bir ferdin başkasını etkileyen tasarruflarda bulunurken, diğer insanlara zarar vermeme sınırı mubahlığın sınırını oluşturmaktadır. Bu da herkes için diğerlerinin güvende kalmasını sağlama sorumluluğunu, kısaca *selamet şartını* ortaya koymaktadır. Kişinin *cevâz-ı şer'î* alanında kalarak hakkını kullanma hürriyeti ile başkasına dâir selamet şartı aynı anda var kabul edilir.⁷⁶ Hanefîlerde vacip olan hususlar doğal olarak *cevâz-ı şer'î*'nin kapsamına girmekte, ancak daha ziyade mubah alanlarda selamet şartının varlığı aranmaktadır.⁷⁷

Hukuka uygunluk sebeplerinden görevin ifası selamet şartıyla mukayyet değildir. Örneğin cezası ölüm olmayan hadlerin ifası esnasında gerekli tüm tedbirlerin alınmasına rağmen meydana gelen ölümden cezayı infaz eden sorumlu tutulmaz. Ölenin kanı *heder* kabul edilir. Görevin icrası esnasında görevin gerektirdiği liyakati hâiz ve tüm tedbirlere uyulmuş olması sorumluluğu ortadan kaldıracı bir etkiye sahiptir.⁷⁸ Görevin ifası kadar güçlü olmayan sebeplerle yapılan benzeri eylemlerden doğan tazmin sorumluluğunda, kaçınılması mümkün olanların selamet kaydına tâbi olması, bu şekilde olmayanların tâbi olmaması esastır. Örneğin kişinin terbiyesi altındaki kişilere yönelik zarar verici davranışlarının bir sınırı vardır. Yukardaki ceza infazına kıyasla ifası mutlaka gerekli, vacip bir görev olarak görülmezler. Bu esnada her ne şekilde olursa olsun ölen yahut zarar görenin kanı *heder* olmaz.⁷⁹

63 Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/180.

64 Ebû Ömer Cemâlüddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed ibn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* (Mağrib: 1387), 4/189.

65 Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Karâfî, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 12/257; Amuş, *Mevâni'u'd-damân*, 241 vd.

66 Zerkeşi, *el-Mensûr*; 3/163; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1991), 9/165; Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabi, 1411/1990), 199-200; Gazzâlî, *el-Veciz*, 2/185; Abdülatif, *el-Kâide ve'z-Zavabit*, 1/416, 424.

67 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/425-426.

68 Ahmed ez-Zerka, *Şerhu'l-kavâid*, 449; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/180; A. Refik Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1993), 156; Şeyh Bedreddin, *Camîu'l-Fusûleyn*, 822.

69 Ömer Hilmi Efendi, *Mirâtü'l-Mecelle*, 81. (Mecelle, md. 91)

70 Şeyh Bedreddin, *Camîu'l-Fusûleyn*, 887; Ahmed ez-Zerka, *Şerhu'l-kavâid*, 449; Mecelle, md. 605; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/854.

71 Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir*, 3/249; Gânim el-Bağdâdî, *Mecma'u'd-damânât*, 1/384.

72 Şeyh Bedreddin, *Camîu'l-Fusûleyn*, 909; Mecelle, md. 483, 482; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/724 vd.

73 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serâhsî, *el-Mebsû'ât* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993), 9/65; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/265; 7/280.

74 Bk. Mecelle, 924, 1196 ve devamı maddeler; Selim b. Rüstem Baz, *Kitabü'l-Mecelle Şerhi* (Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye, 1923), 59-60; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/ 925-925.

75 Bk. TMK, md. 2; eMK, md. 2/2; Krş. Mecelle, md. 33.

76 Ebû'l-Hasen Burhânüddin Âli b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübeddî* (Karaçi: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulümü'l-İslâmiyye, 1417), 8/130; 4/197.

77 İbn 'Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 6/597; Abdülatif, *el-Kâide ve'z-Zavabit*, 1/423.

78 Ahmed ez-Zerka, *Şerhu'l-kavâid*, 449; Gazzâlî, *el-Veciz*, 2/185; M. Reşit Belgesay, *Mecellenin Külli Kâideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri* (İstanbul: İsmail Akgün, 1947), 35.

79 Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed ibn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418 / 1997), 5/82.

Başkalarının haklarının taalluk ettiği konularda selamet şartı genelde var kabul edilmiştir. Kamunun genel kullanımına açık yol ve mekanlarda bu özellik sebebiyle selamet şartı söz konusu olmaktadır.⁸⁰ Cemaatten birinin yahut görevlinin mescide kandil asması ile dışarıdan birinin bunu yapması arasında sorumlulukta bu yönden bir fark görülmüştür. Ebu Hanife'ye göre dışarıdan birinin bunu yapması selamet kaydı gerektireceği için tazmin sorumluluğu doğacaktır.⁸¹ İmameyn ise Allah'a yaklaşma kasdı bulunduğu için selamet şartı ileri sürülemez ve dolayısıyla dışarıdan birine de tazmin sorumluluğu doğmaz.⁸² Mâlikîlerde bazı fiillerde selamet şartının varlığı kabul edilir. Örneğin ta'zir ile hadlerde bu bakımdan fark vardır. Ta'zir hadlerden farklı olarak içtihadı dayalı olduğu için selamet şartı var kabulü ile ta'ziri uygulayanın âkilesine sirayet dolayısıyla diyet gerekecektir.⁸³ Şafîiler câiz olan fiillerde selamet şartının tazmin sorumluluğunda etkili olduğunu kabul ederler. Ta'zirden Mâlikîler gibi düşünerek sonucun selamet şartına tâbi olduğunu ve dolayısıyla bu şart gerçekleşmediğinde tazmin sorumluluğunun doğacağını⁸⁴ uzuv kisasında da İmameyn gibi düşünerek, sirayet ederek ölüme sebebiyet verilmesi durumunda, baştan izinli olunması sebebiyle selamet şartının bulunmadığı ve dolayısıyla tazmini gerektirmeyeceğini söylerler.⁸⁵

5. KÂİDENİN İSTİSNALARI

Umumi olarak kâidelerin bir meseledeki hükme delaleti ağırlıyete yoluyla, yani kapsadıkları fertlerin ekserisini hükme dâhil etmek suretiyle olur.⁸⁶ Ancak zahirde kâidenin önerdiği hükme dâhil gibi görünen bir meseledeki hüküm, bazen istisna kabul edilerek bu hükümden dışarıda bırakılabilir. Diğer bir grup ise, gerçekte meseleye dâhil olduğu konusunda tereddüt bulunmayan ve zahirde meseleye dâhil olduğu kabul edilenlerdir. Bunların şer'î bir sebepten kuralın dışında olmaları hâli istisnaidir. Bir nâss bunları istisna tutmasıyla veya istisna tutulan başka benzerleriyle ilişkisi sebebiyle akli bir yorum yapılarak istisna edilirler.⁸⁷ *Cevâz-ı şer'*in damâna münafi olması kâidesinin de bu çerçevede bazı istisnaları olmaktadır. Gerçekte başkasının malının itlaf edilmesi halinde onun tazmin edilmesi gerektiği en temel önermedir. Buna istisna getiren şartlardan biri ıztırar hâlidir. Örneğin zor durumda olan için başkasının malından kurtulmaya yetecek kadar yemesi, yediğinin tazmin sorumluluğu devam etmekle beraber câizdir.⁸⁸ Bu noktada zorda olursa dahi başkasının hakkının iptal edilemeyeceği,⁸⁹ hukuka uygunluk sebeplerinden biri olan ıztırar hâlinin hukuki sorumluluk bakımından sınırsız olmadığı kuralı ortaya çıkar ve dolayısıyla *cevâz-ı şer'* kâidesini sınırlar.

Mecelle'nin bazı maddeleri de bu hususa ilişkindir. Bunlardan birisi 33. maddedeki, "ıztırar başkasının hakkını iptal etmez" kâidesidir.⁹⁰ Zaruret olarak da ifade edilebilecek ıztırar hâli⁹¹ açlık gibi tabii ve semavî yahut bu hâlde olmayan ikrah-ı mülcî (karşı konulması mümkün olmayan zorlama)⁹² şeklinde olabilir. Bu kapsamla alakalı diğer maddelerden biri 21. maddedeki "Zaruretlere memnû olan şeyleri mubah kılar." ve 22. maddedeki "Zaruretlere kendi miktarlarına takdir olunur." maddeleridir. Bunlardan 21. maddedeki kâide mutlak uygulama imkânı bulmaz. Bu maddeyi özellikle bir sonraki maddeyle birlikte anlamak gerekir. Bu kuralların uygulama kabiliyeti öncelikle kul haklarında değil, Allah hakları (kamu hakları) üzerinde cereyan eder. Umumiyetle mâlikin izninin sorumluluğu düşürmesine karşın, Şâri'in izninin bunu düşürmeyeceği kabul edilir.⁹³ Bu maddelerde her ne kadar zaruret durumu olsa da üçüncü kişilerin hukuki haklarının korunması amaçlanmaktadır. Salt bir kişinin menfaatine olan durum, bir zaruret sebebiyle de meydana gelmiş olsa tazmin sorumluluğunu gidermez. Hukuka uygunluk gerekçeleri ile ihlalin birlikte olduğu durumlar birden çok yasak alanı ilgilendirdiğinde, hangisinin önceleneceğine deliline bakarak karar verilir. Başkasının malının haksız yere alınmasının yasaklığı ile canın korunması değerlendirildiğinde ikincisinin tercih edildiğini görürüz. Zaruret hâlinin ortaya çıktığı diğer bir durum da mubahlığı hakkında nas delili bulunan gıdaların, kıyas yöntemiyle mubah olarak değerlendirilenlere göre öncelenmesi gerektiğidir.⁹⁴

Bir şeyi satın almak üzere vekil olanın kendi parasından aldığı şeyin bedeli kendisine ödeninceye kadar malı müvekkiline teslim etmeyip onu hapsetme hakkı vardır. Vekil için alıkoyma tasarrufu câiz olmakla birlikte, malın bu andan sonra telef olması durumunda bedeli mukabili tazmine konu olur (semeni ile mazmun). Semenden mahrumiyet yine kâidenin istisnası şeklinde ortaya çıkmaktadır. Vekilin sorumluluğu *yed-i emanet* kapsamında olmakla birlikte, bedel için malı hapsetmesi anından itibaren Hanefî doktrininde vekilin elinin, satıcının, rehin alanın ve gasp edenin eli gibi telakki edilerek *yed-i damâna* dönüştüğü ifade edilmiştir. *Yed-i damânda* taksir ve teaddisi olmasa da telef olan malda sorumluluk esastır.⁹⁵ Malı ödediği bedeli almak için hapsetmek olarak değil de, vekil doğrudan taksir ve teaddisi ile itlaf etseydi misli yahut kıymetiyle sorumlu olacak, malın kazara zâyi olması hâlinde ise sorumlu olmayacaktır.⁹⁶

Bir bahçe ortaklığında *gâip* olan diğer ortağın hissesine tekabül eden ürünün satış bedeli, eğer satış hâkimin izni ile yapılmış ise, satan ortağın elinde emanet hükmünde olup telef olması hâlinde tazmin gerekmez. Hâkim izni olmadığı ve sonradan *gâip* olan ortağın satışa icazet vermediği durumlar tazmin sorumluluğu doğurur.⁹⁷ Mülk şirketinde birden fazla kişinin bir *aynı* mülk edinmesi iştirak hâlinde mülkiyet (elbirliği mülkiyeti) vasfında olur. Bu ortaklık ihtiyari yahut mirasta olduğu gibi zorunlu olabilir. Bu tür şirketlerde ortaklar arasında vekâlet vasfı bulunmadığı için kıyasa göre ancak diğer ortakların izin ve rızasıyla mal yahut sermaye üzerinde tasarrufta bulunmak mümkündür. İzinsiz tasarruflarda malın telef olma riski olup da acele edilmesi gereken hâllerde, istihsânen zımni iznin varlığı kabul edilir.

80 Merginânî, *el-Hidâye*, 8/130.

81 Merginânî, *el-Hidâye*, 8/129-130.

82 Merginânî, *el-Hidâye*, 8/120-121.

83 Karâfî, *ez-Zahîre*, 12/119.

84 Sübkî, *Eşbâh*, 2/297; Şevkanî, *Neylül'evtâr*, 7/173.

85 Sübkî, *Eşbâh*, 2/297; İbn Abdilber en-Nemerî, *Kitâbü'l-kâfi fi fihhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî*, thk. Muhammed el-Morîtânî (Riyad: 1398/1978-1400/1980), 1096.

86 Yaman, "Bir Kavram Olarak Fıkıh Kâideleri", 51; Bakır, "Kaide", 24/206.

87 Abdurrahman b. Abdillâh eş-Şâgâlan, "Müstesneyât minel kavâid-i fıkhiyye", *Mecelletü Câmîati Ümmi'l-Kurâ li Ulumi's-Şer'iati ve'l-Luğati'l-Arabiyyeti ve Âdâbihâ* 17/34 (1426/2005), 32 vd.

88 Mustafa b. Ahmed ez-Zerka, *el-Medhal*, 2/1035; Muhammed Sidkî, *el-Veciz*, 362.

89 Mecelle, md. 33.

90 Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/92.

91 Ahmed ez-Zerka, *Şerhu'l-kavâid*, 213; Ahmed Ziya Efendi, *İslâm Hukukunun Genel İlkeleri (Kavâid-i Külliye Şerhi)*, trc. Ali Osman Koçkuzu (Konya: Esra Yayınları, 1996), 122; Ali Bardakoğlu, "İkrah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/37; Halit Çalış, "Zaruret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/141; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 617; Mustafa Ünal, "Dede Cöngü'nün Siyâsetü's-Şer'iyyesi'nin Ceza Hukuku Değeri", *İstanbul Hukuk Mecmuası* 78/3 (2020), 1609.

92 Bardakoğlu, "İkrah", 22/33.

93 Musa Carullah Bigiyef, *Kavâid-i Fıkhiyye İslam Hukukunun Genel İlkeleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 186.

94 Çalış, "Zaruret", 44/144.

95 Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 610.

96 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/112; İbn 'Âbidin, *Reddül-muhtâr*, 5/516; Mecelle, md. 1492/II; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/2551.

97 *El-Fetâvâ'l-Hindiye* (Heyet), 2. Baskı (Beyrut: Darü'l-Fikr: 1310), 2/349-350; Şeyh Bedreddin, *Camiu'l-Fusûleyn*, 839-840; Mecelle, md. 1086; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/1993; Ahmed ez-Zerka, *Şerhu'l-kavâid*, 452; Muhammed Sidkî, *el-Veciz*, 364.

Buna istinaden satışı verilen cevaz, izinsiz başkasının malını satma yasağının da bir istisnasını teşkil etmektedir. Ancak bu satışta hâkim izni alma imkânı varken alınmaması, fiili satış bedeli ile rayiç bedel arasındaki fark kadar tazmin sorumluluğuna sebep olmaktadır.⁹⁸

SONUÇ

Hukuka aykırılığın hukuk düzeninin hâkimiyeti altında giderilmesi gerektiği izahtan vârestedir. Toplum içerisinde hukuk kurallarına uyulması gerektiği düşünülür. Ancak çeşitli sâiklerle hukuk kurallarına aykırı davranışlara tevessül edenlere hukuk düzeni önceden öngörölmüş bazı karşılıklar verir. Bu karşılıkların hukuki yaptırımlara konu olduğu durumların en başında tazmin sorumluluğu gelmektedir. Esas olan bir kimseye verilen zararın giderilmesidir. Bu hemen bütün hukuk sistemlerinin kabul ettiği bir prensiptir. İslâm hukukunda kaynağını çeşitli naslarda bulan bu prensip bazı sebeplerle uygulama imkânı bulamayabilir. Bu gibi durumlarda hukuka uygunluk sebeplerinin var olduğu düşünülür. Gerçekte sorumlu olunması gerekirken, görevin ifası, meşru müdafaa, zaruret hali ile hak sahibinin rızası gibi bazı hukuki sebepler kişiyi sorumlu olmaktan uzak tutmaktadır. Bu sebeplere kişiyi sorumluluktan uzak tutma vasfını hukuk düzeni verir. Bunların arkasında Şâri'in (kanun koyucunun) kabul ettiği bazı istisnalar yatmaktadır. *Cevâz-ı şer'î* yani hukukun yapılmasına müsaade verdiği bu istisnai durumlar, sorumluluk gerektiren olayla birlikte bulunduğu istisna kuralı devreye girer ve kişinin hukuki sorumluluğuna engel olur. Mecelle'nin küllî kâideleri içerisinde yer alan bu prensip, tazminat hukukunun en önemli tanımlayıcı ve sınırlayıcı prensipleri arasında yer alır. Kâidelerin İslâm hukukunda doğrudan uygulama kabiliyeti yerine hâkimlere yol gösterici olmak gibi önemli fonksiyonları vardır.

Haksız fiil kaynaklı tazminat sorumluluğunun temelinde, zarar göreni mümkünse zarar doğmadan önceki hâle getirmek, bu mümkün olmadığında uğranılan zararın benzeri veya değerini karşılamak bulunmaktadır. Mecelle'de ve kendisinden önceki literatürde de kullanılan *dâmân* kavramı, yerine göre zimmet ile ilişkili olarak taahhüt, kefalet gibi anlamları hâiz olup, 'neden sorumlu' olduğunu ve ayrıca sorumluluğun nasıl gerçekleşeceğini yani 'ne ile' sorumlu olunacağını ortaya koymaktadır. Kural olarak her borçlu dâmindir, fakat her dâmin borçlu değildir.⁹⁹ Sayılan hukuka uygunluk sebepleri ortaya çıktığında, bu ikinci sorumluluk türü olan tazminat sorumluluğunun gerçekleşmesi engellenmektedir. *'Zarar giderilir'* temel kuralına 'cevâz-ı şer'î *dâmâna münâfidir'* kuralıyla bir kısıtlama getirilerek, hangi hâllerde ilk temel kuralın uygulanmayacağı ortaya konulmuş olur. Bu durumdaki tasarruflar *cevâz-ı şer'î* kâidesinin uygulaması olarak umumiyetle bir tazmin sorumluluğu gerektirmeyebilir. Bazen de bir fiilin yapılması câiz olmakla birlikte hakkaniyet gereği başkasının hakkı iptal edilmemekte ve dolayısıyla zarar olduğunda tazmin sorumluluğu gerekmektedir. Bu noktada '*selamet şartı*' denilen bir kavram bu hakkaniyetin objektif temelini oluşturmaktadır. Bu şart ile mukayyet olunan durumlarda, tazmin sorumluluğu doğmaması için ayrıca başkasının da zarar görmemesi gerekir. Bu durumda kişinin *cevâz-ı şer'î* alanında kalarak hakkını kullanma hürriyeti ile başkasına dâir selamet şartı aynı anda var kabul edilir. Burada üçüncü şahsın zarara uğraması bu ilke sebebiyle kabullenilmez ve '*zarar giderilir*' ilk temel kâidesi yeniden devreye girer. Selamet şartı ile mukayyet olunan durumlar umumiyetle hukuka uygunluk sebeplerinin olmadığı durumlardır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Abdürrahman b. Salih Abdüllatif. *el-Kâide ve'd- davâbit el-fikhiyye el-mütezammîne li't-teysîr*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1423/2003.
- Ahmed b. el-Hanbel. *Müsned*. thk. el-Arnâvut, Şuayb - Mürşid, Âdil. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed Ziya Efendi. *İslâm Hukukunun Genel İlkeleri (Kavâid-i Külliye Şerhi)*. trc. Ali Osman Koçkuzu. Konya: Esra Yayınları, 1996.
- Aktan, Hamza. "Dâmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/450-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ali el-Hafif. *ed-Dâmân fi'l- fikhi'l-İslâmî*. by.: 1971.
- Ali Haydar Efendi. *Düneru'l-hükkam şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Amuş, Muhammed Mahmud Ducan. *Mevâni'ü'd-dâmân fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Amman: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Haksız Fiil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.15/210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Aydın, M. Âkif, "Gasp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/387-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Aydın, M. Âkif, "Eski Hukukumuzda Bir Haksız Fiil Türü Olarak İtlaf". *Hukuk Araştırmaları Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi* 5/1-3 (1990), 67-85.
- Aykanat, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Dilekçe Hakkı*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2020.
- Bağdâdî, Giyâsüddîn Gânim b. Muhammed. *Mecma'ü'd-dâmânât*. thk. Serac, Muhammed Ahmed - Muhammed, Ali Cum'a. Kahire: Dârü's-Selâm, 1999/1420.
- Baktır, Mustafa. "Kaide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/205-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. "Câiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali, "İkrah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/30-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Belgesay, M. Reşit, *Mecellenin Külli Kâideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri*. İstanbul: İsmail Akgün, 1947.
- Berki, A. Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye)*. 2. Baskı, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979.
- Berki, Ali Himmet. *Hukuk Tarihinden İslam Hukuku*. Ankara: Diyanet İşleri Reislîği Yayınları, 1955.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kavâid-i Fikhiyye İslam Hukukunun Genel İlkeleri*. haz. Koca, Ferhat vd.. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.

98 Ahmed ez-Zerka, *Şerhu'l-kavâid*, 452; İsa Hayri, el-Ca'berî, *Kâide el-cevâz-ı şer'î yünâfi'd-dâmân* (Halil: 2020), 47; Mecelle, md. 1075.

99 Ali el-Hafif, *Dâmân*, 8.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Mısır: Matbaa el-Âmire, 1315.
- Ca'berî, İsa Hayrî. *Kâide el-cevâzû's-şer'îyünâfi'd-çamân*. Halil: 2020.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed Seyyid eş-Şerîf. *Ta'rifat*. Beyrut: Dârü'l-Fazîle, 1403/1983.
- Çalış, Halit. "Zaruret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- "Çamân." *Mevsû'atü'l-fikhiyye*. 28/219-310. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1413/1993.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mubah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/341-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Dönmez, İ. Kâfi. "Meşru Müdafaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/383-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Düreynî, Fethi. *Buhûsun mukârene fi'l-fikhi'l-İslâmî ve uşûlihi*. 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Ekşi, Ahmet. "İslam Hukukunda Mağdurun Rızasının Hukuka Aykırılığa Etkisi ve Sorumluluk Bakımından Sonuçları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 347-366.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. 6. Baskı, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Fetâva'l-Hindiye*. (Heyet). 2. Baskı, Beyrut: Darü'l-Fikr: 1310.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *Misbahu'l-münir fi ğaribi's-Şerhi'l-Kebîr*. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gazzâlî. *el-Vecîz fi fikhil-İmami's-Şafîi*. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1418/1997.
- Gür, A. Refik. *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1993.
- Hamevî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Ğamzu uyûni'l-besâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celil li-şerhi muhtasarı Halil*. 3. Baskı, Darü'l-Fikr: 1412/1992.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. Mağrib: 1387.
- İbn Abdilber, en-Nemerî. *Kitâbü'l-kâfi fi fikhil-ehli'l-Medîne el-Mâlikî*. thk. Muhammed el-Morîtanî. Riyad: 1398/1978-1400/1980.
- İbn 'Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsim Muhammed b. Ahmed. *el-Kavânînu'l-Fikhiyye*. b.y.: t.y.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Dârü'l-İhyâ'il-Kütüb'il-Arabiyye, 1373/1953.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenz'id-dekâ'ik*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kandemir, M. Yaşar. "Cevâmîu'l-Kelim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/440. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *ez-Zahîre*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekr. *Bedâ'iu's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kaya, Ali. "İslam Hukukuna Göre Hekimin Tıbbi Müdahaleden Doğan Hukuki ve Cezaî Sorumluluğu". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004), 295-306.
- Koç, Ekrem. "İslâm Hukuk Usûlünde Cevaz Kavramı". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/1 (2018), 177-203.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmî li-ahkâmil-Kur'ân*, Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1384/1964.
- Kuyucaklızâde Mehmet Atif Bey, *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye Külli Kaideler Şerhi*. ed. Mahmut Samar. haz. Bilgiç, Veysel K. vd.. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvaţta'*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: 1951.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân. *el-İnşâf*. 2. Baskı, Beyrut: t.y.
- Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Karaçi: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Muhammed Sıdkî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vecîz fi izâhi kavâidil-fikhiyyeti'l-küllîyye*. 4. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1416/1996.
- Musa, Ahmed Hafız. *ed-Çamân fi' ukûdi'l-emanât fi'l-fikhil-İslâmî ve tatbikatihî'l-muasıra*. Amman: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh*. thk. M. Fuad Abdülbaki. Beyrut: Darü İhyâit-Türasi'l-Arabi, 1375/1975.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî (Celaleddin es-Suyûtî Şerhi ve İmam es-Sindî Haşiyeli)*. Kahire: Matbaatü'l-Misriyye, 1348/1930.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaķîn*. 3. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991.
- Ömer Hilmi Efendi. *Mir'âtü'l-Mecelle*. Medrese-i Hukuk 5. Kısım. İstanbul: Matbaa-i Mekteb-i Sanayi-i Şâhâne, 1298/1885.
- Öztürk, Osman. *Mecelle'nin Külli Kâideleri İlk 100 Madde*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Râfîi, Ebû'l-Kâsim Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvîni. *Fethu'l-'azîz fi şerhi'l-Vecîz*. Darü'l-Fikr: t.y.
- Schacht. "İbâha". *El2* (Schacht, J., "İbâha", in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 12 January 2021 http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3015 (et. 15.11.2021, saat: 00:19), First published online: 2012).
- Selim b. Rüstem Baz. *Kitâbü'l-Mecelle Şerhi*. Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye, 1923.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed. *el-Mebsûţ*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabi, 1411/1990.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Şağalan, Abdurrahman b. Abdillâh. "Müştesneyât minel kavâidil-fikhiyye". *Mecelletü Câmîati Ümmi'l-Kurâ li Ulumi's-Şer'ati ve'l-Luğati'l-Arabiyyeti ve Âdâbihâ* 17/34 (1426/2005), 11-110.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *el-Medhal fi'l-fikhil-İslâmî*. 10. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Câmîa, 1405/1985.
- Şevkanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylül-evfâr*. Mısır: Dârü'l-Hadis, 1413/1993.
- Şeyh Bedreddin. *Yargılama Usulüne Dair Câmîu'l-Fusûleyn*. ed. Hacı Yunus Apaydın. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1418/1997.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî el-Camiu'Sahih*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Kahire: Matbaa-i Medenî, 1964.
- Ünal, Mustafa. *İslâm Hukukunda Haksız Fiil Sorumluluğu*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2019.
- Ünal, Mustafa. "Dede Cöngi'nin Siyâsetü's-Şer'iyyesi'nin Ceza Hukuku Değeri". *İstanbul Hukuk Mecmuası* 78/3 (2020), 1593-1634.
- Yaman, Ahmet. "Bir Kavram Olarak Fıkıh Kâideleri ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri". *Marife* 1/1 (2001), 49-75.
- Yıldız, Kemal. *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*. 2. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Yurtseven, Yılmaz. "İslam-Osmanlı Ceza Hukukunda Hukuka Uygunluk Sebabi Olarak Meşrû Müdafaa". *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri*. 1/745-765. ed. Fethi Gedikli. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2016.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *el-Mensûr fi'l-kavâidil-fikhiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1405/1985.
- Zerka, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-kavâidil-fikhiyye*. 2. Baskı, Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1409 / 1989.
- Zerka, Mustafa b. Ahmed b. Muhammed. *el-Medhalü'l-fikhil-âmm*. 2. Baskı, Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1425/2004.
- Zorlu, Süleyman Emre. *Osmanlı Tıp Hukuku*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2017.
- Zuhaylî, Vehbe. *Nazariyyetü'd-çamân*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1998.

EXTENDED SUMMARY

Compliance with the rules of law is important in terms of maintaining the legal order. There are some sanctions stipulated by the legal order to ensure this. Among these sanctions, the obligation to pay compensation for those who harm others is also regulated. In terms of liability law, it should be said that legal norms and basic rules strictly prohibit harming others. As it is stated in Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, it is unacceptable to respond to harm with harm as much as damaging others. Article 20 of the Mecelle also clearly states that the damage will be remedied. Article 49 of the Turkish Code of Obligations states, "person, who causes damage and loss to another person by culpable and unlawful action, is obliged to compensate this damage or loss." and revealed the point of view of positive law. From these legal rules, it is necessary to stay away from tortious acts that will cause harm, but to remedy this when harm occurs. There are some situations in which the legal system does not impose a civil sanction against a tortious act. There must be various legal reasons for this. The existence of these reasons eliminates the illegality. In legal systems, such situations have been put forward by various legal regulations. These situations are handled under the concept of *cevâz-ı şer'î* that we have examined. The aim of our article is to discuss the reasons for compliance with the law that prevent compensation in terms of Islamic law, in particular Mecelle. At this point, references are made to the subject at important points of distinction and similarity to Turkish law. The reasons for compliance with the law, which are exceptions to the basic premise of remedying the damage. It can be expressed as self-defense, necessity, performance of duty and consent of the right holder. These exceptionals prevent the compensation, which is in fact the result from the tortious act requiring responsibility. Article 91 of the Medjelle states that "An act allowed by law (*cevâz-ı şer'î*) cannot be made the subject of a claim to compensation". This general rule is one of the important defining and limiting principles of compensation law. In the presence of legal permissibility, an indemnity liability may not generally be required. Sometimes it is possible to be liable for compensation even though the prohibited act is permitted. Especially in cases where the reason for compliance with the law is necessity, compensation for the damage caused by the person who harmed another is acceptable as a matter of equity. In this case, there is a danger and harm of importance and magnitude that will make it permissible to do something that is prohibited in case of necessity. However, as Article 33 of the Medjelle reveals, necessity does not abolish the rights of others. At this point, it becomes clear that the necessity, which is one of the reasons for compliance with the law, has a certain limit on liability. A similar situation applies to self-defense. The existence of self-defense under its conditions will require that the act be considered legal. However, a person who has to defend his legitimate right protected against unjust attack, must not exceed the size and limit to repel this attack. In the event of a situation exceeding self-defense, the person is liable. Article 64 of the Turkish Code of Obligations states, "the individual self-defense, may not be held liable for causing loss and damage on the self or property of the aggressor". In both cases, a certain amount of compensation can be awarded in accordance with the principles of equity. The permission and consent of the aggravated person should also be seen in this context. If the person has the capacity to act and his will is not disabled, it will not be possible to talk about a tortious act that requires responsibility when he allows that action against him. Despite this, the criminal liability of the person, if any, may continue. Acts carried out within the framework of the permission of the competent authority, to concern mostly public and private administrative law, also benefit from compliance with the law. It is very clear that Islamic liability law has an understanding that does not allow damage from the beginning and requires it to be remedied when it occurs. It turns out that although compliance with the law released the person from responsibility, the concept of equity still protects the damaged person to some extent.

The Main Principles of Living Together in al-Fârâbî's Virtuous State

Fârâbî'nin Erdemli Devleti'nde Birlikte Yaşamının Temel İlkeleri

Ali Kürşat TURGUT 

Department of Islamic Philosophy,
Akdeniz University, Faculty of Theo-
logy, Antalya, Turkey

ABSTRACT

As a Turkish philosopher, it is important in terms of indicating the news perspectives that brought to Islamic political philosophy in al-Madîna al-Fâdilâh and his other works, which al-Fârâbî wrote with a different point of view. Al-Fârâbî's thought of virtuous state, which he framed with moral principles, stands in a original place in terms of signifying what should be, although it is claimed to be utopian. The Second Teacher divides the state into two as virtuous and unvirtuous in general. Besides, the most basic point to be underlined in al-Fârâbî's understanding of ideal or world state within the virtuous society is that all individuals in there have an comprehension of living together and for this reason they agree on certain principles. Some of these principles are related both the ruler and ruled. Nevertheless, al-Fârâbî emphasizes other principles such as justice, co-operation, love and merit. These teachings put forward by the philosopher exactly coincide with the universal principles that humanity reached as a result of various experiences in the modern period. In this study, we will examine the principles that al-Fârâbî emphasized in his ideal state and try to evaluate how these will contribute to the opinion of living together.

Keywords: Islamic Philosophy, Al-Fârâbî, Virtuous State (City), Living Together, Helping Each Other, Love.

öz

İlk Türk-İslâm filozofu olarak Fârâbî'nin yeni perspektifle kaleme aldığı el-Medinetü'l-fâzıla ve diğer eserlerinde İslâm'ın siyaset felsefesine getirdiği yeni bakış açılarını göstermesi açısından önemlidir. Ahlâkî ilkelerle çerçevesini çizdiği Fârâbî'nin ideal devlet anlayışı her ne kadar ütöpik olduğu iddia edilse de olması gerekeni imlemesi açısından da farklı bir yerde durmaktadır. İkinci Muallim, devleti genel anlamda erdemli ve erdemsiz olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Fârâbî'nin erdemli devlet içinde ele aldığı ideal veya dünya devleti anlayışında, altı çizilmesi gereken en temel husus, toplumdaki bütün bireylerin birlikte yaşama anlayışı içerisinde olmaları ve bunun için de belli başlı prensiplerde fikir birliği etmeleridir. Bu prensiplerden bazıları hem idareci hem de halkla ilgilidir. Fârâbî'nin üzerinde durduğu bu ilkelerin belli başlıları adalet, yardımlaşma, sevgi ve liyakattir. Filozofun ortaya koyduğu bu öğretiler, modern dönemde insanlığın çeşitli tecrübeler neticesinde ulaştığı evrensel ilkelerle birebir örtüşmektedir. Bu çalışmada biz, Fârâbî'nin ideal devletinde vurguladığı ilkeleri irdeleyip, bunların birlikte yaşama düşüncesine nasıl katkı sunacağını değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Fârâbî, Faziletli Devlet (Şehir), Birlikte Yaşama, Yardımlaşma, Sevgi.

INTRODUCTION

Some of the most important aspects which separate al-Fârâbî from other Muslim philosophers are his new perspectives that he introduced to the philosophy of politics. His work titled *al-Madîna al-Fâdilâh* which he wrote in this field is also a very significant work in that it shows new points of view that Islam has brought to the philosophy of politics. At the centre of Fârâbî's philosophy of politics there are the ethical principles. In this meaning, he draws attention to the fact that there is a relation between ethics and politics. While he was constituting the idea of virtuous city at the same time, he connected it with epistemology, ontology and metaphysical teachings.¹ However this aspect of the subject is beyond the scope of our study. It has been seen that al-Fârâbî explained the state by establishing relations between the state and human body.

Before mentioning his understanding of living together in the virtuous state that has the potential to turn into a world state project, we need to deal with some issues relating to this, such as whether it is a utopia or not and its characteristics. Since, some researchers have claimed that al-Fârâbî's works, particularly titled *al-Madîna al-Fâdilâh*, is a utopian work. And then, we will evaluate on al-Fârâbî's thought of virtuous city or society in terms of contributing to the idea of living together.

In this article, mainly descriptive and text analysis methods was used. In addition to this, the definition of concept and sometimes comparative methods was also employed in order to seize upon the subject better.

Received/Geliş Tarihi: 30.03.2022

Accepted/Kabul Tarihi: 20.04.2022

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Ali Kürşat TURGUT
E-posta: akursat01@hotmail.com

Cite this article: Turgut, Ali Kürşat. "The Main Principles of Living Together in al-Farabi's Virtuous State". *Journal of Ilahiyat Researches* 57/1 (June 2022), 38-45.

Atf: Turgut, Ali Kürşat. "Fârâbî'nin Erdemli Devleti'nde Birlikte Yaşamının Temel İlkeleri". *Ilahiyat Tetkikleri Dergisi* 57/1 (Haziran 2022), 38-45.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

¹ The following studies can be looked at as samples regarding the relationship with the aforementioned teachings: Nanang Tahqiq, "The Relation of Metaphysics to Political Theory in the Thought of al-Fârâbî", *Refleksi* 1 (June-August 1999), 43-58.

1. UTOPIA AS A CONCEPT

The term of Utopia conceptually is defined in different ways. Relating to the origin of this word was said that More referred to two Greek words -ouk (that means not and was reduced to u) topos (place), to which he added the suffix ia, pointing at a place. Etymologically, utopia is thus a place which is a non-place.² Utopia as a word means "an imaginary place or state in which everything is perfect"³, and "a condition, place, or situation of social or political perfection, any idealistic goal or concept for social and political reform."⁴ As mentioned above, the term of utopia was used by Thomas More in the fifteenth century for the first time and More's work titled Utopia gave its name to a literary genre.⁵ Utopia as a concept means that "it is about how we would live and what kind of a world we would live in if we could do just that." This word sometimes is meant that "it embodies more than an image of what good life would be and becomes a claim about what it could and should be." Considering these definitions utopia is then not just a dream or imagination but a vision or project with a social and political aspect to be followed.⁶ We also think that al-Fārābī's virtuous city or society should be considered within this definition of the concept of utopia and we contemplate this issue should be taken into consideration throughout the article.

The word of utopia has been used for the above-mentioned context by a lot of societies or religions since ancient times. In this context, the first known examples of utopia are Plato's work titled *The Republic* (Politeia). And utopianism is generally described with unrealistic speculation, providing the adjective 'utopian' with its everyday sense⁷ Utopia has been viewed with the philosopher in search of an ideal system or society, considering the ongoing system of society when writing this type of work. For instance, Plato's aforesaid book reflects the theory of state which he idealized. It is also to be understood that the writer proposes a state or social order he idealized or fictionalized with this kind of work. It has been seen that both the utopian works written in West and philosophical novels or political books (*Siyāsatnāma*) written in the East in the Middle and New Age pursue a different goal.⁸ This shows that the writer has expressed some impediments at the administration of state with a realistic point of view beyond his fictionalization. Nevertheless, we need to stress that the philosophical novels or utopian works are only a style of writing, the important thing here is the context that it emphasizes.

As stated above, we stressed that the philosophical novels written in the East and utopian books written in the West are confused with each other. Actually, we should specify that although the works written in both cultures resemble each other in terms of style, there are differences between them. The authors of such works lived in different epochs, cultures and have a distinctive conception of the religion and world. For instance, while the reasons that prompted to More to write a Utopia are purely political, this issue is not significant factors in Ibn al-Bajja and Ibn Tufail. Nevertheless they have in common is the presence of not only realistic but also utopian in their social-political teachings.⁹ In addition, while utopias written in the West such as More's *Utopia* and Campanella's *Civitas Solis* are generally a genre applied by authors who can not express their views definitively on account of political or religious pressure, this approach does not exist in the thinkers of works written in the east whether utopia or philosophical novels. The utopian works do not belong to only the Eastern and Western world, but also it is possible to see these works from China to India and to South Africa.¹⁰ When we have a look at utopias generally we can observe that these are works which are written in the time of political and social disorders.

We can say that the idealistic and utopian works have been written based on reality even if the writings have been depicted as far from the real. The thinker who writes this kind of work usually cannot prevent current situations. But, he struggles to demolish and clear off these situations by thinking as an imaginary, idealistic and utopian style against the real.¹¹

In this context, we do not evaluate both al-Fārābī's works relating his philosophy of politics and his model state or society which he put forward in his works as an absolute fictive or utopian work, where we use the term of utopia means an imaginary or a non-place. With al-Fārābī's model of a virtuous (perfect) society or state, which he presented as suitable for his philosophy of politics, we think that he seeks what he sees as necessary. If attention is paid to the characteristics of residents of society and the rulers of a state which al-Fārābī idealized, it will not be overlooked that these have been presented as a goal necessary to reach rather than the utopia. For this reason, we think that ethical terms and principles such as virtue, happiness, helping each other, love each other which al-Fārābī put forward in the basis of his project of a world state will bring light nowadays both to the Islamic society and all human beings in terms of living in peace and tranquility.

2. AL-FĀRĀBĪ'S VIRTUOUS STATE AND ITS MAIN PRINCIPLES

Before al-Fārābī's ideas about world or virtuous state, we need to specify whether this idea was stressed or not prior to him. We can go back Ancient times both Socratic schools and Hellenistic time to trace the source of al-Fārābī's thought of ideal or world state. For instance Antisthenes who is accepted as a founder of Cynicism and his followers defended to the world citizenship which all humans live together and where nations are not separated by certain borders. This thought also influenced some of Stoic philosophers. Their such thinking stems from the idea that all human beings are sisters and brothers derived from the same source and serving the same purpose. In addition to this, the establishment of a world state is possible for the Stoic philosophers. As a result, it can be said that under

2 Fátima Vieira, "The Concept of Utopia", *The Cambridge Companion To Utopian Literature*, ed. Gregory Claeys (New York: Cambridge University Press, 2010), 4.

3 Albert Sydney Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (New York: Oxford University Press, 2005), 1690.

4 Robert Ilson (ed.), *Reader's Digest Great Illustrated Dictionary* (New York: The Reader's Digest Association Limited, 1984), 2/1813.

5 Thomas More, *Utopia*, çev. Paul Turner (London: Penguin Books, 2003), 20.

6 Ruth Levitas, *The Concept of Utopia* (Bern: Peter Lang Publishers, 2010), 1 vd.

7 Hans-Herbert Kögler, "Utopianism", *The Oxford Companion To Philosophy*, ed. Ted Honderich (New York: Oxford University Press, 2005), 939.

8 It can be given the following works about it: in West Francis Bacon's *New Atlantis*, Campanella's *Civitas Solis* and Aldous Huxley's *Brave New World*, in East Ibn Bacce's *Tadbir al-Mutawahhid*, İbn Tufeyl's *Hayy İbn Yaqzān*, İbnü'n-Nefis's *Fādil İbn Nātıq* etc.

9 Rauan Kemberbay-Garifolla Yessim et al., "Elements of Utopianism in The Views of Asan Qaigy, Confucius, Plato and Al-Farabi Comparative Analysis", *European Journal of Science and Theology* 16 (February 2020), 135.

10 See such examples: Joachim Kurtz, "Chinese Dreams of the Middle Ages: Nostalgia, Utopia, Propaganda", *Medieval History Journal* 21 (April 2018), 1-24; Christian Ersten, "Utopia and Distopia in the post-apartheid city: the praxis of the Future of Cape Town", *Social Dynamics - A Journal of African Studies* 45 (May 2019), 286-302.

11 H. Tevfik Mücahid, *Fārābī'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık 2012), 22.

these views of both schools lies the obtaining happiness and getting pleasure and also the idea of getting rid of all kinds of limitations by emphasizing the law governs to the actions of man and process of nature.¹²

The point to be noted here is that while the nature of man¹³ is emphasized in both Cynic and Stoic philosophers, individual happiness and pleasure are moral prominent. However, as will be mentioned below, in al-Fārābī's virtuous state the happiness of people in society comes into prominence. The second teacher creates his understanding of society and virtuous or perfect state based on Aristotle's motto that man is a social or political creature (*zoon politikon*).

We should initially specify that al-Fārābī is the first muslim peripatetic philosopher who founds his opinions about state systematically. He grounds his understanding of politics on an epistemological and ethical basis. Al-Fārābī, who does not separate morality and politics from each other, implies that politics means that a human primarily knows something and then he/she converts his/her knowledge into action.¹⁴ On the one hand, the attention is drawn to the human's knowledge and practice by emphasizing with epistemology on the basis of politics, on the other hand the concepts of happiness and virtue come into prominence mostly when it comes to morality. Thus in al-Fārābī's opinion, the aim of the existence of humans is to reach to *the highest happiness*-al-sa'āda al-quswā.¹⁵

When al-Fārābī composes his philosophy of politics, he does not neglect the trilogy of knowledge, entity, and value which form the main subjects of philosophical thought. He tries to explain his understanding of state and society with particular words like philosopher, happiness, virtues and religion or nation (al-milla) which constitute this essential three trivets. In this context, when attention is paid to the names of his political works such as *The Virtuous City (al-madīna al-fāḍilah)*, *The Attainment of Happiness (Taḥṣīl al-sa'ādah)*, *Directing Attention to the Way of Happiness (Tanbīh alā sabīl al-sa'ādah)* all of titles he preferred are related to morality. We believe that these titles were deliberately entitled by the philosopher.

Al-Fārābī addresses by following Aristotle that man is a social being (*tamaddun*) and he must live in a society (*fitrah*) before explaining his project of a world state. Al-Fārābī on the one hand correlates the idea that a human is a social being with the nature (*fitrah*), on the other hand he determines that all habits of a human and capabilities which are brought innately are different. For this reason, according to al-Fārābī, when some humans come forward into certain affairs with correspondent virtues, some people also come forward into other occupations. Al-Fārābī follows Aristotle when he claims all men should be either the governor or the governed from their nature, creation.¹⁶ In this context, as al-Fārābī emphasized in his book titled *Taḥṣīl al-sa'ādah*, the most important characteristic of the human is to shelter and to live with his fellow man coming from his nature, and because of that the human is described as a social or civilized-political living being.¹⁷

Al-Fārābī who puts emphasis on the necessity of the human's living in society draws attention that man aims by his nature to reach perfection. He also stresses that the aim of perfection can only be fulfilled by depending on a society where all help each other.¹⁸ We can see in this point that al-Fārābī mentions an important principle which appears in the basis of his project of a world state. According to al-Fārābī, the aforesaid idea of helping each other should not be evaluated only materially but also humans should help each other especially about happiness and attaining it. Thus, humans who act with this feeling and thinking can construct a virtuous society. It is seen that al-Fārābī's mentioned project puts "We" rather than "I" at the center.

In al-Fārābī's understanding of a virtuous state, based on happiness or in his philosophy in general, happiness being the highest good, which is sought merely in pursuit of happiness and is not wanted as an instrument for performance of any other thing. From this point of view, it is said that al-Fārābī's philosophy of politics focused on the target of how the human will know how to be happy both in this world and the next world (al-ākhirāt) and to fulfill it.¹⁹

Al-Fārābī witnessed the construction of both big kingdoms and small principalities and power domain of city-states. It is said that al-Fārābī's experiences influenced his categorization of political communities.²⁰ Al-Fārābī firstly divides societies into two as perfect (al-kāmilah) and imperfect (ghayr al-kāmilah). He also classifies perfect communities where virtue and happiness are performed completely. Following that, a big community should be evaluated as all human societies within the framework of the worldwide (ma'mūrah) community and middle community as part of nation (millah) and the smaller one being a city. There are also incomplete communities as their opposites. These communities are the village which is a servant of city and units of city like suburb, street and home.²¹

We will mostly focus on perfect societies, which are in the first group among al-Fārābī's classification of communities as we see that al-Fārābī makes his project of a world state concrete in complete or perfect societies. There is an important notion, the city (*madīnah*) which he emphasizes. According to him, if the residents of a city help each other their own volition and willingly to obtain happiness, that society becomes a perfect and virtuous one. Al-Fārābī does not ignore the reality that helping each other in society is not only in goodwill but also it can be in evil. However that community where humans help each other in evil is not described as a virtuous society.

12 William Turner, *History of Philosophy* (London: Ginn&Company Publishers The Athenaeum Press 1903), 87-89, 164-165.

13 This term is used through referring to the unchanged and necessary character for all human beings. Nearly all political doctrines and beliefs are based on some kind of human nature, sometimes explicitly formulated but often only implicitly. It is possible to see this approach especially in the theories are put forward in the political philosophy from ancient times to the present. See details: Andrew Heywood, *Key Concept in Politics and International Relationship* (New York: Palgrave Macmillan Publisher, 2015), 91-92. <http://www.toaz.info/doc-viewer>.

14 About al-Fārābī's teachings details relating morality and politics see: Charles E. Butterworth, "Ethical and Political Philosophy", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson - R. C. Taylor (United Kingdom: Cambridge University Press, 2005), 275-280.

15 Ebū Nasr el-Fārābī, *Kitābu Tahsīlī's-sa'āde*, ed. Ali Bū Melham (Beirut: Dār ve Maktaba al-Hilāl, 1995), 75.

16 Ebū Nasr el-Fārābī, *Kitābu Ārāi ehli'l-medīneti'l-fāzila*, ed. Albīr Nasrī Nādir (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986), 117. See for comparison: Aristotle, *The Politics and The Constitution of Athens*, ed. Stephen Everson (Great Britain: Cambridge University Press, 1996), 13.

17 Ebū Nasr el-Fārābī, *Taḥṣīl al-sa'ādah*, ed. Salahaddīn el-Havvārī (Beirut: al-Maktaba al-Asriyya, 2012), 32.

18 Fārābī, *Kitābu Ārāi ehli'l-medīneti'l-fāzila*, 117.

19 Fārābī, *Kitābu Tahsīlī's-sa'āde*, 16.

20 Ibrahim Madkour, "Al-Fārābī", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif (Delhi: Adam Publishers, 2001), 1/450-452.

21 Fārābī, *Kitābu Ārāi ehli'l-medīneti'l-fāzila*, 117-118; Ebū Nasr el-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsah al-madaniyyah*, ed. Fevzi Mitri Neccār (Beirut: Dār al-Mashriq, 1993), 70.

When al-Fārābī emphasizes the importance of helping each other in a virtuous society, he compares the help in society with the organs of the body. Both of them generate an harmony through helping each other.²²

Al-Fārābī implies that this issue has an epistemological and ethical aspect emphasizing that helping each other for individual in society for goodwill and happiness is conscious and willed. He also expresses that the highest goodness and the biggest perfection can be reached initially only in the city and not in a community lower than it.²³ Then, as moral elements in al-Fārābī's political and social philosophy, helping each other and achievement of common happiness unite people and this is formed in the virtuous city or society.²⁴

According to some researchers, al-Fārābī's emphasis on the city itself and not on the communities bigger than this can be thought of as a reflection of bad situations and dissociation in the Abbasid's khilāfah. Some associate this with the fact that al-Fārābī was influenced by Plato and Aristotle's ideas who limited the city-state as an ideal political unit. In addition to these, according to another opinion, al-Fārābī's virtuous city intends a civilized society, not a city-state. As pointed out above, their social and cultural structures and al-Fārābī's are different. But it must be difficult to say the same for Plato. We know that he lived in city-state, but we don't ensure how he intertwined with different cultures. In short, this and similar experiences also affect the human being's perspective and world-view.²⁵

In our opinion, the thing that al-Fārābī qualified as perfect and virtuous and which strengthened the world state position is related to the city and urbanization. Al-Fārābī's attachment of importance to the city was to demonstrate the dependence of the residents in a city in terms of the above-determined epistemological and ethical principles and the reflection in practice rather than its geographical location or population. Otherwise, the size of the state in al-Fārābī's opinion should not be a priority issue. In that case, al-Fārābī devoted the world state to a human community worldwide (ma'mūrah) which has been described as the big one among the complete communities. He means another middle one of the complete societies, a nation (millah) which is part of them in the world. A small community is within the framework of city but the world state (*mamūrah*) includes nations and they also include cities. Consequently, there is a city in the basis of al-Fārābī's thought of world state. If the city becomes perfect, it is possible for the world to be perfect, which nations create. That is, according to the philosopher, a virtuous, perfect, universal or world state which includes all nations only comes into existence when they help each other to achieve happiness.²⁶

Al-Fārābī's sayings about a virtuous or perfect city generate the basis of his project of a world state.²⁷ According to al-Fārābī, the highest goodness and happiness is performed only in this city. In that society there is a virtuous and perfect city because the people living there help each other. Briefly, the perfect and virtuous city and residents of it depend on helping each other for happiness. As can be seen al-Fārābī emphasizes that a virtuous city, which is the smallest unit of the perfect world state, is installed on goodwill and happiness and individuals in this city should fulfill the idea of helping each other. He centered a universal principle or virtues in his project of a world state: Living together or a society whose people help each other for goodness. It is quite interesting that as al-Fārābī makes reference to the mentioned city: he does not say anything about the religion of the people living there. Although al-Fārābī seems to be making an Islamic expression by using the notion of an ummah²⁸, what he avoids from this issue is overlooked. Thereby al-Fārābī uses the notion of an ummah as a synonym of the nation. It is also remarkable that he as a muslim philosopher does not mention to Qur'anic verses and hadiths when referring to the aforesaid principles such as happiness, helping each other and so on.

In al-Fārābī's understanding of virtuous city or project of world state, the influence of Aristotle is as important as the Plato especially in ethics. In this context, we see that al-Fārābī's emphasis on two virtues, such as happiness and helping each other, which should be in the individuals of the virtuous city, in Aristotle as well. According to the first teacher, the happiness also a virtue and it is an activity of the soul. Similarly, he thinks that the friendship is also a virtue and also no one can imagine to live without friendship. So, Aristotle pays attention that the most important point about friendship is helping each other or beneficence. For him, the sign of friendship is to live together.²⁹

In order to better understand al-Fārābī's political and social philosophy, not only should the model of virtuous city focused on, but also his descriptions of vices should be paid attention to so that the codes of the project of world state can be better evaluated. For instance, he addresses that people live in the virtuous city help each other to achieve the happiness, but he does not explain the matters in detail. On the other hand, when al-Fārābī describes the ignorant cities and their attributes, what is meant by helping each other obviously becomes. This is valid for the subject of happiness. First of all, the inhabitants of ignorant city don't know the happiness and they are unaware of it. Even if happiness is told to them, they neither understand nor believe it. The good things they know are physical health, wealth, sensual pleasures, respect, dignity and so on. Similarly, for them, the helping each other also becomes to obtain the material things such as health and wealth. In addition to these, al-Fārābī stressed that for the inhabitants of ignorant there is neither natural nor volition mutual love and connection between people. It is also necessary for every person hates to everyone, for everybody dislikes to all human beings. That is, two people interact with each other only in case of necessity and unite with each other only in case of need.³⁰

22 Fārābī, *Kitābu Ārāi ehlī'l-medīneti'l-fāzila*, 118 vd.

23 Fārābī, *Kitābu Ārāi ehlī'l-medīneti'l-fāzila*, 118.

24 Rauan Kemberbay-Garifolla Yessim et al., "Elements of Utopianism", 137.

25 See for the details about the differences between Plato and al-Fārābī's political views: Abdurazzaq A. Al-Mudhareb, *The Political Philosophy of Plato and Al-Farabi: "The Republic" and "The Virtuous City"* (Wassington: American University ProQuest Dissertations Publishing, 1988), 37-47; Talip Kabadayı, "The Perfect State in Plato and Al-Farabi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2004), 246-248.

26 Fārābī, *Kitābu Ārāi ehlī'l-medīneti'l-fāzila*, 118.

27 İhvân-ı Safâ, who is al-Fārābī's contemporary, described the necessary basis of state as saying: "Friendship is essential for love, love is also essential for improving the social order." In İhvân-ı Safâ's philosophy of politics there is no understanding of a world state like in al-Fārābī's ideal state, although he puts ethical principles to the foundation of a state order. See for details: Godefroid de Callatay, *İkhwan al-Safa' A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam* (Londra: Oneworld Academic Publications, 2005), 104-106.

28 The word of *ummah* has an area of wide meaning, it is not related to only human being or muslims. For example see: Al-Baqarah, 2/213; Al-An'am, 6/38.

29 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. Terence Irwin (Indiana: Hackett Publishing Company, 1999), 16, 119, 125 vd.

30 Fārābī, *Kitābu Ārāi ehlī'l-medīneti'l-fāzila*, 131, 153. These descriptions of al-Fārābī about the residents of ignorant city remind us Thomas Hobbes's famous teaching that "*homo homini lupus - man to man is an arrant wolfe*". He also likened the state to man. However, Hobbes struggles to create his political philosophy by acting on the fact that man is a selfish creature. See for details: Thomas

As it is seen, the happiness in al-Fārābī's attributes of the ignorant city consists only of obtaining material things, and it does not comply with the understanding of happiness that is happiness is a good sought for its own sake, which the philosopher put forward in his moral philosophy. Likewise, the relationship between people in the ignorant city or society is also associated with materiality, and the connection and love among them comes from necessity. While al-Fārābī's stressing to the moral principles or virtues in the virtuous city for living together, he also highlights another moral maxim, which is these virtues should be fulfilled consciously (*al-ikhtiyār*) and with free will (*al-irāda*) of the individuals in that society. Thus, a virtuous city or society and world state can be created when the principles that al-Fārābī points out about living together are implemented.

In short, we can say that universal moral principles lie in the foundation of al-Fārābī's understanding of the project of world state such as living together, helping each other and so on in that society without paying attention to the religious and cultural identities of the inhabitants in there. As mentioned above, when his stressing on the term of conscious and free will, it is said that he also implied these notions such as freedom, mutual trust, compromise and tolerance. In fact, these are the basic principles of civil society.³¹ Additionally, al-Fārābī's emphasis on these principles evokes the understanding equality, accepting everyone as they are and establishing a model of multicultural society in the disciplines of modern politics and sociology. Thus, according to al-Fārābī, societies that adopt and apply these principles create a virtuous city, and a world state is formed from the combination of these cities.³²

3. THE ATTRIBUTES OF GOVERNER OF VIRTUOUS STATE

Until now, al-Fārābī explained about the principles put forward by the individuals living in the virtuous city or society to live with their free will. In this city, helping each other in order to reach the happiness, which is the prerequisite for the living together and this fact also hints a harmony. The second teacher likens the harmony in the virtuous city to the cooperation between the organs in the healthy body. After that, he moves on to his ideas about the presidency. In fact, while drawing an analogy between the virtuous city and human body, on the one hand al-Fārābī continues to take attention to the main principles of living together in there, on the other hand he composes the understanding of virtues city or virtuous state (*al-mamūra al-fāḍilah*).

For al-Fārābī, the organs of the body are different from each other the natural creation of these organs is also superior. They have a leading organ -the heart- and organs which are close to this superior organ in terms of degree. Each of them is naturally endowed with a capacity by which it acts in accordance with purpose of the leading organ. The other organs, which are under the leading organ -the heart-, also perform in compliance with the goal of the one above according to their rank. There is also a leading person -like a heart in the body- in the city and other people whose degree are close to this person. Similarly, the conditions and works of the organs in the body are valid for the city. However, al-Fārābī does not neglect to take attention to this point that the organs of the body are natural and their abilities are natural capacities. On the other hand, although parts of the city are natural, the abilities and faculties with which these parts bring about their actions in the city are not natural, but voluntary (*al-irādī*).³³

The fact that al-Fārābī compares the parts and inhabitants of the city with the parts and functions of the organs in the body and that each part does its own duty is another aspect that shows the harmony in the society. Because, with these expressions, he emphasizes that everyone should implement their own mission, that is everyone should do own their job in the field in which they specialize. Just as the organs of the body do not interfere with each other's affairs and each part of body does what it does the best, the individuals of the virtuous city should behave in this way. For us, this is one of the most significant principles of living together in harmony.

As we have sometimes mentioned before, there are some differences between Plato's *The Republic* and al-Fārābī's *The Virtuous City*. One of them is the society and the abilities and missions of the individuals in city. So, this issue is related to the management of the city. For instance, Plato divided the society into classes such as rulers, guardians and producers or slaves. He explains the nature and missions of the individuals of each class in detail as rulers receive education in literature, music and gymnastics. According to Plato, the slaves, the lowest part of society, always produce and do heavy work by nature. Similarly, for the philosopher, members of the highest classes of city are not permitted to marry and also soldiers may not own property.³⁴

On the other hand, there is no classification in al-Fārābī's virtuous city or society, but there is only a categorizing in the form of the region where people live such as city, town, village, etc. Although the philosopher addresses that the residents or parts of city are natural, he emphasized that they acts their missions with their capabilities by voluntary. Also al-Fārābī does not set up rules strictly to the members of society like the Plato. As can be seen, in Plato's ideal state, the abilities of the individuals are ignored and their free wills are subordinated like the family which the smallest unit of society. However, these and similar issues are not seen in al-Fārābī's virtuous or world state. According to us, this is one of the most important differences between two philosopher. Since, while Plato was contemplating an imaginary utopian state with the above statements, al-Fārābī set forth in an utopia that can be realized or traced.

We see that al-Fārābī also explains the subject of the presidency through relating it to the human body. According to him, just as the heart first comes into being in the body, and if it is the reason for the existence of other organs and their abilities that will appear later, similarly then the ruler of the city must first comes into existence and he must be the reason for the emergence of other parts of the city.

Al-Fārābī puts forward the governor (*al-raīs*) as a constitutive element of the virtuous and perfect city. According to him, not any person can be a governor of the virtuous city. Al-Fārābī identifies the governor with different words like *imām*, *malik*, the first head (*al-raīs al-aw-*

Hobbes, *De Cive The English Version*, ed. Howard Warrender (New York: Oxford University Press, 1987), 24 vd.

31 A. Dybysbekovich Azerbayev-J. Nusupzhanovna Nurmanbetova, "Al-Farabi's Virtuous City as the Prototype of Civil Society", *European Journal of Science and Theology* 12 (December 2016), 201.

32 For the reflections of these ideas in the modern period see: Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (U.S.A.: Oxford University Press, 2000); Andrew Heywood, *Political Theory An Introduction*, Third Edition (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 116-119.

33 Fārābī, *Kitābu Ārāi ehli'l-medīneti'l-fāzila*, 119-121.

34 Plato, *The Republic*, çev. Melissa Lane (London: Penguin Classics, 2007), 53 vd.

wal), philosopher and law-maker-wādī' al-nawāmīs-.³⁵ The above-aforsaid notions explain distinct aspects of governor. For this reason, al-Fārābī enumerates both the characteristics of a governor and uses the notions about him instead of giving him a name only with the notion because in al-Fārābī's opinion, a president (al-raīs) is a governor of both the virtuous city and the ummah and also all the world. Al-Fārābī specified attributions of the governor of the virtuous city must be in twelve items such as:

- 1) His organs must be complete and powerful,
- 2) He must understand everything told himself,
- 3) He must keep in his mind the things that he learned and comprehended, he must also have a perfect memory,
- 4) He must be very clever and perceptual,
- 5) He must be a conversationalist and a rhetorician,
- 6) He must like teaching and benefiting others and, he must not be exhausted by the fatigue of teaching and this fatigue must not give him pain.
- 7) He must not be greedy in point of food, drink and marriage, he must abstain from playing because of nature,
- 8) He must like truth, honesty and the tellers of truth, he must not like lies and liars,
- 9) He must be tolerant and has a feeling of honour and to be distinguished,
- 10) He must look down upon money and other earthly goods,
- 11) He must like justice and be judicious naturally, must not like persecution, injustice and cruelty. He must be just and encourage justice, he must give good and nice things to the oppressed people. When he was called to be just he must be far from any restrictions. On the contrary, when he was called to cruelty and an evil deed, he must be very gravene,
- 12) He must be very decisive of performing necessary things which he believed in and be brave, daring, courageous and very willing.³⁶

As it is seen, when al-Fārābī puts in order the characteristics that should be in a governor, he does not reckon the features of a Muslim governor or khalifa such as other Muslim philosophers described in their philosophy of politics. Al-Fārābī manifested the universal principles when asserting the description of a governor of a virtuous society and he claims that he should be a virtuous person without paying attention to his religion, language and nation because al-Fārābī's mentality relating to state or society is not pertaining to any religion, language or nation. But we should stress that the attributes of a governor which al-Fārābī determined as a Muslim philosopher above are valid points for the prophet of Muslims. However, al-Fārābī did not explain these definitively as if he defended only a religion.³⁷ This also indicates that al-Fārābī's project of the world state has been established on the idea of living together. We need to impress that al-Fārābī's project of the world state has been shaped within the framework of ethical principles generally. A virtuous city, society and state would be generated only through moving into the described understanding. This forms the contribution of al-Fārābī's understanding of ideal or world state to the most important aspect of living together.³⁸

Al-Fārābī stressed what the incomplete communities and the quality of their regime in detail after he evaluated the main characteristics of the virtuous society and state. His reference to an imperfect community and regimes is to provide an opportunity of comparison for the reader by showing the opposite of his virtuous society in accordance with saying "everything is known with its opposite". We do not evaluate the imperfect societies or regimes as these do not constitute a main point of our study. But we can say especially relating to them that: Imperfect societies and regimes are ignorant, sinful and they act in accordance with personal feelings and wishes. In this society, the idea of living together is not observed because of the dominant attributes mentioned there.³⁹

If we compare al-Fārābī's teachings of the first head (al-raīs al-awwal) and the regime with Plato's king-president, both philosophers emphasize that the ruler should be a philosopher or scholar, even though they are called by different names. As for the regime, as it is known Plato lives in democratic regime and he does not approve these forms of government such as timocracy, oligarchy, despotism and democracy. For him, the first and best regime is monarchy or aristocracy.⁴⁰ Unlike Plato, al-Fārābī lives in the regime of reign and while he mentions the opposite cities to the virtuous cities, he also expresses the above mentioned regimes that he does not adopt. Although he explains these cities or the names of regimes, he does not highlight any form of regime like Plato. The city model he emphasized is the virtuous city and its ruler. From this, it is understood that al-Fārābī focused on the main principles and virtues than the form of government. With these opinions, al-Fārābī stands close to Aristotle's understanding of politics. As is known, Aristotle classifies forms of government such as timocracy, oligarchy, monarchy and democracy in different ways. He puts some ethical and socio-economic principles as well as the principle of justice or common interest in its classification. Considering these, we can say that Aristotle has accepted the constitutional democracy and republican regime as

35 Fārābī, *Kitābu Ārāi ehlī'l-medīneti'l-fāzila*, 123; Fārābī, *Tahşil al-saadah*, 52.

36 Fārābī, *Kitābu Ārāi ehlī'l-medīneti'l-fāzila*, 127-128.

37 Another peripatetic philosopher Ibn Sīnā (Avicenna) like Fārābī exhibited a different attitude from his predecessor about philosophy of politics particularly on government. In Ibn al-Sīnā's philosophy of politics, Islamic elements are more dominant. Looking at Ibn al-Sīnā's sayings on the president and law-maker, attention should be paid to it as it definitely has referred to the teachings of Quran. Ibn al-Sīnā's sayings such that the president must perform Quranic commands and prohibitions like his commandments as praying and fasting and avoidance of gambling and interest can be given as examples. Ebū Ali el-Hüseyn Ibn Sīnā. *Kitābu's-Şifā-Metafizik II*. çev. E. Demirli - Ö. Türker (Istanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 200 vd.

38 Some Muslim philosophers like Māverdi, Gazzālī and Ibn Rüşd (Averroes) have placed ethical characteristics in their basis of understanding of state and society. See for details about their ideas: Gerhard Bowering (ed.), *Islamic Political Thought* (United Kingdom: Princeton University Press, 2015). However, it is difficult to say that there is a project of a world state in the philosophy of these mentioned philosophers.

39 Fārābī, *Kitābu Ārāi ehlī'l-medīneti'l-fāzila*, 131-136.

40 Plato, *The Republic*, 275 vd.; Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy Ancient Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2004), 1/59.

the best management style in practice. In short, for the philosopher all forms of government may turn into each other over time due to different practices.⁴¹

As a result, we can stress the main principles of living together in the virtuous city that led to al-Fārābī's project of world as following:

- 1) Individuals in the virtuous city have free will and choice.
- 2) The highest goal of the inhabitants in this city is to reach the happiness.
- 3) Humans love each other and also see each other as created beings of the same supreme being. They help and complete each other because of that issue.
- 4) All individuals do business in their area of specialty and finally they form a harmony.
- 5) The mentioned society consists of virtuous people and scholars.

These are very significant points for both human beings and all societies, since every man is a child of his/her society which affects him/her positively or negatively. That is why al-Fārābī emphasizes the issue of helping each other by omitting identity of race, nation, culture and religion etc. He also stresses upon merit when someone wants to get a job. It can be said that al-Fārābī prioritises idea of equality and justice in community. Briefly, al-Fārābī establishes the understanding of perfect or virtuous state (city) as love, helping each other, equality, justice and merit. At the same time, these are also codes of multiculturalism in our age.⁴²

CONCLUSION

Al-Fārābī has broken new ground with his project of a world state by referring to a virtuous state and society in the tradition of politics in Islam. The philosophy of state and politics which al-Fārābī has embodied for the first time in Islamic thought, particularly in his book titled *al-Madīna al-Fāḍilah*, has not entirely utopian characteristics as every utopia includes also some truths more or less. In addition, al-Fārābī in the aforesaid work has not limited his comprehension of politics just with political elements, he has commented on politics in connection with ontology, metaphysics and epistemology. For this reason, his understanding of the state cannot be dealt with without considering his opinion of knowledge, metaphysics and morality independently.

Al-Fārābī's thought of a world state is a project which centres the people living together. His reference to some ethical principles such as love, merit, justice undeniably shows that the project has many important contributory aspects to Muslim geography with a special meaning and in general to global peace. When al-Fārābī's time and its conditions are taken into consideration it is understood that he has offered a solution for both the disorders which occurred in his time and for all societies. Ethical principles to which al-Fārābī has drawn attention in his project and the fact that they have been accepted by all societies indicates the realization of it.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

REFERENCES

- Al-Mudhareb, Abdulrazaq A. *The Political Philosophy of Plato and Al-Farabi: "The Republic" and "The Virtuous City"*. Wasington: American University ProQuest Dissertations Publishing, 1988.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. çev. Terence Irwin. Indiana: Hackett Publishing Company, Second Edition, 1999.
- Aristotle. *Politics*. çev. H. Rackham. London: William Heinemann Ltd., 1959.
- Aristotle. *The Politics and The Constitution of Athens*. ed. Stephen Everson. Great Britain: Cambridge University Press, 1996.
- Azerbayev, A. Dybysbekovich - Nurmanbetova, J. Nusupzhanovna. "Al-Farabi's Virtuous City as the Prototype of Civil Society". *European Journal of Science and Theology* 12 (December 2016), 199-209.
- Bowering, Gerhard (ed). *Islamic Political Thought*. United Kingdom: Princeton University Press, 2015.
- Butterworth, Charles E. "Ethical and Political Philosophy". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. ed. P. Adamson - R. C. Taylor. United Kingdom: Cambridge University Press, 2005.
- Callataj, Godefroid de. *Ikhwan al-Safa' A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*. London: Oneworld Academic Publications, 2005.
- Ernst, Christian. "Utopia and Distopia in the Post-Apartheid City: The Praxis of the Future of Cape Town". *Social Dynamics- A Journal of African Studies* 45 (May 2019), 286-302.
- Fārābī, Ebū Nasr. "*Kitāb al-Fuṣūl al-madaniyyah*". *Fārābī'nin İki Eseri*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Fārābī, Ebū Nasr. *Kitāb al-Siyāṣah al-madaniyyah*. ed. Fevzi Mitri Neccār. Beyrut: Dār al-Mashriq, 1993.

41 Aristotle, *Politics*, çev. H. Rackham (London: William Heinemann Ltd, 1959), 3-371, 371-483.

42 Fārābī, "*Kitāb al-Fuṣūl al-madaniyyah*", *Fārābī'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 67. See also: A. Kürşat Turgut, "Codes of Multiculturalism in Islamic Philosophy", *Migration, Politics, Violence and Women's Studies*, ed. Leyla Aydemir (Hamburg: Verlag Dr. Kovaç, 2018), 398.

- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. ed. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâr al-Mashriq, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu Tahsilî's-saâde*. ed. Ali Bû Melham. Dâr ve Mektebetu Hilâl, Beyrut 1995.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Tahşîl al-saâdah*. ed. Salahaddîn el-Havvârî. Beyrut: al-Maktaba al-Asriyya, 2012.
- Heywood, Andrew. *Key Concept in Politics and International Relationship*. PDF: New York: Palgrave Macmillian Publisher, Second Edition, 2015. <http://www.toaz.info/doc-viewer>
- Heywood, Andrew. *Political Theory An Introduction*. Third Edition. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Hobbes, Thomas. *De Cive - The English Version* - ed. Howard Warrender. New York: Oxford University Press, 1987.
- Hornby, Albert Sydney. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Seventh Edition. New York: Oxford University Press, 2005.
- Ilson, Robert (ed.) *Reader's Digest Great Illustrated Dictionary*. New York: The Reader's Digest Association Limited, 1984.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin. *Kitâbu'ş-Şifâ-Metafizik*. çev. E. Demirli - Ö. Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kabadayı, Talip. "The Perfect State in Plato and Al-Farabi". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2004), 237-248.
- Kemberbay, Rauan - Yessim, Garifolla et al. "Elements of Utopianism in The Views of Asan Qaigy, Confucius, Plato and Al-Farabi Comparative Analysis". *European Journal of Science and Theology* 16 (February 2020), 131-139.
- Kenny, Anthony. *A New History of Western Philosophy Ancient Philosophy*. 1. Cilt. New York: Oxford University Press, 2004.
- Kögler, Hans - Herbert. "Utopianism". *The Oxford Companion To Philosophy*. ed. Ted Honderich, Second Edition. New York: Oxford University Press 2005.
- Kurtz, Joachim. "Chinese Dreams of the Middle Ages: Nostalgia, Utopia, Propaganda". *Medieval History Journal* 21 (April 2018), 1-24.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. U.S.A.: Oxford University Press, 2000.
- Levitas, Ruth. *The Concept of Utopia*. Bern: Peter Lang Publishers, 2010.
- Madkour, İbrahim. "Al- Fârâbî". *A History of Muslim Philosophy*. ed. M.M. Sharif. 1/450-468. Delhi: Adam Publishers, 2001.
- More, Thomas. *Utopia*. çev. Paul Turner London: Penguin Books, 2003.
- Mücahid, H. Tefîk. *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Plato, *The Republic*. çev. Melissa Lane. London: Penguin Classics, 2007.
- Tahqîq, Nanang. "The Relation of Metaphysics to Political Theory in the Thought of al-Fârâbî". *Refleksi* 1 (June-August 1999), 43-58.
- Turgut, A. Kürşat. "Codes of Multiculturalism in Islamic Philosophy". *Migration, Politics, Violence and Women's Studies*. ed. Leyla Aydemir. 395-406. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2018.
- Turner, William. *History of Philosophy*. London: Ginn & Company Publishers The Athenaeum Press, 1903.
- Vieira, Fátima. "The Concept of Utopia". *The Cambridge Companion To Utopian Literature*. ed. Gregory Claeys. 3-27. New York: Cambridge University Press, 2010.

İngiltere’de Selefilik Hareketine Sufi Gelenekçi Akımların Karşı Duruşu

Counter Attack of Sufi-Oriented Traditional Movements Against the Salafi Movement in England

Aydın BAYRAM 

Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi, Artvin, Türkiye

öz

İngiltere’deki azınlık topluluklar arasında en fazla nüfusa sahip olan Müslüman toplumun kendi içinde mezhebi unsurların etkin olduğu bir gerçekliktir. Son çeyrek yüzyılda özellikle küresel çapta adından sıklıkla bahsettiren Selefilik hareketinin İngiltere’de yaşayan Müslümanlar üzerine etki ettiği bilinmektedir. Temel hedefleri arasında inanç ve ibadetler açısından standart bir Müslüman yapısı oluşturmak isteyen Selefilik hareketi, özellikle İngiltere’de dünyaya gelmiş genç Müslümanları hedef kitlesi olarak görmekte ve onları kendi safalarına dâhil etmek için bir gayret sarf etmektedir. Diğer taraftan karşısında geleneksel din anlayışını korumak isteyen Barelvi ve Deobandi gibi Hint-alt kıtası kökenli Süfi eğilimli akımlar da Selefilik akımının karşısına çıkıp onların radikal olarak adlandırılacak anlayış ve uygulamalarını eleştirmektedir. Bu makalede İngiltere’de İslâm’ı temsil etme noktasında Selefilik hareketinin faaliyetleri ile geleneksel din anlayışını muhafaza etmek isteyen Süfi eğilimli hareketlerin karşı atakları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Selefilik, İngiltere, Tasavvuf, Gelenekçi Akımlar, Diyobendiyye, Barelviyye.

ABSTRACT

It is a fact that the sectarian elements are effective in the Muslim community, which has the largest population among the minorities in England. It is known that the Salafi movement, which has gained a global reputation in the last quarter century, has had an impact on Muslims living in England. The Salafi movement, which wants to create a standard Muslim structure in terms of belief and worship among its main goals, sees young Muslims born in England as its target audience and makes an effort to include them in its ranks. On the other hand, Sufi tendencies of Indo-subcontinent origin such as Barelvi and Deobandi, who want to preserve the traditional understanding of religion against them, also oppose the Salafi movement and criticize their understanding and practices that can be called radical. In this article, the activities of the Salafi movement at the point of representing Islam in England and the counter-attacks of the Sufi-oriented movements that want to preserve the traditional understanding of religion will be examined.

Keywords: The History of Islamic Sects, Salafism, England, Sufism, Traditional Movements, Deobandism, Barelvism.

GİRİŞ

Tarihçiler İngiltere’nin İslâm’dan haberdar olmasını sekizinci yüzyıla kadar götürseler¹ de Müslümanların bu ülkede büyük topluluklar olarak yerleşip yaşamaya başlamaları yirminci yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmiştir.² Özellikle sanayide iş gücünde istihdam edilen Müslüman göçmenler 1960’lı yıllardan itibaren anavatanlarından eş ve çocuklarını da yanlarına alarak gayri-müslim bir ülkede azınlık olarak yaşamaya karar vermişlerdir.³ Bugünlerde yaklaşık üç milyon Müslümanın İngiltere’de yaşadığı bilinmektedir.⁴ Müslümanlar hakkındaki verilerden hareketle Müslüman nüfusun neredeyse yarısının genç ve Britanya doğumlu Müslümanlardan oluştuğu söylenebilir.⁵ Gayri-müslim bir ülkede yaşamının avantajları ve dezavantajları bulunmaktadır. Ancak bunlar bakış açılarına göre farklılık arz edebilir. Genel olarak, azınlık statüsünde dini ve sosyal açıdan diğer azınlıkların elde ettiği temel hak ve faydalardan mahrum olmak, islamofobi ile her an karşı karşıya gelme ihtimâli, ırkçılık ve sair hususlar İngiltere’de Müslümanların karşılaştığı olumsuz durumlardan bazılarıdır. Avantaj olarak da küresel İslam toplumunun (ümme) bir parçası olarak diğer etnik ve mezhebi unsurları bir arada görme imkânı, tarihsel ve kültürel farklılıklardan haberdar olma ve onlara saygı duyma gibi hususlar sıralanabilir.

Geliş Tarihi/Received: 09.05.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 23.05.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Aydın BAYRAM

E-posta: aydinbayram@artvin.edu.tr

Atf: Bayram, Aydın. "İngiltere’de Selefilik Hareketine Süfi Gelenekçi Akımların Karşı Duruşu". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 57/1 (Haziran 2022), 46-54.

Cite this article: Bayram, Aydın. "Counter Attack of Sufi-Oriented Traditional Movements Against the Salafi Movement In England". *Journal of İlahiyat Researches* 57/1 (June 2022), 46-54.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

1 Humayun Ansari, *The "Infidel" Within: The History of Muslims in Britain, 1800 to the Present* (London: C. Hurst, 2003), 16-17.

2 Jorgen Nielsen, *Muslims in Western Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), 161.

3 Sophie Gilliat-Ray, *Muslims in Britain: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 60-72.

4 İngiltere’de en son Mart 2021’de yapılan nüfus sayımının verileri henüz açıklanmadığı için günümüzde Müslümanların sayısı hakkında ancak tahminler yapılmaktadır. 2011’de yapılan nüfus sayımında Müslümanların sayısı 2.7 milyon idi. Bu veri, Ulusal İstatistik Ofisi’nin (Office For National Statistics, ONS) yayımlanmış olduğu belgeden alınmıştır. Bk. http://www.ons.gov.uk/ons/publications/re-reference-tables.html?newquery=*%26newofset=25&pageSize=25&edition=tcm%3A77-286262 (Erişim 13 Aralık 2012).

5 <https://webarchive.nationalarchives.gov.uk/ukgwa/20160105215235/http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/detailed-characteristics-for-local-authorities-in-england-and-wales/sty-religion.html> (Erişim 7 Aralık 2021).

İngiltere'deki Müslümanların büyük çoğunluğunu Hint-alt kıtasından gelen göçmenler oluşturmaktadır. Bunların içinde de Hindistan ve Bangladeşli olanlara nazaran Pakistanlı (%37) Müslümanların sayısı daha fazladır.⁶ Hint alt kıtasında Müslümanların İslamiyet'i kabul etmelerinden bu yana tasavvuf yaşam biçiminin oradaki Müslümanlar için önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Kırsal kesimden İngiltere'ye göç eden Müslümanların büyük çoğunluğu Nakşibendi, Cîştî ve Kadiri tarikatlarına mensup olmalarına rağmen çeşitli bölgesel silsilelere ve bireysel pirlere etrafında şekillenen bir sufi yapılanma içerisinde oldukları gözlenmektedir.⁷

Hindistan'da 1857 yılında Müslümanların İngilizlere karşı gerçekleştirdiği Sipâhî ayaklanması neticesinde Müslümanlar genelde dinlerini daha iyi yaşayabilmek için Delhi'nin kuzeyinde kalan kasabalarda yaşamayı tercih etmişlerdi. Buldukları yere nispetle ülke genelinde açmış oldukları geleneksel eğitim tarzıyla adlarından söz ettiren Diyobendiyye (Deobandi) hareketi ile kırsal kesimde pek çok Müslümanın müntesibi olduğu Sufi Barelvi hareketi İngiltere'de kurumsallaşma çabası içerisinde girmiş ve büyük ölçüde bunda başarılı olmuşlardır.⁸ Birincisi eğitim-öğretim faaliyetleri ile meşhur iken; ikincisi ise Hz. Muhammed'e (s.a.s.) ve evliyaya aşırı tazimi benimseyerek tasavvuf kültürünü ön plana çıkaran bir mizaca sahiptir. İngiltere'deki Hint-alt kökenli Müslümanların büyük çoğunluğu Barelvî olarak tanımlanmaktadır.⁹

Hint alt kıtasındaki konularına göre hem Deobandiler hem de Barelviler, Nakşibendiyye tarikatı silsilesine bağlı tasavvufî gelenek içerisinde değerlendirilir. Ancak aralarındaki fark, her iki grubun dine yaklaşım biçimlerinde sergiledikleri tavırla ayırt edilebilir. Birincisi dine ıslahatı ve yenilenmeyi (reformist) savunurken; ikincisi ise geleneği ön plana çıkararak gelenekçi (traditionalist) bir yaklaşım sergilemektedir. Metcalf, bu iki grup arasında kronikleşen tartışma konularının genelde Hz. Muhammed (s.a.s.) ve evliyanın konumu etrafında geliştiğini aktarmaktadır.¹⁰ İngiltere'deki görünüşleriyle Deobandiler'in reformist bakış açısıyla dinin aslında olmayan şeyleri temizleme ve ıslah etme iddiasıyla hareket ettikleri; Barelvilerin ise dine bid'at ve hurafeler soktukları iddia edilmektedir.¹¹

Selefilik ya da Selefiyye genelde dine sonradan sokulan dini ve kültürel unsurların bertaraf edilerek Kur'an ve sünnetin rehberliğinde peygamber ve ashabının yaşam tarzına dönmeyi esas alan bir hareket olarak tanımlanır.¹² Bu anlayışa göre, tarih boyunca Müslümanlar peygamberin göstermiş olduğu ideal Müslüman tipinden uzaklaşarak dinin kaynaklarını yorumlarken akıl ve mantık ilkelerine başvurmuştur. Dolayısıyla burada asıldan ve vahiyden uzaklaşma söz konusudur. Selefilik hareketinde öze veya asla dönme mottosu önemli bir yer işgal etmekte ve retorik bunun etrafında gelişmektedir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki çok kapsamlı Selefilik kavramıyla terörist gruplardan el-Kaide ve Boko Haram ile şiddet eğilimi olmayıp dinî gerçekten doğru yaşamayı gaye edinen kesimler de nitelendirilebilmektedir. Bundan dolayı Selefi kavramı çeşitli anlamlarda ve birbirinden farklı topluluklar için kullanılan geniş kapsamlı bir terim haline gelmiştir.

Günümüzde Selefilik hareketi, on sekizinci yüzyılda Arap yarımadasında bir isyan hareketi olarak ortaya çıkan Vehhabilik ile ilişkilendirilmekte hatta zaman zaman eş anlamda kullanılmaktadır. Özellikle Suudî Arabistan Krallığı'nın kurulmasında büyük payı olan bu zihniyete varoluşsal (ontolojik) vefa borcunu ödemek için bu zihniyeti 1970'li yıllardan itibaren bütün dünyaya ihraç etme girişimleri sadece akademik çevrelerin değil aynı zamanda güvenlik ve siyaset çevrelerinin de ilgi odağı olmuştur.

Müslümanların azınlık olarak yaşadığı İngiltere'de de özellikle genç Müslümanların bu zihniyete dahil edilmesi için Selefi/Vehhabî davetin etkin olduğu ifade edilmektedir.¹³ Bu makalede, İngiltere'de Selefi hareketin gelişim seyri verildikten sonra bu ülkedeki faaliyetleri ele alınacaktır. Hedef olarak seçmiş oldukları genç-Müslümanlara ne vadettikleri ve gelenekçi İslam anlayışını benimseyen tasavvuf meyilli akımların Selefilik hareketine karşı ne gibi argümanlar geliştirdikleri incelenerek İngiltere'de İslam'ı temsil etme noktasında nasıl bir görünüm arz ettikleri yansıtılmaya çalışılacaktır.

1. SELEFİ HAREKETİN İNGİLTERE'DE KURUMSALLAŞMASI

Selefi harekete mensup olanlar genelde aynı amaç etrafında temerküz etmektedirler. İslam tarihinde ilk üç kuşak Müslümanlarının yaşamış oldukları ideal inanç ve pratik uygulamalarına ulaşma temel hedeftir. Ancak, Selefilik hareketi metot olarak çok çeşitlilik göstermektedir. 2006 yılında yazılmış bir makalede günümüzdeki Selefilik hareketinin çeşitliliğinin Suudî Arabistan merkezli olduğu yansıtılmaktadır. İlgili makalede, bu amaç etrafında kendilerini sadece dini hususlara adayan yüksek ulema meclisi (purist), hem dini hem siyasi birliklelikle bu amacın gerçekleşeceğine inanıp ulema meclisini kritik eden genç oluşum (politico) ve bunun gerekirse şiddete başvurmak suretiyle gerçekleşebileceğine inananlar (jihadi) şeklinde üçlü bir tipoloji ile Selefilik hareketinin metot noktasında ayrıldığına işaret edilmektedir.¹⁴

Bu tipolojideki çeşitlilik Orta Doğu'daki gelişmelere bağlı olarak zamanla İngiltere'de de kendisini göstermiştir. 1970'li yıllardan itibaren İngiltere'de girilen pek çok cami ve kültür merkezinin finanse edilmesinde Suudî Arabistan'ın katkısına dikkat çeken araştırmacılar, Suudî Arabistan'ın bunu Selefi davayı yaymak için gerçekleştirdiğini iddia etmektedirler.¹⁵ Selefilik hareketini yasal olarak bir organizasyonla temsil etme görevini üstlenen Hint kökenli Muhammed Manvar Ali (künyesi Ebû Muntasir), 1984 yılında Sünnet Metodunu İhya Cemiyeti (Jam'iyyah İhya Minhaaj al-Sunnah, kısa adı JIMAS) adıyla bir dernek kurmuştur.¹⁶ Selefi davayı yaymak için misafir aktivistlerin yanı sıra

6 <https://webarchive.nationalarchives.gov.uk/ukgwa/20160105215235/http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/detailed-characteristics-for-local-authorities-in-england-and-wales/sty-religion.html> (Erişim 6 Ocak 2022).

7 Ron Geaves, *Sectarian Influences Within Islam in Britain with Reference to the Concepts of "Ummah" and "Community"* (Leeds: Leeds University, 1996), 101-103.

8 Geaves, *Sectarian Influences Within Islam in Britain*, 101.

9 Philip Lewis, *Young, British and Muslim* (London: Continuum, 2008), 99.

10 Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982), 301-302.

11 Geaves, *Sectarian Influences Within Islam in Britain*, 103.

12 M.Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2009), 36/399-402.

13 Jonathan Birt, "Wahhabism in the United Kingdom: Manifestations and Reactions", *Transnational Connections and the Arab Gulf*, ed. Madawi al-Rasheed, Routledge Research in Transnationalism (London: Taylor & Francis, 2005), 168-184.

14 Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict & Terrorism* 29/3 (01 Mayıs 2006), 207-239.

15 Madawi Al-Rasheed, "Saudi Religious Transnationalism in London", *Transnational Connections and the Arab Gulf*, ed. Madawi al-Rasheed, Routledge Research in Transnationalism (London: Taylor & Francis, 2005), 156; Sophie Gilliat-Ray, *Muslims in Britain: An Introduction*, 71; Jonathan Birt, "Wahhabism in the United Kingdom: Manifestations and Reactions", 168.

16 Sadek Hamid, "The Attraction of 'Authentic Islam': Salafism and British Muslim youth", *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer (New York: Columbia University Press, 2009), 354.

özellikle anadilleri İngilizce olup Medine İslam Üniversitesi, Da'va fakültesinden mezun olan Abdurrahîm Green, Ebû Süfyan, Abdulhakk Baker gibi mühtediler de Jimas vasıtasıyla çeşitli kurs, seminer ve konferanslar vermek suretiyle etkin olmuşlardır.¹⁷

Londra'nın kuzeyinde Ipswich kasabasında günümüzde bir eğitim derneği olarak faaliyetlerini sürdüren Jimas¹⁸, 1990'lı yılların ortalarına kadar İngiltere'de Selefi hareketin merkezi olarak faaliyetlerini yürütmüştür. Her beşerî oluşumda olduğu gibi Jimas içerisinde de zaman zaman fikir ayrılıkları olmuş ve Suudî Arabistan'daki Selefilik içi ayrışmaların izleri burada da görülmüştür.¹⁹ Jimas'ın kurulmasından itibaren önemli görevler üstlenen aktivistlerden biri olan Ebu Hatice künyesiyle meşhur Abdulvahit, Jimas'ın siyasal İslam kanadına yaklaştığını iddia ederek 1996 yılında kendisi gibi önde gelen diğer selefi da'ilerle (Ebu İyad ve Faysal Malik gibi) Selefi İslam Toplulukları Birliği Kurumu'nu (Organisation of Associated Salafi Islamic Societies, kısa adı OASIS) İngiltere'nin önemli şehirlerinden biri olan Manchester'da kurmuştur. Bu kuruluşun temel amacı daha önce siyasal İslam'ın İngiltere'deki önemli temsilcilerinden olan Cemaati İslamî'nin üniversitelerde örgütlenmiş İslam Toplulukları Öğrenci Federasyonu (Federation of Student Islamic Societies, kısa adı FOSIS) adlı genç kanadına rakip olarak genç Müslümanlara gerçek İslam'ı ulaştırma olarak tanımlanabilir. Ebu Hatice ve arkadaşları Oasis ile İngiltere'nin genelindeki üniversite kampüsleri ve İslamî merkezlerde Selefi davayı yaymayı hedeflediklerini ifade etmektedir.²⁰ Oasis'ten sonra İngiltere'nin diğer büyük şehirlerinde ve Müslümanların yoğun olarak yaşadığı bölgelerde çeşitli isimler adı altında farklı kurumlar da oluşturulmuştur. Birmingham şehrinde 'Salafi Institute', Selefi literatürün basım ve yayın organı olan 'Salafi Publications' ve daha geniş kitlelere İngilizce olarak ulaşılabilecek 'salafi.com' adlı web sitesi²¹ bunlardan bazılarıdır. Ebu Hatice ve arkadaşlarının Birmingham ve Manchester merkezli olarak kurmuş oldukları bu organizasyonlarla temel olarak Haricilerin tekfir ve isyan doktrininden beslendiklerini iddia ettikleri Hasan el-Benna, Ebu A'la Mevdûdî ve Seyyid Kutub gibi kimselerin öncülük ettiği İhvanî Müslimin, Kutubist, Sururist ve Tahriri gibi radikal akımlara ve onların görüşlerine karşı mücadele etmenin yanı sıra basım-yayın faaliyetleri ile gerçek İslam'ın ne olduğunu ortaya koyma gibi önemli bir sorumluluk üstlendikleri iddia edilmektedir.²²

Jimas ve Oasis'ten ayrı olarak Selefi hareket içerisinde değerlendirilen siyasî yönü ağır basan diğer bir oluşum daha vardır ki buna öncülük eden isimlerin başında Suhaib Hasan, Bilal Philips ve Muhammed Surur gibi öncü Selefiler gelmektedir. Ancak bu isimler yeni bir organizasyon kurmaktan ziyade bireysel olarak faaliyetlerini sürdürmektedirler. Onları Selefi hareket içerisinde farklı kılan husus Suud merkezli Selefi görüşe aykırı hareket ettiklerinden dolayı bir nevi aforoz edildikleridir. Bu kişilerin ilk başta Jimas ile faaliyetlerde buldukları ancak sonraki süreçte hareket içerisindeki tasarruflarından dışlandıkları sonucuna ulaşabiliriz. İlk olarak, Birmingham'da önemli Selefi bir merkez olan "Merkez-i Cemiyet-i Ehl-i Hadis" teşkilâtının başkanlığını bir süre yürüten Suhaib Hasan'ın İngiltere'deki diğer İslamcı akımların (İhvanî müslimin ve Cemaati İslami) fikir ve eylemlerini desteklemesi hatta Şiilerle dirsek teması kurarak birtakım etkinliklerde bulunması²³ onun hareket içerisinde artık anılmamasına yol açmıştır. Adı geçen merkez, bugün Birmingham şehrinde Green Lane Mosque olarak meşhur Selefi bir merkez olarak faaliyetlerini sürdürmektedir. Tarihi incelendiğinde bu merkezin başkanlığını yapan Suhaib Hasan'dan bahsedilmemesi ilginçtir.²⁴

İkincisi, akademik faaliyetleriyle ön plana çıkan Ebu Emine künyesiyle meşhur Jamaika asıllı mühtedi Bilal Philips'tir. O da Medine İslam Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra Selefi davayı yaymak için İngiltere'ye gelmiş ve orada da İslami ilimlerde doktor unvanını almıştır. Selefi davanın dışlamasıyla kendi kurmuş olduğu akademik organizasyonlarla faaliyetlerine devam eden Bilal Philips, açık öğretim Uluslararası İslam Üniversitesi yöneticiliğini yürütmektedir. Kendisi hakkında diğer Selefilerin yapmış olduğu suçlamaları kabul etmemektedir.²⁵

Üçüncü olarak, aslen Suriye asıllı ve İhvanî Müslimin hareketine mensup iken 1960'lı yıllarda Suudî Arabistan'a göç eden Muhammed Surur'dur. Suudî Arabistan'da hem çeşitli medreselerde ders vermiş hem de önde gelen Selefi ulema ile bir arada olma imkanını elde etmiştir. İngiltere'ye göç ettiği yılda Jimas kurulmuş, kendisi de Birmingham şehrinde "Dâr al Arkam" adlı bir yayınevi kurmak suretiyle görüşlerini yaymaya başlamıştır. Kuveyt'in işgal edilmesi sürecinde özellikle "Sunnah" adlı dergide Suudî Arabistan'ın politikasını eleştirmesiyle Selefi hareketten uzaklaştırılmıştır. Surur'un Müslümanların birbirlerine kol kanat germeleri ve kanlarını dökmemeleri hususunda Orta Doğu'daki Müslümanları ılımlı olmaya çağırın bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.²⁶

İngiltere'de Selefilik hareketi içerisinde radikal fikir ve fetvalarıyla meşhur olup "Cihâdî Selefilik" içerisinde değerlendirilen Jamaika asıllı mühtedi Abdullah el-Faysal, Ürdün-Filistin asıllı Ebu Muhammed el-Makdisi ve Ebu Katade el-Filistin²⁷ gibi isimleri de burada zikretmek gerekir. Bu kişilerin cihad ve tekfir söylemleri İngiltere'deki Selefilik hareketi içerisinde büyük kaygı uyandırmıştır.²⁸ Nitekim bu kişiler, küresel çapta bütün Müslümanları töhmet altında bırakan terörist saldırıların cevazına dair fetva ve eylemleri dolayısıyla önce İngiltere'de mahkûm edilmiş sonra da Amerika'ya teslim edilmişlerdir ve yargılanmaları hâlâ devam etmektedir.²⁹

Burada adı zikredilen kuruluşlara ek olarak Müslümanların yoğun olarak yaşadığı şehirlerde Selefi karakterli pek çok mescit ve kültür merkezi bulunmaktadır. 1994 yılında Londra'nın Kuzey'inde açılan Luton Islamic Centre,³⁰ Londra merkezde bulunan The Islamic Cultural

17 Birt, "Wahhabism in the United Kingdom: Manifestations and Reactions", 172.

18 <https://www.jimas.org/about-us/> (Erişim 5 Ocak 2022).

19 Sahve hareketi diye bilinen Selefilik içindeki yapılanma daha çok siyasî olaylarda Suudî Selefilik bakış açısına karşı çıkarak onları ciddi şekilde eleştirdikleri aktarılmaktadır. Bk. Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslamî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarih ve Günümüzde Selefilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 501.

20 <https://abukhadeejah.com/may-1996-oasis-salafi-publications-a-new-approach-to-salafi-dawah/> (Erişim 8 Şubat 2022).

21 Hamid, "The Attraction of 'Authentic Islam': Salafism and British Muslim Youth", 365.

22 <http://www.salafipublications.com/sp/> (Erişim 12 Ocak 2022).

23 Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslamî Hareketlere Olan Etkisi", 497.

24 <https://www.greenlanemasjid.org/about/history-of-green-lane-masjid/> (Erişim 2 Şubat 2022).

25 <https://bilalphilips.com/about/> (Erişim 13 Ocak 2022).

26 <https://www.surour.net/> (Erişim 12 Ocak 2022).

27 <https://www.jihadica.com/abu-qatada-al-filastini-i-am-not-a-jihadi-or-a-salafi/> (Erişim 4 Ocak 2022).

28 Hamid, "The Attraction of 'Authentic Islam': Salafism and British Muslim Youth", 364.

29 İlgili haberler için sırasıyla bk. http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/2829059.stm (Erişim 4 Ocak 2022); <https://www.bbc.com/news/uk-11701269> (Erişim 4 Ocak 2022).

30 <https://luttonislamiccentre.com/about/> (Erişim 2 Şubat 2022).

Centre ve Al-Muntada al-Islami³¹ gibi kültür merkezleri bunlardan bazılarıdır. Uluslararası uydu yayını yapan Islam Channel ve Peace TV gibi televizyon kanallarını da belirtmek gerekir.

İngiltere'deki Selefi hareketin birleştiği ortak nokta teolojik olarak Hz. Muhammed (s.a.s) ve ilk kuşak Müslümanlarının dini yaşam biçimine ulaşmayı arzu etmeleridir. Ancak yukarıda da yansıtmaya çalıştığımız gibi her grup inhisarcı bir yaklaşımla sadece kendisinin Hz. Muhammed'in (s.a.s) inanç ve uygulamalarını gerçekleştirdiğini iddia etmektedir. Diğerlerinin ise doğru inanca sahip olsalar bile uygulamada başarısız olabilecekleri savunulmaktadır. Dolayısıyla, Hz. Muhammed (s.a.s) ve ashabının yolunu ve metodunu uygulamaya geçiremedikleri için Wiktorowicz'in ifade ettiği bu husus onların "gerçek Selefi"³² olup olmadıkları tartışmasını daha da alevlendirmeye devam edecek gibi görünmektedir.

2. SELEFİ HAREKETİN İNGİLTERE'DEKİ FAALİYETLERİ

Selefilik hareketin temel gayesinin İslam'a sonradan dahil edilen insan kaynaklı unsurların ayıklanması olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber ve ashabının hayatından sonra İslam'a hem inanç hem de ibadetler noktasında dâhil edilen hemen hemen her husus onlara göre dinin aslından uzaklaşmaya sebep olan bid'atlardır. Dolayısıyla dinin kültürel ve folklorik anlayış biçimlerinden temizlenmesi gerekir. İngiltere gibi gayri-Müslim bir ülkede Müslümanların günlük yaşantılarında hemen hemen her gün karşılaşmış oldukları sorunlara veya İslam karşıtlarının argümanlarına yeteri düzeyde cevap verememeleri de Selefi hareketin özellikle gerçek İslam kimliği arayışı içerisinde olan İngiltere doğumlu genç Müslümanlara cazip geldiğinin altını çizmek gerekir. İngiltere'deki Müslümanların yaşamlarının merkezinde mescit/cami bulunmaktadır ve pek çok cami içerisinde iletişim dili olarak Urduca'nın kullanıldığı bilinmektedir.³³ Cami yönetiminin genelde yaşlı ve ilk kuşak göçmenlerinden oluşmasının³⁴ da gençlerin cami etrafında şekillenen dini kimliğinde bir takım eksiklikleri ve problemleri beraberinde getirmektedir. İngiltere'de Müslümanlar üzerine araştırmalar yapan Geaves bunu "etnik kültür, Kur'anî İslam ve İngiliz kültürü" arasında kalan genç Müslümanların sürekli bir gerilim durumunda olduğunu ve buna bağlı olarak bir arayış içerisinde olan gençlerin ikilemede kalabildiklerini aktarmaktadır.³⁵ İngiliz kültürünün etkisiyle hem eğitim alan hem de o çevrede yetişen genç kuşak Müslümanlar, sorunlarına kendi etnik ve mezhebi çevrelerinden çözüm bulamadıklarında kendilerini gerçek İslam'ın savunucuları ve uygulayıcıları olarak gören Selefi hareketin söylemlerine kaptırmaktadırlar.

Özellikle anadilleri İngilizce olan mühtedilerin Medine İslam Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra Selefi davayı yaymak için çeşitli cami, kültür merkezi ve üniversite kampüslerinde vaaz turları düzenlemelerinin etkisi son derece önemlidir. Ayrıca İngilizce literatür (kitap, dergi, vcd, dvd vb.) sağlamanın da bunda payı büyüktür. Çalışmalarını genelde genç Müslümanlar üzerine yapan Sadek Hamid, Britanya'daki genç Müslümanlara Selefilik akımının çekici gelmesinin nedenlerini beş maddede sıralamaktadır:

Birincisi, çok iyi finanse olmuş Suudî-Selefi söylemin küreselleşmesiyle camilerin maddi olarak desteklenmesi, çok sayıda Selefi literatürün dağıtılması, Selefilik'in mümtaz öncülerinin internette yer alması ve Medine Üniversitesi'nden mezun olanların buraya gelişi. İkincisi, dini güven ve gururlarını yeniden kazanabilecek dinî kimlik arayışı içinde olan Britanya doğumlu Müslümanların iştiaklı kabulü. Üçüncüsü, hem küresel Selefilik'in dış etkisinin bir sonucu olarak hem de Selefi söylemin uluslararası düzeyde çeşitlilik göstermesiyle artan Selefilik içi tartışmalar ve rakip İslamî eğilimlerle rekabetten dolayı Selefilik'in cazibesinin doğal olarak büyümesi ve gelişmesi. Dördüncüsü, ilmi seviyede geleneksel İslâmî bakışa sahip olanların karşı tepkisi, tabiri caizse "güçlü tasavvuf" duruşu, fanatik Selefilileri İslam medeniyetinin sofistike anlayışlarında kusur bulmaya sevk etmesi. Son olarak, 11 Eylül ve 7 Temmuz terör saldırılarının etkisiyle daha önce ayrışmanın olduğu yerlerde [Müslümanları] iç gözlem yapma, yakınlaşma ve bir arada yaşamaya sevk etmesi.³⁶

Özetle ifade etmek gerekirse, Selefi hareketin odaklandığı İngiltere doğumlu genç Müslümanların Selefi kimliği benimsemelerinde içinde buldukları kimlik bunalımından kurtulma arzusunun büyük bir payı vardır. İngiliz toplumu içerisinde azınlık psikolojisiyle daha büyük bir kimliğin parçası olmanın memnuniyet verici olduğunu ve geçmişte gerçek İslam kimliğine sahip olanlar muazzam başarılarla nasıl ulaşırlarsa kendilerinin de buna ulaşabilecek bir potansiyele sahip olduklarının çeşitli vesilelerle dile getirilmesi genç kuşakların geleceğe dair umutlarını canlı tutmaktadır.³⁷

Selefilik hareketine mensup olanların faaliyetleri genelde tevhid ve şirk konuları etrafında dönmektedir. Burada esas olan Kur'an ve Sünnet'e bağlılıktır. Çünkü onlara göre İslam'ın ilk asrından sonra dine çeşitli bid'at ve hurafeler girmiştir. Ulema arasında taklit yaygınlaşarak Kur'an ve Sünnet metinlerinden ziyade kelam, fıkıh ve tefsir alimlerinin şahsi görüşleri ön plana çıkmıştır. Bu da bir nevi İslam toplumunu durgunluğa sevk ettiği tasavvuf ve tarikatlarla kurtuluşa ereceğine inanan halkın İslam'ın özünden uzaklaştığı sonucuna götürmüştür.³⁸ Dolayısıyla modern dönemde Selefi hareketin temel gayesi İslam'ın özüne yeniden dönmektir.

İngiltere'de özellikle folklorik bir İslam yaşantısı görünümü veren göçmenlerin dini kimlik yapıları "etnisite" ve "mezhep" etrafında şekillenmektedir.³⁹ İngiltere'de yaşayan Müslümanların çoğunluğu Barelvi deneni sufi geleneğe mensuptur⁴⁰ ki onların günlük dini yaşantıdaki inanç ve uygulamaları genelde bid'at kategorisiyle ilişkili olarak Selefilere şirk olarak adlandırılmaktadır. Arap kökenli üniversite öğrencilerinin ağızından kampüs yakınındaki bir Barelvi cami cemaati için "müşrik" sıfatının kullanıldığını ve camiye gitmektense Cuma namazını kılmamayı tercih ettiklerini İngiltere'de öğrendiğim yıllarda bizzat işitmişim. Tasavvuf yaşantısıyla geleneksel din anlayı-

31 Al-Rasheed, "Saudi Religious Transnationalism in London", 157.

32 Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", 217.

33 Aydın Bayram, "Gayri-Müslim Bir Ülkede Cami ve Fonksiyonları: Büyük Britanya Örneği", *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açıldan)*, ed. Fikret Karaman (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 2/136.

34 Lewis, *Young, British and Muslim*, 94.

35 Ron Geaves, *Islam in Victorian Britain: The Life and Times of Abdullah Quilliam* (London: Kube, 2010), 301-302.

36 Hamid, "The Attraction of 'Authentic Islam': Salafism and British Muslim Youth", 369-370.

37 Philip Lewis, *Young, British and Muslim*, 139-140.

38 Özervarlı, "Selefiyye", 400.

39 Aydın Bayram, *Sunni Muslim Religious Life in Britain: With Special Focus on Religious Practices, Religious Authority, and Intra-Faith Relations* (London: Lulu, 2014), 215.

40 Lewis, *Young, British and Muslim*, 99.

şını benimseyen Barelvilere Hz. Muhammed (s.a.s.) ve evliyaya göstermiş olduğu aşırı ta'zim, özellikle onları Selefilere mücadele ettiği şirk kategorisi içerisinde sokmuştur.

İngiltere'deki Selefi hareket, 1990'lı yıllardan itibaren Suud merkezli âlim ve müftülerden Nasiruddin el-Albanî, Muhammed el-Usaymin'in kaleme aldıkları yazı ve fetvaların İngilizce tercümeleri, Suudî Arabistan'ın basımını finanse ettiği Kur'an tercümesi ve Cum'a adlı dergiyle İngiltere'deki Müslümanların gündemlerinin meşgul etmeye başlamıştır.⁴¹

Kendilerini sünnet Müslümanların yegâne temsilcileri görüp diğer Müslümanları ötekileştirmeleri tipik Selefi söylemlerinden biridir. Ayrıca kendilerinin isimlerinden ziyade künyeleriyle "ebû/ ümmü....." çağrılmalarını ve bilinmelerini istemektedirler.⁴²

İngiltere'de İslam'ın temsil edilmesi noktasında dini gruplar arasındaki rekabet 1990'lı yılların başından itibaren artmaya başlayınca özellikle Selefilik akımına mensup kişilerin dini bilgileriyle ön plana çıkıp yaşları on sekiz ile otuz arasında değişen genç İngiliz-Müslümanları etkilediğini, her geçen gün artan mühtedinin kendilerine katılmasıyla⁴³ da başarılı bir grafik çizdikleri söylenebilir.

Üniversite kampüslerindeki en büyük rakiplerinden Hizbu't-Tahrir'in Ulusal Öğrenci Birliği (National Student Union) tarafından kampüslerden 1980'li ve 90'lı yıllarda yasaklanması⁴⁴ da Selefi hareketin müntesip sayısını artıran başka bir etkidir. Filistin'de siyasi bir parti olarak Takıyuddin en-Nebhani tarafından kurulan Hizbu't-Tahrir de Selefilik gibi İslamî yaşam tarzının yeniden kazanılmasını amaçlamaktaydı. Ancak bu parti küresel bir "İslam Devleti"nin kurulması ideolojisiyle, Selefilik hareketinden ayrıldığı söylenebilir.⁴⁵ Nitekim bu siyasî hareket de İngiltere'de üniversite kampüslerinde "gerçek İslam" arayışı içinde olan genç İngiliz-müslümanlarını hedef kitle olarak seçmişti.⁴⁶

3. İNGİLTERE'DEKİ SUFİ-GELENEKÇİ AKIMLARIN SELEFİ HAREKETE KARŞI FAALİYETLERİ

Yukarıda ifade edildiği gibi Selefi hareketin karşı çıktığı yaşamın başında tasavvuf gelmektedir. İngiltere'deki Müslümanlar -ki çoğunluğu Hint-alt kıtasından gelmekte- düşünülürken aklı ilk gelen grubun Barelvilere olduğunu belirtmek gerekir. Barelvi hareketi, ismini hareketin karizmatik kurucu lideri Ahmed Rıza Han (1856-1921)'in Hindistan'da yaşadığı Uttar Pradeş bölgesinde yer alan Bareilly kasabasından alır. Barelvi hareket, genel itibarıyla inanç ve ibadetlerdeki görüşlerini tasavvuf anlayışı çerçevesinde şekillendirmiştir. Hareketin lideri Ahmed Rıza Han'ın görüşlerinin merkezinde Hz. Muhammed'e verilen kutsiyet vardır ki bunun asırlardır tasavvuf yoluyla günümüze kadar geldiği vurgulanmaktadır.⁴⁷ Barelvi hareketi, kendilerini özel olarak "Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat"⁴⁸ olarak isimlendirse de yaygın olarak Barelvi ismiyle bilinmektedirler. Barelvilere göre, bireyin dinî açıdan kendisini geliştirmesi ve kemâle ermesi ancak tasavvuf yolu ile mümkündür.

Barelvilere Hint-alt kıtasında karşı çıkıp onların dine pek çok bid'at ve hurafe soktuklarını iddia eden grub Deobandilerdir. Deobandî hareketi de Delhi'nin kuzeyinde yer alan bir kasabada dini okullar açmak suretiyle halkı İngilizlerin asimilasyonundan kurtarmayı amaçlayan tasavvuf geleneğine bağlı ancak reform yanlısı olarak tanımlanabilecek İslami akımlardan biridir.⁴⁹ Hem Deobandiler hem de Barelvilere esasen gelenekçi görüşleriyle İslam inanç ve pratiklerini sürdürmek istemelerine rağmen buna yaklaşım metodu hususunda farklılaşmaktadırlar. Deobandiler daha çok doktrin ve tarihe dayalı ideal İslam anlayışını benimserken; Barelvilere ise günümüz şartlarında da eskiden olduğu gibi sünnet liderlerin ve evliyanın kerametlerinin devam ettiğini, dolayısıyla onlara gereken önemin verilmesi gerektiği üzerinde durmaktadırlar.⁵⁰ İngiltere'deki Hint kökenli Müslümanlar arasında Barelvi-Deobandî gerilimi devam etmektedir. Örneğin, bayram günlerinin belirlenmesinde Barelvilere, astronomik verileri esas alıp ona göre takvim belirlerken; Deobandiler ise Suudî Arabistan'da hilalin görülmesine bağlı olarak bayram günlerinin belirlenmesini tercih etmektedirler.⁵¹

İngiltere'de Barelvi hareketine mensup müslümanlar her ne kadar etnik köken olarak Pakistan ve Bangladeş gibi iki ülkeye dayalı olsa da onları birbirine bağlayan daha güçlü "Kadiri, Cişti ve Nakşibendî" tarikat silsileleri vardır.⁵² Hatta Nakşibendî tarikatının Hakkânî koluna mensup pîrlerinden Nazım Kıbrısî'yi (öl. 2014) de İngiliz araştırmacılar Barelvi hareketi kapsamında değerlendirmektedirler.⁵³

Selefi hareketin gençlere empoze ettiği en önemli unsurlardan biri herhangi bir mezhebi taklit etmemedir. Bu duruma karşı hem Deobandî hem de Barelvilere tepkisi ortak noktada birleşmektedir. Her iki grup da fıkhîta Hanefî mezhebinin mensupları olduklarından günümüzde olası bir mezhepsizlik düşüncesini kesinlikle kabul etmemektedirler. Bunu her iki gruba ait literatürden⁵⁴ açıkça öğrenmekteyiz. İslam düşüncesinin zirve olduğu bir dönemde ortaya çıkan mezhep imamlarının ulaşmış olduğu takva seviyesine günümüzdeki sıradan insanların ulaşmasının zor olduğunun altını çizen gelenekçi anlayışa göre, bilakis herhangi bir mezhebi taklit etmenin insanın doğru yoldan sapmasına engel olan güvenli bir rehberlik olduğu ifade edilmektedir. Deobandî ve Barelvilere camilerinde buna dair hutbe, vaaz, kurs ve etkinliklerin düzenlenerek Selefi düşüncenin bu husustaki yanlılığına karşı mensuplarının özellikle gençlerin bilgilendirilmeleri yaygın faaliyetler arasındadır. Üniversite gençleriyle yapmış olduğumuz röportajlarda da çoğunluğun bir mezhebi taklit ettikle-

41 Hamid, "The Attraction of 'Authentic Islam': Salafism and British Muslim Youth", 357.

42 Hamid, "The Attraction of 'Authentic Islam': Salafism and British Muslim Youth", 361.

43 Hamid, "The Attraction of 'Authentic Islam': Salafism and British Muslim Youth", 360.

44 Tahir Abbas, "Islamic Political Radicalism in Western Europe", *Islamic Political Radicalism: A European Perspective* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 3.

45 Suha Taji-Farouki, *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate* (London: Grey Seal, 1996), 171.

46 Hizbu't-Tahrir'in İngiltere'deki üniversite kampüslerinde yasaklanmasından sonra 1996 yılında Ömer Bekri Muhammed tarafından kurulan el-Muhacirün adlı grup bu işi devr almıştır. Bir müddet faaliyetlerine devam etmiş kısmen de başarılı olmuştur. Ancak, el-Muhacirün da bir müddet kuşkuyla takip edildikten sonra 2004 yılında kendi liderinin isteğiyle faaliyetlerine son vermiştir. Daha detaylı bilgi için bk. Quintan Wiktorowicz, *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West* (Rowman & Littlefield, 2005), 5.

47 Francis Robinson, *Varieties of South Asian Islam* (Coventry, the UK: Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick, 1988), 8.

48 Abu Ammar, *Traditional Scholarship and Modern Misunderstandings: Understanding The Ahl al-Sunnah* (Bristol: The Islamic Information Centre, ts.), 74.

49 Metcalf, *Islamic Revival in British India*, 300.

50 Aydın Bayram, "Büyük Britanya'daki İslâmî Akımlar", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/3 (26 Aralık 2015), 400.

51 Bayram, *Sunni Muslim Religious Life in Britain*, 128.

52 Geaves, *Sectarian Influences Within Islam in Britain*, 101.

53 Gilliat-Ray, *Muslims in Britain*, 96.

54 Abu Ammar, *Traditional Scholarship and Modern Misunderstandings: Understanding The Ahl al-Sunnah*, 70-95; Muhammed Taqi Usmani, *The Legal Status of Following a Madhab* (Karachi: Zam Zam Publishers, 2007), 57.

rini görmekteyiz.⁵⁵ Genelde bu yolun daha güvenli olduğunu, milyonlarca Müslümanın bugüne kadar mezheplerden birini taklit etmekle hatada birleşemeyecekleri gibi gerekçelerini sunan muhataplar, günümüzdeki sıradan her Müslümanın müçtehit seviyesinde olmadığını dolayısıyla da bir mezhebi taklit etmenin gerekli olduğunu savunmaktadırlar.

İngiltere’de genç Müslümanların Selefi hareketin söylem ve uygulamalarına karşı referans olarak aldıkları, geleneksel İslam anlayışını savunan önde gelen birkaç ismi burada sıralamakta yarar var. Lübnan asıllı Muhammed Hişam Kabbani, Selefilere tasavvuf karşıtı söylemlerini çürütmeye girişenlerin başında gelmektedir. Nazım Kıbrısı’nın görevlendirmesiyle Amerika’da tasavvuf hareketi temsil eden önemli kişilerden biri olan Kabbani, başkanlığını yürüttüğü Amerika Ehl-i Sünnet Kurumu (Al-Sunna Foundation of America, kısa adı ASFA) vasıtasıyla Selefi harekete karşı pek çok makale ve kitap kaleme almıştır.⁵⁶ Eserlerinde genel itibarıyla Selefi hareketin Tasavvuf ve tarikatlara yöneltmiş olduğu eleştiri ve ithamlara karşı cevap verdiği görülmektedir. Bazen cevaplarında hem Selefilere referans olarak kabul ettiği İbn-i Teymiyye bazen de Selefilere ulaşmayı hedefledikleri dönemde yaşamış Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i Sünnet’in önde gelen mezhep imamlarının görüşlerine yer vererek Selefilere iddialarını boşa çıkarmayı amaçlamaktadır. Örneğin, 1997 yılında yayımlanmış “The Salafi Movement Unveiled” (Selefi Hareketin Açıklanması) adlı çalışmada Hişam Kabbani, Selefilere kim olduğunu, Selefilere Müslümanları suçladıklarını ancak kendi kimliklerini gizlediklerini, Kur’an’ı Kerim’i literalist bir yaklaşımla bağlamından kopararak diğer Müslümanlara karşı kullandıklarını, küfür kavramıyla ilgili temelsiz yeni kurallar koymaya çalıştıklarını, Nakşibendileri şirke düşmekle suçlarken kendilerinin küfre girme yanılsamalarını, peygamberlerin şefaate etme rollerinin olmadığını ancak Kur’an ve sünnetteki gerçeklerle bunun uyuşmadığını, Kur’an’daki bazı kelimeleri sadece sözlük anlamında değerlendirerek İslam inancına Allah ile ilgili teşbih ve teccime yol açabilecek (anthropomorphism) kavramları soktuklarını, ve benzeri konularda Selefilere kendi yayınlarından hareketle açıklamaktadır.⁵⁷

Selefi hareketin faaliyetlerine karşı duran diğer önemli isim Amerikan asıllı mühtedi Hamza Yusuf Hanson’dur. İslamî ilimlerde derin bilgiye sahip ve çok yönlü karizmatik kişiliğiyle İngiltere’de pek çok genç Müslümanın rol-model olarak gördüğü kişilerden biridir.⁵⁸ İngiltere’de etnik ve mezhebi kimlik fark etmeksizin pek çok genç üzerinde etkisi olan Hamza Yusuf’un geleneksel dini eğitimin bugüne gelmesindeki rolünü ön plana çıkararak gençleri bir mezhebi taklit etmeleri gerektiği ve bu muazzam mirasa sahip çıkmaları yönündeki güçlü tavsiyesi ile genç İngiliz Müslümanların da bu çağrıya kayıtsız kalmadıkları söylenebilir.

Hamza Yusuf’un görüşlerini destekler mahiyette Cambridge Üniversitesi, İslamî ilimlerde Profesör olan İngiliz asıllı Tim Winters (Abdulahkim Murad) ile Amerikan asıllı Nuh Keller’in⁵⁹ de katkısını burada zikretmek gerekir. “masud.co.uk” adlı web sitesinde bu ikisinin İslam’ın geleneksel yönünü ön plana çıkaran ve bu gelenek içerisindeki mirasın değerini hatırlatan pek çok yazısını bulmak mümkündür. Mesela onlardan birinde Abdulahkim Murad, 2016 yılında “Understanding The Four Madhabs: the problem with anti-madhabism” (Dört mezhebi anlama: mezhepsizlik problemi) adında kaleme almış olduğu yazısında İslam medeniyetinin kültürel, entelektüel ve tarihi mirasının kendi içinden ve Müslümanların kendi meselelerini çözmek için ortaya koymuş oldukları değerli bir çabanın ürünü olduğunu vurguladığı görülmektedir. Ona göre, bu dört mezhep imamlarının taklit edilmesi günümüz genç Müslümanları için güvenli bir sığınak gibi durmaktadır. Günümüzde her sıradan insanın müçtehit olmasının mümkün olmadığını da dikkat çeken Murad, inananların doğru yoldan uzaklaşmaması ve içtihad edeceğim diye sapkın bid’atlar çıkarmaması gerektiğinin altını çizmektedir. İslam medeniyeti içerisinde var olan bölünme ve mezhepleri kültürel bir zenginlik olarak değerlendirdikten sonra normal bir Müslümanın herhangi bir mezhebi taklit etmemesi yani müçtehid olabilmesi için en az sekiz hususta belli bir yetkinlikte olması gerektiğine işaret etmektedir.⁶⁰

Benzer şekilde Nuh Keller de “masud.co.uk” adlı web sitede pek çok yazısında geleneksel Sünni İslam anlayışının değerini ön plana çıkarmaktadır. Chicago Üniversitesi’nde felsefe ve Arapça eğitimi aldıktan sonra Ortadoğu ülkelerine ziyaretlerde bulunmuştur. 1977 yılında Ezher Üniversitesi’nde Müslüman olduktan sonra Suriye ve Ürdün’de akide ve fıkıh gibi geleneksel İslami ilimlerde eğitimini tamamlayarak icazet almıştır. İngilizceye tercüme ettiği İbn Nakib el-Mısıri’nin (öl. 1368) ‘Umdetü’s-sâlik’ adlı eser (The Reliance of the Traveller), Ezher Üniversitesi’nin Avrupa dillerinde İslam hukuku alanında tescillediği ilk çalışmadır.⁶¹ Nuh Keller, yazılarında genelde bugüne kadar ulaşan ehl-i sünnet ulemasının katkısına dikkat çekerek bunun günümüz Müslümanları için ne kadar değerli bir hazine olduğunu vurgulamaktadır.

2014 yılında, Selefi hareketin ne olduğu ve onların Müslüman toplumunun büyük çoğunluğuna yöneltmiş olduğu sorulara cevap verdiği bir yazısında bu dini sadece kendilerinin doğru-dürüst anladığını iddia edip bugüne kadar gelen ilmî birikimi reddeden hareket ya da anlayışların sadece bir kurgu unsuru olduklarını ve geçmişte yapılan hataları veya çürütülen teorileri tekrarlama riski taşıdıklarını belirtmektedir. Bugüne kadar pek çok meseleyi çözüme kavuşturan ehli-sünnet mezhebinin bunu da geride bırakacağına inanmaktadır.⁶² Nuh Keller, tasavvufun bir bid’at olduğu iddialarına karşı görüşlerini yansıttığı bir yazısında sūfi yaşam biçiminin tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi İslamî ilimlerin yanı sıra Emevi ve Abbasilerden Memlûklüler ve 6 asır devam eden Osmanlı ile günümüze kadar gelen İslam medeniyeti içerisinde öğretilen ve uygulanan bir disiplin olduğunu savunmaktadır. İnsanın özellikle Allah ile ilişkisindeki önemine dikkat çektikten sonra bunu pek çok ayet ve kudsi hadis ile destekleyen Keller, tasavvufun İslâm’daki önemini belirtmektedir. Ayrıca, Selefilere otorite olarak kabul ettikleri İbn-i Teymiyye ve İbn-i Kayyim el-Cevzi gibi alimlerin de tasavvufla ilgili övücü görüşlerinin olduğuna kendi eserlerine atıfta bulunarak onların nasıl bir çelişki ve yanılgı içerisinde olduklarını da altını çizmektedir.⁶³

55 Bu çıkarım, 2011-12 yılları arasında Leeds Üniversitesi kampüsünde yapmış olduğum saha çalışmasında elli üniversite öğrencisiyle yapılan anket ve mülakatın verilerinde kırk beş öğrencinin beyanına dayanmaktadır.

56 Bunlardan bazılarının isimleri şu şekildedir: 1) The Encyclopedia of Islamic Doctrine (Yedi ciltlik bir çalışma), 2) Salafi Unveiled, 3) Islamic Beliefs and Doctrine According to Ahl al-Sunna: A Repudiation of “Salafi” Innovations.

57 Muhammad Hisham Kabbani, *The Salafi Movement Unveiled* (As-Sunnah Foundation of America, 1997), 9-27.

58 Hamid, “The Attraction of ‘Authentic Islam’: Salafism and British Muslim Youth”, 366.

59 Hamid, “The Attraction of ‘Authentic Islam’: Salafism and British Muslim Youth”, 366.

60 <http://masud.co.uk/understanding-the-four-madhabs-the-problem-with-anti-madhabism/> (Erişim 25 Şubat 2022).

61 <http://masud.co.uk/authors/nuh-keller/> (Erişim 12 Şubat 2022).

62 <http://masud.co.uk/who-or-what-is-a-salafi-is-their-approach-valid/> (Erişim 12 Şubat 2022).

63 <http://masud.co.uk/how-would-you-respond-to-the-claim-that-sufism-is-bida/> (Erişim 11 Şubat 2022).

Özetle, Muhammed Hişam Kabbani, Hamza Yusuf, Abdulhakim Murad ve Nuh Keller gibi geleneksel İslâmî kurumların gerekliliği ve hâlâ günümüzdeki geçerliliği savunan kişilerin İngiltere'deki genç Müslümanlar üzerinde önemli bir etki bıraktıkları sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla bu durum İngiltere'de Selefilere ve onların faaliyetlerine karşı gelenekçilerin kazandığı bir başarı olarak değerlendirilebilir.

SONUÇ

İngiltere'deki Müslümanları etnik çeşitlilik ile beraber mezhebi farklılıkları barındıran bir topluluk olarak tanımlayabiliriz. Geleneksel ve kültürel İslam anlayışlarıyla neredeyse bir asırdır kimliklerini yabancı bir kültür ortamında korumaya çalışan İngiltere'deki Müslümanlar, hem dışardan hem de içten gelen sorunlarla zaman zaman mücadele etmektedirler. Gayri-müslim bir ülkede ayrımcılık, ırkçılık ve İslamofobi düşmanlığına karşı dış çevreye karşı mücadele ederken; mezhep ve zihniyet çatışmalarına karşı da iç dünyasında farklı gelişmeler ve İngiltere'de gerçek İslam'ı temsil etme noktasında rekâbet mücadelesi vermektedirler.

İngiltere'de selefi-gelenekçi (süfi) gerilimini yansıtmaya çalıştığımız bu makalede dil unsurunun ne kadar etkili bir araç olduğunu belirtmek gerekir. Selefi da'vayı yaymak isteyenlerin özellikle İngiliz asıllı olan mühtedileri da'va fakültelerinde gerekli eğitimi aldırdıktan sonra sahaya sürdükleri ve bu dil faktörünü kullandıkları aşikârdır. İngilizce olarak yeteri kadar literatürün eksikliği veya İslam dünyasında kabul gören klasik eserlerin tercümelerinin nadiren bulunması da Selefi hareketin meydana at koşturmasına olanak hazırlamıştır.

Dil faktörünün farkına varan İngiltere'deki gelenekçi İslam anlayışına sahip kesimler son yarım asırdır karşı atağa geçerek Amerikan asıllı olan bilginlerinin de katkısıyla Selefi harekete karşı koymaya çalışmışlardır. Geçmişte ortaya konulan muazzam çalışmaları ortaya koymak ve onların bugüne kadar getirmiş olduğu birikiminin topyekûn reddedilmesinden ziyade bundan istifade edilmesi yönünde gayret sarf eden gelenekçi anlayışın yine İngilizceyi iyi kullanmalarından dolayı bunda başarılı oldukları sonucuna ulaşılabilir. İngiltere gibi gayri-müslim bir çevrede çeşitli İslâmî akım ve grupların rekabeti gerçek İslam'ı temsil etme noktasından burada yaşayan Müslümanların sorunlarına çözüm bulma noktasına doğru hareket etmesi durumunda belki de İslam kültür ve medeniyetine Müslüman azınlık fıkhi alanında katkısı olacaktır. Bu durum ister selefi ister süfi olsun, özellikle de İngiltere gibi batılı ülkeleri vatan olarak kabul eden genç Müslümanlar açısından kültürel ve dini bir zenginlik oluşturacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Abbas, Tahir. "Islamic Political Radicalism in Western Europe". *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*. 3-14. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Abu Ammar. *Traditional Scholarship and Modern Misunderstandings: Understanding The Ahl al-Sunnah*. Bristol: The Islamic Information Centre, ts.
- Al-Rasheed, Madawi. "Saudi Religious Transnationalism in London". *Transnational Connections and the Arab Gulf*. ed. Madawi al-Rasheed. 149-167. Routledge Research in Transnationalism. London: Taylor & Francis, 2005.
- Ansari, Humayun. *The "Infidel" Within: The History of Muslims in Britain, 1800 to The Present*. London: C. Hurst, 2003.
- Bayram, Aydın. "Büyük Britanya'daki İslâmî Akımlar". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/3 (26 Aralık 2015), 390-415. <https://doi.org/10.20486/imad.84604>
- Bayram, Aydın. "Gayri-Müslim Bir Ülkede Cami ve Fonksiyonları: Büyük Britanya Örneği". *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açidan)*. ed. Fikret Karaman. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Bayram, Aydın. *Sunni Muslim Religious Life in Britain: With Special Focus on Religious Practices, Religious Authority, and Intra-Faith Relations*. London: Lulu, 2014.
- Bilal Philips. "About". Erişim 13 Ocak 2022. <https://bilalphilips.com/about/>
- Birt, Jonathan. "Wahhabism in the United Kingdom: Manifestations and Reactions". *Transnational Connections and the Arab Gulf*. ed. Madawi al-Rasheed. 168-184. Routledge Research in Transnationalism. London: Taylor & Francis, 2005.
- British Broadcasting Corporation (BBC). "News". Erişim 4 Ocak 2022. <https://www.bbc.com/news/uk-11701269>
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi". ed. Ahmet Kavas. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Geaves, Ron. *Islam in Victorian Britain: The Life and Times of Abdullah Quilliam*. London: Kube, 2010.
- Geaves, Ron. *Sectarian Influences Within Islam in Britain with Reference to the Concepts of "Ummah" and "Community"*. Leeds: Leeds University, 1996.
- Gilliat-Ray, Sophie. *Muslims in Britain: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 2010.
- Green Lane Masjid. "About History". Erişim 2 Şubat 2022. <https://www.greenlanemasjid.org/about/history-of-green-lane-masjid/>
- Hamid, Sadek. "The Attraction of 'Authentic Islam': Salafism and British Muslim Youth". *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. ed. Roel Meijer. New York: Columbia University Press, 2009.
- Jam'iyyah Ihya Minhaaj al-Sunnah (JIMAS). "About us". Erişim 5 Ocak 2022. <https://www.jimas.org/about-us/>
- Jihadi Salafi Movement. "Abu Qatada al-Filastini". Erişim 4 Ocak 2022. <https://www.jihadica.com/abu-qatada-al-filastini-i-am-not-a-jihadi-or-a-salafi/>
- Kabbani, Muhammad Hisham. *The Salafi Movement Unveiled*. As-Sunnah Foundation of America, 1997.
- Lewis, Philip. *Young, British and Muslim*. London: Continuum, 2008.
- Luton Islamic Centre. "About". Erişim 2 Şubat 2022. <https://lutonislamiccentre.com/about/>


- Masud.co.uk. "Articles". Erişim 25 Şubat 2022. <http://masud.co.uk/understanding-the-four-madhabs-the-problem-with-anti-madhabism/>
- Masud.co.uk. "Articles". Erişim 12 Şubat 2022. <http://masud.co.uk/who-or-what-is-a-salafi-is-their-approach-valid/>
- Masud.co.uk. "Articles". Erişim 11 Şubat 2022. <http://masud.co.uk/how-would-you-respond-to-the-claim-that-sufism-is-bida/>
- Masud.co.uk. "Authors". Erişim 12 Şubat 2022. <http://masud.co.uk/authors/nuh-keller/>
- Metcalf, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Muhammad Surour Zayn al-Abidin (Surour). "Salafi subsect" Erişim 12 Ocak 2022. <https://www.surour.net/>
- Nielsen, Jorgen. *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Office of National Statistic (The UK). "2011 Census Data". Erişim 13 Aralık 2012. https://www.ons.gov.uk/ons/publications/re-reference-tables.html?newquery=*&newoffset=25&pageSize=25&edition=tcm%3A77-286262
- Office of National Statistic (The UK). "2011 Census Local Authorities". Erişim 6 Ocak 2022. <http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/detailed-characteristics-for-local-authorities-in-england-and-wales/sty-religion.html>
- Organisation of Associated Salafi Islamic Societies (OASIS). "Salafi Publications". Erişim 8 Şubat 2022. <https://abukhadeejah.com/may-1996-oasis-salafi-publications-a-new-approach-to-salafi-dawah/>
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Robinson, Francis. *Varieties of South Asian Islam*. Coventry, the UK: Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick, 1988.
- Taji-Farouki, Suha. *A fundamental quest: Hizb al-Tahrir and the search for the Islamic Caliphate*. London: Grey Seal, 1996.
- The National Archives (The UK). "UK Government Web Archive". Erişim 6 Ocak 2022). <https://webarchive.nationalarchives.gov.uk/ukgwa/20160105215235/>
- Usmani, Muhammed Taqi. *The Legal Status of Following a Madhab*. Karachi: Zam Zam Publishers, 2007.
- Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement". *Studies in Conflict & Terrorism* 29/3 (01 Mayıs 2006), 207-239. <https://doi.org/10.1080/10576100500497004>
- Wiktorowicz, Quintan. *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*. Rowman & Littlefield, 2005.

EXTENDED SUMMARY

The relationship between Muslims and British can be traced back into the eighth century that the latter became aware of the former when they arrived Sicily and Spain. Muslims barely visited England, nor they did establish any trade connections. However, with the industrial revolution England accelerated seeking raw material and market in the east, especially in Muslim populated areas, such as in India, Egypt, and the Middle East. Muslim sailors and soldiers worked many years with British that after the World War One, there was a massive migration trend from Muslim countries to England. Nowadays, various ethnic immigrant communities exist together in England. Thus, as far as Muslims concerned it can be said Muslim communities in England represent a kind of miniature of whole Muslim community in the world with a current population approximately 3 million people. Two thirds originate from South Asian backgrounds including India, Pakistan and Bangladesh along with significant numbers from the Middle East and Africa. From the beginning of the second half of the twentieth century Muslims decided to settle down in England. For that they began to institutionalise in terms of religious building and education facilities. It is widely known that Muslim communities transplanted organisations and institutions exist in their home countries. It has resulted in a various ethnic and sectarian Muslim communities that each express itself own terms and definitions. While the first and second generation migrant Muslims stick to traditional religious identity; British-born young generation experience a dilemma in searching real Muslim identity. They can not find answers to the problems they face every day such as living as a minority in a non-Muslim country. From the 1970s onwards Salafi mission began to institutionalise in England and recruit young British-Born Muslims. The target audience has some problems in searching real Muslim identity while comparing their home-grown cultured Islam and ideal one exist in the history. In everyday life, facing islamophobia and religious discrimination is another pushing factor for young Muslims to challenge religious identity. Salafi figures including British converts who gained religious education in Saudi Arabia have used the medium English to reach target audience that it can be said they are successful in giving class circles, seminars, conferences, summer courses and so on. Many mosques with Salafi names were opened as well as cultural centres with Saudi finance. The organisation being in the centre and most effective in spreading Salafi ideas was JIMAS (Jam'iyah Ihya Minhaaj al-Sunnah) established in 1984. However, Salafi mission began to lose its energy challenging internal splits and methodology. Although Salafis have a general aim to reach to the standards of the time when the Prophet and his companions lived, they differ in doing so methodologically. The typology of Wiktorowicz in defining Salafi method namely, purists, politicians and jihadis is useful for that. In England, a decade later OASIS (Organisation of Associated Salafi Islamic Societies) was founded in order to focus on university campuses. Later on a number of organisation mushroomed throughout crowded cities of England. To name of some of them are Salafi Institute, Salafi Publications, Luton Islamic Centre, Green Lane Mosque, Al-Maghrib Institute, Islam Channel and Peace TV. The majority of Muslims in England are originally from the Indian sub-continent that they used to live under British rule for the last three centuries. In daily religious life sufism has a significant impact on that Muslim community. Traditional religious organisations and schooling was transferred from home countries to England where traditional sufi-oriented Deobandi and Barelvi movements institutionalised well. They try to maintain traditional religious identity in a secular environment by sticking traditional religious understandings and ethnic values. Not only do they challenge internal and chronic topics brought from home countries, but also have to answer to the blames of Salafis committing shirk (divine association) and creating bid'ah (innovations). The counter attack of traditional Deobandi and Barelvi movements is mainly resulted from the the usage of English language. For that charismatic figures, such as Hamza Yusuf, Nuh Keller, Muhammad Hisham Kabbani and Tim Winter come to the fore. This paper deals with Salafi institutionalisation and activities in England and in return what traditional Deobandi and Barelvi movements offer against Salafi claims and stopping their activities.

Human Rights of Minorities in Islam: From the Perspective of Iraq

İslam'da Azınlıkların İnsan Hakları: Irak Örneği

Ahm Ershad UDDIN 

Department of Basic Islamic Sciences, Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli, Turkey

ABSTRACT

This article examines the human rights of minorities (huquq al-aqalliyah) in the context of the Iraqi region. In the first part of the study, the general course of Iraqi political history, including Saddam's tenure, is discussed. After an overview of the historical and political conditions of minorities in Iraq, the political discrimination against Shiite and Kurdish groups, especially during the Saddam era, and the unofficial political oppression of Shiites on Sunnis, the dominant political element in post-Saddam Iraq, against Sunni and other minorities, are compared. The research also focuses on the ethno-religious political mobilization developed by societies against this discrimination. In addition, our article explores the current situation and rights of minorities in Iraq and the reasons for their migration from Iraq. In addition, this study points out the difficulties of minority law in Iraqi practice as it is used in "Western" states and discusses the reasons for this. Because this unofficial repression against Sunnis and Kurds paved the way for the emergence of a fanatical Sunni group called ISIS in Iraq, they described non-Muslim minorities as "dhimmis" using Islamic terminology, thus trying to legitimize their murders. From this point of view, the article aims to analyze the political discrimination applied by the Iraqi state and the murders committed by ISIS in the name of Islam from the perspective of contemporary Islamic law.

Keywords: İslamic Law, Iraq, Minorities, War, Human Rights

Öz

Bu makale, azınlıkların insan haklarını (Huquq al-Aqalliyah) Irak bölgesi bağlamında incelemektedir. Çalışmamızın ilk kısmında, Saddam'ın görev süresi de dâhil olmak üzere, günümüze kadar Irak siyasi tarihinin genel bir seyrini konu edinmektedir. Irak'taki azınlıkların tarihsel ve siyasi koşullarına genel bir bakışın ardından, özellikle Saddam dönemi Şii ve Kürt gruplara yönelik siyasi ayrımcılık ile Saddam sonrası Irak'taki siyasete hâkim unsur Şiilerin, Sünni ve diğer azınlıklara karşı uyguladığı gayri resmi siyasi baskı karşılaştırılmakta ve bunun neticesinde azınlıkları oluşturan toplumlar tarafından bu ayrımcılığa karşı geliştirilen etnik-dini siyasi seferberliğe odaklanılmaktadır. Buna ek olarak makalemiz Irak'taki azınlıkların mevcut durumu ve hakları ile azınlıkların Irak'tan göçlerinin nedenlerini araştırmaktadır. Ayrıca bu çalışma "Batılı" devletlerde kullanıldığı şekliyle azınlıklar hukukunun Irak pratiğindeki zorluklarına işaret etmekte ve bunun sebeplerini tartışmaktadır. Zira Sünni ve Kürtlere yönelik bu gayri resmi baskı Irak'ta DAİŞ denen fanatik Sünni bir grubun ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, gayrimüslim azınlıkları İslami terminolojiyi kullanarak 'zimmi' diye nitelendirmiş, böylelikle cinayetlerine meşruiyet sağlamaya çalışmışlardır. Bu açıdan bakıldığında makale, Irak devletinin uyguladığı siyasi ayrımcılık ile DAİŞ'in İslam adına gerçekleştirdiği cinayetleri, çağdaş İslam hukuku perspektifinden analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Irak, Azınlıklar, Savaş, İnsan Hakları.

INTRODUCTION

The Republic of Iraq is an independent, federal, and sovereign state with an administrative parliament and a democratic government. All of its diverse 40 million residents, consisting of Muslims, Christians, Yarsans, Yazidis, Zoroastrians, and Mandaeans, recognize Article 1 for its recognition of citizenship, language, and religion for practice. The Iraqi diaspora is one of the most extensive records in modern history. Iraq was part of the Ottoman Empire, then the British Empire, and later modern-day Iraq. Saddam ruled the country from 1979 until 2003, during which there were two major wars. After the US occupation, Iraq deteriorated into a civil war from 2006 to 2008.¹ The disintegration of the state brought about sectarian tensions that have hindered the building process. The situation worsened in 2011², eventually leading to ISIS's victories in 2014. ISIS has even kidnapped non-Muslim women as enslaved people in the name of Islam and tortured them into participating in their unethical activities. The end consequence is that Christians, Yazidi³, and other minorities have been expelled from their homes due to the ISIL onslaught in the name of Islam. The Shia sect has become Iraq's deep state due to disparities in Islamic creed between Shia and Sunni Muslims. Many Sunni Muslims were informally fired from state jobs because they belonged to Sunni names.

This article will provide an overview of the Iraqi constitution and its role in shaping the law for minorities. It will also examine the debates over the rights of the minorities in Islam and the acts of notorious

1 Patrick Cockburn, "Cricket but no chess in Sistani's vision for democratic Iraq", *The Independent News*.
2 Vali Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future* (W. W. Norton & Company, 2007), 211-220.
3 Zeynep Kaya, *Iraq's Yazidis And ISIL: The Causes And Consequences Of Sexual Violence In Conflict* (London: LSE Middle East Centre, 2019); publisher: "LSE Middle East Centre"; publisher-place: "London"; title: "Iraq's Yazidis and ISIL: the causes and consequences of sexual violence in conflict"; author: "{[*]family": "Zeynep, Kaya, given": ""}; issued: "{date-parts": [{"2019"}]}"; schema: "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

Received/Geliş Tarihi: 29.03.2022

Accepted/Kabul Tarihi: 06.06.2022

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Ahm Ershad UDDIN
E-posta: Ershad.uddin@kocaeli.edu.tr

Cite this article: Uddin, Ershad Ahm. "Human Rights of Minorities in Islam: From the Perspective of Iraq". *Journal of İlahiyat Researches* 57/1 (June 2022), 55-62.

Atif: Uddin, Ershad Ahm. "İslam'da Azınlıkların İnsan Hakları: Irak Örneği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 57/1 (Haziran 2022), 55-62.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

militant groups against non-Muslims in the name of Islamic law. The primary methodology is based on classic Islamic texts, books, articles, and newspapers to summarize the study. On the other hand, the researcher contacted, concerned about the accusation of Shii pressure leading to employment dismissals; the writer sought the facts by contacting a group of Sunni Muslim households in Turkey's Kutahya province. To ensure the migration of Christians from Iraq to various countries, Christian students (Erasmus students from Slovakia) residing in both Istanbul and Izmit provinces of Turkey to ensure the migration of Christians from Iraq to various countries.

1. IRAQ: DURING AND AFTER SADDAM HUSSEIN

Iraq is a strategically important state in the Middle East due to its sectarian makeup and diverse ethnic mosaic. Saddam Hussein's character goes back to when he joined the Bath Party in 1956 to augment his political intentions; in 1958, army officers led by General Abd-al Karim Qassim deposed monarch Faisal II. Nonetheless, this followed the deputization of Saddam Hussein and the rise of dominance in the hands of Ahmed Hasan al-Bakr. Soon after, in 1979, the deterioration of his health led to his retirement. In the same year, he passed on power to his subordinate, vice president, Saddam Hussein, who ruled over Iraq for the next two decades and a half as the President of Iraq. During his rule, Saddam Hussein used Iraq's oil resources to launch a series of socioeconomic changes in the 1970s and 1980s. The electrification of cities and the national distribution of free refrigerators and television sets helped him gain the trust of his people. It would be incorrect to claim that intimidation and force were Saddam Hussein's only weapons for legitimizing his reign through contentious politics. As per Sjoberg, Saddam Hussein intended to gain legitimacy by opening the gateway of happiness among people by launching a collective project that focused on enhancing social needs and requirements for the welfare of society as a whole.⁴ The Iraqi president, Saddam Hussein, was known for his benevolent acts toward his country. According to UN studies, the condition of Iraqi women improved dramatically under his leadership. The literacy rate rose from 30% to 70% in less than a decade, making Iraq one of the highest in the Arab world.⁵

Saddam Hussein's two-decade dominance left an impressionable effect on the nation, constituting his colorful personality's fear, force, control, pressure, and recollections. Large-scale recruitment took place among the tribes that pledged their allegiance to Saddam Hussein. Despite his recurrent suppression of his people, the man was reduced to dust by a fraudulently contrived and externally planned coup.⁶

The US invaded Iraq to make a powerful statement that America, as a country, holds the most powerful position in the world. To end Saddam Hussein's rule, the US imposed sanctions on Iraq from August 1990 until May 22, 2003. UNICEF estimate from 1999 calculated that 500,000 children were killed in Iraq. President Bush delivered a warning to Saddam Hussein despite Iraq's pledge to follow UN rules.⁷

Woodward's book, "Plan of Attack," published in 2004, reveals how President George W. Bush misled the American public. The book alleges that the Bush administration's war council used misinformation and deceit to lead the U.S. to war.⁸ Authors James Pfiffner and Mark Pythia look at the fallout from the 2003 Iraq war. They reveal how the U.S. and U.K. justified their actions in Iraq by shedding humanitarian cover.⁹

In 2005, Iraq held elections for the first time since the US invasions to elect 275 members of the Transitional National Assembly. Consequently, Iraq's Shia community rose to power in the government, and violence against the Sunni population escalated. Abu Musab al-Zarqawi created an alliance with Al-Qaida, which had little power in Iraq.

In 2006,¹⁰ Saddam Hussein was found guilty of crimes against humanity and condemned to death by hanging. In 2009, after Barack Obama became the President of the United States, U.S. forces gradually relinquished control of Iraq. Abu Bakr al-Baghdadi became the head of the Islamic State in Iraq in 2010. In a matter of days, ISIS conquered a large portion of Iraq and the bulk of Syria. Unfortunately, the imbalance of administrative power among the people brought down the nation, which was once a sovereign state. A U.S. think tank estimated the overall cost of the Iraq War to the U.S. economy, including interest rates, was \$1.7 trillion in March 2013. There were arguments that the cost to the U.S. economy would bring about a variation in interest rates ranging from \$3 trillion to \$6 trillion by 2053.¹¹

Since the US invasion of Iraq in 2003, one in every 25 Iraqis has been displaced from their homes, with warfare related to the Islamic State adding to even more displacement. As of 2020¹², 9.2 million Iraqis are internally displaced or refugees abroad, and the violence has increased sickness and disease.

2. THE STATUS OF MINORITIES IN IRAQ POST SADDAM

In 2003, an invasion led by the US army resulted in the destruction and deterioration of many lives, livelihoods, and shelters. As per the findings of people being displaced, it is estimated that about 4.4 million Iraqis were relocated towards the end of 2015 and have scattered into so many areas that it broke them internally as a nation and as humans being deprived of their rights. Iraqi Turkmen are Iraq's third-largest ethnic group, after Arabs and Kurds, with three million people.¹³ Around 60% of the population follows the Sunni branch of Islam, while the rest are Shia, with a sizable Christian minority.¹⁴ According to official figures, Iraqi Christians declined from 1.5 million in 2003 to 500,000 in 2015 and maybe only 275,000 in 2016.¹⁵ Iraq's Kaka'i ethnic group adheres to a syncretic religion that combines Zoroastrianism and Shia Islam. Their religious iconography revolves around the figure of Melek Taus, also known as the Peacock Angel.

4 Sjoberg L. *Gender, Justice, and the Wars in Iraq: A Feminist Reformulation of Just War* (Lanham (Maryland, US), Lexington Books, 2006).

5 Ferguson M, LJ Marso, *Stands for Women: How the George W. Bush Presidency Shaped a New Politics of Gender USA* (Duke University Press, 2007).

6 Ibrahim al-Marashi, "Iraqi Intelligence Operations and Objectives in Turkey Alternatives", *Turkish Journal of International Relations* 2/1 (2000), 78-94.

7 Federation of American Scientists (FAS), *Results of the 1999 Iraq Child and Maternal Mortality Surveys*, (UNICEF, 2013), 7.

8 Bob Woodward, *Plan of Attack* (USA: Simon & Schuster, 2004), 22.

9 Ahmed Mahdi, *Energy and US Foreign Policy: The Quest for Resource Security After the Cold War* (London: I.B. TAURIS, 2012), 95.

10 Fox News, "Judge Closes Trial During Saddam Testimony" (15 March 2006).

11 Trotta, Daniel, "Iraq war costs US more than \$2 trillion: study", *Reuters* (19 September 2017).

12 Watston Institute, "Brown University", *Iraqi Refugees* (3 March 2022)

13 "Oral Presentation of the Chairman of SOITM on Turkmen of Iraq" (11th session of Working Group on Minorities, United Nations, ts).

14 "Unrepresented Nations and Peoples Organization", *Alternative Report submitted to the Committee on the Elimination of Racial Discrimination for the consideration of the 15th to 21st Reports of the Republic of Iraq during the 85th session*, 2014, 4.

15 Griswold, Eliza, "Is This the End of Christianity in the Middle East?", *The New York Times* (18 July 2016).

Another ethnic group, the Yezidis,¹⁶ are adherents of an ancient monotheistic religion associated with Zoroastrianism, and there are now an estimated 500,000 of them in Iraq.¹⁷ In the nation's religious community, few belong to Faili Kurds, contrary to the Sunni-majority society, which adheres to the Shia branch of Islam. However, some Arabic-speaking groups, known as Shabak, numbering roughly 250,000, occupy the northern and eastern parts of the city. Many Shabaks identify as Shia Muslims.¹⁸

Baghdad's Iraqi capital is divided between Sunni and Shi'a communities, with the Kurdish minority in the west and center, the major Sunni groups known as Abu Ghraib, A'adama, Rusafa, Za'farania, Doura, and Rasheed. Shia populations dominate suburbs like Sadr City, Abu Dahir, and Al Doura due to rising sectarian tensions and "mixed" neighborhoods.¹⁹ It is to be noted that in December 2012, Shia Ayatollah Ahmad Al-Hossain Al-Baghdadi passed a fatwa that declared the Christians in Iraq must either follow Islam or suffer execution. Hate speech based on rudimentary assumptions is widespread in Iraq, which is tributary to the violent acts and discrimination against minorities.²⁰ So-called scholars have delivered furious sermons against the Yezidis.²¹ Many families have faced sectarian violence, which peaked in 2006-2008. To survive, many of them fled Baghdad, according to the International Organization for Migration (IOM) 2019.²² ISIS and other extreme organizations have published pamphlets in mosques, neighborhoods, and colleges.

Between 2014 and 2017, more than six million Iraqis were internally displaced due to ISIL's crimes and the subsequent government of Iraq's efforts to destroy them. Surprisingly, the situation of minorities has deteriorated post-Saddam's administration; even Sunni Muslims, the second-largest Islamic sect, is now considered a minority group due to Shia oppression in many aspects of life.

About 1.3 million people were still displaced as of October 1, 2020, with about 250,000 living in 43 designated IDP camps. By the end of the month, 436 homes (2,370 people) had left six centers and huge informal sites in Al-Anbar, Baghdad, Diyala, and Kerbala. From the perspective of the displaced minorities, 4.8 million returned home after large-scale military operations against ISIL ended in 2017.²³

Nevertheless, the US occupation, the escalation of the Shiites' political role, the PMF, and the ISF perpetrated violations against Kurds, Turkomans, Kaka'i, Christians, and other minorities, including violence and forced relocation. According to international human rights groups, certain Shia militias, including those under the PMF banner, have continued to conduct physical atrocities against Sunni civilians. The dissolution of the Sunni security created a radicalistic feeling between Sunni insurgency and Salafi radicals.²⁴

3. THE RIGHTS OF MINORITIES UNDER THE IRAQI CONSTITUTION

Iraq is a Muslim-majority country where article 2(1) (A) of the constitution says that legislation must not contravene established Islamic law rules. Article 2 of the 2005 Constitution also recognizes the country's religious and ethnic diversity and provides freedom of religious belief and practice. One of the significant characteristics of the Iraqi draft constitution is that it does not refer to citizens as minorities, a word that makes individuals feel like second-class citizens. (Rubaii, 2019).²⁵

Iraq's Constitution was ratified on October 15, 2005, after a contentious referendum, and Article 2 of the Constitution stipulates that everyone has complete religious rights and freedom of belief and practice. According to the Iraqi Constitution, Article 4(1) provides Iraqis the right to ensure that their children are educated in their mother tongue in government educational settings, including minorities such as Armenians, Syriacs, and Turkmen. Extensive minority vetoes and federalism are two key constitutional elements for regulating the guidelines. (Salloum, 2017).²⁶

According to Article 9(1) (a), all Iraqi military forces and security services would be made up of Iraqi citizens, with proper regard to their balance and representation, without discrimination or exclusion. However, there is no regulation to implement such equality fully. Iraqis are afraid that legislation would jeopardize their liberties, cultural rights, and other rights (Articles 119 and 121), even though the article did not define how to get government posts, authority, and resources. Additionally, Iraqis are free in their commitment to their status according to their religions, sects, beliefs, or choices, which shall be regulated by Article 41. It also states that followers of all faiths and denominations are accessible in the practice of religious rights, the management of spiritual assets (waqf), and their affairs according to the Iraqi Constitution of 2005, Article 43(1). The constitution also banned some politically motivated groups like Saddam's Baath Party under Law 32 of 2016, along with 'takfiri' groups such as al-Qaida and ISIS.²⁷

The Sunni Diwan, the Shia Diwan²⁸, and the Christian, Yezidi, and Sabean-Mandean religions are the three diwans (offices) administering affairs for the country's recognized religious groups. However, the three endowments are responsible for disbursing government funding to maintain and safeguard sacred sites under the jurisdiction of the Prime Minister's Office. More than fifty Iraqi Sunni Muslim families residing in Turkey and a few Christians who relocated from Iraq to Slovakia were questioned about their experiences escaping Iraq. Unfortunately, Sunni Muslims are frequently dismissed from employment because they identify with or belong to specific names

16 Cetorelli, V. and Ashraph, S., *A demographic documentation of ISIS's attack on the Yazidi village of Kocho* (London, UK: LSE Middle East Centre, ts.), 32.

17 Lalani, M, Still Targeted. "Continued Persecution of Iraq's Minorities" (London: MRG, 2010).

18 Salloum, S, "Minorities in Iraq: Memory, Identity and Challenges" (Baghdad: Masarat for Cultural and Media Development, 2013), 157; Lalani, M, Still Targeted, Continued Persecution of Iraq's Minorities", 7.

19 "Country Information Report Iraq" (DFAT, 17 Agustus 2020).

20 "Minority Rights Group International, State of the World's Minorities and Indigenous Peoples", 194.

21 Ali, Majid. Hassan. "Aspirations for Ethnonationalist Identities Among Religious Minorities in Iraq: The Case of Yazidi Identity in the Period of Kurdish and Arab Nationalism, 1963-2003", *Nationalities Papers* 47/6 (ts.), 953-967.

22 Ali, Majid. Hassan. "Aspirations for Ethnonationalist Identities Among Religious Minorities in Iraq: The Case of Yazidi Identity in the Period of Kurdish and Arab Nationalism, 1963-2003". 953-967.

23 "2020, Iraq: Humanitarian Bulletin".

24 2019 Report on International Religious Freedom: Iraq (ts.).

25 Kali Rubaii, "ripartheid: How Sectarianism Became Internal to Being in Anbar, Iraq", *POLAR: Political and Legal Anthropology Review* 42/1 (2019), 125-141.

26 S. Salloum, "Protection of Religious, Ethnic and Linguistic Minorities in Iraq, Analytical Study in International: Regional and National Frameworks" (Baghdad: Iraqi Al-Amal Association, 2017), 13.

27 Takfir is a term used to describe a Muslim who excommunicates one of his or her fellow Muslims, i.e. accuses another Muslim of apostasy. Takfirism has been referred to as a "minority ideology" that "advocates the slaughter of fellow Muslims". See, Emin Poljarevic, "Theology of Violence-oriented Takfirism as a Political Theory: The Case of the Islamic State in Iraq and Syria (ISIS)", *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden, Netherlands: Brill Publishers, 2021), 485-512. Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea* (United Kingdom: Penguin, 2017), 75.

28 "Diwan" refers to a government official, minister, or ruler who has power (also known as a dewan, sometimes written as "devan" or "divan"). In Mughal and post-Mughal India, diwans were members of the ruling class. With the Caliphate state becoming more engaged with work, the term extended to all the government bureaus.

like Abu Bakar, Omar, Aysha, etc.²⁹ Some Sunni Muslims who were financially destitute and disabled lived in the country, changing their identities, while others immigrated to different countries. People from a specific province, such as Mosul, who believe in Christianity were interviewed as part of this research to understand why they migrated to other countries; they said the fanatics of ISIS forced them to pay Jizya and other taxes if they wanted to live. At the same time, some minority girls were forcibly taken to the ISIS compound and forced to convert to Islam or stay among enslaved people. However, the majority of the minority people still live in refugee camps in their own country because the government has failed to take proper steps to re-house them in their own country.³⁰

4. THE STAND OF ISLAM ABOUT MINORITIES

In Islam, according to the in Arabic, the word minority is referred to as 'Aqalliyya' which comes from the root qalla, which means to be or become minor, tiny, or few. The Quran has some examples of the word qalla being used in many verses³¹, but it does not distinguish between people on the basis of differences in the elements Natural, such as color, gender or race.³² Therefore, the Islamic historical experience has known various terms that express its civilized nature of it, such as "People of the Book"³³ (أهل الكتاب) and (أهل الذمة) "Ahl al-Dhimma"³⁴ and "People of the Faith (أهل الله)".³⁵ Yusuf al-Qaradawi believed that the term minority refers to a group of people who live in a country but are different from the majority of the population in terms of religion, ethnicity, and language. For example, Christian minorities in Syria, Egypt, Iraq, and elsewhere; Berbers in Algeria and Morocco; and Kurds in Iraq, Iran, Turkey, and Syria.³⁶

However, there is a significant difference between a Muslim state and an Islamic state, despite Iraq claiming Islam to be its state religion, what would happen to minority rights if a state followed Islamic law? It is discussed here to clarify the minority's rights under Sharia law. Non-Muslims do, however, exist in the community of modern Islamic society, which cannot be ignored.

In Islam, justice and fairness are integrally tied to every human being, whether or not he is a Muslim. As per the Islamic justice system, it is unfair that Muslims will have more options for self-development while non-Muslims will have fewer opportunities. The Islamic State, like other Muslims, has taken on the obligation of protecting the lives, property, and general security of individuals who do not reflect the doctrine of the Islamic State. The need to spread the message that non-Muslims have the same civil rights and are treated with respect as Muslims according to the Quran so that the people will uphold justice.³⁷ Another Qur'anic verse stated, 'O you who have believed, be persistently standing firm for Allah, witnesses in justice, and do not let the hatred of a people prevent you from being just. Be; that is nearer to righteousness. Moreover, fear Allah; indeed, Allah is acquainted with what you do'.³⁸ Non-Muslims who are permitted to adhere to their religions in an Islamic state are termed *Dhimmi* on the condition that they pay the jizya³⁹ and abide by the regulations of the Islamic state.

Nevertheless, the term "*Dhimmi*" is widely seen as derogatory toward non-Muslims residing in Islamic states. *Dhimmi*⁴⁰ is an Arabic term that denotes duty, protection, security, and rights. *Dhimmi*s are the Islamic State's permanent non-Muslim citizens. They have all of the state's civil rights and benefits, just like Muslims. Their lives and property are deemed equally valued and inviolable in the Islamic State as the lives and property of Muslim citizens. The Islamic State does not simply provide non-Muslim people with rights on paper; instead, the state must carry them out according to its own beliefs and religion. It results from either misunderstanding the word's true meaning or years of anti-Islam propaganda. The Islamic State takes on this obligation not just for itself and the Muslim people but also on behalf of Allah and His Messenger. Because of the importance of this responsibility, the Islamic State's legislature has no jurisdiction to deprive people of their Shariah-compliant rights. The Prophet Muhammed stated that he would be the complainant on the Day of Resurrection (in the Court of Allah) against the person who has done unjustly to a *Dhimmi*.⁴¹ Whoever murders a non-Muslim with such a contract, whom Allah and His Messenger have assumed responsibility for safeguarding, has violated the rights of Allah. Such a person will not even get the scent, the most precious perfume, of paradise, which can be felt from a distance of forty years, as it is known.⁴²

According to Maymun Ibn Mihran, a Muslim once killed a Jew in the Hira district. When Omar ibn Abd al-Aziz learned of the occurrence, he wrote to the governor, instructing him to deliver the perpetrator to the slain person's family. The governor followed orders, and the

29 "Interview on Sunni Minorities of Iraq Living in Kutahya, Turkey". (Interviewer: Ahm Ershad Uddin, Interview 11 September 2021). "The writer has taken interviews with the help of Ummel Khkhar Fatima in Kutahya province of Turkey, where more than 5000 thousand Iraqi nationalities live there; however, the interviews were taken from the Sunni Muslims who fled from Iraq due to the different circumstances, mostly identity problems".

30 "Interview about the Migration of the Christian Community from Iraq to Slovakia". (Interviewer: Ahm Ershad Uddin (Interview 21 December 2021). "The writer has taken interviews with a group of Iraqi students (ERASMUS) studying as an exchange program in different universities in both Kocaeli and Istanbul, Turkey; however, the interviews were taken from the Christian students who fled from Iraq to Slovakia due to the different circumstances, mostly identity problems".

31 el-Mayeda 5/13; el-Enfal 8/26.

32 Yusuf al-Qaradawi, *Non-Muslims in the Islamic Community* (Lebanon/ Beirut: er-Risala Publication, 1985), 7.

33 People of the Book (*Arabic: Ahlul-kitb*) is a word used in Islam to describe Jews, Christians, and Sabians (commonly identified with the Mandaeans). And also a term that is used in Judaism to refer to Jews and various Christian groups to refer to themselves. The Quran uses the term addressing Jews, Christians, and Sabians in various situations, from doctrinal polemics to passages emphasizing the community of faith among those who possess monotheistic scriptures. See, el-Hajj 22/17. Later, the phrase was applied to other Muslim-ruled religious communities, such as Sikhs and even polytheistic Hindus. Historically, under an Islamic state, these communities were bound by the dhimma contract. In an event of a Muslim-Christian marriage, which is to be dealt only with the permission of the Christian alliance, the women belonging to this faith should not be prevented from attending church for prayer and worship. See, Gündüz, Şinasi, "The Knowledge of Life. The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'an and to the Harranians", *Journal of Semitic Studies Supplement* 3 (1999), 5.

34 Juan Eduardo Campo, "Dhimmi", *Encyclopedia of Islam - Ashton Central Mosque* (New York: Infobase Publishing, 2010), 194-195.

35 Kamal Al-Saeed Habib, *Minorities and Politics in the Islamic Experience from the beginning of the Prophet's State to the End of the Ottoman Empire* (Madbuli Publication, 2002), 36-42.

36 al-Qaradawi, *Non-Muslims in the Islamic Community*, 20; publisher: "eR-Risala publication"; publisher-place: "Lebanon/ Beirut"; title: "Non-Muslims in the Islamic community"; author: "[family]:"Qaradawi"; given: "Yusuf"; non-dropping-particle: "al-"; issued: "[date-parts]:[1985]"; locator: "20"; schema: "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

37 el-Hadid 57/25.

38 el-Mayeda 5/8.

39 Jizya, or Jizyah, was a tax that Jews and Christians had to pay. Jizya is mentioned in the Quran and hadiths without defining a rate or quantity. However, scholars generally agree that early Muslim rulers used existing taxation and tribute systems. Ssee, Amr G. E. Sabet, "Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'ah", *American Journal of Islam and Society* 27/2 (2010), 96-98.

40 Non-Muslims were granted protection by the state from certain taxes and were not required to serve in the military. *Dhimmi* status was formally abolished in 1839 with the Hatt-ı Şerif of Gülhane. Yusuf al-Qaradawi, Tariq al-Bisri, Salim al-Awwa, and Fahmi Huwaydi consider that the relationship between citizens and the state is now based on citizenship. See, M. Şükrü Hanoğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton University Press, 2008), 203. A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford, 1985), 203.

41 Muḥammed b. 'Isa b. Şevre b. Musa b.ed-Ḍaḥḥak et-Tirmizī, *Sünen-i Tirmizī*, ed. Ahmed, Muhammed Şâkir-Muhammed Fu'ad 'Abdülbâkî-Ibrâhîm Utve 'Avd (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maḥtaabî Muḥtafa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 5/1327.

42 Abu 'Isa Muḥammad ibn 'Isa as-Sulamî aḡ-Ḍarîr al-Būghî at-Tirmidhî, *Jami at-Tirmidhî*, Diyat, ts. (1323).

non-Muslims assassinated the Muslim murderer.⁴³ The Islamic State's administration is not only accountable for preserving the rights of non-Muslim people, but it also accepts this obligation from Allah and His Messenger. The state of the deals for non-Muslims will not be changed in any manner, and they will not face an additional tax burden. It is not permissible for a member of the Islamic State to disrupt the security of a non-Muslim, kill him, or attack his life, property, or property in any way. Moreover, Allah says: "And whoever of the polytheists seeks refuge with you, give him refuge so that he may hear the Word of Allah". Then bring him to his place of safety."⁴⁴ During Ali (the fourth Caliph), a Muslim was imprisoned for killing a non-Muslim in an incident involving manslaughter, a crime committed by a Muslim. He ordered the death penalty after being convicted, as is customary.⁴⁵

The Prophet told his followers that anyone who accused a non-Muslim of adultery would be flogged with a cane on the Day of Resurrection. According to Ibn Abidin, it is forbidden to beat, torture, abuse, or slander a Muslim; similarly, all of these acts are prohibited in the case of non-Muslims, and backbiting a non-Muslim is just as haram as backbiting a Muslim.⁴⁶ If non-Muslims have a historic site of worship within a Muslim town, they will perform all religious ceremonies there without interference from the Islamic administration. One of Abu Bakr's most important directives to him during his journey to Syria under Usama's leadership.⁴⁷

The Islamic State is supposed to handle non-Muslims to protect their rights, such as not being coerced to think against their conscience and doing whatever their conscience requires that is not against the country's customary law. As a result, any pressure on non-Muslims to convert to Islam is forbidden. "There is no compulsion in the issue of religion," Allah states in this respect.⁴⁸ Allah addresses the prophet in another verse, "It is not your job to force someone to believe what you believe". Non-Muslims are permitted to do what Muslims consider a sin and a crime (drinking alcohol, buying and selling pork, carrying crosses, playing conch shells). It cannot be stopped unless they perform it openly among the Muslims.⁴⁹ Non-Muslims have the right to maintain and remodel historic houses of worship⁵⁰ in their homes and construct new ones. They have the right to reconstruct an old shrine in the exact location if it is destroyed. During Umar's rule, no worship site was demolished or tampered with within any of the areas conquered. It was also specified in Abu Bakr's deal with the Hira tribe that "their monasteries and churches shall not be demolished."⁵¹ Umar Ibn 'Abdil' Aziz instructed the regional governors that "they should not destroy worship churches, fireplaces or places of worship."⁵²

In each Islamic state, a certain amount of wealth is imposed on non-Muslims for their safety and security of life, property, and honor. This tax will be collected every year only after liberating the people from the responsibility of defending the country from those who can fight. Therefore, people who cannot fight or do not take part in the war, such as children, teenagers, women, lunatics, enslaved people, the disabled, servants of the temple, monks, beggars, and the elderly, will not pay tax. The sick, who spend most of the year sick, will also not be taxed.⁵³ Moreover, if the Islamic government cannot provide them with the security of life, property, and honor, then no form of Jizya can be taken from them.

Non-Muslims who are victims of poverty and depend on others will be forgiven their Jizya and receive regular help and allocation from the Baitul Maal.⁵⁴ It is forbidden to show any harshness toward them when collecting this tax. Such a tax burden can not be imposed if it is difficult to pay.⁵⁵ It was also mentioned in the treaty made with the Hira tribe during the time of Abu Bakr that if a non-Muslim who is an older man becomes useless, falls into any danger, or a rich man becomes poor, the people of his tribe continue to help him and will be ridden of Jizya. Furthermore, as long as he stays in Medina or under the Islamic State, Muslims must provide for him from Baitul Maal.⁵⁶ When Umar saw a non-Muslim old man begging and asked his reason, he said, "What else can I do?" Upon hearing this, he immediately forgave his Jizya and fixed a monthly amount for his maintenance. He wrote to the Baitul Maal official: "It is never fair to benefit from his youth and humiliate him in his old age."⁵⁷

The fear that arises in the minds of non-Muslims when they hear the name Jizya is only the result of the long-term propaganda of the enemies of Islam. Zakat is not only taken from capable Muslim males but also from women. Is it a penalty to accept Islam? It is also said to treat non-Muslim people humanely so that they do not encounter any injustice and not make them fall into poverty by burdening them with anything that would lead to that.⁵⁸

However, from the perspective of the Ottoman Empire, legal pluralism was meant to be reflected in the minority (non-Muslim) religious courts, which provided an excellent opportunity to reach a fair verdict. Legal pluralism was also justified as a method of governing the pragmatic Ottoman government.⁵⁹ According to Schick, Sharia law was the Ottoman empire's only primary and legally recognized law. Non-Muslims were allowed to choose their religious courts, but they were not autonomous; if they chose their courts, they had to adhere to their own rules. Despite this flexibility, most non-Muslim community members selected Islamic courts for unclear reasons.⁶⁰ The Ottoman Empire was,

43 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi' u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: yy., 1374-75/1955-56), "Diyat", 2326.

44 et-Tawba 9/6

45 Ebu Bekir b. Mas'ud el-Kasani, *Beda'i-u's-sana'i fi tertibi's-şera'i* (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyye, 1986), 7/7, 111.

46 Muḥammad Amin ibn 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz ibn Aḥmad in 'Abd ar-Rahim ibn Najmuddin ibn Muḥammad Şalâhuddin al-Shami, *Raddul Mukhtar alad-Durrul Mukhtar* (Beyrut: Darul-Fikr, 2005), 4/351.

47 Muḥammad ibn Jarir al-Tabari, *Tarih al-Rusul wa al-Mulûk* (Leiden : E.J. Brill, 2010), 2/463.

48 el-Bakara 2/256

49 Ebü Bekir b. Mes'üd el-Kasani, *Beda'i-u's-sana'i fi tertibi's-şera'i*, 7/113.

50 Ebü Bekir b. Mes'üd el-Kasani, *Beda'i-u's-sana'i fi tertibi's-şera'i*, 7/114.

51 Ya'kub b. İbrahim Ebu Yusuf, *el-Harac* (by: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 144.

52 Ya'kub b. İbrahim Ebu Yusuf, *el-Harac* (by: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 144. Department of Islamic Research and Encyclopedias, *Al Mausuah Al Fiqhiyah Al Kuwaitiyah* (Kuwait: Kuwait Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, 2012), 7/129

53 Zeynuddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Misri Hanefi İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: el-Matbaatü'l-İlmiyye, ts.), 5/120.

54 Bait-ul-Mal is a financial agency in charge of tax administration in Islamic governments, especially during the early Islamic Caliphate. Historically, it was an agency responsible for tax administration and other financial affairs. There was no permanent public treasury during the prophet's era.

55 Abul Hasan Ali ibn Muhammad Mawardi, *Al Ahkam As Sultaniyyah: The laws of Islamic Governance* (South Carolina, USA: Create Space Independent Publishing Platform, 2018), 184.

56 Ebu Yusuf, *el-Harac*, 144.

57 Ebu Yusuf, *el-Harac*, 72.

58 Ebu Yusuf, *el-Harac*, 71.

59 Griffiths John, "What is Legal Pluralism", *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 24 (1986), 5.

60 Irvin Cemil Schick, "Osmanlı İmparatorluğunda Yahudiler", *Tarih ve Toplum* 43/ 55.

without a doubt, one of the world's largest and longest-lived empires. From 1288 until 1922, 36 Sultans ruled in the straight male line, starting with Osman. As a result, the Ottoman Sultans may have been considered unchallenged world powers for at least two centuries, and their policy towards non-Muslim communities was liberal and without prejudice, bringing Muslim and European civilizations face-to-face and resulting in a long-lasting interaction based on toleration, justice, respect, and freedom of conscience for all citizens.⁶¹

If we look at the UK, a new section of the proposed new nationality and border law will give the government the power to strip people of their British citizenship (immigrants) without warning. It indicates that immigrants are considered second-class citizens and can be deported at any moment. The decision comes months after a top British court ruled that Shamima Begum, a British-born "ISIS bride" who fled the nation as a teenager to join the Islamic State, would not be permitted to return to the country to fight a citizenship revocation case. From 2005 onwards, "Home Office" powers to deport British people were introduced, but their use escalated throughout Theresa May's tenure as home secretary. From 2010 onwards, they were expanded in 2014.

For Muslims in an Islamic state, citizenship is based on the notion of the Dhimmi contract, which was established by Islamic legal law thousands of years ago. Allowing the government to deprive individuals of British citizenship without informing them will exacerbate the already Kafkaesque battle of those who have been stripped of their citizenship. Before criticizing the Dhimmi status established by Islamic legal law thousands of years ago, it should be noted that Islamic law attempted to safeguard them, as detailed in the Islamic legal sources above. According to the Home Secretary, British citizenship is a privilege, not a right.⁶²

However, from the view of the contemporary Islamic jurisdiction, *Darul-Islam*⁶³ and *Darul-Harb* are two different terms used to refer to nations in Islamic jurisprudence. Al-Zuhayli says the difference was due to a specific situation, namely non-Muslim countries' enmity against Muslim countries. If this hatred subsides, it will also reduce the divide between the two, called *Darul-muwadafah* or *Darul-Ahd* (treaty country). The world is unified into a single organization, the United Nations, whose members are committed to respecting its regulations. In this case, Islam dictates that all agreements be respected, according to the Qur'an.⁶⁴ As a result, nations that are members of the U.N. are no longer considered "*Darul-Harb*" but rather *Darul-Ahd*, a treaty country.

However, from the view of the contemporary Islamic jurisdiction, according to Al-Zuhayli, the difference between "*Darul-Islam and Darul-harb*" was formed due to a specific situation: non-Muslim countries' enmity against Muslim countries if the hatred subsides, it will also reduce the divide. Instead of a *darul-harb*, the government will become a *dar-and* or *dar-ahd* or *dar-muwadafah* once the fight ends (country of the treaty). The world, as per Abu-Zahrah, is unified into a single organization (the United Nations), whose members are committed to respecting its regulations. In this case, Islam dictates that all agreements be respected, according to the Qur'an.⁶⁵ As a result, nations that are members of this international organization are no longer considered *Darul-Harb*, but rather *Darul-ahd* (treaty country).⁶⁶ Zuhayli declares that, due to the United Nations Charter, non-Muslim countries must be regarded as *dar-ahd*.⁶⁷ If *dar-al-Islam* is defined as a place where Islamic standards are fully implemented, most Muslim nations can no longer be labeled *Darul-Islam*. Would it have to have rules and regulations on Shariah as a mandatory legislative policy if it is called that way? Is it enough for a country to follow the laws of personal legislation to be considered a Muslim? Is Turkey still a Muslim country if these rules are not followed? If religious rituals are the criterion, what can be said about certain non-Muslim nations where Muslims may follow their rituals more freely than in Muslim countries?

Non-Muslim nations that are not at war or have treaties with Muslim countries must be regarded as *Darul-Ahad* or *Darud-Da'wah* (missionary countries) since they have converted to Islam. As referred by Mawlawi, these are undoubtedly not Muslim countries, but there are a few distinctions between them and Muslim countries.⁶⁸ In classical Islamic discourse, a dhimmi is a form of citizenship, one form of legal linkage based on social and communal ties.⁶⁹ A nationality is a type of bond that binds a person to a specific country, and if this bond is broken, he will be unable to exercise his rights. As followed by the country's legislation, each country has the authority to select who belongs among its citizens.

5. ISIS'S ATROCITIES AGAINST MINORITIES

The nature of ISIS and its work needs to be explained through the lens of Sharia, whether the accusation of Westerners is wrong or right. The westerners and other media personalities tried to legalize the deeds of ISIS in the name of Sharia as a religion, representing Islam.

The implementation of Shariah law by ISIS against minorities (including non-Muslims and other Muslim sects in Iraq) is incompatible with Islamic law because Shariah law contains a norm known as *Fiqhul Waqiyya* or practical jurisprudence. When issuing edicts, a jurist must bear in mind his or her customs and traditions (Fatwa). Because time, place, situation, and custom vary, religious edicts change. The primary aims of Shari'ah, or Islamic law, are to abolish slavery and promote equality. Islam forbids the practice of slavery. Islam was created to eradicate such ideas from society and bring people closer to Allah. In his last pilgrimage address, Prophet Muhammad (peace be upon him) set free those chained to him.⁷⁰ ISIS has made a mockery of Islam with its so-called execution of Shari'ah, which is in direct opposition to *Fiqhul Waqiyya* (practical jurisdiction). Even though Muhammad (peace be upon him) was a prophet, he did not have the authority to compel individuals to adopt Islam. Allah says in al-Quran, "You are not a taskmaster over them".⁷¹

61 Laponee, J. A. *The Protection of Minorities* (USA: University of California press, ts), 84-85.

62 Muhammad ibn Hatthaab, Khalil ibn Ishhaaq al-Jundi, *Mawahib Al-Jalil Li Sharh Mukhtasar Khalil* (Tarābulus, Libyā: Maktabat al-Najāh, 1969), 43.

63 Islamic jurists worked hard for the house/state of Islam mainly. The term "Darul-Islam", governed by an Islamic political authority, is not disputed by anyone else. It also refers to a group of states in which the majority of the population comprises Muslims. See, Al Khanif, *Religious Minorities, Islam and the Law: International Human Rights and Islamic Law in Indonesia* (London: Routledge, 2021), 157.

64 el-Isra 17/34.

65 el-Isra 17/34.

66 Abu-Zahrah Muhammad, "Ilaqatal-Duwaliyyahfil-Islam" (Al-'a'idun Min Huqul-Naft, Muntada Al-Fikr Al-'Arabi, 26 Ocak 1986).

67 Wahbah Mustafa al-Zuhayli, *al-Alaqa al-Dawali fi al-Islam* (Damascus: Dar Al Fikr, 2013), 68.

68 Faisal Mawlawi, *Al-Ususus-Sharyya Lil-Alakati baynal Muslimimin wa Gayril Muslimin* (Beirut: Dar Al-Irshad Islamiyya, 1988), 98-104.

69 Fuad Abdul Mun'im Riya, *Mabadi al-Kanun Addauli al-Khas* (Cairo: Dar Annahdah, 1996), 9.

70 Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 25.

71 ed-Dukhan 44/22.

Moreover, millions of people took refuge in many countries. Meanwhile, in areas undertaken by ISIS in the name of Shari'ah, they are implementing punishment (*hudud*) rule over the poor people by cutting their hands. However, all jurisprudence schools said that the conditions, circumstances, and clear proof are one's weakness or vulnerability. "*Masaleh al-Mursalah*" (concern for the welfare of the people) is a legal concept of the Islamic law that applies to all people, not just chevaliers or tribes.

Islamic law suggests that "*Yutahammal ad-Darar al-Khas li-daf-al-darar al-a'am*" or "a specific harm tolerated in order to prevent a more general one" removal of any harmful act, Islamic law has prioritized a boundary in all aspects and does not allow crossing that limit, Islamic maxim.⁷² However, one of the Islamic law chapters called "blocking the means" (*Sadd al-Zara'i*) states that one cannot harm another religion since this allows others to abuse your faith as well.⁷³ All schools of Fiqh jurisprudence recognize such rebellions as "*Hirabah*"⁷⁴ and agree to put all rebels to death for their crimes.

CONCLUSION AND EVALUATION

Through various research studies and references from Islamic law and interviews, this article regarding the rights of minorities that were violated in Iraq before and after the US invasion in 2003 has been examined. As the paper is evaluated from the sharia perspective, the stand of Islamic law relating to the matter is described as much as possible.

After Saddam Hussein's fall, a sectarian crisis arose, with the dominant Shia faction controlling the nation throughout the government. The US and its allies transformed the lives of Iraqi citizens to build a democracy, which is now a burden for all Iraqis. ISIS has destroyed the lives of residents regardless of belief; the only way to survive is to bend and surrender. However, during Saddam's leadership, the West put sanctions on him to rein in his authority, resulting in the deaths of millions of Iraqi children due to the shortage of medication, food, and other essentials. An oil-rich country's economy deteriorated in a matter of years. The US and its allies used propaganda to launch an invasion on its land to re-establish democracy, which had been gone for over two decades. Following Saddam Hussein's fall, a sectarian crisis arose, with the dominant Shia faction controlling the nation throughout the government. While extremist groups like ISIS have destroyed the lives of Iraqi residents regardless of belief, the only way to survive is to bend and surrender to them. Furthermore, ISIS and other extremist groups have displayed an image of Islamic Law by murdering innocent Muslims, burning non-Muslims, drowning people in ponds, and striking people with bombs. Even though ISIS captured a few cities in Iraq during their assault, Iraq's Shia majority forcibly terminated the Sunni minority's government employers.

Many people think of Islam as a religion of slaughter, murder, and tyranny, but do we know that Islam's laws a hundred years ago are not similar to those of ISIS? The uniqueness of Islamic law is far superior to the law practiced by democratic countries in terms of preserving their lives and granting human rights.

As is apparent, Islam has never condoned terrorism, either in the name of faith or as a method of corruption, from its inception. It has always been documented as accurate in the Holy Quran, Hadith, and academic literature by the schools of Jurisprudence, etc.⁷⁵ However, some object to the term *Ahlul-Kitab* being used as a dhimmi in an Islamic nation. In addition, according to contemporary Muslim scholars, the word dhimmi is no longer required to be used. However, the phrase was used for specific circumstances throughout the early Islamic rule. Nevertheless, more than 9 million Iraqis have migrated to other countries since the US invasion, with a large number of them displaced within their own country owing to sectarian, Shia, and ISIS violence. According to Western standards, Iraq is now a democratic country, though the government has yet to replace its residents' homes or end the oppression of Shia employees in the administration. The question is when and how the fate of refugees will change and how a true democracy will be built to ensure that nations will be treated fairly. It has been demonstrated that removing Saddam, Ghaddafi, or others from power is not the solution; instead, all governments around the world must ensure accountability for their work to bring justice, prosperity, and stability to the state, whether in the name of Islamic State, democracy, or something else, where all people are treated equally.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

REFERENCES

"Country Information Report Iraq". DFAT, August 17, 2020.

"Interview about the Migration of the Christian Community from Iraq to Slovakia". Interviewer: Ahm Ershad Uddin, Interview December 21, 2021.

"Interview on Minorities of Iraq Living in Kutahya, Turkey". Interviewer: Ahm Ershad Uddin, Interview September 11, 2021.

72 al-Zarqa, Mustafa Ahmad, *Al-Madkhal al-Fiqh al-A'am* (Dar al-Kalam Publication, 2004), 131.

73 el-Enam 6/108.

74 el-Mayeda 5/33.

75 Ahm Ershad Uddin, "The Fanatical ISIS through the Lens of Islamic Law", *International Journal of Islamic Thought* 12/1 (2017), 11.

- "Minority Rights Group International, State of the World's Minorities and Indigenous Peoples". 2014.
- "Oral Presentation of the Chairman of SOITM on Turkmen of Iraq". United Nations, no date. www.ohchr.org/Documents/Issues/Minorities/WG11/SOITM_3a.doc
- "Unrepresented Nations and Peoples Organization". *Alternative Report Submitted to the Committee on the Elimination of Racial Discrimination for the Consideration of the 15th to 21st Reports of the Republic of Iraq during the 85th Session*. 4, 2014.
- Abu al-Fiḍā 'Imād Ad-Din Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr al-Qurashī Al-Damishqī, Ibn Kathīr. *Tafsīr Al-Qur'an al-'Azīm*. 1997.
- Abul Hasan Ali ibn Muhammad Mawardi. *Al Ahkam As Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*. South Carolina, USA: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2018.
- Abu-Zahrah, Muhammad. "Ilaqatal-Duwaliyyahfil-Islam". Al-'a'idun Min Huqulal-Naft, Muntada Al-Fikr Al-'Arabi, Amman, January 26, 1986.
- Al Khanif. *Religious Minorities, Islam and the Law: International Human Rights and Islamic Law in Indonesia*. London: Routledge, 1st Ed. 2021.
- Ali, Majid. Hassan. "Aspirations for Ethnonationalist Identities among Religious Minorities in Iraq: The Case of Yazidi Identity in the Period of Kurdish and Arab Nationalism, 1963-2003". *Nationalities Papers* 47/6 (2019), 953-967.
- al-Zarqa, Mustafa Ahmad. *Al-Madkhal al-Fiqh al-A'am*. Syria: Dar al-Kalam Publication, 2004.
- Amr G. E. Sabet. "Islam and the Secular State Negotiating the Future of Shari'ah". *American Journal of Islam and Society* 27/2 (2010), 336.
- Aysha A. Hidayatullah. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Bob Woodward. *Plan of Attack*. Simon & Schuster, 2004.
- Cetorelli, V. and Ashraph, S. *A Demographic Documentation of ISIS's Attack on the Yazidi Village of Kocho*. London, UK: LSE Middle East Centre, 2019.
- Country Information Report Iraq*. DFAT, August 17, 2020.
- Ebu Yusuf, Ya'qub b. Ibrahim. *el-Harac*. b.y. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, no date.
- Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim. *El-Cmi'ü's-Şaḥîḥ*. Kahire: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 1955.
- Emin Poljarevic. "Theology of Violence-Oriented Takfirism as a Political Theory: The Case of the Islamic State in Iraq and Syria (ISIS)". *Handbook of Islamic Sects and Movements*. 485-512. Leiden, Netherlands: Brill Publishers, 2021.
- Faisal Mawlawi. *Al-Ususus-Sharyya Lil-Alakati Baynal Muslilimin Wa Gayril Muslilimin*. Beirut: Dar Al-Irshad Islamiyya, 1988.
- Federation of American Scientists. UNICEF - Results of the 1999 Iraq Child and Maternal Mortality Surveys, UNICEF - Results of the 1999 Iraq Child and Maternal Mortality Surveys. (January 26, 2013).
- Fox News. "Judge Closes Trial During Saddam Testimony" (March 15, 2006).
- Griswold, Eliza. "Is This the End of Christianity in the Middle East?". *The New York Times* (July 18, 2016).
- Gündüz, Şinasi. "The Knowledge of Life. The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'an and to the Harranians". *Journal of Semitic Studies Supplement* 3 (1999), 5-6.
- Habib, Kamal Al-Saeed. *Minorities and Politics in the Islamic Experience from the Beginning of the Prophet's State to the End of the Ottoman Empire*. Madbuli Publication, 2002.
- Ibrahim al-Marashi. "Iraqi Intelligence Operations and Objectives in Turkey. Alternatives". *Turkish Journal of International Relations* 2/1 (2000), 78-94.
- Iraq: Humanitarian Bulletin* (2020).
- Iraqi Refugees*, Watston Institute Brown Universty, March 3, 2022.
- İbn Nüceym, Zeynuddin Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed Mısrî Hanefî. *El-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Kahire: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 2011.
- John, Griffiths. "What Is Legal Pluralism". *Journal of Legal Plural- Ism and Unofficial Law* 24 (1986).
- Juan Eduardo Campo. "Dhimmi". *Encyclopedia of Islam - Ashton Central Mosque*. 801. New York: Infobase Publishing, 2010.
- Kali Rubaii. "Ripartheid: How Sectarianism Became Internal to Being in Anbar, Iraq". *POLAR: Political and Legal Anthropology Review* 42/1 (2019), 125-141.
- Lalani, M, Still Targeted. "Continued Persecution of Iraq's Minorities". London: MRG, 2010.
- Laponee, J. A. *The Protection of Minorities*. USA: University of California press, 1960.
- Majalla Magazine*. "Iraq under the Ba'ath". (2012).
- Muḥammad Amīn ibn 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz ibn Aḥmad in 'Abd ar-Raḥīm ibn Najmuddīn İbn Muḥammad Şalāhuddīn al-Shāmī, *Radd Al-Muhtâr 'ala al-Durr al-Mukhtâr*. Beirut: Darul Kutub Al Ilmiya, 2011.
- Muhammad ibn Jarir al-Tabari. *Tarikh Al-Rusul Wa al-Mulūk*. Leiden: E.J. Brill, 2010.
- Muhammad ibn Haṭṭa'ab, Khalīl ibn Ishhaaq al-Jundi. *Mawahib Al-Jalil Li Sharh Mukhtasar Khalil*. Tarābulus, Lībyā: Maktabat al-Najāḥ, 1969.
- Patrick Cockburn. "Cricket but No Chess in Sistani's Vision for Democratic Iraq". *The Independent News* (February 9, 2005). www.independent.co.uk/news/world/cricket-but-no-chess-in-sistanis-vision-for-democratic-iraq-1529714.html.
- Qaradawi, Yusuf al-. *Non-Muslims in the Islamic Community*. Lebanon/ Beirut: er-Risala publication, 4th Ed. 1985.
- Report on International Religious Freedom: Iraq* (2020).
- Salloum, S. "Minorities in Iraq: Memory, Identity and Challenges". *Baghdad, Masarat for Cultural and Media Development*, 157.
- Schick, Irvin Cemil. "Osmanlı İmparatorluğunda Yahudiler". *Tarih ve Toplum* 43(1987).
- Shiraz Maher. *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*. United Kingdom: Penguin, 2017.
- Sjoberg L. Gender. *Justice, and the Wars in Iraq: A Feminist Reformulation of Just War*. Lanham (Maryand, US). Lexington Books, 2006.
- Şükrü Haniyoğlu, M. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton University Press, 2008.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ et-. *Sunen*. ed. Beşşar 'Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tirmizî, Muḥammed b. 'İsâ b. Sevre b. Mûsa b.ed-Ḍaḥḥâk et-. *Sünen-i Tirmizî*. ed. Aḥmed, Muḥammed Şâkir-Muḥammed Fu'âd Abdülbâkî-İbrâhîm Utve 'Avd. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maṭbaati Muṣtafa el-Bâbî el-Halebî, 2nd Ed. 2001.
- Trotta, Daniel. "Iraq War Costs US More than \$2 Trillion: Study". *Reuters* (September 19, 2017).
- Uddin, Ahm Ershad. "The Fanatical ISIS through the Lens of Islamic Law". *International Journal of Islamic Thought* 12/1 (2017), 1-22.
- Wahbah Mustafa al-Zuhayli. *Al-'Alaqat al-Dawali Fi al-Islam*. Damascus: Dar Al Fikr, 2013.
- Wahbah Zuhayli. *Athar Al-Harb Fi al-Fiqh al-Islami*. Bayrut: Dar al-Fikr, 1989.
- Zeynep, Kaya. *Iraq's Yazidis and ISIL: The Causes and Consequences of Sexual Violence in Conflict*. London: LSE Middle East Centre, 2019.

An Analysis of the Legal Provisions of Entering the Mosque for Menstruated Women

Kadınların Hayız Halindeyken Camiye Girip Giremeyeceklerine Dair Fikhî Hükümün Analizi

Tuba ERKOÇ BAYDAR 

İbn Haldun Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye



Makalenin ikinci başlığında verilen bilgiler İngiltere/Exeter Üniversitesinde 11-12 Temmuz 2019 tarihleri arasında düzenlenen "Menstruation and Menopause in Islamic Legal Cultures" başlıklı sempozyumda sunulan "Şafîî Fikh of Menstruating Women and Entering The Mosque" isimli tebliğin geliştirilmiş halidir.

Received/Geliş Tarihi: 19.04.2022

Accepted/Kabul Tarihi: 06.06.2022

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Tuba ERKOÇ BAYDAR
E-posta: tubaer koc@gmail.com

Cite this article: Erkoç Baydar, Tuba. "An Analysis of the Legal Provisions of Entering the Mosque for Menstruated Women". *Journal of İlahiyat Researches* 57/1 (June 2022), 63-70.

Atif: Erkoç Baydar, Tuba. "Kadınların Hayız Halindeyken Camiye Girip Giremeyeceklerine Dair Fikhî Hükümün Analizi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 57/1 (Haziran 2022), 63-70.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ABSTRACT

There are some main prohibitions placed upon the menstruating woman in Islamic Law. One of these prohibitions mentioned in classical books is known that women cannot enter the mosque while they are menstruating. However, there are many fatwas given that women can enter the mosque when they are menstruating, especially today. In this paper, we investigate the question of the permissibility of entering a mosque for menstruating women according to Islamic law. Our paper consists of three main chapters. After establishing a general framework, in the second chapter, we will shortly discuss the positions of all four Sunnî schools of law on this issue. Also in the second chapter, we will especially present the related opinions of the members of the Shâfiî school of law, as they include detailed issues in this regard and gave the basis for the fatwas given in the modern period. Finally, we will elaborate on the general framework and revisit contemporary positions with their supporting proofs and arguments. Thereby we will offer a systematic examination of the juristic ruling of entering a mosque for menstruating women.

Keywords: Islamic Law, Worship, Menstruation, Mosque, Shâfiî, al-Minhâj.

ÖZ

Klasik fikh eserlerine göre hayız halindeyken kadınların bazı ibadetleri yapması yasaktır. Bu yasaklardan bir tanesi de hayız halindeyken camiye girilmemesidir. Ancak günümüzde kadınların hayız halinde olsalar bile camiye girebileceklerine dair verilmiş bir çok fetva vardır. Bu makalede, kadınların hayız haliydeyken mescide girip giremeyeceklerine dair klasik görüşler ve bu görüşlerin delilleri analiz edilecektir. Makalemiz üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde hayızın asgari ve azami süresi gibi konu ile irtibatlı genel bilgiler, ikinci bölümde hayız döneminde kadınların yapmaması gereken ibadetler ve camiye girme meselesi ile dört mezhep ulemasının delilleri tartışılacaktır. Ayrıca ikinci bölümde Şâfiî mezhebinin bu hususta önemli ayrıntılara yer vermeleri ve modern dönemde verilen fetvalara temel oluşturmaları bakımından ilgili görüşleri özellikle sunulacaktır. Son bölümde ise modern dönemde verilen fetvalar incelenecektir. Böylece kadınların hayız durumunda camiye girmelerine ilişkin fikhî hükümün sistematik olarak incelenmesi sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İbadet, Hayız, Cami, Şâfiî, Minhâc.

INTRODUCTION

From the time of the Prophet Muhammad, (peace be upon him) until today, mosques are not only places of worship but multifunctional venues that serve educational, cultural, touristic, political, and social purposes.¹ The fact that mosques are a significant part of life beyond worshipping is not only true for men but women as well. For this reason, the question of how women's connection to the mosque would be under different circumstances is very important, as it demonstrates not only the nature of women's connection to the mosque in states exceptional to them but also the approach of Islam towards menstruating women. Within this context, we will identify the fundamental concepts and issues in the literature of Islamic law on this subject and reveal the logical connections between them. In this way, we will study the case of menstruating women entering the mosque within the framework of a comprehensive and coherent theory as we raise critical questions.

In Islam, women are required to abstain from certain acts of worship, such as praying and reading the Qur'an while they are menstruating. The fact that women stay away from some worships while they are menstruating does not mean that women are excluded in Islamic thought. As women perform prayers following Allah's command to "perform as-salah"(al-Baqarah 2/110), and also they stay away from salah by following another command while they are menstruating. One of the things that should be avoided during menstruation, such as prayer, is the issue of entering the mosque. There is no explicit restriction in the Qur'an for women to go to the mosque while they are menstruating. Jurisprudence on this subject based on the nar-

¹ For example, while examining the views of Imam Malik, Karz shows that women also go to mosques for judicial reasons. For detailed information see Marion Holmes Katz, *Women in the Mosque: A History of Legal Thought and Social Practice* (New York: Columbia University Press, 2014), 22.

rations from the Prophet and the interpretation of these narrations. However, the existence of various hadiths related to the subject caused conflict among the fuqaha. Likewise, the different interpretations of some verses that are not clear have also caused conflicts.

There are various approaches in Sunni sects about whether women can enter the mosque while they are menstruating. According to some jurists, a menstruating woman should not be able to enter the mosque, while according to some scholars it is permissible to enter the mosque. In addition to these views, a third view thinks that in case of need it is permissible for them to enter the mosque unless the mosque is contaminated. Each group has put forward evidence supporting their views. For example, those who advocate this opinion base their argument on a narration by Jabir b. Abdullah (697 CE/78 AH) that says they passed through the mosque in that state, as well as the statement of Zayd Ibn Aslam, “the companions of Prophet used to pass through the mosques while they were in the state of major ritual impurity”² and the hadith “a Muslim is never dirty”.³ Besides, it was narrated by Ata Ibn Yesar (721 CE/103 AH) that he saw companions sitting in the mosques in that state. Ibn Kathir (1373 CE/AH 774) who is a highly influential historian, exegete, and scholar during the Mamluk era said that the narrative is sahih (authentic) according to the standards of Muslim.⁴ Those who oppose it convey their views by bringing evidence from the hadith in the same way. In our article, these views and their evidence will be examined and it will be questioned whether it is possible to re-evaluate it, especially in the changing world order. Because today women go to mosques more frequently for various occasions such as Qur’an education, religious education, sermons, meetings, cultural events, resting, or touristic visits. For this reason, a clear answer should be given to this problem that women, who are more visible in society from the business world to education, face quite frequently today.

Before tackling the opinions of scholars of the Sunnī school, we address the general speculations of the jurists on this issue. In our analysis of these opinions, rather than limiting the sources by specifying a period or school, we referred to the general literature of four Sunnī schools of jurisprudence. Furthermore, instead of going through all the views in these schools, we focused on the accepted and established views that are regarded as the cornerstones within the schools. We tried to present the development of the issue and the main tendencies of the doctrines concerning it as we tackled different views in chronological order. As we analyzed the issue of women entering the mosques, we followed a comparative method by summarizing the views of the opponents, supporters, and those who partially support it and listing the proofs and evidence of these views. In this way, aside from presenting these views, we help readers to have an idea of their framework.

In the the classical sources, the question of entering a mosque for a menstruating woman is explained through the rulings preventing a person in the state of ritual impurity. In the modern sources, however, the topic had not received much attention and this question is only briefly addressed under the title of the things a menstruating woman cannot do. Unfortunately, the works that address this issue broadly by providing the related evidence are limited.⁵ The studies published in English exhibit poor access to the classical works of Islamic Law whereas works in the Arabic language observe a negative undertone without presenting a sufficient analysis of the issue. In this article, we handle this issue from the perspective of a woman and offer not only the views on this issue but also the proofs of these views based on the classical sources of jurisprudence.

1. THE ISSUE OF MENSTRUATING WOMEN ENTERING THE MOSQUE

Beginning from the time of the Prophet, the religion of Islam has brought regulations improving the social status of women with principles inherent to itself. In addition, the open nature of these regulations invites Muslims to continue making improvements. For instance, unless they are on their menses, there are no restrictions for women to enter the mosques. The Prophet warns those who put restrictions on women when he states, “Do not keep women, who are the servants of God, from entering the mosques”.⁶

Menstruation is considered as an excuse, legally, it is considered a restraint to certain acts of worship such as performing the ritual prayers, fasting, reading the Qur’an and circumambulating Kaaba, and to sexual intercourse. Although there are clear statements in Qur’an that indicate the kinds of acts a menstruating woman is restrained to perform, there is no clear provision about the permissibility of entering a mosque. The discussions on this subject are based on hadiths and the Qur’anic verse that contains the expression “do not approach prayer”.⁷ In the commentaries of this verse, the sentence “do not approach prayer” was interpreted to mean a restriction to approach the places of prayer, and from this verse, the legal ruling preventing menstruating women or any person in a state of major ritual impurity, janaba, from approaching the mosque was deduced. Some commentaries discussed this issue in detail and offered explanations similar to the following: The Arabic version of the part that is translated as “except passengers is “abir al-sebil” and the literal

2 Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn Abdullah al-Shawkānī, *Nayl al-Awtar Sharh Muntaqa al-Akhbar* (Lebanon: Bayt al-afkar ad-duvali 2004), 163.

3 Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah al-Ju‘fī al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: al-Jāmi‘ al-Musnad al-Sahīḥ al-Mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh wa sunnanihi wa ayyāmihi* (Riyadh: Dar al-Salam 1999), “al-Gusl”, 23. Besides, it was narrated by Ata Ibn Yesar (721 CE/103 AH) that he saw companions sitting in the mosques in that state. Ibn Kathir (1373 CE/AH 774) who is a highly influential historian, exegete, and scholar during the Mamluk era said that the narrative is sahih (authentic) according to the standards of Muslim. Abū al-Fiḍā ‘Imād Ad-Dīn Ismā‘īl Ibn ‘Umar Ibn Kathīr al-Qurashī, *Tafseer al-Qur’ān al-Azeem*, trans. Bekir Karlıḡa - Bedrettin Çetiner (Istanbul: Çağın Puplication, 1994), 4/1704.

4 al-Qurashī, *Tafseer al-Qur’ān al-Azeem*, 4/1704.

5 For details, please see ‘Abd al-Karīm Zaydān, *al-Mufaṣṣal fi ahkām al-mar’a wa l-bayt al-muslim fi l-shar‘a al-islāmīya* (Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1420/2000); Abdurrahman Haçkalı, “Adetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaf Etmesi ve Mescide Girmesi”, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler* (30.11.2012 - 02.12.2012 Afyonkarahisar), tsh. Hacı Duran Namılı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 283-298; A. Kevin Reinhart, “When Women Went to Mosques: al-Aydini on the Duration of Assessments”, *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud et al. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996); Ali Yüsek, “İslam Fikhına Göre Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Ocak 2017): 77-97; Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford, UK: Oneworld, 2001); Lois, Beck, “The Religious Lives of Muslim Women.” *Women in Contemporary Muslim Societies*, ed. Jane I. Smith (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1980); Marion Holmes Katz, *Women in the Mosque: A History of Legal Thought and Social Practice* (New York: Columbia University Press, 2014); Sulayman Nasr ad-Din, “Hukm ad-Dukhul al-Junub wa al-Haid” (Accessed 17 April 2022); Şule Soyal Şenol, “Kadınların Özel Hallerinde Mescide Girmesini İlgilendiren Rivayetlerin Tahliili ve Değerlendirilmesi”, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (Mart 2019), 241-264; Yasir Almuwas, “The (Fiqh) Rulings on the Natural Blood of Women (in Islam)” (Accessed 16 April 2022); Zafer Koç, “Âdetli Kadının Mescide Girmesi, Tavaf Yapması, İddet Bekleyen Kadının Evden Çıkması ve Hacceetmesi”, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler* (30.11.2012 - 02.12.2012 Afyonkarahisar), tsh. Hacı Duran Namılı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 243-286.

6 Abū al-Ḥusayn Asākīr ad-Dīn Muslim Ibn al-Ḥajjāj Ibn Muslim Ibn Ward Ibn Kawshādh al-Qushayrī an-Naysābūrī Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim: al-Musnad al-Sahīhi bi Naklii Adli* (Riyadh: Dar al-Salam, 2000), “Salat”, 135.

7 An-Nisa 4/43.

translation is “those who are passing through.” Just after this, the expression “ala sefer” is used to point out to passengers. As this expression is used to indicate the passengers, the meaning of “abir al-sebil” should be something else.⁸ The commentators who thought this way and benefitted from some explanatory narratives took it as “those who are passing through, who enter a mosque from a side and exit from another and keep going”.

While some scholars discuss the meaning of the expression “abir al-sebil” in the verse, many scholars today question whether this issue is related to the socio-cultural side. Thus, some classical texts of Islamic jurisprudence emphasize the socio-cultural aspect of menstruation generally. For example, Imam Ash-Shāfiī (820 CE/ 767 AH), provides regional references to the question of the earliest age of a woman’s menstruation. According to him, the women who observe menstruation at the earliest age are those of the *Tihāmah* region, who start menstruating at the age of nine.⁹ Both in terms of its duration and the ages in which it can start and end menstruation can vary significantly according to the physical structure, genetics, environment, and climate conditions. On the other hand, scholars of Islamic law have made observations and put in a lot of effort to determine the starting and ending ages of menstruation and its duration as it is closely related to various religious and legal provisions. Shirbīnī (1570 CE /977 AH) who is one of the important Shāfiī scholars, said that if there are no restrictions regarding a subject in the religion and if there is no limitation in the language either, the real conditions of the outside world are taken as the basis.¹⁰ Shirbīnī sees menstruation as part of being a woman. He narrated a hadith that describes menstruation as “something with which Allah destined the daughters of Adam”.¹¹

Shirbīnī statement that the real conditions should be taken into consideration for a subject matter of the religion is very important as it underpins the fact that a provision in the law would inevitably change if the entailing conditions change. This detail provides us with a foundation to reconsider both the state of menstruating women and the issue of entering the mosque under the current conditions. Because socio-economic and environmental factors have a separate place in women’s menstruation or menopause. Research on this subject clearly demonstrates this. According to a study, with the improvement of living conditions in countries, the age of puberty has gradually shifted earlier. Today, there is no significant change in the age of puberty in countries where living conditions have greatly improved, but the trend towards earlier puberty still continues in developing countries.¹²

2. VIEWS OF ISLAMIC SCHOLARS

After the immigration to Madinah, the first structure to be built was a mosque. Around the mosque, houses of some of the companions of the Prophet were located, and the paths to the city from these houses were via the mosque. Therefore, at some point, they may have had to pass through the mosques while they were in a state of major ritual impurity. The verse allowed for this situation, but according to certain narratives, the Prophet had changed the paths with a few exceptions.¹³ According to those who accept this narration, the word prayer in the verse “do not approach to prayer”¹⁴ refers to the prayer as an act of worship for those who are intoxicated and to the place of prayer, the mosque for those who are in a state of major ritual impurity. The latter group said that they could enter and exit the mosque whenever needed with the condition of not sitting in it. One of the scholars who adopt this explanation is Imam Shāfiī.¹⁵ According to the others, including Abū Ḥanīfa, the expression “those who are passing through” indicates the passengers.¹⁶

There are three main approaches in the discussions on this subject in the classical literature. The evidence for these approaches will be explained in detail later. These approaches are briefly as follows: First, those who think it is permissible for a menstruating woman to enter a mosque. This opinion is held by certain scholars including Dawud b. Ali al-Zāhirī (815–883/4 CE, 199-269/270 AH) who is widely regarded as the founder of the Zāhirī school of thought, and other Zāhirī scholars.¹⁷

Second, those who think it is permissible for a menstruating woman to only pass through the mosque given the certainty that the mosque would not be polluted in any way. The opinion of Shāfiī school is in line with this.¹⁸ It is also narrated that Ahmad Ibn Hanbal (855 CE/ 241 AH), and Imam Mālik (795 CE/ 179 AH), thinks the same way.¹⁹ Additionally, according to this group, it is permissible to pass through the mosque once the menstruation is over but before the ritual bath, ghusl.²⁰

Third, those who think it is forbidden for a menstruating woman to enter the mosque. In case it is necessary to pass through the mosque, she should take tayammum according to Hanafī and Mālikī school.²¹ Shāfiīs and Hanbelīs think that taking an ablution is not compulsory even if there is no necessity.²²

2.1. Arguments on the Juristic Ruling of Entering the Mosque

The argument of the Hanafī scholars who think that a menstruating woman cannot enter or pass through a mosque is based on a narration according to which the Prophet had the doors of the houses near to the mosque closed and explained with his words “I do not

8 Abū Abd Allah Fakhr al-Din Muhammad b. Omar b. Husayn Fakhr al-Din al-Rāzi, *at-Tafsīr al-Kabīr*, trans. Suat Yıldırım et al. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2013), 8/51.

9 Shams al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Khātib al-Shirbīnī, *Mughni al-muhtāj ila ma’rifat al-ma’ani al-faz sharh al-Minhāj*, Critical ed. Muhammad Muhammad Tamir-Shaykh Sharif Abd Allah (Cairo: Dar al-Hadith, 2006), 1/272-3.

10 Shirbīnī, *Mughni al-muhtāj*, 1/273.

11 Shirbīnī, *Mughni al-muhtāj*, 1/272-3.

12 H. Nurçin Saka - Olcay Neyzi, “Püberte başlangıç yaşı değişiyor mu?”, *Türk Pediatri Arşivi* 40 (2005): 7- 14.

13 Abū Dawud, “Taharat”, 94.

14 An-Nisa 4/43.

15 Abū ‘Abdillāh Muhammad Ibn Idrīs ash-Shāfiī, *al-Umm* (Dar al-Vafa, 2001), 2/114.

16 Abū Bekr b. Mesūd b. Ahmed al-Qāsānī, *Badāi’ al-Sana’i’ fī Tartīb al-Sharai* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyye, 1997), 1/151.

17 Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Qurtubī, *Bidayāt al-Mujtahid Wanihayāt al-Muqtasid*, Critical ed. Al-Sheikh Ali Muhammad Muawwad - Adil Ahmad Abdul-Mawjud (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah 2013), 52.

18 Abū Zakariyyā Yahyā Ibn Sharaf al-Nawawī, *al-Majmu’ sharh al-Muhadhab*, Critical ed. Muhammad Najeb al-Mutui (Jeddah: Maktabah al-Irshad, 2008), 2/199.

19 Shawkānī, *Nayl al-Awtar*, 163.

20 Haçkali, “Adetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaf Etmesi ve Mescide Girmesi”, 297.

21 Qāsānī, *Badāi’ al-Sana’i’*; 151; Shawkānī, *Nayl al-Awtar*, 163.

22 Nawawī, *al-Majmu’*; 2/199.

allow anyone who is menstruating or *junub* in the mosque”.²³ Some regard this hadith as *daif* (of weak accuracy) and those who think it is not. Zaylaī thinks it is *ḥasan*.²⁴ In addition, Hanafī scholars do not accept the statement of Jabir confirming they would pass through the mosque in the given state as valid proof. According to them, the same applies to the narrative from Ata Ibn Yasar stating that some of the companions would take ablution when they were *junub* and sit in the mosque to have a conversation.²⁵

Hanafīs emphasize that if it is forbidden to enter a mosque to pay respect, it is also forbidden to pass through it. The expression in the verse, “until they find water, those who are *junub*”, indicates that a person who cannot find water should take a dry ablution, *tayammum*. However, Jaṣṣāṣ (981 CE/ 370 AH), does not agree with this approach for the verse refers to these solutions concerning the ritual prayer and it would not be correct to take it out of its context and apply it to the case of passing through a mosque. According to him, the expression in the verse, “until you know what you are saying”, indicates that it is related to prayer. Therefore, it is about the passengers, not about those who pass through the mosque.²⁶

Those who hold that it is permissible to pass through the mosque also have some hadith as their proofs. For example, according to Ibn Hazm az-Zāhirī (1064 CE/ 456 AH), it is permissible for a woman who is menstruating or has postnatal bleeding to enter a mosque. Ibn Hazm bases his opinion on the hadith “a believer cannot be impure”.²⁷ Ibn Hazm argues that the verse of the Qur’an (Qur’an 4/43) brought as evidence of the rule that it is not permissible for a menstruating woman to enter the mosque is not relevant. Because he believes what is intended from the statement “do not come near prayer” is prayer itself and should not be interpreted as the place of worship. The verse poses a restriction to the action of praying and not the place, the mosque. He furthermore makes the point that “if it were impermissible to enter a mosque during menstruation, Aisha, the wife of the Prophet Muhammad, would not be prohibited to perform circumambulation by herself during pilgrimage.”²⁸

In addition to what Ibn Hazm narrates, the most significant evidence in support of the permissibility of entering mosques for menstruating women is the hadiths narrated by the wives of the Prophet. According to one of the hadiths that hold such merit, Āisha narrates “the Messenger of Allah (peace be upon him) said to me: bring me the mat from the mosque. I said: I am menstruating. Upon this he (peace be upon him) remarked: Your menstruation is not in your hand”.²⁹ As it can be understood from this hadith, the Prophet (peace be upon him) asked his wife Āisha to bring him the prayer even though she was menstruating. This shows that as long as there is no likelihood that her menstrual blood will come into contact with the mosque, it is permissible for a woman to enter the mosque during her menses.

Another hadith related by the wife of the Prophet (peace be upon him) Maymouna states: “Even if one of us were in our menses, the Messenger of God would rest his head on her lap and recite Qur’an. Also, even if we were menstruating we would take the mat and spread it inside the mosque”.³⁰ Similar to this hadith also states that the wives of the Prophet (peace be upon him) while they were menstruating would go inside the mosque to lay out a mat for the Prophet (peace be upon him) to pray on. Furthermore, according to another hadith that is narrated by Umm Atiyya, at the time of Eid al-Fitr and Eid al-Adha the Prophet (peace be upon him) would take women, young and old, covered and menstruating, to the place of Eid, and the menstruating women would not join the ritual prayer but would take part in the charitable actions and invitations.³¹

Some scholars, referring to the hadiths mentioned above, attribute two conditions to women entering the mosque while they are menstruating. The first of these is the need, and the second is the absence of the concern of contamination with blood. This view was expressed by many Islamic jurist today, as well as by Shāfiī school in the classical period.³² For this reason we will discuss the Shāfiī’s view in more detail in the next chapter, in order to examine whether this approach can be an answer to today’s concerns.

2.2. Al-Minhāj and Its Commentaries on Entering the Mosque

Having mentioned the nature of the discussions in general, to give more detail to the question, we would like to present the related opinions of the members of the Shāfiī school of law, as they include detailed issues in this regard and it forms the basis for the fatwas given in the modern period. To do this, we choose Nawawī’s *al-Minhāj* and its commentaries that were one of the highly demanded books among the late Shāfiī scholars. Also among the most widely researched works in the Shāfiī school, *al-Minhāj* had a distinctive role in the development of the later legal acquis. Therefore, this work is significant in understanding the approach of the Shāfiī school which is one of the four traditional schools of jurisprudence in Islam.

With references to the things that were rendered forbidden for menstruating women, Nawawī firstly states a general principle. According to him, everything prohibited for those who are in the state of ritual impurity (*Junub*) is also prohibited for menstruating women.³³ This is indicated by the fact that certain things that are not forbidden for those who are in this state were forbidden for menstruating women. For instance, it is impermissible for a menstruating woman to pass through a mosque while it is permissible for a man in a state of ritual impurity. Nawawī elaborates this issue in detail instead of discussing it in a general manner and makes two main distinctions. The first is whether there is a possibility that the menstrual blood may get in contact with the mosque. As it is known, in Islamic law, blood is regarded as impure. If there is an impurity present in the mosque, this affects the validity of the prayers offered in the mosque,

23 Abū Dawūd, “Taharat”, 94.

24 Abdullah b. Yusuf Zaylaī, *Nasb al-Raya* (Jeddah: Dār al-Qibla al-sakafah al-Islamiyyah, n.d.), 1/194.

25 Zaylaī, *Nasb al-Raya*, 1/194.

26 Abū Bakr Aḥmad Ibn ‘Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, ed. Muhammad al-Sadiq (Beirut, Libanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), 1/458.

27 Bukhārī, “al-Gusl”, 23.

28 Abū Muḥammad ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Saīd Ibn Hazm, *al-Muhalla*, ed. Abd al-Gaffar Suleyman (Beirut, Libanon: Dār al-Kotob al-Ilmiyyah, 2003), 1/401.

29 Muslim, “Hayz”, 11.

30 Muslim, “Hayz”, 15.

31 Muslim, “Salat al-Idayn”, 10.

32 Nawawī, *al-Majmu’*, 2/199.

33 Abū Zakariyyā Yaḥyā Ibn Sharaf al-Nawawī, *al-Minhāj* (np.: Dār al-Ilmiyyah, nd.), 80.

as the purity of the place of the prayer is one of the preconditions of the ritual prayer. Nawawī's approach to this issue is based on this perspective. He firstly discusses the case of a menstruating woman who fears to soil the mosque as she passes through it.³⁴ If the woman thinks that there is a likelihood that a drop of blood will fall onto the ground, it is impermissible to pass through the mosque for it should be protected from impurities. This is not particular to menstruating women as the same ruling applies to everyone who carries something impure on her or him.³⁵ On the other hand, if a woman in her menses is sure that this would not happen, it would be permissible for her to pass through the mosque similar to a person who is in a state of ritual impurity but is disliked *makrūh* to do so as ruled by the consensus *ijmā*.

The second question is related to the menstruating women staying in the mosque for a while, rather than passing through. According to Nawawī, it is forbidden for a menstruating woman to stay in the mosque. This is because it is forbidden for any Muslim except the Prophet (peace be upon him) to stay in the mosque when he or she is in a state of ritual impurity without an excuse. Nawawī supports this view with the proof that Ibn Abbas interpreted the expression in the verse as “do not approach to the place of prayer (Qur'an 4/43)”. This is because it would not be possible to pass through the prayer, but one can pass through a place of prayer, i.e. a mosque. There are other verses where the word “pray/salat” is used to indicate the “place of prayer”. Similarly, the word “pray/salat” is used in the 40th verse of Surah al-Hajj to refer to the place of prayer.³⁶

However, according to Nawawī, an important point to be considered here is that by using the expressions like staying in the mosque or wandering in the mosque, “passing through the mosque” is excluded. The proof of this is the verse above. If a menstruating woman does not fear contaminating the mosque, it is not impermissible. Moreover, if she has a purpose in passing through it— such as it being on consider the closest road to her home— it would not even be disliked (*makruh*). Additionally, it is disputed whether it would be disliked or not when there is no such specific purpose in passing through the mosque. There are three main views on this issue belonging to Shāfiīs. The first opinion holds that it is impermissible, as stated in the book titled *Rawdat al-Tālibīn*.³⁷ The second view holds that it is better to avoid that, but it is not *makruh*. The third opinion sees it as impermissible. According to Shirbīnī, the first view should be adopted if there is another way, and the second one should be adopted if there is no other. In *Tuhfat al-muhtaj*, Haytamī emphasizes what does staying in the mosque means. According to him, the expression “staying *Imeks*” may refer to a long-term staying as in *l'tikāf* or staying with peace of mind. Both options are possible.³⁸

Lastly, *al-Minhāj* and its commentaries emphasize three important issues. The first and most important one is the circumstances of passing through the mosque. According to Nawawī, a menstruating woman does not need to hurry if there is no danger to contaminate the mosque. It is enough to walk at their normal pace. Secondly, Nawawī focuses on what the term “masjid/mosque” includes and excludes. He considered that, madrasah, Islamic monasteries, and places where salat al-Eid was performed are excluded by the term. Thirdly, the issue of non-Muslims being in the mosque. Nawawī argued that, there is no problem with a non-Muslim being inside of a mosque with a purpose, because she or he does not believe in the sacredness of a mosque. However, if the non-Muslim in question is a woman and she has a fear to contaminate the mosque, she should not be in it.³⁹

As a result, considering the writings of fuqaha it can be understood that the presence of menstruating women in a mosque is not considered permissible. However, as it is stated especially in *al-Minhāj* and its commentaries, there is no problem with a menstruating woman passing through or visiting a masjid if she has no fear to contaminate it. The emphasis on the possibility of contaminating the mosque in *al-Minhāj* and its commentaries brings in the question of whether it is permissible to stay in the mosque just like passing through it if there is no such possibility.

As it can be seen, one of the main concerns of the question of the permissibility of entering a mosque during a woman's menses especially in the Shāfiī school is to keep the mosque from getting in contact with the menstrual blood. For this reason, when the Qur'anic doctrines and the general prophetic approach is taken as the basis for this issue, it would be clear that the interpretations which have a discriminative tone towards the women, depriving them of the education in the mosque do not comply with Islam. In fact, there is no difference between men and women when it comes to entering mosques, one of the most important places for Muslims, except for the specific restrictions on women's menstruation. As the scholars state, the purpose of these limitations is not to exclude women but to keep the place of worship from getting in contact with an impure substance. Hence, women who are welcomed in the mosque are asked to avoid entering a mosque in states that are specific to them. As there is no discrimination between man and woman in terms of rights and freedoms, Islam has brought certain rulings based on the differences in physical and psychological characteristics. This aspect should not be interpreted as an injustice since paying regard to gender and physical appropriateness in tasks and responsibilities are for the benefit of both parties.

3. CURRENT FATWAS ON THE SUBJECT

Today, with the re-entering of women in all areas of social life, this issue has started to occupy the agenda again. Women, who are more visible in society than in the past, ask these questions more often. For this reason, it is seen very often that fatwa committees come together and discuss this issue in many Muslim countries of the world. In this section, we will be examined some of these fatwas.

34 Nawawī, *al-Minhāj*, 80.

35 Shibab al-Dīn Abū al-Abbās Ahmad Ibn Muḥammad ibn 'Alī ibn Hajar al-Haytamī, *Tuhfat al-Muhtaj li Sharh Al-Minhāj*, ed. Abdallah Mahmud Umar (Beirut: Dār al-Kotob al-Ilmiyyah, 2011), 1/135; Shams al-Dīn Muhammad Ibn Ahmad al-Khātīb al-Shirbīnī, *Mughni al-muhtaj ila ma'rifat al-ma'ani al-faz sharh al-Minhāj*, ed. Muhammad Muhammad Tamir & Ash-Shaykh Sharif Abd Allah (Cairo: Dār al-Hadith, 2006), 1/275.

36 Nawawī, *al-Majmu*; 2/184.

37 Abū Zakariyyā Yahyā Ibn Sharaf al-Nawawī, *Rawdat al-tālibīn*, Critical ed. Zuhayr Shavesh (Beirut, Libanon: al-Maktaba al-Islamiyyah, 1991), 1/296.

38 Haytamī, *Tuhfat al-Muhtaj*, 1/135.

39 Shahab ad-Din Ahmad b. Ahmad b. Salama Qalyubī, Shihab ad Din Ahmad Umaira, *Hāshiyatāyn Qalyubī wa-'Umayra ala Minhāj al-Talibin* (Cairo: Maktaba Mustafa al-Babī al-Halabī, 1965), 1/64.

It is possible to classify the current views on whether women can enter the mosque while they are menstruating under three approaches. According to the first approach, which does not mention any need or necessity, it is possible for women to enter the mosque when they are menstruating. For example, the Egyptian fatwa board has a positive approach to this issue without mentioning any need.

Dar al-Ifta al-Misriyya thinks that women can enter the mosque while they are menstruating. According to the council, it is permissible for women to be in the mosque in this situation, but it is more correct for them to stand outside to make room for those who pray, especially at the time of prayer. The opinions of the council, on the subject are as follows:

“It is permissible for menstruating and postpartum women and anyone in a state of major ritual impurity to enter mosques, pass by them or attend classes held in them and so on. However, a woman, whether experiencing menstruation, postpartum bleeding or isti-hadah, must use proper hygiene products to avoid soiling the mosque. If space is limited inside a mosque, it is recommended that they leave at the time of prayers to make space for other women to perform prayers.”⁴⁰

According to the second approach, in case of need and necessity, it is permissible for women to enter the mosque while they are menstruating. As an example of this approach, we can give the opinion of the *Turkish High Board Of Religious Affairs* which is the most important official authority in Turkey. *Turkish High Board Of Religious Affairs*, which mentions classical views first, says that there are two basic views among Islamic scholars, positive and negative. Although the majority of fuqaha stated that it is not permissible for women entering the mosque while they are menstruating, *Turkish High Board Of Religious Affairs*, adopts a third view. *Turkish High Board Of Religious Affairs*, which states that women can enter the masjid, especially in case of need, summarized the issue as follows:

“According to the majority of Islamic scholars, it is not permissible for women to enter the mosque during menstruation or postpartum. Some scholars, on the other hand, considered it permissible for a menstruating woman to enter the mosque in case of need, for example, to buy an item in the mosque, or to pass through the mosque for a reason such as the road passing from the mosque is closer. In case of need, these opinions can also be acted upon.”⁴¹

The second view is also adopted by *the European Council for Fatwa and Research*. The council explains the issue with a statement similar to that of the *Turkish High Board Of Religious Affairs*. The following decisions were reached in the 24th Ordinary Session of the European Fatwa and Research Council held in Istanbul on 16 August 2014, titled “Jurisprudential Developments of the European Muslim woman”.

“As for accessing mosques to avail of their good facilities, Muslim scholars have expressed two opinions: It is prohibited and in support of this view a hadith is quoted in which the Prophet, peace be upon him, states: “Accessing mosque is forbidden for women during their monthly period and people in grave impurity.” It is permissible and in support of this view a hadith is quoted in which the ‘Aisha, may Allah be pleased with her, states: “The Prophet, peace be upon him, said to me ‘Pass me the Khumrah[6] and it is inside the mosque.’ I said: ‘I am menstruating.’ The Prophet, peace be upon him, said: ‘Your menstruation is not in your hand.’ ‘Aisha, may Allah be pleased with her, also narrates that a freed save woman lived in the mosque. The mosque was her house, where she stayed in all her circumstances including the time of her monthly period. The second opinion is preponderant as the second quoted hadith is authentic. Let alone, it is consistent with the principle that women have the right to access mosques. The first opinion is weak since it is established on a weak hadith.”⁴²

Some contemporary scholars like Jasser Auda suggest that a menstruating woman can enter a mosque for occasions such as taking courses, attending a ceremony, or visiting a mosque in a place she sees for the first time or she can take advantage of the differences in interpretations, as long as it is assured that the mosque will not get dirty.⁴³ Also, many contemporary Islamic jurists in Turkey, such as Nihat Dalgın, Hayreddin Karaman, Osman Eskicioğlu, Abdurrahman Haçkallı,⁴⁴ have a positive approach to women’s going to the mosque when they are menstruating. The decision taken unanimously in the final declaration of the first Advisory Meeting on Current Religious Issues of the Presidency of Religious Affairs is in this direction.⁴⁵

Along with the positive opinions, there are also those who express negative opinions today. Contrary to the two views we have just mentioned, the fatwa committee in Jordan gives a near-negative answer. Without drawing attention to the fact that women are more involved in society today and the changing world order, the committee emphasizes that women should be bound by the Shari’a provisions. However, they did not mention in detail why it is against the Shariah provisions for women to enter the mosque while they are menstruating. In addition, they discussed the issue in a narrower framework without mentioning the conflicts in classical thought on the subject. The Board’s view on the matter is briefly as follows:

“We expect from his Excellency, the Minister of religious affairs and Islamic endowments to command the people who is charge the courses’ timing in which they are organized and women who are in menstruation period can abide by the rulings of Sharia and not contradicting with them while they are lecturing about the teachings of Sharia, rather they could give the courses as the menstruation blood is ceased or they can do that outside the Mosque so the hardship in this case is completely lift and they can proceed with their noble message.”⁴⁶

40 Dar al-Iftaa al-Misriya, “Entering the mosque while in a state of menstruation or major ritual impurity”, <https://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=10509> (Accessed 17 April 2022).

41 Turkish High Board Of Religious Affairs, “Can a menstruating or puerperant woman enter the mosque?” <https://kurul.diyagnet.gov.tr/Cevap-Ara/108/adetli-veya-lohusa-kadin-camiye-girebilir-mi-?enc=QisAbR4bAkZg1HlmMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3> (Accessed 16 April 2022).

42 European Council for Fatwa “Jurisprudential Developments of the European Muslim woman” <https://www.e-cfr.org/en/2020/06/23/the-24th-ordinary-session-of-the-european-council-for-fatwa-and-research-held-in-istanbul/> (Accessed 17 April 2022).

43 Jasser Auda, “Reciting Quran & Tawaf: Women In Menses Excluded?”, <https://www.jasserauda.net/portal/reciting-quran-tawaf-women-menses-excluded/?lang=en> (Accessed 16 April 2022).

44 Haçkallı, “Adetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaf Etmesi ve Mescide Girmesi”, 297-298.

45 Yüksek, “İslam Fıkhihina Göre Kadınların Adet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu”, 93.

46 Iftaa’ Department at Jordan, “A Menstruating Woman is Prohibited to Enter a Mosque” <https://aliftaa.jo/QuestionEn.aspx?QuestionId=730#.Yls4JShBw2w> (Accessed 17 April 2022).

As a result it can be understood from the current fatwas mentioned above, there are three different views on whether women can enter the mosque while they are menstruating. According to some opinions, it is permissible for women to enter the mosque while they are menstruating, but according to others it is not. A moderate view advocated by the *Turkish High Board Of Religious Affairs* and the *European Council for Fatwa and Research* is that women can enter the mosque even when they are menstruating, but this is limited to necessity.

As we stated at the beginning of our article, women are more involved in many fields from education to the business world, unlike in the previous period. Although mosques were at the center of their lives for both women, men, and children in the early days of Islam, this centrality lost its importance in the following centuries. However, today, mosques have become places of visit in many respects, from worship to conversation, from education to touristic trips. The demand that has emerged today have led to a rethinking of the general acceptance that women cannot enter the mosque while they are menstruating. As a result of this, it is seen that a more positive attitude is reflected in the fatwas. For instance, although *Turkish High Board Of Religious Affairs* closely follows the Hanafī sect, the council concluded that women could enter the mosque while they were menstruating when needed.

One of the most important reasons for the *Diyanet* to express such an opinion is the place of women in the changing socio-economic order. This change is clearly seen ten years ago when the issue of whether women can enter the mosque while menstruating was discussed at the *Contemporary Religious Issues Consultation Meeting* held in Afyon. In this meeting, the approaches of women working in the *Turkish High Board of Religious Affairs*, such as Ülfet Görgülü, are very important. Görgülü emphasized that theoretical discourse creates some problems in practice today.⁴⁷ For example, she stated that some problems arose when it was said that the women sent as guides during the hajj or umrah could not enter the masjid while they were menstruating. For this reason, she emphasized that the approaches of the classical fuqaha should be reviewed. While evaluating these views, today's terms and conditions should also be taken into account.

CONCLUSION

There is a difference of opinion among the scholars concerning the question of entering a mosque for menstruating women. Some view it impermissible and those who rule for its permissibility under certain conditions. Scholars of the Shāfī school of law come first to rule for the permissibility of passing through a mosque during a woman's menses as long as there is no fear of soiling the mosque. The main concern of the thinkers who approached it as the Shāfī jurists was to keep the mosque from being soiled by the blood. The hadiths that report the wife of the Prophet (peace be upon him) Aisha taking a prayer mat from the mosque during her menses, and Maymouna entering the mosque to lay out a mat in the same state, as well as the narration of Umm Atiyya about the menstruating women coming to the place of Eid and doing the acts of charity other than performing the ritual prayer shows that it is permissible for women to enter the mosque in that state.

According to some scholars, it is not permissible for menstruating women to be in mosques for long or short periods. However, it is understood that the discussions in these works are generally related to the idea of preventing women from being in the mosque while they are menstruating, to prevent the mosque from being contaminated with blood, which is considered impure. Some works express this clearly, while others do not. Today, the approach that women can enter the mosque while they are menstruating finds more supporters in the discussions on the subject and in the fatwas given. It is stated that nowadays women go to mosque more frequently and especially the risk of polluting mosques is less.

Additionally, we have pointed out the basis of Shirbīnī's opinion about the minimum period of menstruation. Since it is not the main topic of this article, the issue has not been entered into details. However, due to the importance of this issue, it is necessary to emphasize Shirbīnī's views again. According to him, if there are no restrictions regarding a subject in the religion and there is no limitation in the language either, the real conditions of the outside world are taken as the basis. Upon this remark, I would like to conclude my article with the following question: would it be possible to reconsider this issue within the framework of conditions of today's world, on the same basis as Shirbīnī's? The reason for asking this question is that I think we cannot reach the correct answers if we ask the wrong questions and look for the solution in the wrong places. While discussing whether menstruating women can enter the masjid or not, the right questions should be asked and answered accordingly. Otherwise, wrong questions and answers would be pursued and if today's terms and conditions are not taken into account, women's ties with the mosque can be cut.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

47 Ülfet Görgülü, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler* (30.11.2012 - 02.12.2012 Afyonkarahisar), tsh. Hacı Duran Namılı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 305.

REFERENCES

- Abou el-Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford, UK: Oneworld, 2001.
- Almuways, Yasir. "The (Fiqh) Rulings on the Natural Blood of Women (in Islam)", Accessed 16 April 2022. https://www.researchgate.net/publication/349928584_The_Fiqh_Rulings_on_the_Natural_Blood_of_Women_in_Islam
- Auda, Jasser. "Reciting Quran & Tawaf: Women In Menses Excluded?", Accessed 17 April 2022. <https://www.jasserauda.net/portal/reciting-quran-tawaf-women-menses-excluded/?lang=en>
- Beck, Lois. "The Religious Lives of Muslim Women". *Women in Contemporary Muslim Societies*. ed. Jane I. Smith. Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1980.
- Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah al-Ju'fī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: al-Jāmi' al-Musnad al-Sahīh al-Mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh wa sunnanihi wa ayyāmihi*. Riyadh: Dār al-Salam, 1420/1999.
- Dar al- Iftaa al Misriya, "Entering the Mosque While in a State of Menstruation or Major Ritual Impurity". Accessed 17 April 2022. <https://www.daralifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=10509>
- European Council for Fatwa "Jurisprudential Developments of the European Muslim Woman". Accessed 17 April 2022. <https://www.e-cfr.org/en/2020/06/23/the-24th-ordinary-session-of-the-european-council-for-fatwa-and-research-held-in-istanbul/>
- Haçkalı, Abdurrahman. "Adetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaf Etmesi ve Mescide Girmesi". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler (30.11.2012 - 02.12.2012 Afyonkarahisar)*. tsh. Hacı Duran Namli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018.
- Haytami, Shihab al-Din Abū al-Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad ibn 'Alī ibn Hajar. *Tuhfat al-Muhtāj li Sharh Al-Minhāj*. Critical ed. Abdallah Mahmud Umar. 4 Vol. Beirut: Dār al Kotob al-Ilmiyyah, 1432/2011.
- Ibn Hazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa'īd. *al-Muhalla*. Critical ed. Abd al-Gaffar Suleyman. Beirut, Libanon: Dār al-Kotob al-Ilmiyyah, 1424/2003.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fiḍā 'Imād Ad-Din Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Kathīr al-Qurashī. *Tafseer al-Qur'an al-Azeem*. Trans. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner. Istanbul: Çağrı Pulpication, 1994.
- Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad b. Muhammad al-Qurtubī. *Bidayāt al Mujtahid wanihayāt al-muqtasid*. ed. al-Sheikh Ali Muhammad Muawwad - Adil Ahmad Abdul-Mawjud. Beirut: Dār al-Kotob al-Ilmiyyah, 1434/2013.
- Iftaa' Department at Jordan, "A Menstruating Woman is Prohibited to Enter a Mosque", Accessed 17 April 2022. <https://aliftaa.jo/QuestionEn.aspx?QuestionId=730 #.Yls4JShBw2w>
- Jaşşāş, Abū Bakr Aḥmad Ibn 'Alī al-Rāzī. *Aḥkām al-Qur'an*. 2 vol. Beirut, Libanon: Dār al-Kotob al-Ilmiyyah, 2001.
- Koç, Zafer. "Adetli Kadının Mescide Girmesi, Tavaf Yapması, İddet Bekleyen Kadının Evden Çıkması ve Haccetmesi". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler (30.11.2012 - 02.12.2012 Afyonkarahisar)*. tsh. Hacı Duran Namli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018.
- Katz, Marion Holmes. *Women in the Mosque: A History of Legal Thought and Social Practice*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Maturidī, Abū Mansur. *Tawilāt al-Qur'an*. ed. Muhammad Masum Vanlioğlu. 17 volume. Istanbul: Mizan Publication, 2009.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn Asākir ad-Dīn Muslim Ibn al-Ḥajjāj Ibn Muslim Ibn Ward Ibn Kawshādh al-Qushayrī an-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim: al-Musnad al-Sahīh bi Naklil Adlī*. Riyadh: Dār al-Salam, 1421/2000.
- Nasr ad-Din, Sulayman "Hukm ad-Dukhul al-Junub va al-Haid". Accessed 17 April 2022. <http://site.iugaza.edu.ps/>
- Nawawī, Abū Zakariyyā Yahyā Ibn Sharaf. *al-Majmu' Sharh al-Muḥadhab*. Critical ed. Muhammad Najeb al-Mutui. Jeddah: Maktabah al-Irshad, 1429/2008.
- Nawawī, Abū Zakariyyā Yahyā Ibn Sharaf. *al-Minhāj*. np.: Dār al-Ilmiyyah, nd.
- Nawawī, Abū Zakariyyā Yahyā Ibn Sharaf. *Rawdat al-tālibīn*. Critical ed. Zuhayr Shavesh. 2 Volume. Beirut, Libanon: al-Maktaba al-Islamiyyah, 1991.
- Qalyubī, Shihab ad-Din Ahmad b. Ahmad b. Salama - Umaira, Shihab ad Din Ahmad. *Hāshiyatāyān Qalyubī wa-'Umayra ala Minhāj al-Talibin*. Cairo: Maktaba Mustafa al-Babī al-Halabī, 1385/1965.
- Qāsānī, Abū Bekr b. Mesūd b. Ahmed. *Badā'ī' al-Sanai' fī Tartīb al-Sharai*. Beirut: Dār al-Kotob al-Ilmiyyah, 1418/1997.
- Reinhart, Kevin. "When Women Went to Mosques: al-Aydini on the Duration of Assessments". *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. ed. Muhammad Khalid Masud et al. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Sarakhsī, Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahl Abū Bakr. *al-Mabsūt*. Istanbul: Çağrı Publication, 1982.
- Shāfiī, Abū 'Abdillāh Muhammad Ibn Idrīs. *al-Umm*. Dār al-Vafa, 2001.
- Shawkānī, Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn Abdullah. *Nayl al-Awtar Sharh Muntaqa al-Akhbar*. Lebanon: Bayt al-Afkar al-Duvali, 2004.
- Shirbīnī, Shams al-Dīn Muhammad Ibn Ahmad al-Khātīb. *Mughni al-Muhtāj ila Ma'rifat al-Ma'ani Alfaz Sharh al-Minhāj*. Critical ed. Muhammad Muhammad Tamir & Ash-Shaykh Sharif Abd Allah. Cairo: Dār al-Hadīth, 2006.
- Soyal Şenol, Şule. "Kadınların Özel Hallerinde Mescide Girmesini İlgilendiren Rivāyetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi". *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2019) 241-264.
- Turkish High Board of Religious Affairs "Can a menstruating or puerperant woman enter the mosque?", Accessed 17 April 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/108/adetli-veya-lohusa-kadin-camiye-girebilir-mi-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3>
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Hayız". *Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam* 17/51-53. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Yüksek, Ali. "İslam Fikhina Göre Kadınların Adet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 77- 97.
- Zamakhsharī, Abū al-Qasim Jarallah Mahmud b. Omar b. Mohammed. *al-Kashshaf 'an Haqa'iq al-Tanzil*. Beirut: Dār al-Marifah, 1947.
- Zaydān, 'Abd al-Karīm. *al-Mufaṣṣal fī Aḥkām al-Mar'a wa'l-Bayt al-Muslim fī'l-Sharī'a al-Islāmiya*. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1420/2000.
- Zaylaī, Abdullah b. Yusuf. *Nasb al-Raya*. Jeddah: Dār al-Kibla al-sakafah al-Islamiyyah, nd.

Roy, Oliver. *Avrupa Hristiyan mı?.* çev. Cynthia Schoch. New York: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2019.

Nesrin ÜNLÜ 

Marmara Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Din Sosyolojisi, İstanbul,
Türkiye

Roy, Oliver. *Is Europe Christian.* translated by Cynthia Schoch. New York: Oxford University Publications, 2019.

öz

Avrupa Hristiyan mı? Müslümanlar ve siyaset ilişkisi üzerinde tanınmış çalışmaları olan Olivier Roy'un son eseridir. Avrupa'da sekülerlik, Hristiyanlık ve popülizm denklemini analiz eden kitap, 1054 Doğu-Batı ayrımından günümüze kadar uzanan geniş bir tarih panoraması ve sosyal-siyasi spektrum sunmaya çalışmaktadır. Kitapta Müslüman göçmenler ve onların meseleleri direk bir tartışma konusu değildir; ancak, bir İslam araştırmacısı olan Roy'un 'Avrupa Hristiyan mı?' sorusu aslında 'İslam Avrupa ile uyumlu mu?' münakaşasına cevap bulmak için ortaya çıkmıştır. Zira, yazara göre, Müslüman göçmenlerin kamusal alanda yeni dini haklar iddia etmeleri, 1990'larda Avrupa'da yeni bir kimlik krizi doğurmuştur. Bu yeni kimlik krizi, 1960'lardaki kültür savaşlarından sonra Hristiyanlıktan uzaklaşan Avrupa'yı Hristiyan dini miras ve aidiyet üzerine yeniden düşünmeye sevk etmiş, yeni söylemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kitap, bu yeni bağlamda Avrupa değerleri ve Hristiyanlık ilişkisinin izlerini sürmeye çalışmaktadır. *Avrupa Hristiyan mı?*, Avrupa'da din-sekülerlik ilişkisini çalışanlar veya Hristiyanlığın günümüz Avrupa'sındaki yerini anlamak isteyenlerin faydalanabileceği bir kitaptır.

Anahtar Kelimeler: Avrupa, Sekülerleşme, Popülizm, Din ve Kimlik.

ABSTRACT

Olivier Roy, a French political scientist well-known for his studies of political Islam, asks if Europe is Christian in his latest book. Roy presents a wide socio-political spectrum and a sweeping history of Europe from the Great Schism in 1054 to the contemporary period. Although the book does not directly address Muslim immigrants and their issues, Roy's question 'Is Europe Christian?' rises out of the widespread polemical question of whether Islam is compatible with European values. Discussing such compatibility requires answering what European values are. According to Roy, Muslims' demands in the public sphere sparked a new identity crisis in Europe in the 1990s. This new identity crisis challenged Europeans to rethink religious heritage and belonging to Europe that has been de-Christianized since the 1960s culture wars. Roy traces the relationship between Christianity and European values within this new context. *Is Europe Secular* is a book with some insights that can benefit those who want to understand the intersection between secularism, Christianity, and populism in modern Europe.

Keywords: Europe, Secularization, Populism, Religion and Identity.

Olivier Roy, Müslümanlar ve siyaset ilişkisi üzerinde tanınmış çalışmaları olan Fransız bir siyaset bilimcidir; başlıca çalışmaları Türkçeye de çevrilmiştir.¹ Roy'un tezleri, karşıtı Gilles Kepel'inkilerle birlikte Fransız ana akım medyasında kendine geniş bir yer bulabilmiştir.² Roy, bu son kitabında ise Hristiyanlığın günümüz Avrupa'sındaki konumunu ele almaktadır. Kitapta Müslüman göçmenler ve onların meseleleri direk bir tartışma konusu değildir ancak, bir İslam araştırmacısı olan Roy'un "Avrupa Hristiyan mı?" sorusu aslında "İslam Avrupa ile uyumlu mu?" münakaşasına cevap bulmak için ortaya çıkmıştır.³ Müslümanların uyumu üzerinde cereyan eden bu popüler münakaşa, Avrupalıları kimliklerinde dinin yeri hakkında düşünmeye sevk etmiştir.

Roy'a göre modern Avrupa tarihi, özellikle devletlerin inşa süreçleri ve siyasi kavramların şekillenmesi Hristiyan bir arka planda gerçekleşmiştir; ancak Avrupa özellikle 1960'lardaki karşı kültür protestoları sonrası giderek Hristiyanlıktan uzaklaşmıştır. Avrupa Birliği'nin kurucu babaları arasında zikredilen Fransız Robert Schuman,⁴ İtalyan Alcide De Gasperi ve Alman Konrad Adenauer dindar birer Katolik devlet adamıydı. 1957 Roma Antlaşması herhangi bir Hristiyanlık referansı içermese de, yukarıda zikredilen bu siyasi liderler Avrupa'nın Hristiyan bir ruh taşıdığını düşünmekteydiler. Belki de, Roy'un ifade-

Geliş Tarihi/Received: 24.01.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 09.03.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Nesrin ÜNLÜ
E-posta: nesrin.unlu@marmara.edu.tr

Atıf: Ünlü, Nesrin. "Roy, Oliver. *Avrupa Hristiyan mı?.* çev. Cynthia Schoch. New York: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2019". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 57/1 (Haziran 2022), 71-73.

Cite this article: Ünlü, Nesrin. "Roy, Oliver. *Is Europe Christian.* translated by Cynthia Schoch. New York: Oxford University Publications, 2019". *Journal of İlahiyat Researches* 57/1 (June 2022), 71-73.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

1 Olivier Roy, *Siyasal İslam'ın İflassı*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis Yayınları, 2005); a.m.f., *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 2016); a.m.f., *İslam'a Karşı Laiklik*, çev. Ender Bedisel (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010); a.m.f., *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi*, çev. Mehmet Boralı (İstanbul: Metis Yayınları, 2019); a.m.f., *Kayıp Şark'ın Peşinde*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 2021); a.m.f., *Afganistan'da Direniş ve İslam*, çev. Kadri Mustafa Oraçlı (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2017).

2 François Burgat, *Understanding Political Islam* (Manchester University Press, 2020), 197.

3 Olivier Roy, "Is Europe Christian? - An Introduction", *The Immanent Frame* (Erişim 12 Aralık 2021).

4 Hatta Papa Francis, Schuman'a "saygıdeğer" ünvanı vererek Schuman için aziz olarak addedilme aşamalarını mümkün kılmıştır. bk. British Broadcasting Corporation (BBC), "Robert Schuman: Pope puts father of modern Europe on sainthood path" (Erişim 13 Aralık 2021).

siyle, Hristiyan ruh o kadar aşıkardı ki onlar için, Avrupa'nın resmi yazıda Hristiyan olduğunu belirtmeye gerek duymamışlardı (2). 2004 yılına gelindiğinde ise Avrupa'nın Hristiyan mirasının Avrupa Birliği Anayasası'nda zikredilip edilemeyeceği hararetle bir tartışmayı ateşleyebilmişti. Hristiyan mirasın zikredilmesi teklifinin reddedilmesi şöyle dursun, bizatihi bu teklifin bazılarınca ortaya atılması bile Roy'a göre artık Avrupa'nın Hristiyan dini kimliğinin herkesçe kabul edilen tartışmasız bir gerçeklik olmadığını göstermektedir. Roy kitapta, anlattığı bu değişimin izlerini sürmeye çalışmakta ve Hristiyanlığın farklı gruplar için günümüz Avrupa'sında ne anlama geldiğini ortaya koymaktadır.

Kitabın birinci bölümü Avrupa'nın Hristiyan tarihini 1054 Doğu-Batı Hristiyanlığı ayrışmasından Keşifler Çağı'yla Hristiyanlığın globalleşmesine kadar ana hatlarıyla okuyucuya sunar. Roy, değişen demografilerle günümüzde geline nokta Hristiyanlığın ağırlık merkezinin artık Avrupa olmadığını, 2013'de ilk defa Avrupalı olmayan bir papanın seçilmesinin bunun bir delili olduğunu söyler (25). Kısacası Roy'a göre, Avrupa kendini Hristiyan olarak tanımlasa bile, artık Hristiyanlık Avrupalı olarak etiketlenemez. (Burada Roy Batı Hristiyanlığını ve Avrupa'nın tarihi temsil gücünü kastediyor.)

Kitabın ikinci bölümde Roy, sekülerleşme konusunu ele alıyor. Geniş bir literatür üretmiş olan sekülerleşme araştırmaları bölümünde detaylı bir şekilde incelenmiyor; Roy daha ziyade seküler Avrupa kültürünün ve değerlerinin temelde hala Hristiyan olup olmadığı ile ilgileniyor. Avrupa'da dini tutumları araştıran anketler ibadet etme ve Hristiyanlığın temel inanç esaslarını benimseme oranlarında ciddi bir düşüş gösterse de, kendini Hristiyan olarak tanımlama oranları hala yüksek seyretmektedir. Popülist siyasi hareketler ve muhafazakâr sağ, özellikle Müslüman göçmenlere karşı, Hristiyan kimliğe vurgu yapmakta ancak Hristiyan kimliğine yapılan bu referanslar dini hayata herhangi bir diriliş yakalamayı hedeflememektedir. Roy'a göre sekülerleşme Hristiyan kimlik ile zoruşal bir tezatlık taşımamaktadır; nitekim, XX. yüzyılın ortalarına kadar baskın Avrupa kültürünün Hristiyanlığın sekülerleşmiş versiyonu olduğu düşüncesi çok yaygın bir düşüncedir. Mesela Fransız seküleristleri aile ile ilgili çoğunlukla Katolik kilisesiyle benzer ahlaki değerleri savunuyorlardı (40).

Sekülerleşme analizine devam eden kitabın üçüncü bölümü, Katolik Kilisesi'nin 1864'te kabul ettiği Syllabus Errorum'dan 1965'te tamamlanan İkinci Vatikan Konsili'ne kadar geçen sürede Kilise ve modernizm arasındaki çatışmaların temellerini ele almaktadır. Roy'a göre 1960'lardan önceki çatışmaların temelinde "Hakikatin kaynağı kimdir?" sorusu yer alırken, 1960'lardan sonra "Hakikat nedir?" sorusu tartışmaların odağına yerleşmiştir.

Kitabın dördüncü bölümünde Roy, Katolik kilisesi bünyesinde seküler topluma ulaşmak için ortaya çıkan hareketlerin Hristiyan kimliğin sekülerleşmesine zemin hazırladığını ifade etmektedir (58). Roy'a göre daha sonra Hristiyan demokratların gelişimini hazırlayacak olan Katolik Aksiyon hareketi, teolojyi kenara itip aksiyona odaklanan ilerici Hristiyanlar ortaya çıkarmıştır. İkinci Vatikan Konsili teoloji ve ilerici aksiyon arasındaki bu sürtüşmeye bir cevap sunmaya çalışmıştır. Roy'a göre, Protestan Avrupa'ya bakıldığında benzer bir durumun orada da olduğu, hatta Protestan kiliselerinin çoğunlukla 19. yüzyılda "kendi kendine" sekülerleştiği ve böylelikle *Kulturkampf* tecrübesini yaşamadıkları görülür (60). "Kendi kendine sekülerleşme" süreci etik değerlerin teoloji ve inançtan önemli olduğu ve hatta sekülerleşmenin ilahî planının bir parçası olduğu gibi yeni dini düşünceler üretmiştir (63).

1960'lardaki dönüşümü ele alan bir sonraki bölümde Roy, Avrupa'nın bu dönemki etkileşimlerle, sekülerleşmiş Hristiyan değerlerin yerine "bireyleşme, özgürlük ve nefsi arzulara değer verme" gibi sosyal değerlerin ikame edildiğini söyler (71). 1960'larda yükselen bir diğer değer ise doğadır; çevrecilik, vejeterianlık, organik yiyecekler ve alternatif tıp bu bağlamda ilgi toplayan popüler konulardır. Roy'a göre, 60'ların değerleri takip eden yıllarda kanunlaşarak kurumsallaşmıştır. Mesela, kürtaj ve aile hukuku ile ilgili kanunlar Fransa'da 1974-1981 arasında değişmiştir; İtalya'da 1970'e kadar boşanma, İrlanda'da 1960'lara kadar evlenen bir devlet memuru kadının çalışması yasaktır (77).

Kitabın altıncı bölümü 1960'larda değişen cinsel ahlak normlarına karşı Katolik kilisesinin tutumunu ele alır. Roy, yeni seküler değerlere karşı mücadelede sadece Katolik Kilisesi'nden örnekler vermesinin sebebini Protestan Kiliselerin kendi kendini sekülerleştirmesi olarak açıklar (86). 1968'de Papa Paul VI, cinsel ahlak hakkında bir genelge olan *Humanae Vitae*'yı yayınladı ve doğal olmayan her türlü doğum kontrol metodunun Kilise öğretilerine göre yasak olduğunu, bunun insan hayatını korumanın bir türü olduğunu bildirdi. Kilise'ye göre kürtaj, ötenazi ve aile yapılanması hususlarında Avrupa bir 'ölüm kültürü' batağına saplanmıştı. Kilise'nin doğum kontrolü karşıtlığı aynı zamanda 60'ların özgürlük ve hedonizmi önceleyen gençlik hareketine karşı bir meydan okumaydı (81). Takip eden yıllarda da Kilise'nin sivil toplum ve devlet ile birincil mücadelesi, kürtajdan aile tanımına kadar cinsel ahlak normları ile ilgiliydi. Kilise, *Katolik Aksiyon* hareketi gibi siyasi aksiyona odaklanmayı da reddetmiş ve sadece dini mesajını su katmadan saf bir şekilde iletme hedeflemiştir.

Avrupa ve "öteki" meselesini analiz ettiği bölümde Roy, Müslümanların Avrupa'daki varlığının Hristiyan değerler tartışmasına nasıl katkı yaptığını tartışıyor. Roy'a göre, Avrupa'da İslam ve göçmen karşıtı aşırı sağ grupların önemli bir bölümü Hristiyan köklere vurgu yapsa da Avrupa'daki seküler liberalliğe karşı kültür savaşını vermekte olan Katolik Kilisesi'nin hedefleri bu siyasi hareketlerle uyumsuzdur. Katolik Kilisesi İslam'ı kendi eşiti görmese de, aşırı sağın ve aşırı seküleristlerin savunduğu gibi İslam'ın engellenmesi taraftarı değildir. Kısacası, Kilise dinlerin eşitliğini savunmamaktadır ancak Müslümanların kendi yerini bilerek serbestçe ibadet etmesini arzu etmektedir. Mesela, Kilise 1980'lerde Müslümanlara kilise binalarını kullanmaları için kiralamada ya da ücretsiz vermede bir beis görmezken, Floransa gibi şehirlerde mega camiler yapılmasına karşı çıkmıştır (113).

Kitabın son bölümü kamusal alanda dini tezahürlerle ilgili tartışmaları Müslüman ve Hristiyan örnekleri karşılaştırarak ele almaktadır. Yazara göre Hristiyan kimlik ayrıcalık taşımakta ancak Hristiyanlık "din" olarak diğer dinlerde olduğu gibi kamusal alanın ancak dış kıyılarında kendine yer bulabilmektedir. Başka bir ifadeyle imtiyazlı konuma sahip olan Hristiyanlığın sekülerleştirilmiş versiyonudur. Örneğin 2009'da AİHM'de görülen *Lautsi v Italy* davasında, İtalya hükümeti haçın İtalyan kültürünün milli bir sembolü olduğunu ileri sürmüştür. Buna karşın Katolik piskopozlar haçın bu şekilde sadece kültürel bir sembole indirgenmesinden rahatsızlık duyduklarını dile getirmişlerdir (147).

Roy'un kitabın başlığındaki soruya verdiği cevap bir başka ifadeyle kitaptaki temel argüman şöyle özetlenebilir: Avrupa'da dominant kültür 1960'lardaki kültür savaşlarına kadar Hristiyanlıktır, ancak kiliseler 1960'lardaki kültür savaşını kaybetmiş ve Avrupa değerleri Hristiyanlık'tan uzaklaşmıştır. Müslüman göçmenlerin kamusal alanda yeni dini haklar iddia etmeleri 1990'larda Avrupa'da yeni bir kriz doğurmuştur. Bu çerçevede, Avrupa'da Hristiyanlığa karşı benimsenen tavırları üç kategoride toplayabiliriz; birincisi Hristiyanlığa karşı olan seküleristler, ikincisi göçmenlere (özellikle Müslüman göçmenlere) karşı Hristiyanlığa kimlik olarak sarılanlar, üçüncüsü sayıca azınlıkta olan Avrupa'yı yeniden Hristiyanlaştırmak isteyen inanç grupları. Roy'a göre Hristiyan kimliğini öne çıkaran popülist sağ gruplara katılan bazı inanç grupları aslında paradoksal bir şekilde Avrupa'da Hristiyanlığın daha hızlı bir şekilde sekülerleşmesine katkı yapmaktadır. "Eğer Avrupa yeniden Hristiyanlaşacaksa; bunun için siyasetçilere değil, peygamberlere ihtiyaç duymaktadır" (150). Roy'a göre, Avrupa "ruh" sahibi olabilmek ve içinde bulunduğu krizleri(Müslümanlar, göçmenler de dâhil) aşmak için liberal değerlere geri dönmeli ve Hristiyan kimliğe değil Hristiyan dini mirasa yer vermelidir.

Avrupa Hristiyan mı? kitabı çok geniş bir tarihi ve sosyal-siyasal spektrumu yansıtmaya çalışmaktadır. Sunduğu iddiaları savunacak çeşitli örnekler kullansa ve bazı temel referanslar gösterse de kitap araştırma eserinden ziyade deneme(essay) tarzında yazılmış bir eserdir. Önemli sorular ve bakış açıları sunan kitap, günümüz Avrupa'sında sekülerizm, Hristiyanlık ve popülizm üçgeni üzerinde çalışanların istifade edebilecekleri bir eserdir. Ancak Roy'un kitaptaki temel tezi aynı zamanda bazı soru işaretleri uyandırmaktadır. Kitaptaki anlatı Avrupa'nın tarih boyunca Hristiyan olmayan "öteki" ile hem Avrupa'da hem de sömürge coğrafyasında ilişkisini hiç hesaba katmamaktadır; 1960'larda yükselen eleştirilerden biri de budur. Tarihle, yani "beyaz" ilgilerin/çıkarların şekillendirdiği bir Hristiyanlık yorumu ile yüzleşmek Avrupa'ya arınmış daha iyi bir "ruh" kazandırabilir.⁵ Nihayetinde, ne Avrupa ne de Hristiyanlık yorumu değişmeyen, sabit projelerdir.

Hakem Değerlendirmesi: Editörler Kurulu değerlendirdi.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Editorial Board evaluated.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Burgat, François. *Understanding Political Islam*. çev. Thomas Hill. Manchester: Manchester Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Fadil, Nadia. "Is Europe (still) White?". *The Immanent Frame*. Erişim 12 Aralık 2021. <https://tif.ssrc.org/2020/08/04/is-europe-still-white/>
- Roy, Olivier. *Is Europe Christian*. çev. Cynthia Schoch. New York: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Roy, Olivier. *Siyasal İslamın İflası*. çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Roy, Olivier. *Kayıp Şark'ın Peşinde*. çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Roy, Olivier. *Küreselleşen İslam*. çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Roy, Olivier. *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi*. çev. Mehmet Morali. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Roy, Olivier. *Afganistan'da Direniş ve İslam*. çev. Kadri Mustafa Orağlı. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2017.
- Roy, Olivier. "Is Europe Christian? An Introduction". *The Immanent Frame*. Erişim 12 Aralık 2021. <https://tif.ssrc.org/2020/07/07/is-europe-christian-an-introduction/>

Samar Attar. *İbn Tufeyl'in Modern Batı Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. çev. Ayşenur Alper. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Samar Attar. Review of the Vital Roots of European Enlightenment: *Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*. translated by Ayşenur Alper. İstanbul: Albaraka Publications, 2021.

Emrah KAYA 

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi, Sakarya, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 10.02.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 09.05.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Emrah KAYA

E-posta: emrahkaya@sakarya.edu.tr

Atıf: Kaya, Emrah. "Samar Attar. *İbn Tufeyl'in Modern Batı Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. çev. Ayşenur Alper. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 57/1 (Haziran 2022), 74-76.

Cite this article: Kaya, Emrah. "Samar Attar. Review of the Vital Roots of European Enlightenment: *Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*. translated by Ayşenur Alper. İstanbul: Albaraka Publications, 2021". *Journal of İlahiyat Researches* 57/1 (June 2022), 74-76.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Öz

Bu kitap değerlendirmesi sekiz bölümden oluşan ve İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzan isimli hikâyesinin Batı düşüncesine hangi yönlerden etki ettiğini inceleyen bir kitabı konu edinmektedir. Kitapta Arap-İslam düşüncesinin Hristiyan Batı düşüncesini birçok yönden etkilediği vurgulanmaktadır. Yazar bu etkinin izlerini daha ziyade Batı'da ortaya konulan edebiyat eserleri üzerinden takip etmektedir. Bunun yanı sıra roman karakteri Hayy'in aile, ırk, millet, din gibi tüm kimliklerden sıyrılmış bir şekilde hakikati tabiat ve akıl vasıtasıyla aramasının da Batı'daki din düşüncesinin gelişimine etki ettiği vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan, Batı Düşüncesi.

ABSTRACT

This book review concerns a study with eight chapters, which focuses on how the philosophical story of Ibn Tufayl, entitled Hayy b. Yaqqan, influenced the West. In the book, the author emphasizes that Arab-Islamic thought influenced Western Christian thought in many ways. The author follows the traces of this influence primarily through the literary works produced in the West. In addition, the novel character Hayy, who strips of all identities such as family, race, nation, and religion, seeks the truth through nature and mind. According to the author, this seeking influenced the development of religious thought in the West.

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn Tufayl, Hayy b. Yaqqan, Western Thought.

Kültür ve medeniyetlerin çeşitli yollarla etkileşim kurarak geliştiği düşüncesi genel olarak kabul edilmektedir. İslam düşüncesinin Arap kültürü üzerine inşa edilmekle beraber Fars, Yunan, Türk, Hint, Afrika kültürlerinin önemli katkısıyla bir medeniyete dönüştüğü konusunda kimsenin bir itirazı bulunmamaktadır. Aynı şekilde Avrupa kültürü de Avrupa milletlerinin öz değerlerine dayanmakla beraber harici kültürlerden de etkilenmiştir. Özellikle bilim ve felsefe konusunda Avrupa milletlerinin Orta Çağ karanlığından çıkarak bir medeniyet inşa etmelerinde İslam medeniyetinden alınan mirasın etkisi büyüktür. Fakat bu mirasın Avrupalılarca genellikle dile getirilmediği, böyle bir hakikatin istisnâ durumlar hariç genelde inkâr edildiği görülmektedir. Bu hakkaniyetsiz tutumda Avrupalı düşünürlerin bilgi eksikliği etkili olabildiği gibi Beyaz İrk'in üstünlüğüne olan çarpık inançları ve sömürgeci politikalarına alan açma hevesleri de etkili olmuştur.

Şam'da doğan, İngiliz ve Arap Dili Edebiyatı alanlarında eğitim alan Kanada, ABD, Cezayir, Türkiye, Almanya ve Avusturya'da karşılaştırmalı edebiyat dersleri veren yazar, Samar Attar, bu eserinde İbn Tufeyl'in Batı'ya etkisini Hayy b. Yakzan hikâyesi üzerinden ele almaktadır. Özelde İbn Tufeyl üzerinden bu etkiye işaret edilmesi İslam düşüncesinin genel olarak Batı'ya etkisine dair bir örnek sunduğu için ayrıca kıymetlidir. Bu kitabın değerlendirmesini iki bölüm halinde yapacağım. İlk bölümde kitap hakkında bilgi verdikten sonra ikinci bölümde bazı hususlar üzerinde eleştirel bir değerlendirme sunacağım.

Teşekkür, Önsöz ve "İbn Tufeyl ve 1859'a Kadar Ondan Etkilenmiş Bazı Avrupalı Düşünürlerin Bir Kronolojisi" başlıklı bölümlerden sonra kitap sekiz bölüm olarak tertip edilmiştir. Bu bölümlerin başlıkları şu şekildedir: (1) "Giriş: Tarihin Tozlu Sayfalarında Gömülü Avrupalı Modern Düşünürlerin Unutulmuş Arap Üstadı", (2) "Tanrı'nın Yahut Mammon'un Hizmetinde? Hayy bin Yakzan ve Denizci Sinbad'ın Robinson Crusoe'daki Katkıları"; (3) "Aklını Kullanan İnsan: Hayy bin Yakzan ve Modern Avrupa Düşüncesine Etkisi", (4) "Ailenin, Tarihin, Dinin ve Lisanın Ötesinde 12. Yüzyılda Kaleme Alınmış Arapça Bir Felsefi Ro-

manda Kozmopolit Kimliğin İnşası”, (5) “Binlerce Kitabın Önünü Açan Kitap”, (6) “Olağanüstü Yolculuk”, (7) “Felsefi Bir Mektup, Alegorik Bir Yolculuk Yahut Otobiyografi? Modern Avrupa Edebiyatında Bir Model Olarak Hayy bin Yakzan” ve (8) “Alaşağı Edilmiş Bir Hümanist Tez?”. Kitabın sonunda ise kaynakça ve dizin bulunmaktadır.

Kitabın birinci bölümünde yazar bir giriş yapmakta ve bu kitaptaki esas gayesinin, Avrupa düşüncesinin birçok harici kaynaktan istifade ederek oluşmasına rağmen bu harici kaynakları inkâr ederek veya görmezden gelerek tam anlamıyla özgün, eşsiz ve orijinal bir yapıymış gibi gösterilmesine itiraz ederek ırkçı bir tutum olarak nitelediği bu Batılı yaklaşımı bir nebze olsun hafifletmek olduğunu belirtmektedir (39). Yazar bunu yaparken genel olarak mutedil bir yol takip etmeye çalışmaktadır. O, ne Avrupa düşüncesinin tamamıyla İslam mirası üzerinde yükseldiğini iddia etmekte ne de Batı'nın İslam kültür ve medeniyetini Yunan ve Avrupa düşüncesi arasında sadece bir köprü olarak değerlendirmesini kabul edilebilir bulmaktadır (40-45).

İkinci bölümde Avrupa'da büyük etki uyandırmış İngiliz yazar Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe* romanının yazımında “yabancı eserlerin” kullanılmış olduğunu göstermeye çalışılıyor. Attar'a göre Defoe, Robinson Crusoe karakterini oluştururken Arap edebiyatına ait olup o dönemde tercümeyle Avrupa'da bilinen Hayy b. Yakzan ve Denizci Sinbad karakterlerini model olarak alıp harmanladığını iddia etmektedir. Yazara göre Robinson Crusoe'un çift yönlü karakterinin bir yönü Hayy b. Yakzan'dan diğer yönü ise Denizci Sinbad'dan esinlenerek oluşturulmuştur. Mesela Crusoe ve Hayy b. Yakzan bazı ortak özelliklere sahiptir. İkisi de toplumdaki bağımsız bir şekilde yaşamak durumunda kalmakta ve herhangi bir din olmaksızın, tabiata bakarak ve onun üzerinde düşünerek varlığın hakikatine oradan da Tanrı'nın bilgisine ulaşabilmektedir. Hatta her ikisinin de Tanrı hakkında düşünmeye başladıkları yaşlar bile neredeyse aynıdır. Bunların yanı sıra hikâyelerde geçen keçi, gemi, bebeğin yanındaki nesnelere, buldukları ortamın şartları vb. unsurlar da büyük benzerlik göstermektedir (53-65). Crusoe ve Denizci Sinbad'ın benzerliklerine gelince, onların her ikisinin de manevi bir yolculuktan ziyade maddiyatçı ve mace-racı bir profile sahip olduğu görülmektedir. Yazara göre hem Denizci Sinbad'ın hem de Robinson Crusoe'un hikâyesi oldukça benzer bir üslupla yazılmıştır. Üslup benzerliğinin yanı sıra iki karakter de tüccar çocuğudur. İkisi de ekonomik olarak güçlenmek istemektedir ve bunun için gezgin hayatı yaşamak ve zaman zaman zor şartların üstesinden gelmek zorundadır. Her iki karakterde de alinyası anlayışı hâkimdir, her ikisi de günahkâr olmakla beraber hikâyenin sonunda ebedî saadeti elde ederler ve her ikisi de hikâyeleri boyunca hiçbir şekilde kadınlara yönelik bir meyle sahip olmadıkları halde sonunda evlenirler. Hayy ile benzer yaşlarda Tanrı'yı düşündüğü gibi Crusoe, Sinbad ile de benzer bir süre insanlardan, yakınlarından ayrı kalmıştır (65-69). Sonuç itibarıyla yazara göre Defoe, çift yönlü Robinson Crusoe karakterini oluştururken Hayy ve Sinbad'ı kullanmış fakat bunlara hiçbir şekilde değinmemiştir.

Üçüncü bölümde yazar; İbn Tufeyl, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarını modern çağın müjdecileri olarak görmektedir. *Hayy b. Yakzan* isimli eserin de bu doğrultuda modern fikirleri içerdiğini savunmaktadır. Bu bölümdeki en temel iddia, “Kant'ın Sapere aude! (aklını kullanmaya cesaret et!) tabirinin Avrupa'ya İbn Tufeyl ve diğer Müslüman filozoflar tarafından öğretildiğidir. İnsanın belli gelişim safhalarını kat etmek suretiyle saf akılla Tanrı'ya ulaşması ve dolayısıyla aklın en soyut ve en yüce bilgi olan Tanrı'nın bilgisine dahi ulaşabileceğini vurgulaması Avrupa'da akla dayalı modern düşüncenin oluşumuna etki etmiştir. Yazar, İngiltere'de ilk defa geleneksel dinî inanç ve öğretileri sorgulayan Kuveykîrîlîr'in, *Hayy b. Yakzan* eserini benimsemelerini hatta standart kitaplarından biri olarak görmelerini bu düşüncesine bir delil olarak getirmektedir.

Kitabın dördüncü bölümü dinî ve toplumsal çoğulculuk savunusuna ayrılmıştır. Yazar burada kimliklerin farklı olmasına rağmen insanların barış ve huzur içinde beraberce yaşamalarının mümkün olduğunu ve bu tarz bir siyaset felsefesinin erken örneği olarak *Hayy b. Yakzan* eserinin ele alınması gerektiğini vurguluyor (109). Yazara göre romanın bize verdiği en açık mesajlardan birisi insanların farklılıkları, çoğulcu yapıyı ve hakikat arayışlarının farklı vasıtalarla yapılabileceğini kabullenmek zorunda olduklarıdır.

Beşinci bölümde yazar, İbn Tufeyl ve Hayy b. Yakzan karakteri ile Leonardo Da Vinci, Thomas Hobbs, Charles Darwin, Jean Jacques Rousseau'nun düşünceleri arasında karşılaştırmalar yapıyor ve bazı önemli benzerliklere ve farklara işaret ediyor.

Altıncı bölümde de benzer şekilde yazar, İbn Tufeyl'in Batı'ya etkisinin, XVII. yüzyılda kaleme alınan bazı romanlardaki belirgin benzerliğe rağmen görmezden gelinmesini eleştiriyor. Geoffrey Atkinson'un “Hayy b. Yakzan tercüme ve analizleri 1700'den önce Fransa'da bilinse de yüzyıl sonuna kadar Fransız romanında herhangi bir etki bırakmamış gibi görünmektedir” (149) iddiasını ele alan yazar bunun haksız bir iddia olduğunu ispatlamaya girişiyor. Yazara göre, mesela, İbn Tufeyl'in kitabı Fransız yazar Voltaire'in (1694-1778) yaşamında merkezi bir konumdadır (157).

Yedinci bölüm, *Hayy b. Yakzan* isimli eserin hangi edebî türden sayılması gerektiği meselesine ayrılmıştır. Bu eseri felsefi roman türünün ilk örneği olarak görenler olduğu gibi mistik unsurlar içerdiği iddiasıyla felsefi roman olarak görülemeyeceğini iddia edenler de vardır. Yazar bu bölümde Batı'daki roman örneklerinden de hareket ederek *Hayy b. Yakzan* hikâyesini edebiyat açısından ele alıyor.

Sekizinci ve son bölümde ise Arap-İslam düşüncesinin ve Arapçanın IX. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar Batı'ya ciddi etkisinin olduğu ve bu etkinin Batı'daki kültürel ve bilimsel gelişmelere katkı sağladığı vurgulanıyor. Ancak bazı Batılıların bu etkileşimi sadece Arapça kelime geçişleriyle sınırlayıp kelimelerin ötesinde düşüncenin, bilimin, kültürün etkisinin olmadığını iddia etmesi ise bir tür ırkçılık gibi değerlendiriliyor. Yazar, Batılıların üstenci bakışa sahip olduğunu ileri sürerek, kendilerinin dışında bir medeniyetin olmadığına, varsa da geri kalmış bir medeniyet olarak tanımlanması gerektiğine olan inançlarını eleştiriyor.

Kitap hakkında sunulan bu tanıtıcı bilgilerden sonra ayrıca değerlendirilmesi gereken birkaç husus bulunmaktadır. İlk olarak yazarın Batılıların üstenci, kibirli ve başkasına hoşgörüsüz tavrını net bir şekilde ifade ettiğini söylemek gerekir. Yazar, Batılıların kibirli tavırlarının sonucu olarak bütün kültürel etkileşimi inkâr etmeye yöneldiklerini ve tamamen özgün ve eşsiz bir bilim ve kültür inşa ettikleri vehminden kurtulamadıklarını, ancak kurtulanların istisna olduğunu belirtir. Hatta yaşlı bir Alman profesörün Almanlara ait kabul edilen badem ezmesinin –ki yazara göre çok önemsiz bir mesele – aslında Şam'a ait olduğu iddiası karşısında bile öfkelenildiğini anlatması da hoşgörüsüzlüğün basit bir örneği olarak görülebilir (28).

Kitap boyunca dikkat çekici önemli bir husus ise yazarın Hayy'ın hikâyesini bir toplumsal-dinî hoşgörü mesajı olarak sunmaktaki ısrarcı tavrıdır (43, 63, 91, 107, 109, 116). Hayy'ın bir adada aileden, ırktan, kültürden, dinden vb. kimliklerden soyutlanmış olarak resmedilmesi insana insan olduğu için değer verme mesajını vermekten ziyade sosyo-kültürel şartlanmışlık olmadığında aklın bir yaratıcıyı bulması ve ona yönelmesi konusunda yetkin olduğunu göstermeye yöneliktir. Ancak yazar hikâyede bahsedilmemesine rağmen bu hikâyeden bir dinlerarası hoşgörü mesajı çıkarmakta rahatsız edici bir gayrete sahiptir. Farklı inançlara elbette saygılı olmalıyız fakat bu hikâyenin odağındaki mesaj bu değildir. Diğer taraftan, hikâyenin mesajının bu yönde olduğunu ve yazarın da haklı bir şekilde bunu savunduğu kabul edelim. Bu durumda, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan* hikâyesiyle Batı'nın kültür, edebiyat, felsefe ve din alanlarına derin bir iz bıraktığı şeklindeki iddia ile yazarın, Batı'yı diğer din ve kültürlerle karşı hoşgörüsüz ve kibirli olarak nitelemesini beraberce nasıl anlayacağız? Diğer bir deyişle, ana mesajı hoşgörü olan Hayy'ın hikâyesi Batı'yı kültür, edebiyat, felsefe ve din gibi birçok alanda derinden etkilerken neden Batı'da bu alanlarda üretilen eserlerde hala hoşgörüsüzlük hâkim olmuştur? Yazarın bu etkiyle oluşan hoşgörünün izlerine dair hiç örnek vermemesi dikkat çekicidir. Yazar, Suriye'de doğmuş olmasına rağmen ömrünün büyük bir kısmını ırkçılığın baskın olduğu Batı'da ve gayr-i Müslimlerin arasında geçirmiştir. Belki de yazar, bu zaman zarfında karşılaştığı hoşgörüsüzlüğe karşı bir teselli olarak bu hikâyeyi öyle görmek istemiştir. Hâlbuki aklın hakikati bulmaktaki yetkinliğine işaret eden bu hikâye, Orta Çağ karanlığında, kilisenin baskısı altındaki Batılılara akılcı bir destek olarak etki etmiştir. Bunu hem hikâyeden hem de Batı'daki gelişmelerden teyit etmek daha olağandır.

İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan* eserinin son derece güzel ve düşündürücü bir eser olduğu açıktır. Batı'daki birçok düşünürü ve edebiyatçıyı etkilemiş olması da kuvvetle muhtemeldir. Ancak İbn Tufeyl'in aklî bilgi ile sezgisel bilgi arasındaki gelgitli tavrı da tartışmaya açıktır. Gazzâlî'ye saygıyla bağlı olan ve onun perspektifiyle filozofları eleştiren İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan*'da göstermeye çalıştığı epistemik gelişim de akılcı bir yöntemle başlar ve sonra hakikat, sezgisel bilgi ve müşahedeye varır. Hâlbuki otuz beş yaşına kadar Hayy, akılcı bir yol izleyerek âlemin yaratılmış olduğunu, bir yaratıcıya muhtaç olduğunu, yaratıcının tek ve eksiklerden münezzehe olduğunu ve ona yönelmesi gerektiğini aklıyla buluyor. Diğer bir ifadeyle, dinin özünü aklıyla buluyor. Hikâyenin beşinci bölümünde Hayy, ulaştığı bu bilgiler nedeniyle "kalbine yerleşen bir hal" ile Tanrı'dan başka bir şeyi düşünemez hale geliyor ve ondan sonra süreç, mistik bir hal alıyor. Bundan sonraki aşamalar ise Hayy'ın gelişiminde etkili olan akılcı düşünce yöntemini geride bırakıyor.

Mükâşefe ilmine dair önemli eserleri kendisine ulaşmamış olmasına rağmen Gazzâlî'nin mutluluğun en yüksek seviyelerine ve kutsal mertebelere ulaştığından hiçbir şekilde şüphesi olmayan İbn Tufeyl, Gazzâlî'nin adımlarını takip ederek akılcı, sadece maddî âlemi idrak etmekle sınırlı bir alet olarak niteliyor. Hakikatin bilgisinin ise akıl ötesi bir konumdan Tanrısal lütuf olarak geldiğini düşünüyor. Özetle İbn Tufeyl, hikâyede akıl-sezgi arasında çok net bir çizgi çizmekten kaçınarak uzlaştırmacı bir pozisyona sahip olmayı tercih ediyor. Hâlbuki uzlaştırmacı bir felsefeye sahip olanların çoğunun tutarsızlıktan kurtulamadığını da görmekteyiz.

Sonuç olarak, *Hayy b. Yakzan* gibi önemli bir eserin Batı'daki yankılarını araştırmaya adanmış bu çalışmanın kıymetli olduğunu düşünüyorum. Bu eserde, özellikle de Hayy'ın hayatına dair çok fazla tekrarlar bulunsa da genel olarak akıcı ve sade bir dil kullanılmıştır. Bir düşünür olarak İbn Tufeyl'i de bir kurgusal karakter olan Hayy'ı da fazla abartmadan okumamız gerektiğini bir yere not ettikten sonra kendi düşünce mirasımızın kıymetini ve Batı'nın birçok konuda İslam düşünce mirasından faydalandığı halde bunu kasten dile getirmediği gerçeğini görmemiz adına okunması bir çalışmadır.

Hakem Değerlendirmesi: Editörler Kurulu değerlendirdi.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Editorial Board evaluated.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.