



ilahiyat akademi

yıl: 2022 sayı: 16 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

- Mâtürîdî'de Siyaset Düşüncesi
Mustafa Ünverdi
- Ben Bilinci, Deney ve Bilgi
Fatih Özgökman
- Schellenberg'in "Mükemmel Sevgi" Tanımı Tanrı İçin Uygun Bir Nitelik midir
M. Abdulkadir Yılan, Mahmut Buyankara
- Din ve Değerler Eğitimi Açısından "Tay" Animasyon Sinema Filminin İncelemesi
Rabia Yıldırım
- Kur'an'ı Anlamaya Katkısı Bakımından: Kur'an'ın Nüzûl Ortamı ve Nüzûl Süreci
Halil Çelik, Mustafa Badem
- Mâlikî Mezhebinde Haber-i Vâhid ve Kıyas Teâruzu
Murat Nergis, Adnan Memduhoğlu
- Kırgızistan'da İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Bu Kurumu Tercih Nedenleri
Mehmet KORKMAZ
- The Impacts Of The Contemporary Sunnah Approach In Modern Egypt
Adil Öztekin

• مفهوم التعزير في الفقه السياسي دراسة مقارنة بمفهوم التقنين
Muhammer Nur Hamden

• الصورة البيانية عند الملك الأجد
Abdulhafedh Alhadj

- Kitap Değerlendirmesi: el-Meskûtü 'anh fi't-türâsi'l-belâgî
Yazar: Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, Değerlendiren: İsmail Araz
- Kitap Değerlendirmesi: Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri
Yazar: Mustafa Karagöz, Değerlendiren: Murat Aktepe

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity
Gaziantep University

Fakülte Adına Sahibi | Owner on behalf of Faculty
Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ

Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor
Arş. Gör. İbrahim Halil İLGİ

Editör | Editor in Chief
Doç. Dr. Fehmi SOĞUKOĞLU

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant
Arş. Gör. Edip YILMAZ
Arş. Gör. Esra Selcen CAN

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mustafaunverdi@yahoo.com
Doç. Dr. Ahmet AKBAŞ (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
ahmetakbas101@hotmail.com
Doç. Dr. Hanan BDOOR (Yermouk University)
hanan.b@yu.edu.jo
Doç. Dr. Fehmi SOĞUKOĞLU (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
fehmisogukoglu@hotmail.com
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Raşit AKPINAR (Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
rasitakpinar@selcuk.edu.tr
Arş. Gör. Edip YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
edipyilmaz2568@gmail.com
Arş. Gör. Esra Selcen CAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
esraselcenc@gmail.com
Arş. Gör. İbrahim Halil İLGİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ibrahimilgi@gmail.com

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Ertuğrul BOYNUKALIN (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
boynukalin@yahoo.com
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mcinar@gantep.edu.tr
Prof. Dr. Nazım HASIRCI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
edehasirci@gmail.com
Prof. Dr. Ramazan BİÇER (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
rbicer@sakarya.edu.tr
Prof. Dr. Recep ASLAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
recep_aslan72@hotmail.com
Doç. Dr. Adnan ALGÜL (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
adnanalgul47@hotmail.com

-
- Doç. Dr. Mohammad Jaber THALGI (Yermouk University)
mohammed.t@yu.edu.jo
- Doç. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
onal1975@gmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
okan_bagci@hotmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Samir Omar K. H. SAYED (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
samirsayed200@gmail.com

Alan Editörleri | Field Editors

- Dr. Öğr. Üyesi Ziya ERDİNÇ (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
zerdinc@sakarya.edu.tr
- Arş. Gör. Esra Selcen CAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
esraselcenc@gmail.com
- Arş. Gör. Esra DELEN YILDIRIM (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
esradelemn@gmail.com
- Arş. Gör. Hacer GENERAL YALÇINÖZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
hacergeneral@gmail.com
- Arş. Gör. Hüseyin ÇİÇEK (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
huseyincicek96@gmail.com
- Arş. Gör. İslim GÜMÜŞTEKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
islingumustekin@gmail.com
- Arş. Gör. Kevser KESKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
kevserozturk16@gmail.com
- Arş. Gör. M. Kasım ERDEN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mkasimerden@gmail.com
- Arş. Gör. Said SAMİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
saimsami2525@gmail.com
- Arş. Gör. Tuba ERKUT (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
tubahatip@hotmail.com

Yayın Editörü/Tasarım | Publishing Editor/Design

- Arş. Gör. Hüseyin ÇİÇEK (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
huseyincicek96@gmail.com

Dil Editörü (Türkçe) | Language Editor (Turkish)

- Öğr. Gör. Abdulkadir ÜSTÜNDAĞ (Gaziantep Üniversitesi Eğitim Fakültesi - Afrin)
ustundag.kadir@gmail.com
- Öğr. Gör. Mehmet Yusuf YILDIZ (Gaziantep Üniversitesi Eğitim Fakültesi - Afrin)
yusuf-yildiz-10@hotmail.com

Dil Editörleri (İngilizce) | Language Editors (English)

- Muhammed Mustafa SARAÇ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
muhammed.m.sarac@gmail.com
- Öğr. Gör. Mahy Eddin ALAHMAD (Gaziantep Üniversitesi Cerablus MYO)
meddin@gantep.edu.tr

Dil Editörleri (Arapça) | Language Editors (Arabic)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed ELNECER (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
dr.muhamednajjar@gmail.com

Etik Editörü | Ethics Editor

Doç. Dr. Erol ERKAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
erkanerol27@hotmail.com

İndeks Editörü | Index Editor

Mehmet ÖZGÜN
mehmet_1296_@hotmail.com

Dağıtım | Distribution

Arş. Gör. M. Kasım ERDEN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep, Aralık 2022

Yazışma Adresi | Contact Adress

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkamil/Gaziantep-TÜRKİYE
Tel: +90 342 360 69 65, Faks: +90 342 360 21 36
e-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilak>

İlahiyat Akademi Dergisi BASE, ISAM, SOBIAD ve SIS dijital platformlarında taranmaktadır. Ayrıca 02/08/2022 tarihinde EBSCOhost™ Database'den, 12/08/2022 tarihinde Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest'den kabul almıştır.

Journal of *Theological Academy* is scanned on BASE, ISAM, SOBIAD and SIS digital platforms. Also, it is accepted by EBSCOhost™ Database on August 02, 2022, and by Ulrich's Periodicals Directory ProQuest on August 12, 2022.

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. *İlahiyat Akademi* dergisinde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, *İlahiyat Akademi* dergisi tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

The journal of *Theological Academia* of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty. The copyrights of the works published in the journal of *Theological Academy* belong to their authors. The authors allow the intellectual work they sent to be published by the journal of *Theological Academy* under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

İçindekiler / Contents

Editörden / Editorial

Fehmi SOĞUKOĞLUIX

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Mâtürîdî'de Siyaset Düşüncesi

Political Thought in al-Mâtürîdî

Mustafa Ünverdi1-24

Ben Bilinci, Deney ve Bilgi

Self Consciousness, Experiment, and Knowledge

Fatih Özgökman 25-42

Schellenberg'in 'Mükemmel Sevgi' Tanımı Tanrı İçin Uygun Bir Nitelik midir?

Is Schellenberg's Definition of 'Omni-Love' an Appropriate Attribute for The God?

M. Abdulkadir Yılan, Mahmut Buyunkara 43-62

Din ve Değerler Eğitimi Açısından 'Tay' Animasyon Sinema Filminin İncelemesi

Analysis of 'Tay' Animated Motion Picture in Terms of Religion and Values Education

Rabia Yıldırım 63-82

Kur'an'ı Anlamaya Katkısı Bakımından: Kur'an'ın Nüzûl Ortamı ve Nüzûl Süreci

In Terms of Its Contribution to Understanding the Qur' ān: The Nuzûl Environment of the Qur' ān and Its Process

Halil Çelik, Mustafa Badem 83-112

Mâlikî Mezhebinde Haber-i Vâhid ve Kıyas Teâruzu

The Conflict between Khabar Wâhid and Qiyās in the Mâlikî Madhhab

Murat Nergis, Adnan Memduhoğlu 113-138

Kırgızistan'da Yüksek Din Öğretimi: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Bu Kurumu Tercih Nedenleri ve Memnuniyet Durumları

Higher Religious Education in Kyrgyzstan: Kyrgyzstan-Turkey Manas University Theology Faculty Students' Reasons for Preferring This Institution and Their Satisfaction Status

Mehmet Korkmaz139-172

The Impacts of The Contemporary Sunnah Approach on Politics, Law and Education in Modern Egypt

Modern Mısır'da Çağdaş Sünnet Anlayışının Siyaset, Hukuk ve Eğitime Etkileri

Adil Öztekin 173-206

مفهوم التعزير في الفقه السياسي دراسة مقارنة بمفهوم التقنين

İslam Siyaset Hukukunda Tazir Kavramı ve Kanunlaştırma Kavramıyla Karşılaştırılması

The Concept of Tazir in Political Jurisprudence a Comparative Study of the Concept of Legalization

Muhammed Nur Hamden 207-232

الصورة البيانية عند الملك الأمجد

el-Meliku'l-Emced'te Beyan Özellikleri

The Figurative Imagery in the Poetry of the Poet Al-Malik Al-Amjad

Abdulhafedh Alhajj 233-256

Kitap Değerlendirmeleri / Book Review

el-Meskûtü 'anh fi't-türâsi'l-belâgî, Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2017), 724 sayfa, ISBN: 9789772254590

al-Maskûtu 'anh fi al-turâth al-balâghî, Moḥammad Moḥammad Abû Mûsâ (Cairo: Maktabat Wahba, 2017), 724 pages, ISBN: 9789772254590

İsmail Araz 257-262

Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri, Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 5. Basım, 2021), 281 sayfa, ISBN: 9786054495252
Writing the History of Tafsir and Its Problems, Mustafa Karagoz (Ankara: Arastirma Publications, 5. Edition, 2021), 281 pages, ISBN: 9786054495252
Murat Aktepe 263-268

Yayın İlkeleri / Publication Policy

Editörden / Editorial

İlahiyat Akademi dergisinin 16. sayısını yayınlamanın mutluluğunu yaşamaktayız. Dergimiz bir önceki sayıda olduğu gibi bu sayısında da herhangi bir konu kısıtlaması olmaksızın ilahiyat alanında kaleme alınmış bilimsel makaleleri değerlendirmeye almıştır. Dergimize gönderilen çalışmalar editör ekibimiz tarafından titizlikle incelenerek işleme alınmış ve çift taraflı kör hakemlik uygulamasına riayet edilerek akademik kriterlere uygun bir şekilde yayımlanma aşamasına getirilmiştir.

Bu sayıda, Kelâm, Hadis, Tefsir, Fıkıh, Arap Dili ve Belâğâtı, İslâm Felsefesi ve Din Eğitimi alanlarında olmak üzere toplam on adet araştırma makalesi bulunmaktadır. Ayrıca iki adet kitap değerlendirmesine yer verilmiştir.

Yıllarca süren ilmi birikim ve yoğun araştırmaların bir ürünü olan makaleler yayın aşamasına gelinceye kadar arka planda birçok süreçten geçmektedir. Bu süreçlerin yönetiminde emek harcayan editör kurulundaki çalışma arkadaşlarım başta olmak üzere, makalelerin olgunlaşmasına katkı sağlayan tüm hakemlerimize teşekkür ederim.

We are happy to publish the 16th issue of the Journal of Theological Academy. As in the previous issue, our journal has evaluated scientific articles written in the field of theology without any subject restrictions. The studies submitted to our journal were meticulously examined and processed by our editorial team, and they were brought to the stage of publication in accordance with academic criteria by complying with the double-blind referee method.

In this issue, there are a total of ten research articles in the fields of Kalam, Hadith, Tafsir, Fiqh, Arabic Language and Rhetoric, Islamic Philosophy, and Religious Education. In addition, two book reviews are included.

Articles, which are the product of years of scientific knowledge and intensive research, go through many processes in the background until they reach the publication stage. I would like to thank all of our referees who contributed to the maturation of the articles, especially my colleagues on the editorial board for their efforts in the management of these processes.



ilahiyat akademi

Sayı: 16, 2022, ss. 1-24.

Issue: 16, 2022, pp. 1-24.

Mâtürîdî’de Siyaset Düşüncesi

Political Thought in al-Mâturîdî

Mustafa Ünverdi

Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

Prof. Dr., Gaziantep University Faculty of Divinity, Department of Theology

Gaziantep/Türkiye

munverdi@gantep.edu.tr | ORCID: 0000-0002-2848-4073 | ROR ID: [020vvc407](https://orcid.org/020vvc407)**Makale Bilgisi** **Article Information****Makale Türü** **Article Type**Araştırma Makalesi **Research Article****Geliş Tarihi** **Date Received**20 Nisan 2022 **20 April 2022****Kabul Tarihi** **Date Accepted**28 Haziran 2022 **28 June 2022****Yayın Tarihi** **Date Published**31 Aralık 2022 **31 December 2022****İntihal** **Plagiarism**

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin
software. No plagiarism detected.

Etik Beyan **Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mustafa Ünverdi).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Ünverdi).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.**Licensed under CC BY-NC 4.0 license.**

Ünverdi, Mustafa. “Mâtürîdî’de Siyaset Düşüncesi”. *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 1-24.
DOI: [10.52886/ilak.1106323](https://doi.org/10.52886/ilak.1106323)

Atıf/ Cite as

Unverdi, Mustafa. “Political Thought in al-Mâturîdî”. *Theological Academia* 16 (December 2022), 1-24. DOI: [10.52886/ilak.1106323](https://doi.org/10.52886/ilak.1106323)

Özet

Siyaset İslam kelamının incelediği konular arasında yer alır. İlk itikadi fırkaların oluşumunda önemli etkisi olan bu mesele, toplumsal sonuçları bakımından önemi yadsınmaz. Bu problem kelam kaynaklarında “imamet” başlığıyla ele alınmış olup, klasik dönemden günümüze önemini korumuştur. Çalışmamızda konuya ilişkin klasik dönem âlimlerinden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri sistematik biçimde takdim edilmiştir. Mâtürîdî'nin siyasete ilişkin görüşleri yönetim felsefesi, yönetim ilkeleri, imamın özellikleri, hilafetin Kureyşli oluşunun hikmetleri ve konunun tarihsel bağlamı, din ve siyaset ilişkisi, masum imam görüşünün reddi, devlet yöneticisine itaatın çerçevesi ve siyasi otoritenin kanun yapma hakkı (içtihat) bağlamında incelenmiştir. Mâtürîdî'nin siyaset felsefesi mülkûn Allah'a ait olduğu ilkesine dayanır. Siyasi yönetici devletin, hazinenin veya halkın sahibi değildir. O sadece bir emanetçidir. Bu nedenle emaneti en iyi şekilde korumak zorundadır. Yönetimini mutlak egemenlik zannıyla yapmamalıdır. İktidar ve halk ilişkisi efendi-köle ilişkisi değil, yöneten ve yönetilen ilişkisidir. Siyasi yönetimin dayandığı temel ilkeler günümüz terminolojisiyle adalet, ehliyet ve liyâkat, katılımcılık ve ortak akıl gibi unsurlardır. Buna bağlı olarak devlet yönetimi mutlak anlamda bir ailenin sultasına teslim edilmez. Devlet işleri danışma meclisiyle istişâre ile yönetilir. Devlet yöneticisini dinî kutsallığı yoktur. Nitekim tarihte halkı hidayete davet eden peygamberlerin olduğu toplumlarda o toplumları yöneten ayrı hükümdarlar vardı. Bu da din ve devlet yönetiminin farklı erkler tarafından yürütülmesinin örneği ve dayanağı niteliğindedir. Klasik kelam kaynaklarında “imam” olarak zikredilen devlet yöneticisinin özellikleri yönetim ilkeleriyle ilişkilidir. Siyasi yönetici adil olmalıdır. Halkı yönetme emanetini yürütebilme ehliyetine sahip olmalıdır. Liyakatin özü emin olmaktır. Ayrıca o ilim ve basiret sahibi olmalı, bilgi sahibi olmadığı meselelerde ise danışma meclisine başvurulmalıdır. Şia inanç geleneğinde olduğu gibi imamın masumiyeti yoktur. O kutsal bir makam değildir. Nitekim Hz. Peygamber'e istişâre emredilmişti. Masum imamın işlerinde hata etmeyeceğine ilişkin mutlak inanç doğru kabul edilmez. Diğer taraftan devlet yöneticisi halkın dinî işlerini de sevk ve idare edeceğinden ya dinî uygulamalarda bilgi sahibi olmalı (fakih), ya da bilgi sahibi olanlara müracaat etmelidir. Son olarak imam takvâ sahibi olmalıdır. Zira o yönetim emanetini en yüksek duyarlılıkla sürdürmek için gerekli olan bir sıfattır. Mâtürîdî'de devlet yöneticisinin dinî konularda sorumluluğu vardır. Halkın dinde ihtiyaç duyduğu muameleler devlet tarafından sevk ve idare edilmelidir. Ancak ona göre din ve siyaset ilişkisi Şîî gelenekte kabul edildiği gibi kutsal bir alan değildir. Bilakis siyaset beşerî alana ait bir olgudur. Yöneticinin sıfatları, görev ve yetkileri, göreve geliş yolları ve yönetimin adeta kutsanmış bir ailenin saltanatına bırakılmaması yönündeki görüşleri onda din siyaset ayırımına referans niteliğindedir. Onun bu yaklaşımı siyasetin dinin esasları arasına sokularak, ortaya çıkması muhtemel zulüm ve adaletsizlikleri sorgulanmaz kılma alışkanlıklarına karşı çıkış niteliğinde okunabilir. Hükümdar dinî naslarda mevcut hükümlere uygun hareket eder. Ancak bunların dışında kalan konularda yorum yapma hakkını kullanır ve içtihat yapar. Siyasi yöneticinin bu noktada başvuracağı merci alimler heyetidir. Âlimler tıpkı peygamberler gibi Allah'a teslimiyet ile hareket ettiklerinde hak üzeredirler ve onların hükümlerine uyulur. Onlar dinde açık hüküm olmayan meselelerde kıyas yapmak suretiyle hüküm verirler. Mâtürîdî'nin siyaset felsefesi tüm bu yönleriyle hak ve hukuk arayışının zirveye çıktığı günümüzde dikkatle okunması gerekir. Bireyselleşme, sekülerleşme, hakikat tekelciliği ve ötekileştirme gibi modern sorunlara hikmet, adalet, liyâkat, ahlak ve iman motifli bir Mâtürîdî siyaset görüşü çözüm olabilir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mâtürîdî, Politik Teoloji, Siyaset, İmamet, Hilafet.

Abstract

Politics is considered one of the subjects studied by Islamic theology. This issue, which had a significant impact on the formation of the first sects, cannot be denied in terms of its social consequences. This problem has been dealt with under the title of "imamah" in the sources of Speech. In our study, Abū Mansūr al-Mâtürîdî's view of politics is presented systematically. Mâtürîdî's views on politics are examined in the context of his philosophy of administration, principles of administration, the characteristics of the caliph, the wisdom of the Quraysh being the caliphate and the historical context of the issue, the relationship between religion and politics, the rejection of the view of the innocent imam, the framework of obedience to the state administrator and the right of political authority to make laws (ijtihād). al-Mâtürîdî's political philosophy is based on the principle that sovereignty belongs to Allah. The political ruler is not the owner of the state, the treasury or the people. He's just a custodian. For this reason, it has to protect the trust in the best way. He should not rule with the presumption of absolute sovereignty. The relationship between power and people is not a master-slave relationship, but a relationship between the ruler and the ruled. The basic principles on which the political administration is based are, in today's terminology, elements such as justice, competence and merit, participation and common sense. Accordingly, the state administration cannot be handed over to the dominion of a family in absolute terms. State affairs are administered in consultation with the advisory council. The ruler of the state has no religious sanctity. As a matter of fact, in societies in which there were prophets who invited the people to guidance, there were separate rulers who ruled those societies. This is an example and a basis for the administration of religion and state by different powers. The characteristics of the state administrator, who is mentioned as "imam" in classical speech sources, are related to the principles of administration. The political ruler must be just. He must have the capacity to carry out the entrustment of governing the people. The essence of merit is to be sure. In addition, he should have knowledge and foresight, and should apply to the advisory council in matters of which he has no knowledge. As in the Shia belief tradition, the imam does not have innocence. It is not a holy office. As a matter of fact, The Prophet was ordered to consult. Absolute belief that an innocent imam will not make mistakes in his works is not considered as true. On the other hand, since the state administrator will also manage the religious affairs of the people, he should either have knowledge in religious practices (faqīh) or apply to those who have knowledge. Finally, the imam must have piety. Because it is an attribute that is necessary to maintain the management trust with the highest sensitivity.

Keywords: Kalam, al-Mâtürîdî, Political Theology, Policy, Imāmah, Caliphate.

Giriş*

Büyük Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk (öl. 485/1092) Abbâsî Halifesi Me'mûn (öl. 218/833) ile ilgili şöyle bir hikâye anlatır: Halife Me'mûn bir gün sarayda tahtında oturmuş, "Mezâlim Adaleti"ni yerine getiriyordu.¹ Kendisine bir dilekçe sundular. Me'mûn, bu dilekçeyi veziri olan Fazl b. Sehl'e (öl. 202/818) verdi ve şunu dedi: "Bu adamın dileğini çabuk yerine getir. Zira bu dünya, dosta vefa göstermeye bile fırsat vermeyecek derecede hızlı döner. Bugün, gücümüz varken imkânları sunalım. Yarın gün gelir bunu yapamayız. İşte o gün bizim acziyet ve çaresizliğimizdir"². Bu dönemin siyasi çizgisini yansıtan dikkat çekici bir hatıradır. Çağdaş siyaset bilimci David Easton (1917-2014) "Siyaset, değerlerin otoriteler yoluyla dağılımıdır." der.³ Bu da siyasetin ideal yorumu niteliğindedir. Geçmişten günümüze siyasi erk, her zaman bu ideali yakalamışlar mıdır, bilinmez. Buna rağmen tarih boyunca düşünürlerin siyaset düşüncesi geliştirme çabası içerisinde olduklarını biliyoruz. Bu konuda üretilen literatür ve ortaya atılan fikirler bunun delilidir.

Tarihten günümüze insanların sürekli gündemini teşkil eden siyaset, klasik kelim kaynaklarında "İmâmet" adı altında yer bulmuştur. İmâmetin bir ilke ve tefrik edici bir inanç esası olarak Şiî gelenekte yer aldığı bilinen bir husustur. Söz konusu meselede Şii ile Sünni ve Mutezile düşünce arasında imamet belirlenme şekli, meşruiyeti, yöneticinin nitelikleri ve otoritenin sınırları bağlamında farklılıkların olduğu da malumdur⁴. Kelim ekollerinin Tanrı tasavvurları ile imamet anlayışları arasında bir bağ kurulmuş, konu bu yönüyle de meseleye dâhil edilmiştir.⁵

Sünni kelim ekolünün önde gelen isimlerinden Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) siyasete ilişkin görüşleri, günümüzde ihtiyaç duyulan politik teolojiye referans niteliğinde görülebilir. Hikmeti, düşüncesinin mihreri kılmuş olan bu önemli düşünürün konuya ilişkin görüşlerini mercek altına almayı yararlı görmekteyiz. Bu çalışmada onun *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde siyaset görüşünü

* Bu makale, "Political Thought in Mâtürîdî" adlı çalışmamız genişletilerek ve yeniden yorumlanarak hazırlanmıştır. Bk. Ünverdi, M. (2022). *Political Thought in Mâtürîdî*. Afro Eurasian Studies, 9 (1),6-21. DOI: 10.33722/afes.1092691

¹ Mezâlim Divanı veya Mezâlim Mahkemeleri, İslâm tarihinde Adliye Teşkilâtı'nın önemli bir kurumudur. Osmanlı Devleti dönemine kadar İslâm Devletlerinde varlığını sürdüren bu kurum, günümüz "yüksek mahkemelerine" ya da "yüce divana" benzetilmiştir. Bu mahkemeler konusu, hadd, kısas ve diyet cezalarını gerektirmeyen haksız fiiller ile özel borç ilişkileri dışında kalan ve haksızlığa yol açan davranışları önlemek ve kamu düzenini ayakta tutmak için kurulmuştu. Bkz. Ayşe D. Kuşçu, Eyyübîler'de Mezâlim Mahkemeleri ve Dârü'l-Adl, *Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 26, 2009, 209.

² Ebû Alî Kivâmüddîn Nizâmü'l-Mülk, *Siyâsetnâme*, çev. Mehmet Altan Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2016), 111.

³ Yüksel Taşkın, *Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları 2014), 23.

⁴ Veysi Ünverdi, *İmâmiyye Şia'sının İmâmet Anlayışının Eleştirisi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2016), 99, 271.

⁵ Mahmut Ay, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *Kelim Araştırmaları*, 6/2 (2008), 47-68.

yansıtan “imamet, itaat, ulû’l-emr, şûra, hüküm ve mülk” gibi kavramlara getirdiği yorumları inceleyeceğiz. Bu meselede bilgi, adalet, basiret ve takva etrafında işleyen Mâtürîdî’nin siyaset görüşü, bu konudaki araştırmalar için önemli veriler içermektedir.

İmam Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-tevhid* adlı eserinde, imamet bölümü bulunmamaktadır. Ancak onun elimizdeki diğer eseri *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da siyaset görüşünü tespit edebileceğimiz pasajlar mevcuttur. Özellikle imamet, ulû’l-emr, itaat, içtihad ve şûra gibi kavramları yorumlama biçimi, onun devlet yöneticisinin sıfatları, görevleri, yönetimin keyfiyeti ve yöneticiye itaatin mahiyeti konusunda bilgiler edinmekteyiz. Bunun yanında Ebü’l-Muîn en-Neseffî’nin (öl. 508/1115) *Tabsîratü’l-edille* adlı eserinde de Mâtürîdî’nin imamet, din-siyaset ilişkisi ve hilafetin Kureyşliliği gibi meselelerde görüşleri hakkında, malumat ve derinlik sağlayıcı bilgiler de söz konusudur.

Mâtürîdî’nin siyaset düşüncesinde din-siyaset ilişkisi, hilafetin Kureyşliliği ve yönetim erkiyle ilgili temel ilkeler daha önce araştırma konusu yapılmış bir meseledir.⁶ Bu makalede, bu ilgi alanına katkı sağlamak amacıyla Mâtürîdî’nin siyaset görüşünü oluşturan kavram ve ilkeler bir bütün hâlinde ele alınacaktır. Bu amaçla *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da siyasi nitelikteki kavramlara getirilen yorumlar incelenecektir. Ancak itikadi ekollerin imamet ve siyasetle ilgili görüşleri bu çalışmanın sınırlarına dâhil değildir.

1. Yönetim Felsefesi: Mülk Allah’ındır.

Mâtürîdî’nin siyaset felsefesinin özünde devlet yönetiminin bir emanet olduğu prensibi vardır. Devleti yöneten kimsenin idaresindeki toprak, mal ve mülk her ne kadar siyasi liderin mülkü gibi addedilse de gerçekte mülkün sahibi Allah’tır. Bu hakikat yönetici-halk ilişkisini belirleyen temel ilkedir. İktidar sahibi yönettiği halkı ve yönetiminde bulunan toprakları, malı-mülkü ve diğer unsurları mutlak egemenlik düşüncesiyle değil, emanet bilinciyle idare eder. Mülkün gerçek sahibi Allah olduğu için yönetim işi, bir emanet, yönetici de emanetçidir. Tüm ilke ve esaslar bunun üzerine inşa edilir.

Mâtürîdî, devlet yöneticisi olmanın ülkedeki varlıkların sahibi olmak anlamına gelmediğini belirterek, siyaset felsefesini “Allah’ın mülkün gerçek sahibi oluşu” ile temellendirir. Çünkü bizzat Kur’an, âlemi tümüyle Allah’a nispet etmiştir.⁷ Siyaset varlık âleminin bir parçası olarak bu hakikatten bağımsız değildir.

⁶ Ramazan Altıntaş, “İmam-ı Mâtürîdî’de Din-Siyaset İlişkileri” *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 53–66; Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî’de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet),” *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 349–369; Şükrü Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşliliği Mes’alesi,” *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletler Arası Tartışmalı İlimî Toplantı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012).

⁷ Âl-i İmrân 3/26; el-Hadîd 57/5 vd.

Yönetici ölçütleri ve yönetim esasları hakikate uygun inşa edilmelidir. Devleti yöneten kimsenin tebaa başta olmak üzere, yönettiği topraklar, devlet mülkü ve hazinesinin kendisine ait olduğunu düşünmesi sadece bir kuruntudur. Bilakis gerçekte mülk ve sultanlık Allah'a aittir. Dolayısıyla itaat, şükür, saygı ve övgü mülkün gerçek sahibi olan Allah'adır. İktidar-halk ilişkisi malik-mülk ya da efendi-köle ilişkisi değil, yöneten ve yönetilen ilişkisidir. Kulluk sadece Allah'a yöneliktir.⁸

2. Yönetim İlkeleri

Mâtürîdî'nin siyaset düşüncesinde belirli bir yönetim modelinin önerildiğini söylemek mümkün değildir. Ancak devlet yönetiminin dayanması gereken temel ilkelere söz etmek mümkündür:

2.1. Adalet: “İnsanlar arasında hüküm verdiğinizde adil olunuz.”⁹ şeklindeki ilahi emir, devlet yönetiminde temel ilkenin adalet olduğunu gösterir¹⁰.

2.2. Liyakat/Ehliyet: İnsanlar arasında yönetici vazifesini eda edenler, onlardan bu yetkiyi emanet almışlardır. Emanet ancak ehline verildiği zaman adalet gerçekleşmiş olur. Böylece liyakat ve adalet birbirinden ayrılmaz iki ilkedir.¹¹

2.3. İştirak/Katılımcılık: Yöneticiler, devletin önemli işlerinde halkın ileri gelenlerine danışarak hareket etmelidir. Halkı ilgilendiren önemli konular “danışma heyeti” denilebilecek “eşraf (yüksek makam sahibi) ve necbâ’ (asil ve soylu) vasfını haiz insanlar” veya ülke sakinleriyle birlikte karara bağlanmalıdır. Böylece karar mekanizması yöneticinin sadece kendisine değil, iştirak/katılım yoluyla birden fazla kimseye dayanır¹². Bunun delili Sebe’ melikesinin, Süleyman’ın (as) ve Firavun’un etrafındaki seçkinlere hitap ederek onlardan görüş aldıklarını haber veren ayetlerdir¹³. Mamafih kamuya ait işlerde peygamberler de buldukları toplumların ileri gelenleriyle istişarede bulunmuşlardır¹⁴. Bu da dolaylı olarak yönetimde iştirak/katılım ilkesine işaret eder. Bu bir bakıma günümüzde meclis niteliğinde görülebilir.

2.4. İstişare/Danışma: Şûra sözlükte ş-v-r kökünden gelmektedir. Şevr sözlükte “sağılmış bal, hüsnücemal ve heyet” demektir. İşaret, istişare, meşveret ve müşavere aynı kökten türetilmiştir. Hepsinde ortak anlam “bir görüş belirtmek,

⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006 - 2010), 13/338, 15/148, 285.

⁹ en-Nisâ 4/58.

¹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 3/293. Adalet ilkesi kelimelerinin Tanrı tasavvurlarına da yansımıştır. Bkz. Mahmut Ay, *Kelam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları*, *Eskişeni*, 31/Güz, 2015, 25-50.

¹¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 3/290-291.

¹² Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 3/296-297.

¹³ en-Neml 27/29, 38; el-Kasas 28/38.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 1/137.

görüş almak ve rey ortaya koymak" şeklindedir. İstişare birisinden görüş talep etmek anlamına gelip, tıpkı kovandan balın süzülmesi gibi müşterek akıl hareketiyle ideal bir görüş elde etmesi gibidir¹⁵. Şura bir konuda danışma ve görüş alışverişinde bulunma yoluyla karar vermedir. Karar sürecini işleten gruba Şûrâ heyeti denilir. Kur'an'da "İşinde onlara danış."¹⁶ istişareye, "Onların işleri aralarında müşavere iledir."¹⁷ âyeti ise şûrâya delil kabul edilmiştir. Her iki ayet de karar alma süreçlerine insanların dâhil edilmesine işaret eder. Kur'an'ın 42. Sûresi'ne "Şûrâ" isminin verilmiş olması da ayrıca anlamlıdır.

Mâtürîdî Hz. Peygamber'in vahiy alan bir kişi olmasına rağmen kendisine istişarenin emredilmiş olmasının üç muhtemel manaya gelebileceğini belirtir: *Birincisi*, hakkında nass bulunan konularda istişârenin caiz olmaması, ancak diğer konularda içtihat edilebilmesidir. *İkincisi*, Hz. Peygamber'e istişârenin emredilmiş olması ya sahâbenin faziletine ya da mutlak anlamda aklın gücüne işaret eder. Ancak her iki ihtimalde de hiç kimse (istişare edilmeye değer olma noktasında) sahabe konumunda değildir. *Üçüncüsü*, sahabe görüşü bir noktada birleşirse bunun hakikati ifade ettiğidir. Çünkü Allah Resulü'nün onlarla istişare ettikten sonra, onların görüşleriyle amel etmemesi düşünülemez. Onlara danışılması emredildiğine göre, şûrâ sonucunun hakka uygun olacağı kabul edilmiş olmaktadır¹⁸.

Esasen ilke olarak, hakkında nas bulunan konuda içtihadı başvurulmaz. İstişâre ya nassın nasıl uygulanacağına ya da nas bulunmayan konuda ne karar verileceği hususunda geçerlidir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in vahye mazhar olan birisi olmasına rağmen ashâbıyla istişâresi, devlet yönetiminde iki önemli hususa matuf olduğu kabul edilebilir. Mâtürîdî'nin de ifade ettiği gibi bunlardan *birincisi*, yöneticinin etrafındaki insanların ve halkın şefkat ve sevgisini kazanmasıdır. Nitekim cahiliye döneminde Arap liderleri istişâre mekanizmasını uygulamadıkları için halktan kopuk idiler. Kendileri hakkında karar verilirken hiç fikri sorulmayan halka, bu durum çoğu zaman ağır gelirdi. Bu nedenle Hz. Peygamber ashâbıyla istişâre etmiş ve onların gönüllerini kazanmıştır¹⁹. *İkincisi* ise istişâreye dayalı verilen kararların isabetli olma ihtimali daha fazladır. Çünkü istişâre farklı akılların ve zihinlerin karar sürecine dâhil edilmesidir. Tek bir aklın doğruyu bulabilme ihtimaliyle birden fazla aklın doğruyu bilme imkânı aynı değildir. Hasan el-Basrî'nin (öl. 110/728) "Hiçbir millet yoktur ki, aralarında istişâreyle karar alsın da Allah onları doğru yola ulaştırmış olmasın." dediği kaydedilir. Ensar Hz. Peygamber'in aralarında bulunmadığı zamanlarda aralarında

¹⁵ Asım Efendi, *el-okyânûsu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*, haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/ 2079.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/159.

¹⁷ eş-Şûrâ 42/38.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/458-459.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/459.

danışma ile hareket etmiş, bundan dolayı da ilahi övgüye mazhar olmuştur. Hz. Peygamber'in ashabıyla istişare etmesi, kendisinden sonra gelen yöneticilere bunu devlet yönetiminde temel ilkelerden biri haline getirmesi ve sünnet kılmış olduğu anlamına gelir.²⁰

2.5. İlim Ehline Danışma: Mâtürîdî yöneticinin işlerinde danışmayla hareket etmesi gerektiğini belirtmenin yanında, âlimlere özellikle yer vermiş ve devlet yöneticisinin ulema ile istişare hâlinde olması gerektiğini ifade etmiştir. Bunun temeli Kur'ân'da ihtilafli meselelerin Allah ve Resûlü'ne arz edilmesinin söz konusu edilmiş olmasıdır.²¹ İlmî konularda ihtilaf ancak âlimler arasında olur. Öyleyse ulû'l-emr ya "ilim adamı" olan ya da ilim adamlarının görüşlerine uyan birisidir. Nitekim müminler de dinî meselelerde ancak âlimlerin fetvalarına uyarlar. Âlimler Kur'ân ve Sünnete uygun fikir beyan etmeye yetkin kimselerdir. Onlar bu yönleriyle itaat edilmesi ve görüşü alınması gereken kimselerdir. Yöneticiler, halkın kendilerine itaat etmelerini istiyorlarsa -ki bu en tabi haklarıdır- ulemanın görüşlerine ve fetvalarına başvurmalı, ihtilafli meselelerde onlara danışmalıdırlar.²²

2.6. Yönetimin Herhangi Bir Ailenin/Grubun Uhdesine Olmaması: Mâtürîdî devlet yönetiminde saltanat anlamına gelebilecek oligarşik bir yapıda olmaması gerektiğini savunmuştur. Devlet yönetimini sağlayan şartlar her kimde mevcut ise imamete en layık olan da odur.²³ Takva, Allah ve insan ilişkisini tanımlarken, ilim ve basiret ise insan ile toplum ilişkisini tanımlar. İlim ve basiret bir anlamda toplum için en iyiyi yapabilmenin temeli olup, takvanın aksine dinî bir içerik taşımamaktadır.²⁴

Nesefî, Mâtürîdî'nin bugün elimizde olmayan *el-Makâlât* adlı eserinde, imametın iki temel özelliği taşıyan kimseye ait olması gerektiğini nakleder: Takva, ilim, basiret gibi sıfatlara sahip olmak ve muktedir olmak. Siyasi yönetici toplumun maslahatlarını en güzel şekilde temin edebilendir. Bu nedenle yukarıdaki iki husus imamda olması gereken özelliklerdir. Kendisinde bu özelliklerin olduğu kimse imamete en layıktır. Dolayısıyla Şia'nın imameti sadece Benî Haşim'le sınırlandırması kabul edilemez.²⁵ Nitekim geçmişte imamet çeşitli kavimler arasında tahakkuk etmişti. Böylece esas olan imametın belirli bir aileyle sınırlandırılması değil, yönetici vasfını haiz kimsenin o görevi ifa etmesidir.²⁶

²⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, (Beirut: Dârü'l-Hicr, 2003), 6/191.

²¹ en-Nisâ 4/59.

²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/293-294.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/293; Ebû Muîn Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 2/437.

²⁴ Düzgün, "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)", 354.

²⁵ Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, 2/437-438.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/229.

3. Devlet Yöneticisinin Özellikleri

Mâtürîdî'nin siyaset düşüncesinde devlet yöneticisi daha çok melik, imam, halife ve sultan gibi sözcüklerle zikredilmiştir. O, meliki "memleketinde emri ve sözü geçen zat" şeklinde kullanmıştır. Müslümanların siyasi liderini ifadede ise daha çok imam sözcüğüne yer vermiştir. Bu durumda hükümdar ve kralları ifade eden genel tabir melik, İslam diyarlarında devlet yöneticilerini ifade eden terimler ise imam ve halifedir. Ancak bunlar dışında İslam memleketlerinde devlet yöneticileri için sultan sözcüğüne de yer vermiştir.²⁷

Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde siyasetle ilgili pasajları incelediğimizde onun devlet yönetiminde bulunan kimselerde şu özelliklere işaret ettiğini görürüz:

3.1. Adaletli olmak. Hz. Peygamber ancak adalet ve hakkaniyet üzere oldukça yöneticiye itaati emretmiştir.²⁸ Bu konuda Mâtürîdî Hz. Peygamber'in adil devlet başkanını müjdeleyen bir hadis-i şerifine de yer verir: "Herhangi bir kimse insanların işlerini üzerine alır da kendisini ve ailesini gözettiği gibi onların da haklarını gözetmezse Kıyamet gününde cennetin kokusunu bile alamaz."²⁹

3.2. Liyakat ve ehliyet sahibi olmak. İnsanları yönetmek bir anlamda emaneti üstlenmektir. Emanetin de ehline verilmesi zorunludur. Liyakatin özünde emin/güvenilir olma vardır.³⁰ "*Emaneti ehline verin.*"³¹ emri, "*İnsanlar arasında hükmedince adaletle hükmedin.*"³² emriyle birlikte okunmalıdır.

3.3. İlim ve basiret sahibi olmak. Zira Müslümanlar işlerini bilgi sahibi ve görüşü açık birisine emanet etmek isterler.³³

3.4. Masumiyet şartını reddetmek. Bilindiği gibi Şia'da imamın masumiyeti görüşü vardır. Ancak Sünni siyaset teorisi bunu reddetmiştir³⁴. Mâtürîdî'de imamın masum olmadığı görüşü, Sünni paradigmaya zemin niteliğindeki yaklaşımlardan birisi görülebilir. Allah, ihtilaf konularında kendisine, Hz. Peygamber'e veya ilim insanları ile görüş alışverişinde bulunmayı emrettiğine göre imam "mutlak" biri değildir. Onun masumiyeti düşünülemez.³⁵

²⁷ Özen, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşliliği Mes'elesi", 524-527.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/291-293.

²⁹ Buharî, "Ahkâm", 8; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/290.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/291.

³¹ en-Nisâ 4/58.

³² el-Mâide 5/8.

³³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/293.

³⁴ Ekrem Uysal, *Kelâmî Açıdan İmâmiyye'nin Gaybet ve Rec'at İnanç* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 64-65.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/295-296.

3.5. Fakîh olmak. Allah, “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz bunu Allah ve Resulü’ne götürün.”³⁶ diye emreder. Burada anlaşmazlık, ilmî bir tartışmadır ve bu da şüphesiz âlimler arasında olur. Öyleyse devlet ricali dinî konuları bilen kimseler olmalıydılar.³⁷

3.6. Takva sahibi olmak. Halkın yöneticiye mal ve can güvenliğini emanet etmiş olması, onun bu konularda çok hassas olmasını gerektirir. Bu ise ancak takva ile elde edilebilecek bir haslettir.³⁸

4. Hilafetin Kureyşliliğinin Hikmeti

Bilindiği gibi hilâfetin Kureyşliliği Hz. Peygamber’e nispet edilen bir rivayete dayandırılır: “İmamlar Kureyş’tendir.”³⁹ Bu rivayete dayalı olarak Ebû Hanîfe (öl. 150/767), İmam Şafii (öl. 204/820), Ahmet b. Hanbel (öl. 241/855), Ebü'l-Hasan el-Eş’arî (öl. 324/935), Eb’u Bekr el-Bâkılânî (öl. 403/1013) başta olmak üzere pek çok âlim hilafetin öncelikle soy ve nesep bakımından Kureyş’in hakkı olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁰ Bu meselede Mu’tezile’nin ekseriyeti de benzer görüşe sahip olmakla birlikte, Dırar b. Amr (öl. 200/815) ve onun gibi düşünen bazılarının ve taraftarlarının bu mevzudaki görüşleri, Kureyş aleyhinedir. Ancak bu aleyhtarlığın kabilecilikle değil, yöneticinin iktidar gücüyle ilgili olduğunu belirtmemiz gerekir. Nitekim Dırar’ın görüşü şöyledir: "Biri Kureyşli, öbürü Nebatlı iki aday olsa Kureyşli’yi bırakır, Nebatlı’yı halife seçeriz. Çünkü bu berikinin aşireti daha küçük ve sayıları da azdır. Allah’a isyan ettiğinde ve onu azletmek istediğimiz takdirde mukavemetini kırmak daha kolay olur..."⁴¹ Bu yaklaşımın, devlet yöneticisinin otoritesini soy ve nesebe yükleyen saltanat yanlısı düşünceye ret niteliğinde olduğu ortadadır.

Nesefî’nin naklettiğine göre, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî bugün elimizde bulunmayan *el-Makâlât* adlı eserinde şu görüşe yer vermiştir: “Mesele dinî açıdan ele alınırsa en çok takva sahibi olanı, en dindarını, işleri en iyi görecek, en iyi kararı verebilecek olanı aramak ancak böyle birisini imamete getirmek gerekir. Çünkü Kur’ân’da “Allah katında en keriminiz, en müttakinizdir.”⁴² denildiği gibi malların ve ırzların emaneti de buna bağlıdır. Emanetin yerine getirilmesi takva ile olur. Bu

³⁶ en-Nisâ 3/59.

³⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 2/294.

³⁸ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 2/437.

³⁹ “İmamlar Kureyş’tendir.” rivayetinin kaynağı, sıhhati ve anlamına ilişkin değerlendirmeler için bkz. M. Said Hatiboğlu, “İslam’da İlk Siyâsi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (1978) 121-213; İsrail Balcı, “İmamlar/Halifeler Kureyş’tendir” İddiasının Kritiği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2016), 5-31.

⁴⁰ Hatiboğlu, “Hilâfetin Kureyşliliği”, 172-175; Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşliliği Mes’esi” 536-539; Uysal, *Kelâmî Açıdan İmâmiyye’nin Gaybet ve Rec’at İnanç*, 66.

⁴¹ Hatiboğlu, “İslam’da İlk Siyâsi Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği”, 171.

⁴² el-Hucurât 49/13.

bakımdan imamın takva sahibi olması gerekir. Ne var ki, Hz. Peygamber: “İmamlar Kureyş'tendir, demiş, peygamberin ashabı da imamı Kureyş'ten seçmiş, onlara biat etmiştir.”⁴³ Görüldüğü gibi Mâtürîdî Kur'an ve akıl açısından imameti ehliyet ve liyakat sahibine uygun görmekle birlikte, bu konuda menkul rivayeti reddetmemiş, sahabe uygulamalarını da dikkate alarak imametın Kureyşliliği rivayetini geçerli kabul etmiştir.⁴⁴

Mâtürîdî Hz. Peygamber'in hilâfeti Kureyşlilerle sınırlandırmasını iki sebebe dayandırmıştır: *Birincisi*, imametın dinî veçhesi olmakla beraber daha çok idari ve siyasi bir konudur. Bu yüzden imam olacak kişinin takvanın yanı sıra küçük düşürülmemiş ve nefret edilmeyen bir nesebe mensup olmasına ihtiyaç vardır; öteden beri hükümdarlığın güçlü ve saygın olarak bilinen bir soya verilmesi de bundandır.⁴⁵ Nitekim öteden beri nübüvvetin bir soya, siyasetin ayrı bir soya mahsus kılınması bilinen bir şeydir. İnsanlar dinî konuları nübüvvet makamıyla, siyasî ve idari konuları saygınlığı olan bir soyla sınırlandırmışlardı.⁴⁶ İmametin Kureyş kabilesine tahsisini öncelikle siyasi bağlamda okumalıdır. Zira o dönem için Kureyş'in toplum nezdinde önemli bir etkinliği vardı. Örneğin evlilik konusunda Kureyşliler hiçbir kavmi kendilerine denk görmezlerdi. *İkinci* sebep ise Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle inmiş olmasıdır. Bu, söz konusu tahsisin dinî dayanağı niteliğindedir. Allah geçmişte özellikle savaş konularını hükümdarlara, din konularını ise peygamberlere tevdi etmiştir⁴⁷. Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Mâtürîdî, genelde Arapları ve özelde Kureyşlileri diğer milletlerden mutlak manada üstün görmemiş, onlara Hz. Peygamber'in yakın çevresinde bulunmaları açısından ayrı bir yer vermiştir.⁴⁸ Ayrıca Kureyş'in Arap Yarımadasında siyasî ve sosyal otoritesine vurgu yapması, Mâtürîdî'nin bu rivayeti tarihsel nitelikte kabul ettiğine işaret eder. Aksi takdirde o mutlak anlamda neseb ve soya işaret eder, diğer beşerî unsurların etkisine yer vermezdi.

5. Din ve Siyaset İlişkisi

Mâtürîdî insanların birlikte huzur ve barış içerisinde yaşayabilmeleri için hukukî ve toplumsal bir düzenleme olan imamet veya hilâfet denilen siyasi erkin itikadî değil aklî bir konu olduğunu vurgulamıştır. Siyasi ve toplumsal bir düzenin kurulması ve bunun ehil bir yönetici tarafından idare edilmesi gerektiğine dair

⁴³ Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, 2/437.

⁴⁴ Hatiboğlu, “İslam'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği”, 174.

⁴⁵ Benzer görüşü Şia'nın da savunduğu görülmektedir. Uysal, *Kelâmî Açıldan İmâmiyye'nin Gaybet ve Rec'at İnanç*, 74.

⁴⁶ Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, 2/438.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/137.

⁴⁸ Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşliliği Mes'elesi”, 540.

görüşleri, onun imameti dinî değil siyasi bir makam olarak telakki ettiğine işaret eder.⁴⁹

Diğer taraftan Mâtürîdî tarihte nübüvvet ve siyaset görevlerinin farklı kişi ve ailelerce yürütülmesine dikkat çeker ve bunun nübüvvet siyaset görevinin ayırımına işaret ettiğini kabul eder. Nitekim İslam düşünce geleneğinde Şia ve benzeri yapıların din-siyaset özdeşliği Mâtürîdî'nin siyaset düşüncesinde karşılık bulmaz. Aşağıdaki nedenlerle Mâtürîdî'nin din ve siyaset ayırımı yaptığını ifade edebiliriz:

a. Devlet yöneticiliği genellikle ekonomiyi ve ülke topraklarını yöneten, kudret sahibi hükümdarların uhdesindedir. Ancak peygamberlik-Hz. Davud ve Hz. Süleyman örneğinde olduğu gibi- halkı yönetme gücünü elinde bulunduran iktidar sahibi peygamberlere de -Hz. Muhammed örneğinde olduğu gibi- halk içinde mütevazı insanlara da tahsis edilmiştir.

b. Peygamber dünya işlerinde insanlara danışır ama din işlerinde danışmaz. Nitekim el-Bakara 2/246. ayette Hz. Peygamber'in savaş konusunda çevresindeki insanlarla istişaresine işaret eder. Dinî konularda ise peygamberin istişaresinin söz konusu olmadığı açıktır. Dolayısıyla savaş gibi toplumun bekasını ilgilendiren siyasi bir mesele ile nübüvvet gibi ilahi görev mahiyet açısından birbirinden farklıdır.

c. Melik devlet yönetimini sağlayabilecek liyakat sahibi olması gerekirken, peygamberlik tamamen ilahi bir tercih olup tevkifi olarak tavsif edilir.

d. Nübüvvet Hz. İbrahim soyundan devam etmesine rağmen, imamet farklı soylardan gelen ailelerin eliyle yürütülmüştür.

e. İyi veya kötü ayırımı din ve siyaset cephesinde farklılaşabilir. Mesela din savaşı kötü görünürken, bir toplumun varlığını korumak adına devlet yönetimi savaşı kaçınılmaz hâle getirebilir.⁵⁰

Mâtürîdî'nin din ve siyaset ayırımını Şii siyaset düşüncesine bir eleştiri olarak okunmalıdır. Bu görüşün laiklik ilkesiyle ilişkilendirilmesi bir tür anakronizmdir⁵¹. Zira Mâtürîdî'nin din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması bağlamında mutlak bir ayırım yaptığı veya bu ayırımı bir yönetim ilkesi olarak tayin ettiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da* bugünkü anlamda bir din devlet ayırımı anlamına gelecek laisizmi çağrıştıran bir yorum

⁴⁹ Osman Oral, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşiliği Mes'elesi", *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Ayhan Kuşçulu, (e-kitap, Erciyes Üniversitesi: Kayseri, 2018), 930.

⁵⁰ Düzgün, "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)", 354-355.

⁵¹ Bu konuda yapılan bir değerlendirme için bkz. Sönmez Kutlu, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Din-Siyaset Ayırımı", *Erişim* 30 Mart 2021. <http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=158&pt=Mâtürîdî%27de+Diyamet+Siyaset+Ayr%C4%B1m%C4%B1>

tespit edemedik. Bilakis onda siyasi yönetimin dinî boyutuna ilişkin aşağıdaki bilgiler dikkati çekmektedir:

a. Mâtürîdî imametın dinî yönü olan bir görev olduğunu kabul etmiştir. Devlet yöneticisi halkın sadece dünyevi işlerini değil, dinî işlerini de yönetmekle sorumludur.⁵²

b. Mâtürîdî'ye göre devletin üst kademesinde yer alan yönetici grubu fakihlerden müteşekkil olmalıdır. "Bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüzde onu Allah ve Resulüne götürün." mealindeki ilahi emir âlimlere işaret eder. Çünkü ilmi tartışma âlimler arasında olur. Bu nedenle halkın görevi hükümdarlara adil oldukları sürece itaat etmek, hükümdarların görevi ise âlimlerin görüşlerine ve fetvalarına uymaktır.⁵³

c. İmamın bilgi ve basiret sahibi olması onun yeterlilik şartlarından. Burada bilgi, sadece siyasi, idari ve askeri konularda değil, aynı zamanda halkın manevi ihtiyacını karşılayabilecek nitelikte olmalıdır.⁵⁴ Askerî komutanlar da dinî hüküm ve fetvaları bilmekle mükelleftirler.⁵⁵

d. Mâtürîdî'nin geçmişte nübüvvetin bir soyda, siyasetin bir soyda olduğunu kabul etmiş olması, bu konuda mutlak bir ayırımı öngördüğü anlamına gelmez. Onun yaptığı bu ayırım, Kureyş'in siyasi nüfuzunu delillendirme niteliğinde olup, mutlak bir ilke tespiti değildir. Nitekim onun, "Yöneticinin mümin olması durumunda müminlerin ona itaat sorumluluğu bir derece artar." şeklindeki görüşü, halk ve yönetici arasındaki inanç birliğinin doğurduğu sonucu görmezden gelmediğini gösterir.⁵⁶

e. Mâtürîdî, imamete liyakatte ilk şart olarak takvayı zikretmiştir. Yönetim halktan alınan bir emanettir. Emanetin güvencesi ise takvadır. Takva kul ile Allah arasındaki ilişkiyi ifade eden dinî bir terimdir. Neseî, Mâtürîdî'nin görüşlerini aktardıktan sonra imametın dünya ve ahiret maslahatlarına yönelik bir makam olduğunu belirtir. Dolayısıyla devlet yöneticisinin takva sahibi olması, dünya ve ahiret saadetini teminde aslı şartlar arasındadır.⁵⁷

f. Mâtürîdî, Hz. Peygamber tarafından hilafetin Kureyş kabilesine tahsisinin bir gerekçesini de Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle inmiş olmasında görür.⁵⁸ Bu ise en azında İslam tarihinin ilk dönemlerinde devleti yönetecek halifenin Kur'an'ı en doğru bilen ve okuyan kimse olması gerektiğine işaret eder.

⁵² Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, 2/437.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/293.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/138.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/292.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/292.

⁵⁷ Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, 2/437.

⁵⁸ Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, 2/438.

g. Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması Batı'da Kilise karşıtı seküler perspektif geliştirme çabalarına dayanır. Hâlbuki Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde söz konusu yönetim biçiminden bahsetmek imkânsızdır.

Kanaatimizce Mâtürîdî'de tespit ettiğimiz bu görüşler, onun açısından İslam beldelerinde devlet yönetiminin dinden tamamen bağımsız olmadığını imler. Bununla birlikte ona göre din ve siyaset ilişkisi asla Şii gelenekte kabul edildiği gibi kutsal bir alan değildir. Bilakis siyaset beşerî alana ait bir olgudur. Yöneticinin sıfatları, görev ve yetkileri, göreve geliştirmeye yolları ve yönetimin adeta kutsanmış bir ailenin saltanatına bırakılmaması yönündeki görüşleri onda din siyaset ayırımına referans niteliğindedir. Onun bu yaklaşımı siyasetin dinin esasları arasına sokularak, ortaya çıkması muhtemel zulüm ve adaletsizlikleri sorgulanmaz kılma alışkanlıklarına karşı çıkış niteliğinde okunabilir⁵⁹. Keza Mâtürîdî'nin şeriatı sem' alanına hasrederek dini akılla temellendirmesi de din siyaset özdeşliğinin reddine işaret eder.⁶⁰

6. "Ulû'l-emr" Bağlamında "Masum İmam" Düşüncesinin Reddi

Kur'anî bir tabir olan "ulû'l-emr" tefsir literatüründe farklı şekillerde anlaşılmış ve kavramın "hükümdar, komutan, fukahâ, ulema veya Hz. Peygamber'in ashabı" olduğu ifade edilmiştir.⁶¹ Şiî âlimlerden Tabersî'ye (öl. 548/1153) göre ulû'l-emr, Hz. Muhammed'in (as) soyuna (ehl-i beyt) mensup imamlardır. Allah, kendisine ve Hz. Peygamber'e itaatten sonra ulû'l-emr'e itaati emrettiğine göre bu, mutlak bir hükümdür. Mutlak itaat, tıpkı Allah ve peygamberi gibi masum otoriteye olmalıdır. Bu sadece Ehl-i Beyt imamlarına özgü bir ayrıcalıktır⁶².

Mâtürîdî, en-Nisa 4/83. ayette işaret edilen ulû'l-emrin âlimler, yöneticiler, komutanlar, fakihler veya Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi sahabeler olabileceğini kaydettikten sonra, öncelikle bu kavramın "nassın mana ve maksadını çıkarabilen ulemâ ve fukahâya" işaret ettiğini kaydeder⁶³. Ulema sınıfı, dinî meselelerde halkın kendilerine rağbet edip güvendiği kimseler olup, ilgili konularda halka rehberlik yapabilecek düzeydedirler. Bunun delili şu ayettir: *İman konusunda zaaf gösteren kimseler, savaşa giden müminlerin zafer kazandığı veya hezimete uğradığı yolunda bir haber/bilgi aldıklarında bunun doğru olup olmadığını araştırmadan etrafa yayarlar. Hâlbuki bu haberi öncelikle Peygamber'le veya yetki sahibi müminlerle*

⁵⁹ Oral, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Mes'elesi", 935.

⁶⁰ Düzgün, "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)", 352.

⁶¹ Taberî, *Cami'u'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'ân*. 7/180-182.

⁶² Ebû Abdullah Fazl b. Hasan Tabersî, *Mecmeu'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, trs.) 3/110-111; Uysal, *Kelâmî Açıldan İmâmiyye'nin Gaybet ve Rec'at İnanç*, 151.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/356.

*paylaşmış olsalardı, onlar haberin aslını öğrenir, işin iç yüzünü ortaya çıkarırlardı...*⁶⁴ Bu ayet, ulû'l-emrin kesin olarak ilim adamı olmasını gerektirir. Çünkü halkın dinî işlerini idare etmek, olup bitenlere şahitlik etmek, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker görevini yerine getirmek, basiretle hareket etmek ve ilmi tartışmalarda ittifak edilen görüşe uygun kararlar vermek ulû'l-emrin âlim düzeyinde biri olması gerektiğini ortaya koymaktadır.⁶⁵

Ulû'l-emr kavramının anlam sahasında dâhil olan diğer gruplar siyasi yöneticiler ve askerî komutanlardır. Mâtürîdî, en-Nisâ 3/59. ayette kendilerine uyulması ve itaat edilmesi gereken zümrenin ilim adamları, devlet adamları veya kumandanlardır. Bunlar siyasi yönetici de olsa askeri komutan da olsa ilim ve basiret sahibi kimseler olmalıdır. Nitekim Allah *“İnsanlar arasında hüküm verdiğinizde adil olunuz.”*⁶⁶ emriyle, hükümdarlara adil olmayı, halka da adil hükümdara itaat etmeyi emretmiş olmaktadır.⁶⁷

Ulû'l-emr bilgi sahibi kişidir. Halkın temsilcisi konumunda olan ve âlimlerin görüşlerine uygun karar verir.⁶⁸ O Şiilerin iddia ettiği gibi “masum imam” değildir. Eğer en-Nisa 3/59’da itaat edilmesi emredilen ulû'l-emr bir imam olsaydı, yüce Allah aynı ayette *“Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz bunu Allah ve Resulü’ne götürün”* diye emretmez, “imama götürün” derdi. Bu ayet, hiç kimsenin sözünün Allah ve peygamberin sözüne denk olmadığını da kayıt altına almaktadır.⁶⁹

7. Devlet Yöneticisine İtaatin Çerçevesi

Mâtürîdî melik veya imam devlet yöneticisine meşru işlerde bağlılığı temellendirmiş ve bunun hikmeti üzerinde durmuş, meseleyi “ulû'l-emre itaat” bağlamında ele almıştır. Mâtürîdî en-Nisa 4/59. ayetin yorumunda konuyu şöyle ele almıştır: “Bu ayette neden hitap sadece müminlere yöneliktir?” diye sorulacak olursa *ilk* olarak onlar itaat yönünden insanlar arasında en iyi olanlardır. *İkincisi*, kâfirler henüz Allah’a bile itaat etmiş değildirler. Bu sebeple onlardan Hz. Peygamber’e ve ulû'l-emre gönüllü itaat etmeleri beklenemez. *Üçüncüsü* ise Allah’ın müminlere, mümin yöneticilere itaati emrettiğini bilmeleri gerektiğidir.”⁷⁰

Yöneten ve yönetilen arasında inanç birliği varsa, yani müminlerin idarecisi yine bir müminse, halkın yöneticilerine itaat etme ve ona tabi olma sorumluluğu bir

⁶⁴ en-Nisâ 4/83.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 3/299-300.

⁶⁶ en-Nisâ 3/58.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 3/293.

⁶⁸ en-Nisâ 4/59. Ayette geçen ulû'l-emr kelimesinin tefsir ve kelam kaynaklarında ele alınma biçimi ve kelimenin kavramsal tahlili için bkz. Mustafa Öztürk, “İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: ‘Ulû'l-Emr’ Kavramı Örneği”, *İslâmiyât*, 3, (2000), 79-98.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 3/294.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 3/291.

derece daha artar. İnanç birliği itaat yükümlülüğünü olumlu yönde etkiler. Yukarıdaki ayette mademki hitap inananlara yöneliktir, bu itaat sorumluluğunun öncelikle müminlere yönelik olduğunu gösterir.⁷¹ Halkın (âmme), verdikleri hükümler (ahkâm) konusunda ümeraya (devlet yöneticileri) itaat etmeleri ve verdikleri fetva konusunda ulemaya uymaları vaciptir.⁷² Ancak devlet yöneticisi mutlak anlamda kamu yararını ve toplumun menfaatini gözetmelidir. O bu yolda olduğu sürece itaat edilmeye lâyıktır.⁷³

İslam'ın özü yüce Allah'a teslimiyet ve itaat olduğuna göre, inananların bu hitaba muhatap olması garip değildir. Mamafih, iman, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerine iman etmek ve bu konuda onun öğretilerine itaat etmektir. Mâtürîdî itaat kelimesini, "emredilene uymak" ve "emri yerine getirmek" şeklinde yorumlamıştır. Mümin, ıstılahta "Allah ve Peygamberini hür iradeyle tasdik eden kimse" anlamına gelse de kavramın semantiği, ona "itaat eden kimse" anlamı da yükler. Söz konusu itaat farklı şekillerde olabilir:

a. Allah'ın farz kıldığı şeylerde O'na itaat etmek, sünnet kıldığı şeylerde ise Hz. Peygamber'e itaat etmek gerekir.

b. İndirdiği ve Kur'an'da beyan ettiği şeylerde Allah'a, yaptığı açıklamalar konusunda Hz. Peygamber'e itaat etmelidir.

c. Hz. Peygamber'in emrettiği her şeye itaat etmelidir. Çünkü onun Allah'ın iradesinin dışına çıkması ve muhalif bir söz söylemesi düşünülemez.⁷⁴

d. İtaatin emredildiği ayette hitabın müminlere yönelik olması itaatin dinî konularla sınırlı olması anlamına gelebilir. Zımnem, devlet yöneticisi dinî konularda kendi ya da ulemanın görüşüyle bir karar verdiğinde buna itaat edilmelidir.⁷⁵

Mâtürîdî'ye göre bu ayette Allah'tan başkasına itaatin imkânı söz konusu edilmiştir. Esasen ibadet, kişinin bütün varlığını Allah'a tahsis etmesi iken, itaat verilen emri yerine getirmektir. Allah'tan başkasına ibadet mümkün değildir ama itaat mümkündür. Çünkü itaat, örneğin Hz. Peygamber'e yönelik olduğunda bu, aslında Allah'ın emrine uymaktır. Allah, Hz. Peygamber'e itaati emrettiğinden, söz konusu itaat dolaylı olarak ve aslen Allah'a olmaktadır. Bu açıdan itaat ile ibadet arasında fark vardır. İbadet sadece Allah'a, itaat ise onun emriyle elçilerine de olabilmektedir.

Yukarıdaki ayette belirtilen "ulû'l-emr" Mâtürîdî nezdinde "adalet sahibi veya fakih pâyesinde olan" devlet adamı/yöneticisi olabilir. Ancak komutan, alim veya fakih gibi diğer ihtimaller de mümkündür. Ona göre her devlet adamı, mutlak

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/297.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/293.

⁷³ Özen, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureşliliği Mes'elesi", 531.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/303.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/297.

anlamda itaate layık değildir. O bu görüşünü bir ayet ve iki rivayet ile temellendirmiştir: “... İnsanlar arasında hükmettiğinizde adaletli olunuz...”⁷⁶ Bu ayet hükümdarlara adaleti, halka da itaati emretmektedir. Mâtürîdî bu ayetten şu ilkeyi çıkarmaktadır: İtaat hükümdarın bizzat kendisine değil, onun adil hükmüne yani adalet uygulamasına yöneliktir. Mâtürîdî, en-Nisa 4/59. ayette şu yorumu da mümkün görmüştür: Devleti yönetenler, dinde fakih olmak zorunda değilse de âlimlere uymak suretiyle bu konudaki eksiklerini tamamlayabilirler. Nitekim bu ayette ...*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah ve Resulü’ne götürün* emri vardır. Resulullah’ın hayatta olmadığı dönemlerde onun temsilcileri ilim adamları olduğuna göre, bu ayetten zorunlu olarak iki sonuç çıkmaktadır:

- a. Devlet yöneticilerinin verdikleri kararlara uymak/itaat etmek.
- b. Devlet yöneticilerinin âlimlerin görüşlerine/fetvalarına uyması.

Böylece halk, adalet ve hakkaniyetle hükmede ve ulemanın görüşlerine başvuran yöneticilere uymak durumunda kalacaktır.⁷⁷

Esasen en-Nisâ 4/59. ayetin nüzul sebebi olarak nakledilen iki farklı rivayet de yöneticiye itaatin keyfiyeti ve sınırlarını belirler niteliktedir. İbn Abbâs’tan (öl. 68/687) nakledilen rivayete göre bu Abdullah b. Huzâfe b. Kays es-Sehmî (öl. 35/655-56) hakkından nazil olmuştur. Hz. Peygamber tarafından bir seriyenin başında savaşa gönderilen Huzâfe, sefer sırasında bir olay üzerine askerlerine kızmış ve bu kızgınlıkla onlara ateş yakılması için odun toplamalarını, ardından da yakılan ateşe girmelerini emretmiştir. Emrindeki gençlerden birinin itirazı üzerine, mesele, bilahare Hz. Peygamber’e intikal ettirilmiştir. Hz. Peygamber onlara, “Şayet ateşe girmiş olsaydınız, bir daha ondan asla çıkmazdınız. Çünkü itaat ancak iyi, maruf olan şeylerde olur.” buyurmak suretiyle, meşru itaatin sınırlarını tayin etmiştir.⁷⁸

Taberî’nin (öl. 310/923) naklettiği rivayete göre ise Halid b. el-Velid (öl. 21/642) kumandasında gönderilen bir seriyede, başlangıçta düşman safında yer alan ancak daha sonra Müslüman olduğunu ikrar eden bir kişinin durumu konusunda Halid b. el-Velid ile Ammar b. Yasir (öl. 37/657) arasında çıkan bir anlaşmazlıktan söz edilmektedir. Rivayete göre, söz konusu problem bilahare Hz. Peygamber’in huzuruna taşınmış, o sırada taraflar arasında gerginleşen ortam, Hz. Peygamber tarafından yumuşatılmış ve sonunda Halid b. el-Velid’in Ammar b. Yasir’den özür dileyerek sorun çözümlenmiştir. Bu rivayet ise söz konusu itaatin keyfiyetini hakkında bilgi vermektedir. Bu konuda Hz. Peygamber’e nispet edilen rivayetlerde onun devlet yöneticilerine itaatte mutlak anlamda hakkaniyet, hayır ve

⁷⁶ en-Nisâ 4/58.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 3/293.

⁷⁸ Buhârî, “Meğâzi” 59; Taberî, *Câmi’u’l-beyan*, 7/177; Abdülfettah Kâdî, *Esbâb-ı Nüzul*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 127-128.

maslahatın esas alınmasını, bunun dışında yüce Allah'ın emirlerine aykırı olan tasarruflarında yöneticiye itaati menettiği görülmektedir.⁷⁹

İslam'da Allah'a itaatten maksat, Kur'an'da emredilen ve yasaklanan şeylere uymak, peygambere itaatten murat ise, onun sünnetine riayet etmek, ulü'l-emre itaat ise, ümmetin velayetine sahip olan yöneticileri dinlemek ve emirlerini yerine getirmektir.⁸⁰ Yönetici konumunda bulunan kimseler, açık ve kesin nas bulunmayan meselelerde ilim, uzmanlık ve takva sahibi kimselerle istişare ederek şûra yoluyla bir karara varırlar. İşleri danışarak çözüme kavuşturma hem Kur'an'ın ve hem de Hz. Peygamber'in bir sünnetidir. Bu uygulama biçimi sadece devlet yönetiminde değil, her alanda geçerlidir.

8. Siyasi Otoritenin İctihat Hakkı: Kanun Çıkarma

Devlet yöneticisinin siyasi işlerde kişisel yorum yapma hakkı ve sadece Kur'an ve Sünnet'in beyanıyla sınırlandırılması konusunda Mâtürîdî, insana özgün bir yetki verilmesi gerektiği görüşündedir. Buna göre "*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz bunu Allah ve elçisine iletiniz.*"⁸¹ ayeti ile kastedilen içtihadın iptal edilmesi ve Kitap ile Hz. Peygamber'in uygulamalarında (sünnet) olmayan hususların terk edilmesi değildir. Bilakis bu ayet iki manaya delalet etmektedir. *Birincisi*, Hz. Peygamber döneminde yaşayan Müslümanlar, yaşadıkları problemleri Allah'ın elçisine arz etmek zorundadırlar. O varken, herhangi bir Müslümanın içtihadından söz edilemez. Ancak onun vefatından sonra herhangi bir problem çıktığında öncelikle Kitap ve Sünnet'e başvurulur. Eğer orada aranan şey bulunamazsa, konu çözümsüzlüğe terk edilmez ve âlimlerin uzlaşısına (icmâ') başvurulur. Eğer bu yolla da bir çare bulunamazsa, yönetici yorum yapma hakkını kullanır ve içtihadı karar verir. *İkinci* mana ise bu ayetin müçtehidin kıyas yöntemine delil niteliğinde olmasıdır. Böylece ayette doğru karara varmak için araştırma yapmanın emredilmiş olduğu sonucu ortaya çıkarma.⁸²

Hüküm verme noktasında Mâtürîdî'nin "*Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir.*"⁸³ mealindeki ayette zikredilen hukuki ve cezai müeyyideleri ayrı ayrı inceler ve sonuçta Allah'ın hükmüyle hükmetmeyenlerin kâfir ve zalim oluşunu, Allah'ın hükümlerini inkâr veya hafife alma yoluyla terk etmelerine bağlar.⁸⁴ İnsanların bağlılık ilişkisi içerisinde olması gereken kişiler sadece peygamber ve tebliğ ettikleri ilahî mesajlar değil; aynı zamanda zahitler, âlimler ve onların içtihatlarıdır. Zira ulema da hak üzere olmaları

⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 7/178- 87.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/292-293.

⁸¹ en-Nisâ 4/59.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/295.

⁸³ el-Mâide,5/45.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/241.

hasebiyle Peygamberler gibi Allah'a teslimiyet içindedir.⁸⁵ Nitekim Allah karı-kocanın arasında sorun olduğu durumlarda eşlerin akrabalarının hakem olarak kabul edilmesini, bunların yetersiz kaldığı durumlarda devlet kurumlarına gidilmesini emretmektedir.⁸⁶ Bu da hükmetme noktasında insana yetki ve sorumluluk verildiğine dair bir delildir.

Esasen Allah'ın hükmüyle hükmetmeyi salt hukuki ayetlerle sınırlamak doğru değildir. Bu durum Allah'ın halife olarak tanımladığı insan aklını reddetmek anlamına gelecektir. Mamafih mutlak egemenlik Allah'a aittir. Ancak yeryüzünde bu hâkimiyet insanların eliyle tecelli ettirilecektir. Literal bir tutumla, 'hakem'liği Yani hüküm verme imkânını/meşruiyetini sadece Allah'la sınırlandırmak din-toplum ilişkisini sabitlemeye götürecektir. Bu durum dinin maslahat değerini göz ardı etmek anlamına gelecektir. Nitekim literalist tutumuyla maruf Haricîler, tekfir anlayışına sürüklenmiş ve ötekileştirici bir trajediye mahkûm kalmıştır. Esasen Allah'ın indirdiğiyle hükmetme emri sadece siyasî yöneticiler değil, toplum katmanlarının bütün alanlarında bulunan tek tek mükellefler topluluğudur.⁸⁷ Dolayısıyla burada Allah'ın hükmü, adalet ilkesi etrafında merkezileşen uygulamalar olmalıdır.

Mâtürîdî, *İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye hakkı içeren bu kitabı sana indirdik*⁸⁸ ayetini içtihadı delil kabul etmiştir. Çünkü *Allah'ın sana gösterdiğine göre* ifadesinde "araştırma ve düşünme neticesinde sonuca varma anlamı" vardır. Eğer ayetten maksat Kitabın sadece kendisi olsaydı, bu ibareye gerek kalmaz, "insanlar arasında hükmedesin" denilirdi. Dolayısıyla bu ayette tefekkür ve derin düşünmeyle Allah'ın gösterdiğine uygun şekilde hükmetmeye delil vardır. Fakat Hz. Peygamber'in içtihadı nas gibidir. Âlimlerin ise yanılma payı veya ihtimali vardır. Bu sebeple âlimlerin herhangi bir meselede hakikat ortaya çıkıncaya kadar doğru hüküm verip vermedikleri kesin değildir.⁸⁹

Diğer taraftan, Allah'ın özellikle insanlar arasındaki ilişkileri tanzim eden hükümlerine ilişkin onları kabul etmek ile uygulamak arasında fark vardır. Mâtürîdî, bunların mutlak anlamda tasdik edilmesi gerektiğini savunur. Ancak söz konusu hükümleri uygulamamak küfre değil, günahkârlığa karşılık gelir. Nitekim onun *Kitâbü't-tevhîd*'de iman ve ameli birbirinden ayırdığı ve büyük günah işleyen kişiyi kâfir olarak değerlendirmedeği bilinmektedir. Çünkü o imanı sağlam bir kulp olarak kabul eder ve bunun günahlarla kopmayacağını belirtir.⁹⁰

Devlet başkanının savaşta düşmanla anlaşma yaptığı durumlarda halk, buna uymakla yükümlüdür. Halk düşman topraklarına girdiğinde anlaşma gereği güven

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/236-240.

⁸⁶ en-Nisâ 4/35.

⁸⁷ Altıntaş, "İmam-ı Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkileri", 61.

⁸⁸ en-Nisâ 4/105.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/ 26-27.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/161.

ve huzur içerisinde hareket eder. Burada düşmanın başka bir dinden olması durumu değiştirmez. Devlet başkanının yetkisi dâhilinde yapılan anlaşma geçerli kabul edilip, herhangi bir Müslüman karşı taraftan birini kendi başına esir edemez.⁹¹

Elbette Allah'ın hâkimiyeti bilfiil ilahi teşride, şeriatın içerdiği emirler, yasaklar ve diğer hükümlerde geçerlidir. Muhkem ayetlerle bildirilen iman esasları ve ibadetlerle ilgili düzenlemeler tevkifidir. Bu konularda ekleme ve çıkarma yapmak mümkün değildir. Ancak yüce Allah dinde sabitelerin dışında değişken alanlara da işaret etmiştir. Dinî hükümleri yasama faaliyeti bağlamında kanunlaştırma, bunlarla ilgili düzenleme yapma ve bu düzenlemeye uygun yargılama insanlara aittir. Şüphesiz insanın olduğu yerde yorumdan ve içtihadattan söz etmek kaçınılmazdır.⁹²

Sonuç

İmamet erken dönemden itibaren kelam âlimlerinin ilgilendiği konular arasında yer almaktadır. İmamet ve siyasetin hem bireysel ve toplumsal sonuçlar doğuran bir mesele olmasının yanında, ilk halife seçiminde yaşanan ihtilafların itikadi alana yansımaları bu sorunun kelâma dâhil olmasına neden olmuştur.

İmam Mâtürîdî'nin siyaset anlayışını, onun *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinden ve Ebû Muîn en-Nesefî'nin *Tabsîratü'l-edille* adlı eserinden tespit edilebilir. Araştırmamızda Mâtürîdî'nin konuyu kuramsal bir şekilde ele almaktan çok, ulû'l-emr, itaat, adalet, şûra, ilim, savaş, nübüvvet ve siyaset gibi kavramlar çerçevesinde ele aldığını görmekteyiz. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin siyaset görüşünü araştıran bir kimse, onun siyaseti ilgilendiren kavramlara getirdiği yorumları inceleyerek sonuca ulaşabilir.

Mâtürîdî'nin, siyasete ilişkin kavramlara yönelik yorumları incelendiğinde onun adalet, ehliyet, bilgi, takva ve istişareye sıklıkla yer verdiğini görürüz. O, yöneticinin mutlak egemenliği ve masumiyeti anlamına gelen Şiî imamet anlayışına kesin olarak karşıdır. Devlet yöneticisinin ilim, takva, basiret ve temsil gibi sıfatları haiz olması gerektiğini savunan Mâtürîdî, halkın itaatini ise yöneticinin şahsına değil, yönetim esaslarına uymasına bağlamıştır. Dolayısıyla ulû'l-emr olarak isimlendirilen yönetici bilgi ve basiretle hareket eden, âlimlerin görüşlerine değer veren ve halka adaletle hükmeden nitelikte olmalıdır. Ancak bu şekilde devleti ve halkı idare eden bir imam/halife itaate layıktır. Dolayısıyla halkın yönetime itaati, yönetenin şahsına değil, devletin imar ve düzenini sağlayacak aslı ilkelere dir.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/377.

⁹² Altuntaş, "İmam-ı Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkileri", 61-62.

İmamet sadece halkın dünyevi maslahatını gözeten bir makam olmadığından imamın ya dinî bilgi bakımından yeterli olması ya da dinî konularda ulemânın görüşlerine göre hareket etmesi gerekir. Bu, imamın Şia’da olduğu gibi masum ve mutlak olduğu anlamına gelmez. Ancak devlet yönetiminin salt dünyevi bir makam olmadığına da altı çizilmelidir. Halkın can ve mal güvenliğini teslim ettiği kimse takva sahibi olmalıdır ki, insanların kendisine itaati mümkün olsun. Böylece o, bir yandan adil yöneticiye itaatin zorunluluğunu savunurken, diğer yandan yöneticinin ahlakî yapısının ve siyaset yapma biçiminin meşru çizgiden sapmaması gerektiği üzerinde durmuştur. O, Hz. Peygamber’e ashabına istişare etmesinin emredilmiş olmasını, içtihadî davranışın meşruiyetine dayanak olarak kabul eder. Ancak Allah’ın elçisinin danışacağı konular sadece nassa dayalı olmayan siyasî, idarî, askerî ve içtimai meselelerdir. Bu emir sahabenin danışılmaya değer insanlar olması hasebiyle Allah katındaki değerine işaret anlamı taşır. Ayrıca bu emir devlet yönetiminin ortak akla dayalı olmasının ilk örneği niteliğindedir. Bu hakikat sadece asrısaaadetle sınırlı değildir. Tüm devlet yönetimleri aynı minvalde işletilmelidir.

Tüm bu görüşleriyle Mâtürîdî, politik teoloji açısından tarih üstü denilebilecek ilkeleri savunmuş görünmektedir. O imamet meselesinde “imamın Kureyş’ten olması” gibi rivayete dayalı bilgileri reddetmemiştir. Ancak bunların hikmetini ve akli dayanaklarını ortaya koyarak, siyaset görüşünü dinî ve aklî temelde inşa etmeye çalışmıştır. Devletin bireyle ilişkisi, devlet yönetiminin dayandığı ilkeler, yöneticinin sıfatları gibi konularda araştırma yapanların Mâtürîdî’nin bu konulardan özgün düşüncelerini incelemelerinde yarar vardır. Bireyselleşme, sekülerleşme, hakikat tekelciliği ve ötekileştirme gibi sorunların yaşadığı modern dönemde hikmet, adalet, liyakat, ahlak ve iman motifli bir Mâtürîdî siyaset görüşüne daha fazla ihtiyaç duyduğumuza inanıyoruz.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. "İmam-ı Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkileri." *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 53-66.
- Asım Efendi, Mütercim. *El-okyânûsu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*. Haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Ay, Mahmut. "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması". *Kelam Araştırmaları* 6/2 (2008), 47-68.
- Ay, Mahmut. "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiye* 31 (Güz 2015), 25-50.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimeşk-Beyrut: Dârü İbn-i Kesîr, 2002.
- Düzgün, Şaban Ali. "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)." *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011, 349-369.
- Hatiboğlu, M. Said. "İslam'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978), 121-213.
- Kâdî, Abdülfettah. *Esbâb-ı Nüzul*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Kuşçu, Ayşe D. "Eyyübîler'de Mezâlim Mahkemeleri ve Dârü'l-Adl", *Türkiye Araştırmaları Dergisi* 26 (2009), 207-209.
- Kutlu, Sönmez. "Mâtürîdî'de Din ve Siyaset Ayırımı", Erişim 30 Mart 2021. <http://www.sonmezcutlu.net/?pnum=158&pt=Mâtürîdî%27de+Diyanet+Siyaset+Ayr%C4%B1m%C4%B1>
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2008.
- Nesefî, Ebû Muîn. *Tabsiratu'l-Edille*. thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nizâmü'l-Mülk, Ebû Alî Kıvâmüddîn. *Siyâsetnâme*. çev. Mehmet Altan Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Osman Oral, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşliliği Mes'alesi", *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Ayhan Kuşçulu, (e-kitap, Erciyes Üniversitesi: Kayseri, 2018). 926-960. Erişim tarihi: http://isamveri.org/pdfdrgr/G00385/2018/2018_ORALO1.pdf Erişim Tarihi: 05.02.2022

-
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşliliği Mes'elesi." *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletler Arası Tartışmalı İlimî Toplantı*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa, "İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği", *İslâmiyât* 3 (2000), 79-98.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Dârü'l-Hicr, 2003.
- Tabersî, Ebû Abdullah Fazl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyan fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Taşkın, Yüksel. *Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Uysal, Ekrem. *Kelâmî Açıdan İmâmiyye'nin Gaybet ve Rec'at İnançları*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Ünverdi, Veysi. *İmâmiyye Şia'sının İmâmet Anlayışının Eleştirisi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2. Basım, 2016.

ilahiyat akademi

Sayı: 16, 2022, ss. 25-42.

Issue: 16, 2022, pp. 25-42.

Ben Bilinci, Deney ve Bilgi

Self Consciousness, Experiment, and Knowledge

Fatih Özgökman

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü

Assoc. Prof., Faculty of Humanities and Social Sciences, Philosophy Department

Çanakkale/Türkiye

fatihozgokman@comu.edu.tr | ORCID: 0000-0002-6644-7177 | ROR ID: [05rsv8p09](https://orcid.org/05rsv8p09)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

12 Kasım 2022 12 November 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

27 Aralık 2022 27 December 2022

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2022 31 December 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatih Özgökman).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatih Özgökman).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Özgökman, Fatih. "Ben Bilinci, Deney ve Bilgi". *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 25-42.
DOI: [10.52886/ilak.1203280](https://doi.org/10.52886/ilak.1203280)

Atıf/ Cite as

Ozgokman, Fatih. "Self Consciousness, Experiment, and Knowledge". *Theological Academia* 16 (December 2022), 25-42. DOI: [10.52886/ilak.1203280](https://doi.org/10.52886/ilak.1203280)

Özet

İnsanın kendi varlığına dair ben bilinci yine kendisi açısından şüphe götürmez. Öyle ki Descartes tarafından ifade edildiği gibi, duyulur her şeyden şüphe ettiğimde bile kendi varlığımdan şüphe edememem, bu nedenle, eğer şüphe ediyorsam “düşünüyorum, o halde varım.” Diğer bir deyişle ben, algılarken, düşünürken veya bir şeyi isterken kendimin en açık ve seçik bir şekilde farkında olurum ve bundan da var olduğum sonucu çıkar. Çünkü düşünen bir şeyin yok olduğu kabul edilemez ve dolayısıyla var olmak için düşünmek yeterlidir. Bu da benim düşünen varlığımın, şüphelendiğim duyu nesnelere örnek bedenden farklı bir töz olmasını gerektirir. Çünkü duyulur her şeyden şüphe ederken kendimden şüphe edememem, benim şüphe edilen şeylerden birisi olmadığımı gösterir. Kısacası, şüphe edilen şeyler ile şüphe edilemez şey, bir ve aynı doğadan olamaz. Bu da benim varlığımın en temel biçiminin düşünen bir şey yani bir ruh veya bir zihin olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte böyle bir ruh veya zihnin varlığı, deneyci epistemolojiye göre ciddi bir sorun oluşturur. Çünkü ruh veya zihin özellikle dış deneyde bizim için mevcut değildir. Bu nedenle Hume gibi kimi deneyci düşünürler, ben bilincini üreten bir benliğin tözsel varlığını reddeder ve onu olayların içinde gerçekleştiği bir tiyatro sahnesi gibi algılar toplamına veya duyu deneylerine indirgerler. Hatta kimi deneyci düşünürler daha da ileri gider ve algılanan şeylerin onları algılayan ve ben olarak adlandırılan bir tözün varlığını gerektirmediğini ileri sürerler. Bununla birlikte benliğin deneyde nesne olarak gösterilememesi onun yokluğunu kanıtlamaya yetmez. Çünkü eğer algılar var, fakat algılayan bir özne yoksa algılayanın ne veya kim olduğu ya da algıların nerede bulunduğu gibi sorulara cevap verilemez. Hâlbuki “ben”, aktif bir öznenin fikridir ve düşünme, bilme veya isteme gibi tüm zihinsel işlemler onları gerçekleştiren bu aktif öznenin varlığını gerektirir. Bir özne olmadan söz konusu işlemlerin kendi kendine ortaya çıktığı kabul edilemez. Bu nedenle “ben”, bir tiyatro sahnesi gibi sadece algıların toplamı değildir. Buna göre deneyci epistemoloji benliğin varlığına dair tam bir açıklama veremez. Dolayısıyla deneyci epistemolojiye göre benliğin deneyin bir nesnesi olmadığı doğru olmakla birlikte tüm zihinsel işlemlerdeki aktif rolünün ve varlığının reddedilmesi mümkün görünmemektedir. Öyle ki Kant tarafından da ifade edildiği gibi bilincin varlığı olmadan bilginin meydana gelmesi de düşünülemez. Bununla birlikte Kant’a göre her ne kadar bilginin ortaya çıkması için bilincin varlığı gerekli ise de bilinç bir bilgi değeri taşımaz. Çünkü bilinç, sezgi içermez. Dolayısıyla sezgi nesnelere bilgisi gibi ben kendimin bilgisine sahip olamam. Bundan da benim, dünyanın sezgi nesnelere gibi duyusal/maddesel bir varlık olmadığım sonucu çıkar. Bununla birlikte Kant’a göre sezgisi bulunmadığı için benim bir ruh veya zihin olduğum da bilinemez. Bu şekilde Kant hem maddeciliği hem ruhçuluğu bilinemez olarak niteler. Ancak Kant’ın çift taraflı bilinemezci tutumu, insanı, kendi varlığının doğası hakkında tatmin etmeye yetmez. Çünkü duyulur nesnelere bilen insan, Kant tarafından, kendi doğasını bilemez olarak bırakılmıştır. Diğer bir deyişle Kant, Descartes’ın şüphe duyduğu duyulur nesnelere bildiğimizi fakat Descartes’ın şüphe götürmez bulduğu kendi varlığımızın doğasını bilemeyeceğimizi söyler. Halbuki Kant’ın aksine benliğin maddeselliğine dair bilginin yokluğu, onun ruhsallığına dair bir bilgi sayılabilir. Çünkü kendi varlığımıza dair sezginin yokluğu yani kendimizi elle tutup gözle göremememiz bizim maddesel olmadığımızı kanıtlar ve bu da bizim bir ruh veya zihin olduğumuz anlamına gelir. Zaten ruh ve zihin kavramları da aslında maddesel olmayan varlık türünü ifade eder.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Ruh, Zihin, Benlik, Bilinç, Deney.

Abstract

The self-consciousness of a person's own existence is also beyond doubt for himself. So much so that, as expressed by Descartes, I cannot doubt my own existence even when I doubt everything sensible, therefore, if I doubt, "I think, therefore I am." In other words, while perceiving, thinking, or wanting something, I am most clearly and distinctly aware of myself, and from this, it follows that I exist. Because it cannot be accepted that a thinking thing does not exist, and therefore it is sufficient to think in order to exist. This requires my thinking being to be a different substance from the sense objects I suspect, such as the body. Because of the fact that I cannot doubt myself while doubting everything sensible shows that I am not one of the things that are doubted. In short, what is doubted and what cannot be doubted cannot be of one and the same nature. This means that the most basic form of my being is a thinking thing, that is to say a soul or a mind. However, the existence of such a soul or mind poses a serious problem for empiricist epistemology. Since the soul or mind is not available to us, especially in external experience. For this reason, some empiricist thinkers like Hume reject the substantive existence of a self that produces self-consciousness and reduce it to the sum of perceptions or sense experiments, like a theatre stage in which events take place. Some empiricist thinkers go even further and argue that things perceived do not require the existence of a substance that perceives them and is called the self. However, the fact that the self cannot be represented as an object in the experiment is not enough to prove its absence. Because if there are perceptions but there is no perceiving subject, questions such as what or who the perceiver is or where the perceptions are cannot be answered. Whereas "I" is the idea of an active subject, and all mental operations such as thinking, knowing, or wanting require the existence of this active subject who performs them. Without a subject, it cannot be accepted that the events in question have arisen by themselves. Therefore, "I" is not just a collection of perceptions, like a theatre stage. Accordingly, empiricist epistemology cannot give a full account of the existence of the self. Therefore, although it is true that the self is not an object of experience according to empiricist epistemology, it does not seem possible to deny its active role and existence in all mental processes. So much so that, as expressed by Kant, the formation of knowledge is unthinkable without the existence of consciousness. However, according to Kant, although the existence of consciousness is necessary for the emergence of knowledge, consciousness does not have the value of knowledge. Because consciousness does not contain intuition. Therefore, I cannot have knowledge of myself like knowledge of intuition objects. It follows from this that I am not a sensory/material entity like the objects of perception of the world. However, according to Kant, it cannot be known that I am a soul or a mind since it has no intuition. In this way, Kant qualifies both materialism and spiritualism as unknowable. However, Kant's double-sided agnostic attitude is not enough to satisfy the human being about the nature of his own existence. Because the human being who knows sensible objects is left as ignorant of his own nature by Kant. In other words, Kant says that we know the sensible objects, which Descartes doubted, but we cannot know the nature of our own being, which Descartes found beyond doubt. However, unlike Kant, the absence of knowledge about the materiality of the self can be considered as knowledge of its spirituality. Because the absence of intuition of our own existence, that is, our inability to grasp and see ourselves, proves that we are not material, and this means that we are a spirit or a mind. In fact, the concepts of spirit and mind actually refer to the type of non-material being.

Keywords: Philosophy, Soul, Mind, Selfness, Consciousness, Experience.

Giriş

İnsanın yaşam yolculuğunda cevap vermesi gereken sorulardan birisi de kendisinin ne olduğudur. Diğer bir deyişle, kendimizin dünyada görünen şekliyle maddesel bir bedenden mi yoksa bu bedenın arkasında görünmeyen ruhtan mı ibaret olduğumuz cevap arayan en önemli felsefi sorulardan biridir.

Zira her zaman düşünen, yargılayan, hayal eden veya isteyen bir varlık olarak kendimize dair bir bilincimiz vardır. Öyle ki her türlü zihinsel faaliyetimizde eylemde bulunan yani düşünen bir özne olduğumuzu fark ederiz. Bununla birlikte böyle bir bilince karşılık olarak deney dünyasında hiçbir nesne gösterilemez. Yani ben dediğimiz şeye duyulur dünyanın hiçbir yerinde rastlamak mümkün değildir. Bu durum kimi deneyci düşünürleri benliğin tözsel varlığını reddetmeye ve hatta algılar toplamından başka bir şey olmadığını söylemeye sevk etmiştir. Fakat deneyde nesneleştirilebilir olmaması, bilincin varlığını reddetmek için yeterli değildir. Çünkü bilincimiz algılar karşısında pasif bir izleyici değil tam tersine algıları seçen veya birbirine tercih edebilen etkin bir öznedir. Öyle ki bizim bilme sürecimiz dahi ben bilincinin etkin işlevini gerektirir. Dolayısıyla kendi varlığımızın deneyde bir nesne olarak gösterilememesi ve bu yolla bilinmemesi, onun yok olduğu değil ancak duyulur/maddesel bir şey olmadığı anlamına gelir. Buna göre makale düşünen öznenin bir ruh veya zihin olarak varlığıyla ilgili Kartezyen, Empirist ve Kritik görüşlerin incelenmesini konu edinmektedir.

Bu çerçevede makalede öncelikle birinci kısımda Rene Descartes, John Locke ve George Berkeley'den hareketle düşünen öznenin ruhsal varlığının nasıl temellendirildiği bir tez olarak ortaya konur. İkinci kısımda ise David Hume, Ludwig Wittgenstein ve A. Jules Ayer'in, deneyci bakış açısından, benliği algılar toplamına indirgeyen açıklamaları bir antitez olarak sunulur ve bu açıklamaya yöneltilebilecek birtakım eleştirilere yer verilir. Üçüncü kısımda ise bir sentez olarak Immanuel Kant'ın bilgi işlem sürecinde benliğin varlığını onaylayan fakat deneyde gösterilememesinden dolayı bilinmezliğini savunan tutumu ele alınır ve eleştirilir. Bu doğrultuda makale, benliğin bir deney/sezgi nesnesi olarak bilinemezliğinin aslında onun ruhsallığına dair bir bilgi sayılabileceğini savunur. Çünkü benliğin duyusal/maddesel olmadığını söylemek diğer bir taraftan onun ruhsal veya zihinsel olduğunu söylemekle aynı anlama gelir.

1. Düşünen Özne Olarak Benliğin Varlığı

Descartes tarafından ifade edildiği üzere "Düşünüyorum, o halde varım", insanın var olmasının en temel boyutunun düşünen bir varlık olarak sadece ruh veya zihinden ibaret olduğu anlamına gelir. Gerçeği bilmek için çıktığı yolculukta Descartes, duyulur her şeyden şüphe etmekle birlikte şüphe eden kendi varlığından şüphe edemeyeceğini fark eder. Buna göre Descartes "Kendisini dünyada hiçbir şeyin ne gökyüzünün ne yeryüzünün ne bedenlerin ne de zihinlerin var olmadığına ikna ederken, kendi kendimi de hiç var olmadığıma ikna etmedim mi?" diye sorar

ve cevabı “Hayır: eğer kendimi bir şeye ikna ediyorsam kesinlikle varım”¹ şeklinde olur.

Descartes’ın kendi çağında bu çıkarıma Pierre Gassendi tarafından sadece düşünüyör olmakla değil herhangi bir eylemle de var olduğu sonucuna ulaşılabilirliği şeklinde itiraz edilmiş² ve Descartes da bu itiraza, “Yürüdüğümün düşüncesi veya bilinci olmadıkça yürüyor olmaktan var olduğum sonucunun çıkmayacağı” cevabını vermiştir. Buna göre var olduğunu çıkarmasının nedeni olan “düşünme” ile ne kastettiğini Descartes şu şekilde açıklar:

“ ‘Düşünme’ kelimesi ile biz bilinçli iken, bilincinde olduğumuz sürece bizde meydana gelen tüm bu şeyleri anlıyorum. Ve dolayısıyla sadece anlamak, istemek ve hayal etmek değil dahası duymak da burada düşünmekle aynı şeydir. Çünkü eğer görüyorum veya yürüyorum o halde varım dersem ve bu sonucu bedenimle yapılan görmek ve yürümekten çıkarırsam sonuç mutlak olarak kesin olmaz. Çünkü (rüyalarımda çok sık olduğu gibi) gözlerimi açmasam ve yerimden hareket etmesem bile ve gerçekten de belki hiç bedenim olmasa bile gördüğümü veya yürüdüğümü düşünebilirim. Fakat bu sonucu, görüyor veya yürüyor olmanın bilincinden ya da derin duyumundan çıkarırsam sonuç tamamen kesindir. Çünkü bu, görüyor veya yürüyor olduğunu sadece algılayan veya düşünen zihne işaret eder.”³

Buna göre düşünmek bizim kendimizin zihinsel faaliyetlerine dair farkındalığımıza karşılık gelir.⁴ Dolayısıyla düşünme, insanın zihinde birtakım faaliyetleri gerçekleştirirken kendine dair bilincinden başka bir şey değildir ve var olmak için sadece düşünmek yeterlidir. Çünkü düşünen bir varlığın, kendisini yok olarak tasavvur etmesi mümkün değildir.

Bu doğrultuda Descartes insanın düşünürken kendisi için varlığının hiçbir şekilde beden veya bedeninin özellikleriyle tanımlanamaz olduğunu ileri sürer. Örneğin “beslenmek”, “hareket etmek” veya “duyu algısı” bedene ait özelliklerdir ve ancak bir beden varsa ortaya çıkabilirler. Fakat beden varlığı da diğer duyulur her şey gibi şüphe edilen bir şeydir. Halbuki düşünüyör iken bile insan kendisini var olarak bulur. Buna göre, var olmak için sadece düşünüyör olmak yeterlidir ve düşünüyör olmak şüphe götürmez. Dolayısıyla varlığı şüpheli olan beden ile varlığı şüphe götürmez olan kendisinin tek ve aynı olmadığı sonucu çıkar. Bundan hareketle Descartes kendisinin “sadece düşünen bir şey yani bir zihin, bir ruh veya bir zekâ veya bir akıl olduğunu”⁵ söyler ve “ben” dediğimiz bilincimizin bedenden

¹ Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, çev. Michael Moriarty (Oxford: Oxford University Press, 2008), 18.

² Descartes, *Meditations*, 166.

³ Rene Descartes, *The Principles of Philosophy*, çev. V. R. Miller, R. P. Miller (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982), 5-6.

⁴ Desmond M. Clarke, *Descartes's Theory of Mind* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 185.

⁵ Descartes, *Meditations*, 19.

ayrı ve dolayısıyla maddesel olmayan bir töz olduğuna dair bir argüman ortaya koyar.

Deneyci düşünür John Locke da insanın kendi varlığından daha başka şüphe edilemez bir kesinlik bulunmadığı düşüncesiyle Descartes'a katılır: "Kendi varlığımıza gelince, onu öyle açık ve öyle kesin olarak algularız ki ne bir kanıtla gerek duyar ne de kanıtı mümkündür. Çünkü hiçbir şey bizim için kendi varlığımızdan daha açık olamaz. Düşünüyorum, akıl yürütüyorum, zevk ve acıyı hissediyorum, bunlardan hiç birisi bana kendi varlığımdan daha açık olabilir mi?.. Deney kendi varlığımız hakkında sezgisel bir bilgiye sahip olduğumuza bizi ikna eder."⁶

Fakat burada Locke'un zihnimizin işlemlerine erişimimizi duyu algısının nesnelere erişimi gibi düşündüğünü söylemek doğru olmaz.⁷ Bu nedenle onun burada kastettiği deney veya sezgisel bilgi, iç deney veya içe bakış olarak kabul edilmeyi gerektirir. Hâlbuki bilginin kaynağı, sadece dış deney olarak kabul edildiğinde, bize hiçbir şekilde bir bilinç olarak kendi varlığımızı göstermez.

Bu nedenle Locke bir ruh olarak insanın kendi varlığını nasıl çıkarsadığını şu şekilde açıklar: "Düşünme, akıl yürütme, korkma gibi zihin işlemleri hakkında, onların kendi kendilerine var oldukları sonucunu çıkaramaz ne de bir bedene nasıl ait olduklarını veya onun tarafından nasıl meydana getirildiğini kavrayamaz olduğumuzdan dolayı bunları ruh diye adlandırdığımız başka bir tözün eylemleri olarak düşünmeye eğilim gösteririz."⁸ Buna göre kısacası ruhun varlığı insanın kendi zihnin faaliyetlerini bedene ve beyne atfetmenin zorluğundan dolayı çıkarılan bir fikirdir.

Bununla birlikte Locke'a göre ruh fikri, aslında insanın basit fikirlerden yaptığı karmaşık bir fikirdir. Peki insan ruh fikrini nasıl oluşturur? Locke'a göre biz gündelik hayatta kendimizde düşünme, anlama, isteme veya hareket başlatma gücü gibi zihin işlemlerine dair elde ettiğimiz basit fikirler vardır. Söz konusu düşünmek gibi basit fikirler bizim için açık ve seçiktirler. Biz düşüncemizde söz konusu bu basit fikirleri birleştirerek ruhsal töz fikrini oluştururuz. Burada basit fikirlerden meydana geldiği için ruh artık karmaşık bir fikirdir. Dolayısıyla karmaşık bir fikir olarak ruhsal töz bizim için seçik bir fikir değildir. Bunun nedeni töz idesinin madde için olduğu kadar ruh için de aynı derecede belirsiz olmasıdır. Çünkü töz, ilinekler için taşıyıcı olarak varsayılan bilmediğimiz bir şeydir. Ya da Locke'a göre töz idesinin hem madde hem ruh için eşit derecede belirli olduğu da söylenebilir. Çünkü biz bir şeyi görür veya duyar iken kendimizin dışında algımızın nesnesi bir cismin varlığını biliriz fakat bizim içimizde gören ve duyan bir ruhsal bir varlığın da bulunduğunu kesin olarak biliriz. Dolayısıyla sonuçta her duyma ve görme eyleminin nedeninin duymak ve

⁶ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London: Thomas Davison, Whitefriars, 1825), 473.

⁷ Sydney Shoemaker, "Self-Knowledge and 'Inner Sense': Lecture: 1: The Object Perception Model", *Philosophy and Phenomenological Research* 54/02 (1994), 251.

⁸ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 197.

görmekten yoksun madde değil maddesel olmayan ruhsal bir töz olduğunu kabul etmek gerekir.⁹

Diğer bir deneyci düşünür Berkeley de Locke gibi deneyci epistemolojinin bir gereği olarak dış deneyde bize verili bir ruh ideasının bulunmadığını kabul eder, fakat bu durumdan ruh fikrinin yok olduğu sonucunu çıkarmaz. Çünkü ona göre “Ruh, düşünmeyen varlıkların veya ideaların içinde var olabileceği tek töz veya dayanak” anlamına gelir.¹⁰ Yani ruh, ideaların kendisi tarafından algılandığı öznenin kendisidir. Dolayısıyla algının öznesinin, algılandığı idealar arasında bir nesne olarak bulunmasını istemek kabul edilemez bir yanlış sayılır. Bu doğrultuda “Ruh kelimesi ile yalnızca düşünen, isteyen ve algılayan şeyi ifade ederiz.” Hâlbuki bizim algımızda bulunan ideaların bu niteliklere sahip olduğu düşünülemez. Dolayısıyla ruha tekabül eden bir idea bulunmaz. Bununla birlikte algımızda ruh kelimesinin anlamına uygun olan bir ideanın bulunmayışından onun anlamsız olduğu sonucu da çıkarılamaz. Aksine “Ben kendim neysem, yani ben terimi ile kastettiğim şey, ruh veya ruhsal töz ile kastedilen şeyle aynıdır.” Bunun ötesinde zihnimizde idea olarak bulunan şeylerin özelliği edilgin olmaktır. Bu nedenle onların varlığı algılanmalarına bağlıdır. İdealardan tersine ruhun özelliği ise etkin olmaktır. Dolayısıyla ruhun varlığı algılanmaya bağlı değildir, aksine ruh ideaları algılayan ve düşünen tözdür.¹¹

Burada Berkeley ideaların aksine zihnin sahip olduğu etkinlik özelliği ile “bilmek”, “algılamak”, “istemek”, “hayal etmek” ve “hatırlamak” gibi işlemleri kasteder ve ona göre tüm bu işlemleri gerçekleştiren ise “zihin, tin, ruh ve kendim” olarak adlandırılır.¹² Temelde böyle bir zihin veya ruh olmadan düşündüğümüz, istediğimiz veya hayal ettiğimiz ideaların var olması kabul edilemez. Öyle ki kendilerini algılayan bir zihin olmadan tüm bu algıların var olmayacağından daha açık bir durum olamaz.¹³

Berkeley ayrıca ruhun beyin aracılığı ile idealara sahip olduğu iddiasını da reddeder. Ona göre beyin ile duyulur bir şey kastediliyorsa diğer duyulur şeyler gibi beyin de algıladığımız için bizim zihnimizde bulunur. Bu durumda zihnimizde bulunan bir duyumun diğer duyumların nedeni olduğunu söylemek akıl açısından kabul edilemez görünür. Eğer zihnimizdeki bir duyum yani beyin diğer duyumların nedeni ise beynin kendisinin nasıl var olduğu açıklanamaz.¹⁴ Çünkü beyin de zihnimizdeki diğer şeylerle aynı doğaya sahiptir ve beynin diğerlerinin nedeni olduğu söylenirse kendisinin nedeninin ne olduğu sorusunu gerektirir. Bundan dolayı zihnimizdeki diğer şeyler nedenli ise beynin nedensiz olarak var olduğu kabul edilemez. O halde beyin zihnimizdeki diğer şeylerin nedeni olamaz. Bu da

⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 203.

¹⁰ George Berkeley, *The Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, ed. Howard Robinson (Oxford: Oxford University Press, 1999), 85.

¹¹ Berkeley, *The Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, 87.

¹² Berkeley, *The Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, 24.

¹³ Berkeley, *The Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, 25.

¹⁴ Berkeley, *The Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, 148-9.

zihnimizin beyin tarafından üretiliyor olamayacağı anlamına gelir. Örneğin karşımdaki bir bardağa dair duyumun aslında benim için başka bir duyum olan beyin tarafından algılandığını veya neden olduğunu söylemek bir odadaki tüm şeyleri yine aynı odadaki başka bir şeyin yarattığını söylemek gibi yanlış sayılır. Çünkü beyin ve beyin tarafından algılandığı söylenen şeyler de bilincimizdeki bir duyum olmak bakımından birbirlerinden farklı değildir. Öyle ki beynimiz de dahil tüm evren, tek bir duyulur şeyler kümesinin elemanlarıdır. O halde bu duyulur şeyler kümesinin bir elemanı, bu kümenin nedeni olamaz. Buna göre beyin, elemanı olduğu kümenin varlık nedeni değildir. Bu nedenle beyin dahil duyulur her şeyin, kendisi tarafından algılandığı beynin ötesinde bir zihnin gerektiği sonucu çıkar. Bu tespit ise bir ruhun veya zihnin varlığını gerektirdiği kadar onun dünyanın bir nesnesi olan beyne indirgenemeyeceğini de ifade eder.

Buraya kadar görüleceği üzere deneyci düşünürler Locke ve Berkeley ruhun varlığının bilgisi konusunda akılcı Descartes ile anlaşmakta ve deneyciliğin bir parçası olarak gördükleri iç-deney veya içe bakış yöntemini bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedirler. Çünkü içe bakış yöntemi, Şehabettin Yalçın'ında tespit ettiği gibi, bize en kesin bilgiyi verir. Öyle ki içe bakışta özne ve nesne tek ve aynı varlıktır.¹⁵ Bununla birlikte tüm deneycilerin aynı sonucu çıkardıkları söylenemez.

2. Algılar Toplamı Olarak Benlik

Deneyciliği en tutarlı şekilde uygulamak isteyen Hume, her an bilincinde olduğumuz ve dolayısıyla kendisinden şüphe edilemez olan ve hatta şüphe edildiğinde bile varlığı kanıtlanan bir benliğin varlığını bizzat deneyin kendisine aykırı bulur. Ona göre, iddia edildiği gibi hiçbir şekilde benlik fikrine sahip olamayız. Çünkü "Bu fikir hangi izlenimden türemiştir?" sorusuna cevap vermek mümkün değildir. Hâlbuki "Her gerçek fikri ortaya çıkaran tek bir izlenim olmalıdır. Fakat ben veya kişi, hiçbir şekilde bir izlenim değildir aksine bazı izlenimlerimizin ve fikirlerimizin sahip olduğu varsayılan bir referanstır." Diğer bir deyişle benlik, tüm deneyimlerimizin hipotetik bir öznesidir. Fakat eğer ben fikrimiz için bir izlenim var olmalı ise de bu izlenim bütün hayatımız boyunca değişmeden aynı kalmalıdır. Çünkü benliğin, bu şekilde var olması gerekir. Bununla birlikte hiçbir şekilde değişmez ve aynı kalan bir izlenime rastlayamayız. Çünkü zevk veya acı gibi izlenimler hiçbir zaman aynı anda var olmaz, aksine birbirini takip eder. O halde "Bu izlenimlerin hiçbirinden ben fikri türemez ve sonuç olarak böyle bir fikir yoktur."¹⁶

Hume daha da ileri giderek dış deneyde bulamadığı benliği içe bakış ile de bulamadığını ileri sürer. Öyle ki, "ben" olarak adlandırdığı şeyi yakından incelemek istediğinde "Her zaman sıcak veya soğuk, ışık veya gölge, sevgi veya nefret, acı veya zevk gibi bazı belirli algılara rastlarım" der. Buna göre insanın "ben" dediği şey,

¹⁵ Şehabettin Yalçın, "Descartes ve Özne olarak Benlik", *Felsefe Dünyası* 38/2 (2003), 109.

¹⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (b.y.:The Floating Press, (1740) 2009), 394.

birtakım algıların varlığıdır ve bu algılardan soyutlanmış olarak bir benlik algılanamaz. Bu nedenle Hume'a göre insan uyuduğunda tüm algıları kapalı olduğu için artık var olmadığını söylemek yanlış olmaz. Aynı şekilde öldüğünde de insan artık ne düşünebilir ne hissedebilir ne görebilir ne üzülebilir olmayacağına göre kesin bir şekilde yok olması gerektiği anlamı çıkar.¹⁷ Dolayısıyla "Ben" denilen şey, ona göre "düşünülemez bir hızla birbiri ardına gelen ve sürekli bir akış ve hareket içinde olan, değişik algıların bir koleksiyonu veya demetinden başka bir şey değildir." Bu bağlamda Hume insan zihnini bir tiyatro sahnesine benzetir. Ona göre birtakım algılar bu tiyatro sahnesinden geçer, kayıp olur sonra tekrar geçer. Bu nedenle bu akışın bir anında zihnin kendi varlığına dair hiçbir "kendilik" ve farklı anlarında ise kendisiyle aynı kaldığını ifade eden bir "özdeşlik" algılanmaz.¹⁸ Yani algıların içinde var olduğu, algılardan ayrılabilen ve farklı zamanlarda değişmeden kalan bir zihinden bahsedilemez.

Hume'un tiyatro örneği Wittgenstein tarafından da şu şekilde ifade edilir: "Eğer *Bulduğum gibi dünya* adı verilen bir kitap yazsaydım ona benim hakkında bir rapor eklemem gerekirdi ve hangi kısımların irademe boyun eğdiği hangilerinin eğmediği söylemem gerekirdi vb. Bu, özneyi izole etmenin bir yöntemidir veya dahası önemli bir anlamda bir özne olmadığını göstermenin bir metodudur; çünkü sadece o, bu kitapta bahsedilemez."¹⁹ Burada Wittgenstein dünyayı, iradesiyle kontrol edebildiği bedeni ile kontrolü dışında kalanlardan oluşan duyu deneyleri olarak resmeder ki, buna göre beden bu dünyaya dahildir. Kendimizi bir beden olarak tanımlayamayız. Ruh; benlik, bilinç ya da özne ile ifade edilen bir şey ise bu dünya resmi içinde rastlanılmaz ve onun üzerine konuşulamaz. Dolayısıyla "Özne, bu dünyaya ait değildir." Bu durumu Wittgenstein daha görsel olarak bir göz ve görme alanını ifade eden bir tasvirle de bize gösterir. Ona göre göz, özneyi temsil ederken duyu deneylerinden oluşan dünya da görme alanını temsil eder. Göz kendisini göremediği için bu görme alanının içinde yer almaz. Bununla birlikte "görüş alanındaki hiçbir şey bir göz tarafından görüldüğünü çıkarmanıza izin vermez."²⁰

Bu doğrultuda Ayer de benliği "duyu deneylerinden oluşan mantıksal bir yapıya" indirgenmeyi teklif eder. Ona göre "Duyu deneylerinden oluşan mantıksal bir yapı, bir benliğin fiili ve mümkün duyu geçmişini oluşturur."²¹ Diğer bir deyişle, benlik, zaman içindeki birçok duyu deneyinin aynı kişiye ait olacak şekilde birleştiren mantıksal bir yapıdır. Ancak Ayer bu şekildeki bir benlik tasavvurunun hiçbir şekilde bir tözü ifade etmediğini özellikle belirtir. Çünkü bir töz hiçbir zaman gözlemlenemez ve dolayısıyla doğrulanamaz. Buna göre Locke'un çıkarsadığı bir

¹⁷ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 395.

¹⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 396.

¹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. D. F. Pears ve B. F. McGuinness (London: Routledge, 2002), 69.

²⁰ Wittgenstein, *Tractatus, Tractatus*, 69.

²¹ Alfred Jules Ayer, *Language, Truth, and Logic* (London: Penguin Books, 1946), 133.

ruhsal töz fikri, onun maddesel töz fikri kadar metafizikseldir.²² Çünkü Locke, deneyde bulamadığımız halde maddesel ve ruhsal bir töz fikri oluşturduğumuzu savunur. Yine Berkeley'nin maddesel töz için yaptığı fenomenalist açıklama benlik için de yapılmak zorundadır. Çünkü deneyde bulamadığımız için Berkeley'nin maddesel tözü reddetmesi aslında ruhsal bir tözü reddetmesini de gerektirir ki, Berkeley bunu yapmak yerine ruhsal tözü kabul etmiştir. Bütün bunlardan hareketle Ayer, kendisini Hume'un düşünceleriyle uyumlu bulur. Çünkü Hume da gözlemlenebilir bir varlık olmadığı için tözsel bir benlik fikrini reddetmiştir. Fakat Hume da kendisini her zaman farklı algılardan oluşmuş bir yığın olarak algıladığını söylerken onları tek bir benlik olarak birbirine bağlayan şeyin ne olduğunu bilemez bırakmıştır.²³ Bu durum da akılcı filozoflar tarafından tutarlı bir deneycilik için benliğin açıklanamaz olduğuna bir kanıt olarak gösterilmiştir. Fakat Ayer, Hume'un sorununu kişisel özdeşliği bedensel özdeşlik ile tanımlama yoluyla çözerek deneyciliğe yöneltilen suçlamayı cevaplandırdığını düşünür. Buna göre bir kişi hafızasını yitirdiğinde de aynı kişi sayılmayı hak eder fakat bedeni öldüğünde hala yaşamaya devam eden bir benlik söz konusu olamaz. Bunun yanında Ayer kendi açıklamasının Hume'un açıklamasının bir tekrarı olmadığını da şu şekilde belirtir: Hume'un açıkça yaptığı gibi, "Benliğin duyu deneylerinin bir toplamı veya belirli bir benliği oluşturan duyu deneylerinin bir anlamda benliğin parçaları olduğunu kabul etmiyoruz. Bizim kabul ettiğimiz şey, benlik hakkında konuşmak, her zaman duyu deneyleri hakkında konuşmaktır anlamında, benliğin duyu deneylerine indirgenebilir olduğudur."²⁴

Bununla birlikte kanaatimizce Hume ve takipçileri Wittgenstein ile Ayer'in yaptığı gibi düşünen tözün veya bilincin algılar toplamı veya mantıksal bir yapı olduğu iddiası kabul edilebilir görünmemektedir. Öncelikle eğer sadece algılar var ve algılayan bir zihin yoksa algıların kime veya neye ait olduğu söylenemez. Çünkü zamanın her anında farklı algıların oluşturduğu birbirinden farklı algı demetleri ve dolayısıyla farklı zihinler ortaya çıkar ve tekrar yok olur. Dolayısıyla zamanda aynı kalan bir benlik ortaya çıkamaz. Fakat gerçek bunların aksinedir. Biz kendimizi yaşamın tüm anlarındaki değişik algılarda aynı kalan bir ben olarak buluruz. Bunun dışında algılayan bir benlik var olmadan algılanan şeylerin nasıl veya nerede var oldukları da başka cevap isteyen sorular olarak belirir. Terence M. Penelhum'a göre de algıların zamanda değiştiğini veya aynı kaldığını fark etmek, küçük değişiklikleri görmezden gelmek veya birbirini takip eden algılara özdeşlik yüklemek gibi zihinsel faaliyetler, aslında bu zihinsel faaliyetlerin öznesi olmak üzere zamanda aynı kalan özdeş bir bilincin varlığını gerektirir.²⁵ Roderick M. Chisholm da burada Hume'un hatasını, zihni sevgi, nefret, soğuk ve sıcak gibi birtakım algıların toplamı olarak

²² Ayer, *Language, Truth and Logic*, 134.

²³ Ayer, *Language, Truth and Logic*, 135.

²⁴ Ayer, *Language, Truth and Logic*, 136.

²⁵ Terence M. Penelhum, "The Self in Hume's Philosophy", *The Southwestern Journal of Philosophy* 7/02 (1976), 13.

görmesi olarak tespit eder. Halbuki zihin, bu şekildeki algıların değil aksine seven, nefret eden, soğuğu veya sıcağı algılayan bir şeyin fikridir.²⁶ Richard E. Aquila ise Hume'un bu açıklamasının, bilinç ile nesnelere arasında bir sınır çizmekte başarısız kaldığını söyler. Ona göre, dahası, Hume, bilinci kendisinin ötesindeki nesnelere yönelen zihinsel faaliyet olarak kavramakta başarısızdır.²⁷ Dancy de Hume'un benliği algılar toplamı olarak görmesinin arkasında, Berkeley'nin aksine, yanlış bir şekilde edilgen olarak kabul etmesinin yattığını ileri sürer ve kendisinin Hume'un öne sürdüğü argümanların güçsüzlüğünü itiraf etmek zorunda olduğunu söyler.²⁸

Hume'un düşüncesinde olduğu gibi Wittgenstein'in örneklerinde de çelişkiler baş gösterir. Onun Dünyayı tasvir eden kitap örneği elbette içinde benliğin bir resmini içermez. Fakat onun bundan çıkardığı "Özne, bu dünyaya ait değildir" sonucu bize bir öznenin mutlak yokluğunu söyleyemez. Çünkü onun bu önermesi, "Özne vardır ve bu dünyaya ait değildir" önermesine eşittir. Diğer bir deyişle bu önerme, dünyada bulunmasa bile bir öznenin varlığını semantik gereği olarak onaylamaktadır. Yine görüş alanındaki hiçbir şeyin bir göz yani zihin tarafından görüldüğünü çıkarmamıza izin vermediği örneği de semantik olarak doğru sayılmaz. Çünkü görülen fikri, gören bir şeyi içerir. Dolayısıyla Wittgenstein'in iddiaları benliğin mutlak yokluğunu kanıtlamaya yeter görünmemektedir.

Aynı doğrultuda Ayer'in açıklamasının Hume'a benzerliği de kendisinin düşündüğü kadar az görünmemektedir. Çünkü benliğin, "duyu deneylerinin bir toplamı" olması ile "duyu deneylerine indirgenebilir" olması arasında bir fark göze çarpmamaktadır. Buna göre sadece duyu deneylerinin var olduğu söylenebilir ki, Hume'un çıkarsadığı gibi duyu deneylerinin içinde bir benliğe rastlanması mümkün değildir. Bu durumda ise deneyci epistemolojinin tutarlılık gereği hiçbir zaman benliğin bir açıklamasını veremeyeceğini söyleyen akılcı eleştiri haklılık kazanır. Diğer bir deyişle deneycilik, bize benliğin varlığını deneyde göstermekte yetersiz kalır. Fakat bilincin kendisinin farkında olmasının dış-deneyden başka iç-deney veya içe bakış gibi yolları söz konusudur.

3. Bilincin Bir Formu Olarak Benlik

Epistemolojide Kant akılcı ve deneyci görüşleri uzlaştırmayı amaçlar ve bu doğrultuda zihnimizdeki *a priori* kavramlara ek olarak deneyi bilginin olmazsa olmaz bir şartı olarak kabul eder. Buna göre bilgi, kavramlar ile kavramlara tekabül eden deneydeki nesnenin sezgisinden oluşur ve bu nedenle bir şeyi bilmek, onun

²⁶ Roderick M. Chisholm, "On Observability of the Self", *Philosophy and Phenomenological Research* 30/01 (1969), 9.

²⁷ Richard E. Aquila, "Brentano, Descartes and Hume on Awareness", *Philosophy and Phenomenological Research* 35/02 (1974), 228.

²⁸ Jonathan Dancy, "Berkeley's Active Self", *EUJAP* 01/01 (2005), 8.

kavramına ek olarak deneyimdeki nesnenin sezgisini de gerektirir.²⁹ Bundan hareketle Kant insanın kendi varlığını bilmesi için de “Benim, kendime sezgide de verili olmam” gerektiğini ileri sürer.³⁰ Yani bir ruh olarak insanın kendi varlığını bilmesi demek, dünyanın diğer nesnelere gibi kavramlarına ek olarak duyuusal sezgiyle mümkün olabilir, fakat kendimizin hiçbir zaman bir nesne olarak duyuusal sezgisine sahip olamayız. Ancak kendi varlığımıza dair bilincimiz söz konusudur. Bu nedenle kendimizi bildiğimizi söyleyemez miyiz? Kant bu soruya “Ne kendime görüldüğüm gibi ne de kendinde olduğum gibi, kendimin bilincindeyimdir sadece var olduğumun bilincindeyimdir. Bu tasarım bir düşüncedir bir sezgi değildir”³¹ diye cevap verir. Bunun anlamı kısaca kendilik bilinci, bir bilgi sayılmaz. Çünkü “Kendimin bilgisi için de bilince ek olarak ya da kendimi düşünmeme ek olarak, bendeki sezgi çeşidine ihtiyacım vardır.” Halbuki bilincin böyle bir sezgisi gösterilemez. “Dolayısıyla kendilik bilinci, kendinin bir bilgisi olmaktan çok uzaktır.”³² Bunun sonucunda Kant, nesnesi ve dolayısıyla sezgisi olmayan bir kavram olan beni “bilincin sadece formu” olarak kabul eder.³³ Bu nedenle Kant yorumcusu Peter F. Strawson’a göre, Kant’ın benliğin bilgi konusu olmayacağını söylemesi, onun, kendisini algılayamadığını söyleyen Hume ile bir noktaya kadar benzeştiği anlamına gelir ve benzerlik de buraya kadardır.³⁴

Çünkü Kant da her ne kadar ben bilincini bilgi konusu görmese bile bilginin ortaya çıkması için gerekli görür. Ona göre sezgilerin sentezlenmesinden kavramlarla eşleştirilmesine değin zihinsel faaliyetlerde ben bilinci “düşünüyorum” tasarımı şeklinde eşlik etmelidir. Çünkü “ ‘düşünüyorum’ tasarımı”, “ben-bilinci” tarafından üretilir³⁵ ve “Belirli bir sezgide verilen çeşitli tasarımlar, eğer hep birlikte bir ben-bilincine ait değilse, hep birlikte benim tasarımlarım olmaz.”³⁶ Diğer bir deyişle, ben bilinci olmadan sezgiler ve dolayısıyla bilgiler bana ait sayılamaz. Dolayısıyla ben bilinci olmadan bilgi olmaz. Buna göre Kant bir taraftan benliği bilinemeyen saymasına rağmen, diğer bir taraftan bilincimizi bilginin bir şartı olarak ortaya koyarak, varlığını onaylamaktan kaçınmaz. Bu durum ise kanaatimizce Kant’ı, Descartes, Locke ve Berkeley’nin safına yaklaştırır. Fakat aslında Kant’ın benliği nasıl düşündüğü üzerinde bir tartışma söz konusudur.

Örneğin Guenter Zoeller, Kant yorumcularının “Kant’ın düşünen benliği bir form veya yapı olarak anladığı” üzerinde hatırı sayılır bir uzlaşma içinde olduklarını

²⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 254, B146.

³⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, 258-9, B155.

³¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 259, B157.

³² Kant, *Critique of Pure Reason*, 260, B158.

³³ Kant, *Critique of Pure Reason*, 432, A382.

³⁴ Peter F. Strawson, *The Bounds of Sense* (London: Routledge, 2007), 169.

³⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, 246, B132.

³⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, 247, B132.

tespit eder.³⁷ Colin Marshall ise bu yorumun ciddi sorunlara yol açacağını savunur. Eğer benlik bilincin bir formu ise Kant'ın zihnimize attığı işlemleri örneğin duyuusal sezgilerin sentezini nasıl yerine getirebildiği cevapsız kalır.³⁸ Marshall'ın burada dikkat çektiği şey, bilincimizin sadece pasif bir izleyici değil aksine bilgide sentez işlemini gerçekleştiren aktif özne olmasının gerekliliğidir.

Bu doğrultuda Patricia Kitcher da Kant'ın, Hume'un iddiasına, zihinsel durumları birbirine bağlayan bir bağ olmadan zihinsel durumları hiçbir şeye atfedemeyeceğimizi söyleyerek cevap verdiğini ve bunu da sentez işlemi ile açıkladığını ileri sürer. Sentez işlemi farklı tasarımları tek bir tasarım altında birleştirmeyi ifade eder ve bu işlem bilginin zorunlu bir şartı olarak ben bilincinin hazır bulunuşunu gerektirir.³⁹ Bu nedenle her ne kadar Kant hatalı bulsa da Kitcher'a göre düşüncelerin sürekli olan öznesini gözlemleyemsek bile karşı karşıya geldiğimiz zihinsel olaylardan böyle bir düşünen varlığı çıkarsayabiliriz.⁴⁰ C. Thomas Powell da sentez işleminin ben bilincinin doğası ve işlevi hakkında önemli olduğunu düşünür ve benliğin doğasının işlevden ibaret olduğunu savunur. Ona göre Kant, Descartes'ın düşünen benliğini "sadece bir tasarım formu" olarak kabul eder. Aynı zamanda Kant, Hume'un tarafında yer alarak benin töz olduğunu bilemeyeceğimizi savunur. Sonuçta Powell'a göre Kant, Descartes ve Hume tartışmasını iki görüşü bir araya getirerek sonlandırmak ister.⁴¹ Buna göre Kant aslında Descartes gibi benin aktif bir özne olduğunu kabul etmekle birlikte Hume gibi deneyde bir nesne olmadığı için bilgi alanı dışında konumlandırarak orta yolu tercih eder. Fakat benliğin bilgi konusu olmamasından onun yok olduğu sonucu çıkarılamaz.

Bütün bunlara göre Kant'ın ben bilincini bilginin bir şartı olarak görmesine rağmen kendi bilgi teorisinin gereği olarak bilgi saymaması, bilincin deneysel/maddesel dünyanın bir nesnesine örneğin beyne indirgenemeyeceği anlamını da içerir. Çünkü bir sezgisi bulunmayan ve dolayısıyla bilgi sayılmayan bilincin, bilgi alanındaki bir sezgi nesnesi tarafından üretildiği de söylenemez. Bu nedenle Kant'a göre "Ben, düşünen olarak iç duyunun bir nesnesiyim ve 'ruh' diye adlandırılırım. Dış duyunun bir nesnesi olan şey ise cisim diye adlandırılır."⁴² Bu şekilde Kant düşünen özne ile sezgi nesnelerinin oluşturduğu dünya arasına kesin bir ayırım ortaya koyar. Dolayısıyla bundan Kant'a göre "Benim sadece düşünen bir özne olarak nasıl olduğumun maddecilik temelleri üzerine açıklamanın imkansızlığı çıkar."⁴³ Bu haliyle maddeciliği reddeden Kant'ın, Berkeley'nin benliğin

³⁷ Guenter Zoeller, "Main Developments in Recent Scholarship on the Critique of Pure Reason", *Philosophy and Phenomenological Research* 53/02 (1993), 460.

³⁸ Colin Marshall, "Kant's Metaphysics of the Self", *Philosophers' Imprint* 10/08 (2010), 12-3.

³⁹ Patricia Kitcher, "Kant's Real Self", *Self and Nature in Kant's Philosophy*, ed. Allen W. Wood (Ithaca & London: Cornell University Press, 1984), 114.

⁴⁰ Kitcher, "Kant's Real Self", 124-5.

⁴¹ C. Thomas Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 7-8.

⁴² Kant, *Critique of Pure Reason*, 412, A342/B400.

⁴³ Kant, *Critique of Pure Reason*, 452, B420.

beyin olmadığı veya onun tarafından üretilmediği düşüncesine katıldığı söylenebilir. Fakat Berkeley'nin aksine Kant'ın ruhçuluğu kabul ettiği ise söylenemez. Kant'a göre "Ruhçuluk da aynı şekilde tatmin edici değildir ve sonuç, hiçbir şekilde ruhumuzun yapısı hakkında, öyle ki onun tamamen ayrı varlığının imkânı ile ilgili olarak bir şey bilemeyeceğizdir."⁴⁴ Çünkü bilincimizin bilgi niteliğine sahip olmaması, bizim ruhsal veya zihinsel bir töz olduğumuzun bilinemezliğini de içerir. Paul Guyer de bu noktada bilincin maddeci ve ruhçu açıklamaları karşısında Kant'ın tutumunun "hepinizin soyu kurusun" şeklinde olduğunu belirtir.⁴⁵ Yani Kant'a göre bilincin maddesel olduğunu bilmediğimiz kadar ruhsal olduğunu da bilemeyiz.

Fakat Kant'ın ulaştığı bu çift taraflı bilinemezci sonuç, insanın kendisinin ne olduğu hakkında tatmin edici bir cevap olarak görünmez. Çünkü dünyanın nesnelere bilen insan, Kant tarafından, kendi doğasını bilemez olarak bırakılmıştır. Diğer bir deyişle, Kant, Descartes tarafından şüpheli bulunan nesnelere varlığını bildiğimizi fakat Descartes'ın kendinden şüphe edilemeyeceğini ortaya koyduğu öznenin ruhsal varlığını bilemeyeceğimiz sonucunu çıkarmıştır. Halbuki insan için en şüphe götürmez şey düşünen, etkin özne olarak kendi varlığıdır. Kendi varlığımızın neye benzediğini veya ne şekilde olduğunun sezgisinin olmaması yani onu gözle göremememiz veya elle tutamamız, kanaatimizce onu hiç bilemeyeceğimiz anlamına gelmez sadece maddesel olduğunu bilemeyeceğimiz anlamına gelir. Diğer bir deyişle, Kant'ın bilmek için şart koştuğu üzere, bir şey hakkında duyum veya sezginin mevcut olmaması, o şeyin yokluğunu değil onun duyum ve sezgi nesnesi olmadığını kanıtlar sadece. Buna göre kendi varlığımızın maddesel olduğuna dair bilginin bulunmaması, onun ruhsal olduğunu bildiğimiz anlamına gelir. Çünkü zaten ruh veya zihin de felsefi açıdan maddesel olmayan bir varlık türünü ifade eder. Dolayısıyla varlığımızın ne madde ne ruh olduğunu bilmeyeceğimiz düşüncesi yerine eğer madde olduğunu bilmiyorsak ruh olduğunu biliyor olduğumuz söylenebilir.

Sonuç

Bütün bunlara göre ortaya konan tartışma, kısaca insanın ben bilincinin kendisi açısından şüphe götürmez gerçeklik olması ile deney dünyasında bir nesne olarak gösterilememesi arasındaki sorun olarak görülebilir. Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım" mottosuyla ifade ettiği gerçeklik, var olmanın en temel biçiminin düşünüyormaktan ibaret olduğudur. Buna göre düşünen bir varlık olarak 'ben' dediğimiz varlığımızın zihinsel veya ruhsal bir varlık olduğu sonucu çıkar ve insanın kendisi için zihin olarak varlığı şüphe götürmez. Öyle ki Locke da kendi varlığımızdan şüphe etmeyi mümkün bulmadığı gibi onun varlığına kanıt göstermeyi de gereksiz ve imkânsız olarak nitelemiştir. Çünkü kendi

⁴⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, 452, B420.

⁴⁵ Paul Guyer, *Kant* (London & New York: Routledge, 2006), 137-8.

varlığımızı dolaylı yoldan yani bir kanıtı dayalı olarak kavramayız. Aksine kendi varlığımızın Berkeley'nin ifade ettiği gibi düşünen, isteyen, hayal eden olmakla yani etkinliği ile doğrudan farkında oluruz. Dahası Berkeley'ye göre bir zihnin, kendi algısındaki bir nesne yani beyin tarafından üretildiğini söylemek de doğru sayılmaz. Çünkü zihnimizde bulunmalarından dolayı beyin de diğer nesnelere aynı doğadadır. Bu nedenle zihnimizde bulunan beyin, eğer diğer şeylerin nedeni ise kendisinin de bir nedeni olması gerekir ve kendi kendine nasıl var olduğu açıklanamaz. Öyle ki zihnimizde bulunan beynin diğer şeyleri algıladığını söylemek aslında aynı odadaki bir şeyin diğer şeyleri yarattığını söylemek gibi yanlış olur. Eğer diğer şeyler yaratılmış yani nedenli ise beynin yaratılmamış yani nedensiz olması kabul edilemez. O halde beyin zihnimizdeki diğer şeylerin nedeni olamaz. Bu da zihnimizin beyin tarafından üretilmediği anlamına gelir.

Bununla birlikte Hume, Wittgenstein ve Ayer gibi deneyci düşünürler böyle zihinsel veya ruhsal bir varlığın deney yoluyla gösterilememesini onun yokluğuna kanıt olarak yorumlamışlardır. Örneğin Hume kendi varlığını her ne zaman algılamak istediğinde çeşitli izlenimleri bulduğunu söyleyerek kendi zihnini izlenimlerin içinden geçtiği bir tiyatroya benzetmiştir. Wittgenstein da başka bir benzetmeyle tüm dünyayı konu edinen bir kitapta ben denilen bir varlıktan bahsedilmeyeceğini ileri sürmüştür. Hatta bir başka benzetmesinde de benliği bir göze dünyayı da bir görüş alanına benzeterek görüş alanındaki şeylerin gören bir gözü yani özneyi gerektirmediği sonucunu çıkarmıştır. Benzer bir doğrultuda Ayer ise benliğin duyu deneylerinin oluşturduğu mantıksal bir yapı olduğunu fakat bunun bir töz iddiası olmayacağını savunmuştur. Bununla birlikte bilincin varlığını algılar veya duyu deneylerine indirgeyen bu iddialar, algıların veya duyu deneylerinin kime veya neye ait olduğu ya da nerede bulunduğu sorusuna cevap vermez. Hâlbuki algıların varlığı onları algılayan bir zihnin varlığını gerektirir. Daha önemlisi bilinci algılar toplamı olarak görmek, onun önemli bir özelliğini göz ardı eder. Çünkü bilinç algılar karşısında pasif bir seyirci değil tam aksine aktif bir öznedir. Diğer bir deyişle, biz algılarımız üzerinde değişim fark etme, seçme veya göz ardı etme ya da zamandaki algılara özdeşlik yükleme gibi işlemler gerçekleştiririz. Dolayısıyla zihin, soğuk-sıcak veya hoş-acı gibi algılar yığını değil soğuk veya sıcak hisseden, hoşlanan veya acı duyan bir varlığın fikridir. Bu nedenle dünya hakkında yazılan bir kitap sadece duyu nesnelere eser olarak görülemez tam aksine onları algılayan ve yorumlayan bir öznenin eseri sayılır. Dahası görüş alanımızdaki şeyler gören bir zihni gerektirir.

Kendisinden önceki akılcı ve deneyci görüşleri uzlaştırmayı amaçlayan Kant da zihin olarak varlığımızın, kendisine karşılık gelen bir sezgi bulunmadığı için bilgi konusu olmayacağını savunur, fakat bilme sürecindeki faaliyetleri dolayısıyla bilinç olarak varlığını gerekli bir koşul sayar. Buna göre ben dediğimiz varlığımızı, algımızdaki bir nesne gibi bildiğimizi söyleyemezsek de bundan tamamen algılar toplamından ibaret olduğumuz sonucu çıkmaz. Çünkü bilme süreci, ben bilincinin "düşünüyorum" etkinliğini gerektirir. Bununla birlikte Kant'a göre bilincin bir sezgi sayılmaması ve dolayısıyla bilgi olmaması onun aynı zamanda sezgi dünyasında bir

beyin de olmadığı anlamına gelir. Çünkü bilincin bilgi olmaması aslında onun sezgi nesnesi yani maddesel olmaması demektir. Fakat bundan Kant'a göre benim ruhsal bir töz olduğum sonucu da çıkmaz. Çünkü bilincin bir bilgi olmaması, onun maddesel olduğu kadar ruhsal olduğunun da bilinmezliğini içerir.

Ancak kendi varlığımızın hem ruhsallığı hem maddeselliği hakkındaki Kant'ın bu çift taraflı bilinemezci tavrı, insanı tatmin etmeye yeterli değildir. Hâlbuki kendi varlığımızı gözle görüp elle tutamamamız, onun hiç bilinemez değil sadece maddesel olduğunun bilinemezliği anlamına gelir. Buna göre kendi varlığımızın maddeselliğine dair bilgimizin yokluğu, onun ruhsal olduğuna dair bir bilgi sayılabilir. Zaten kendi varlığımızı ruh veya zihin olarak adlandırmamız da maddesel olmadığımızı ifade etmek içindir.

Kaynakça

- Aquila, Richard E. "Brentano, Descartes and Hume on Awareness". *Philosophy and Phenomenological Research* 35/02 (1974), 223-239.
- Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth, and Logic*. London: Penguin Books, 1946.
- Berkeley, George. *The Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. ed. Howard Robinson. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Chisholm, Roderick M. "On Observability of the Self". *Philosophy and Phenomenological Research* 30/01 (1969), 07-21.
- Clarke, Desmond M. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Dancy, Jonathan. "Berkeley's Active Self". *EUJAP* 01/01 (2005), 05-20.
- Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*. çev. Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Descartes, Rene. *The Principles of Philosophy*. çev. V. R. Miller, R. P. Miller. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982.
- Guyer, Paul. *Kant*. London & New York: Routledge, 2006.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. b.y.: The Floating Press, (1740) 2009.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kitcher, Patricia. "Kant's Real Self", *Self and Nature in Kant's Philosophy*. ed. Allen W. Wood. Ithaca & London: Cornell University Press, 1984.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Thomas Davison, Whitefriars, 1825.
- Marshall, Colin. "Kant's Metaphysics of the Self". *Philosophers' Imprint* 10/08 (2010), 01-20.
- Penelhum, Terence M. "The Self in Hume's Philosophy". *The Southwestern Journal of Philosophy* 7/02 (1976), 09-23.
- Powell, C. Thomas. *Kant's Theory of Self-Consciousness*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Shoemaker, Sydney. "Self-Knowledge and 'Inner Sense': Lecture: 1: The Object Perception Model". *Philosophy and Phenomenological Research* 54/02 (1994), 249-269.
- Strawson, Peter F. *The Bounds of Sense*. London: Routledge, 2007.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. çev. D. F. Pears ve B. F. McGuinness. London: Routledge, 2002.

Yalçın, Şehabettin. "Descartes ve Özne olarak Benlik". *Felsefe Dünyası* 38/02 (2003), 107-118.

Zoeller, Guenter. "Main Developments in Recent Scholarship on the Critique of Pure Reason". *Philosophy and Phenomenological Research* 53/02 (1993), 445-466.



ilahiyat akademi

Sayı: 16, 2022, ss. 43-62.

Issue: 16, 2022, pp. 43-62.

Schellenberg'in 'Mükemmel Sevgi' Tanımı Tanrı İçin Uygun Bir Nitelik midir?

Is Schellenberg's Definition of "Omni-Love" an Appropriate Attribute for The God?

M. Abdulkadir Yılan

Ankara Üniversitesi, Doktora Öğrencisi

Ankara University, Ph.D. Student

Ankara/Türkiye

akadir1267@hotmail.com | ORCID: 0000-0002-0319-6251 | ROR ID: [01wntqw50](https://orcid.org/01wntqw50)**Mahmut Buyankara**

Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi, Proje Araştırma ve Uygulama Merkezi.

Lecturer, Bingol University, Project Research and Implementation Center

Bingöl/Türkiye

mahmutbuyankara@bingol.edu.tr | ORCID: 0000-0003-0222-4318 | ROR ID: [03hx84x94](https://orcid.org/03hx84x94)**Makale Bilgisi Article Information****Makale Türü Article Type**

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

17 Kasım 2022 17 November 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

28 Aralık 2022 28 December 2022

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2022 31 December 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (M. Abdulkadir Yılan – Mahmut Buyankara).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (M. Abdulkadir Yılan – Mahmut Buyankara).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Yılan, M. Abdulkadir – Buyankara, Mahmut. "Schellenberg'in 'Mükemmel Sevgi' Tanımı Tanrı İçin Uygun Bir Nitelik midir?". *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 43-62. DOI: [10.52886/ilak.1206515](https://doi.org/10.52886/ilak.1206515)

Atıf/ Cite as

Yılan, M. Abdulkadir – Buyankara, Mahmut. "Is Schellenberg's Definition of "Omni-Love" an Appropriate Attribute for The God?". *Theological Academia* 16 (December 2022), 43-62. DOI: [10.52886/ilak.1206515](https://doi.org/10.52886/ilak.1206515)

Özet

Ateizm, "Tanrı vardır." önermesinin yanlışlığına inanan düşünsel bir tutumdur. Bu düşünsel tutumun varlığı, teizme tepki mahiyetinde olduğundan, haklılığı ancak teizmin yanlış olduğunun kanıtlanmasıyla mümkün olacaktır. Bu minvalde geçmişten bugüne birçok ateist düşünür, teizmin yanlışlığını göstermek amacıyla Tanrı'nın varlığına dair delilleri ve O'nun mahiyetine dair tasavvurları merkeze alarak çeşitli argümanlar geliştirmeye çalışmıştır. Bu türden düşünsel girişimler arasında "İlahi Gizlilik Problemi" başlığı altında çeşitli argümanlar da geliştirilmiştir. İlahi gizlilik problemine dair en popüler argüman ise 1993 yılında J. L. Schellenberg tarafından tümdengelimsel çıkarımla sistemleştirilen "İlahi Gizlilik Argümanı"dır. Günümüz din felsefesinde sıkça tartışılan bu argüman kısaca şu iddiaya sahiptir: Eğer teizmin Tanrı'sı var ise ona atfedilen niteliklerden biri de onun sevgi dolu zati bir varlık olduğudur. Şayet öyleyse bu eliklere sahip olan bir Tanrı, yarattığı bilinçli varlıklar ile ilişkiye açık, hatta bunu arzuluyor olması gerekir. Bu ilişkinin hakiki anlamda olabilmesinin zemini, tarafların diğerinin varlığı hakkında doğru bilgiye sahip olmasıyla mümkündür. Dolayısıyla bu ancak Tanrı'nın buna imkân sağlamasıyla söz konusu olacaktır. Eğer teizmin sevgi dolu Tanrı'sı var ise böyle bir ilişkinin gerek şartlarını bilmiyor ve yaratmıyor olması düşünülemez. Bu durumda Tanrı'nın varlığı hakkında dirençsiz inançsızların mevcudiyeti, teizmin sevgi dolu Tanrı'sının yokluğuna delildir. İlahi Gizlilik Argümanı'na karşı olarak yapılan savunmaların veya itirazların çeşitliliği söz konusu olmakla birlikte genel olarak bu türden savunmaların temel problemi, Schellenberg'in varsaydığı "Tanrı" kavramını doğrudan veya zimnen onaylıyor gözükmeleridir. Argümanın öncüllerinin temel aldığı "Tanrı" kavramının, teizmin Tanrı'sına delalet ettiği varsayıldığı sürece yapılan bu türden savunmalar kısmen başarılı olsa da tam anlamıyla başarıya ulaşmaları zor görünmektedir. Bir kavramın referansta bulunduğu şeyin mevcudiyetine karar vermek için öncelikle ilgili kavramın içleminin ne olduğunun tespiti önem arz eder. Taraflar arasında kavramın içlemi konusunda bir mutabakat söz konusu değilse kavramın referansta bulunduğu şeyin mevcudiyeti hususunda hüküm vermenin objektif bir anlamı yoktur. Tanrı'nın yokluğuna dair bir argüman söz konusuysa bu durumda "Tanrı" kavramıyla neyin kast edildiğinin açık olması gerekir. Eğer kavram üzerinde bir mutabakat söz konusu ise ancak bu durumda argümanın ortaya koyduğu sonucun doğruluk değeri hususunda bir hüküm verilebilir; aksi takdirde yapılan, "karanlığa taş atmaktır". Biz bu çalışmamızda Schellenberg tarafından tanımlanan "Tanrı" kavramının içlemini tartışmaya açmayı amaçlıyoruz. Schellenberg Tanrı'yı tanımlarken sevgi niteliğini özsel bir nitelik olarak kabul etmektedir. Özsel nitelikler, tanımlanan şeyin mahiyetine ve hakikatine dâhil olan ve mananın anlaşılması için zorunlu olan şeydir. Bu çerçevede Schellenberg'in tanımladığı "mükemmel sevgi" modelinin, mükemmel varlık olmanın gerek şartı olmadığını göstermek öncelikli amacımız olacaktır. Ayrıca Schellenberg'in kabul ettiği "mükemmel sevgi" modelinin antroposentrik yaklaşımın bir sonucu olduğunu iddia edeceğiz. Böylelikle argümanın temel aldığı "Tanrı" kavramının, klasik teizmin kabul ettiği Tanrı kavramına karşılık gelmediği gibi doğru tanımsal içeriğe de sahip olmadığını izah etmiş olacağız. Nihayetinde şayet bunu doğru bir şekilde ifade edebilirsek; Schellenberg'in İslam'ın Tanrı tasavvuru hakkında, mükemmel bir varlık olmaktan uzak iddiasının haklı gerekçelere sahip olmadığını göstermiş olacağız.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Schellenberg, İlahi gizlilik, Mükemmel sevgi, Mükemmel varlık.

Abstract

Atheism is an intellectual attitude that believes that the proposition "God exists" is false. Since the existence of this intellectual attitude is a reaction to theism; Its justification will only be possible by proving that theism is false. In this respect, from past to present, many atheist thinkers have tried to develop various arguments by taking into account the evidence for the existence of God and the conceptions of His nature in order to show the falsity of theism. Among such intellectual attempts, various arguments have been developed under the title of "Divine Hiddenness Problem". The most popular argument about the divine hiddenness problem is the "Divine Hiddenness Argument" systematized by deductive inference in 1993 by J. L. Schellenberg. This argument, which is frequently discussed in today's philosophy of religion, has the following claim: If there is a God of theism; one of the attributes attributed to him is that He is a perfectly loving God. If it is; God, who is a loving self, must be open to a personal relationship with the conscious beings he has created, and even desire it. The basis for this relationship to be genuine possible if the parties have correct information about the existence of the other. Therefore, this will only happen if God allows it. If there is a loving God of theism; it is unthinkable that He does not know and does not create the necessary conditions such a relationship. The Argument ultimately claims that there some human beings are non-resistantly in a state of nonbelief in relation that God exists; therefore, concludes that a loving God does not exist. While there are a variety of defenses or objections to The Argument, the main problem with such defenses is that they seem to directly or implicitly endorse Schellenberg's postulated concept of "God". If it is accepted that the concept of "God", on which the premises of the argument is based, refers to the God of theism, such defenses are partially successful, but it seems difficult to achieve complete success. In order to decide on the existence of the thing that a concept refers to, it is important to first determine what the content of the related concept is. If there is no agreement between the parties on the meaning of the concept; There is no objective meaning to judge about the existence of what the concept refers to. If there is an argument for the non-existence of God, then it should be clear what is meant by the concept of 'God'. If there is a consensus on the concept, only then can a judgment be made about the truth value of the result put forward by the argument; otherwise, what is done is "throwing stones into the dark". In this study, we discuss the content of the concept of "God" defined by Schellenberg. While defining God, Schellenberg accepts the attribute of love as an essential attribute. Essential attributes are what included in the nature and truth of the thing being defined and are necessary for understanding the meaning. In this context, it will be our primary goal to show that the "omni-love" attribute defined by Schellenberg is not a necessary condition for being a perfect being. We will also argue that the "omni-love" model accepted by Schellenberg is a result of the anthropocentric approach, and therefore has a descriptive content far from being attributed to the perfect being. Thus, we will explain that the concept of "God", on which the argument is based, does not correspond to the concept of God accepted by classical theism, nor does it have the correct descriptive content. If we can express this correctly; We will show that Schellenberg's claim about Islam's conception of God, which is far from being a perfect being, is not justified.

Keywords: Philosophy of Religion, Schellenberg, Divine hiddenness, Omni-love, Perfect being.

Giriş

İbrahimi dinler Tanrı'yı mahiyeti itibariyle aşkın, ilim ve kudret sahibi, mutlak anlamda iyi olan zorunlu bir varlık olarak kabul etmektedir. Ancak Tanrı'nın niteliklerini bir arada düşünmenin ortaya çıkardığı semantik gerginlikler her daim teolojik soruşturmaların en meşakkatli alanları olmuştur. Bunun temel nedenlerinden biri insan dilinin ve bilişsel yetkinliğinin sınırlı bir hüviyete sahip olmasıdır. Bu gerginliği aşmak adına sıklıkla düşülen hatalardan biri, ilahi niteliklerden birini öne çıkarıp diğerlerini örten/yok sayan bir yaklaşımın tercih edilmesidir. Örneğin mutlak aşkınlık iddiası, Tanrı'yı salt soyut bir kavrama indirgediği gibi; Tanrı'nın aşkınlığını dışlayan zati bir varlık kabulü de antropomorfizme yol açmaktadır. Bu gibi problemleri durumlardan kaçınmak adına klasik teizm, ilahi niteliklerin Tanrı'yla olan özdeşliğini dikkate alarak bir dizi izole problemden ziyade sistematik bir bütün olarak yaklaşım yolunu tercih etmiş ve daha makul sonuçlara ulaşma imkânına sahip olmuştur. Teist geleneğin bu bütüncül bakışı sağlamak adına sıklıkla mükemmel varlık fikrine başvurduğu görülmektedir. Zira böyle bir ön kabul Tanrı kavramı için apriori bir zemin sağlamakla birlikte diğer niteliklerin belirlenmesinde ve yorumlanmasında önemli bir fonksiyon icra etmektedir.

Schellenberg'in İlahi Gizlilik Argümanı'nda yer verilen "mükemmel varlık" kavramı, mükemmel varlık teolojisinin kullandığı anlamsal çerçeveden kısmen farklı yorumlanarak ateistik bir iddianın fonksiyonel temeli olmaktadır. Bu farklılığın nedeni; Schellenberg'in "mükemmel varlık" kavramının içleminde zorunluluk atfettiği "mükemmel sevgi" (omni-love) niteliğinin, teist geleneğin büyük çoğunluğunun onaylamayacağı anlamsal çerçevede sunuluyor olmasıdır. Böylelikle Schellenberg, "Tanrı" kavramının semantiğine dair bir yargıda bulunmakta, argümanın öncüllerini bu ön kabul üzerine kurmakta ve nihayetinde söz konusu kavrama karşılık gelen bir varlığın olmadığı sonucuna varmaktadır. Dolayısıyla Schellenberg'in "Tanrı" fikrinin kurucu ögesi "mükemmel varlık" kavramından ziyade "mükemmel sevgi" modeli olmaktadır. Bu durumda Schellenberg'in tanımladığı "Tanrı" kavramının kime referansta bulunduğu sorusu önem arz etmektedir. Schellenberg konuyla ilgili birçok yazısında bu kavramın, teizmin kişisel Tanrı'sına delalet ettiğini savunmakla birlikte Yahudilik ve İslam'ın ilahi sevgi hususunda farklılığını da kabul etmektedir.¹ Ancak Schellenberg bu farklılığın, onları İlahi Gizlilik Argümanı'nın sonucundan muaf kılmadığını zira ibadete layık ve nihai varlık iddiasına sahip bir Tanrı düşüncesinin, zorunlu olarak sevgi niteliğini (tanımladığı anlamda) içermesi gerektiğini iddia etmektedir.

Makalemizde Schellenberg'in tanımladığı "mükemmel sevgi" niteliğinin mükemmel bir varlığa atfedilmekten uzak bir kavram olduğunu, dolayısıyla mükemmel varlık için zorunlu şart olmayacağını göstermeye çalışacağız. Böylelikle Schellenberg'in iddiasının aksine nihai varlık ve ibadete layık olmak hususunda,

¹ J. L. Schellenberg, *The Hiddenness Argument* (New York: Oxford University Press, 2015), 89-90.

İslam'ın Tanrı tasavvurunun daha doğru bir tasavvur olduğunu iddia edecek ve bunu yaparken de İslam düşünce geleneğinde ilahi sevgi niteliğinin nasıl anlaşıldığına dair izahatlara yer vermeye çalışacağız.

1. İlahi Gizlilik Argümanı

J. L. Schellenberg tarafından tümdengelimsel bir çıkarım yoluyla sistemleştirilen argüman, yıllar boyunca farklı formülasyonlarla ifade edilmesine rağmen hepsi aynı teolojik temel varsayımlara dayanmaktadır. Argümanın son versiyonu şu şekildedir:

"(1) Mükemmel anlamda seven bir Tanrı varsa, o zaman herhangi bir sınırlı kişiyle kişisel bir ilişkiye her zaman açık olan bir Tanrı vardır.

(2) Herhangi bir sonlu kişiyle kişisel bir ilişkiye her zaman açık olan bir Tanrı varsa, o zaman hiçbir sonlu kişi, Tanrı'nın var olduğu önermesine karşı dirençsiz bir şekilde inançsızlık (nonresistantly in a state of nonbelief²) durumunda değildir.

(3) Mükemmel anlamda seven bir Tanrı varsa, o zaman hiçbir sonlu kişi, Tanrı'nın var olduğu önermesine ilişkin olarak hiçbir zaman dirençsiz bir inançsızlık durumunda değildir. (1 ve 2'den)

(4) Bazı sonlu kişiler, Tanrı'nın var olduğu önermesiyle ilgili olarak, direnç göstermeksizin bir inançsızlık durumundadırlar veya olmuşlardır.

(5) Mükemmel anlamda sevgi dolu bir Tanrı yoktur (3 ve 4'ten).

(6) Mükemmel sevgi dolu bir Tanrı yoksa o zaman Tanrı yoktur.

(7) Tanrı yoktur (5 ve 6'dan)."³

Schellenberg'in bu argümanı ile ortaya koymaya çalıştığı temel iddia özetle şu şekildedir: Eğer teizmin iddia ettiği üzere mükemmel niteliklere haiz zati bir Tanrı var ise; O'na atfedilmesi gereken niteliklerden biri de; sevgi dolu bir varlık olduğudur.⁴ Şayet öyleyse; sevgi dolu bir varlık olan Tanrı, yarattığı bilinçli varlıklar için ilişkiye açık, hatta bunu arzuluyor olması gerekir.⁵ Bu ilişkinin hakiki anlamda olabilmesinin zemini; tarafların diğerinin varlığı hakkında doğru bilgiye sahip olmasıyla mümkündür.⁶ Dolayısıyla bu ancak Tanrı'nın buna imkân sağlamasıyla söz konusu olacaktır. Ancak insanoğlunun Tanrı'nın varlığı hakkında yeterince ikna

² "nonresistantly in a state of nonbelief" kavramıyla ifade edilmek istenen, inanma konusunda açık ancak inanmak için yeterince gerekçeyle sahip olmayandır. Schellenberg, *The Hiddenness Argument*, 103.

³ Schellenberg, *The Hiddenness Argument*, 103.

⁴ J. L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason* (New York: Cornell University Press, 1993), 11.

⁵ Schellenberg'e göre mükemmel sevgi, insanla kişisel ilişki kurmaya yönelik güçlü bir eğilimi içerir. Çünkü sevdiğinin iyiliğini en üst düzeye çıkarmaya çalışan Tanrı, insanoğlu ile kişisel bir ilişkiye imkân tanınması yoluyla onların mutluluğunu büyük ölçüde artıracaktır. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 21.

⁶ Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 2.

edici delile sahip olmaması dirençsiz inançsızlığa neden olmakta, bu da ilişkinin gerçekleşmesini mümkün kılmamaktadır.⁷ Eğer teizmin sevgi dolu Tanrısı var ise böyle bir ilişkinin gerek şartlarını bilmiyor ve yaratmıyor olması düşünülemez. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı hakkında dirençsiz inançsızların mevcudiyeti, teizmin sevgi dolu Tanrı'sının yokluğunu göstermektedir. Öyleyse "Tanrı" yoktur.

Schellenberg açısından Tanrı'nın mükemmel kişisel bir varlık olarak kabulü, kişisel sevgiye sahip olmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü zati bir varlığın sevgiye sahip olması, olmamasından daha iyidir. Mükemmel olduğu iddia edilen kişisel bir varlığın bu niteliğe tüm büyük kılıcı niteliklerde olduğu gibi sonsuz anlamda sahip olması gerekir. Bu nitelikten yoksun olduğu takdirde Tanrı, kusurlu veya sınırlı olacağından dolayı nihai (ultimism) ve ibadete layık bir varlık olmayacaktır.⁸

2. Schellenberg'in "Tanrı" Kavramı ve "İlahi Sevgi" Tanımı

Schellenberg'in ilahi gizlilik argümanı için temel aldığı Tanrı kavramını şu şekilde ifade etmektedir:

"Ayrıca, eğer varsa, Tanrı'nın aşılmaz derecede büyük olduğu fikrinin Tanrı fikrinin kurucusu olduğunu varsayacağım. Bu itibarla, Tanrı (asgari düzeyde) nihai, (yani, kendi dışındaki tüm varoluşun kaynağı ya da temeli, kendisine hiçbir şeyin varoluş zemini olarak kabul edilmediği), kişisel (yani, fail, zihinsel ve etkisel nitelikleri uygun şekilde yüklenebilecek biri) ve (bir anlamda) her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, tamamen iyi ve tamamen sevgi dolu olarak tanımlanmalıdır."⁹

"(...) İstisna, Tanrı'nın mükemmel bir şekilde sevgi dolu olarak anlaşılması gerektiği iddiasıyla ilgilidir (benim argümanımın merkezinde yer alan bir iddiadır). Bunun sadece Hristiyanların kabul edebileceği bir iddia olduğu düşünülebilir. Ama bunu reddediyorum. Düşüncem odur ki genellikle bu isimle (divine love) ifade edilmek istenilen kısaca: Fedakâr (self-giving), koşulsuz kabul eden (unconditionally accepting), muhabatına yönelik alaka ve yakınlık göstermeye istekli (relationship-seeking love) şeklinde özetleyebiliriz. Ayrıca bundan yoksun olan herhangi bir varlığın büyüklüğü aşılabilecek bir varlık olacağı için o varlığın Tanrı olmadığını söyleyebiliriz. Söz konusu türden sevgi, kişisel varlığın en yüksek tezahürlerinden biridir; bu nedenle, eğer Tanrı kişisel yaşamın mükemmelliklerini somutlaştırıyorsa mükemmel bir şekilde sevgi dolu olarak algılanmalıdır."¹⁰

Schellenberg yaptığı bu tanımın, geleneksel teizmin kişisel Tanrı'sına delalet ettiğini ancak Yahudilik ve İslam dikkate alındığında bunun söylenemeyeceğini zira bu dinlerin teolojik gelişimlerinin böyle bir "Tanrı" kabulünü onaylamaktan uzak olduğunu düşünmektedir. Tarih boyunca teolojik kabullerin toplumların entelektüel

⁷ Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 84.

⁸ Schellenberg, *The Hiddenness Argument*, 91.

⁹ Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 10.

¹⁰ Schellenberg, *DivineHiddenness and Human Reason*, 11.

gelişimine paralel olarak evrimsel bir süreç geçirdiğini iddia eden Schellenberg, Yahudilik ve İslam'ın Tanrı tasavvurunun kendi çağlarının(entelektüel seviye) bir yansıması olarak görmektedir.¹¹ Bu tasavvurların güç ve hükümler merkezli bir mahiyet arz ettiğini dolayısıyla sevgi niteliğinin öncelenmemesinin anlaşılabilir olduğunu ancak böyle bir kabul üzere kalmanın sınırlı veya kusurlu bir "Tanrı" tasavvuruyla yetinmek anlamına geldiğini iddia eder. Hristiyanlığın diğer İbrahimi dinlere nazaran, mükemmel varlık tasavvuru hususunda daha iyi bir seviyeye sahip olduğunu bunun bir sonucu olarak Hristiyan teolojik geleneğin ilahi sevgi niteliğini zorunlu bir nitelik olarak kabul ettiğini iddia etmektedir. Böylelikle Hristiyanlığın Tanrı tasavvurunun, diğerlerine nazaran nihai ve ibadete layık olmak hususunda daha doğru bir tanıma sahip olduğunu düşünmektedir.¹²

Ayrıca Schellenberg'in iddiasının temelini teşkil eden "mükemmel sevgi" kavramını daha iyi anlamak adına yazarın şu ifadelerine göz atmak önem arz etmektedir:

"Filozofların onayladığı sonsuz ilahi rahmet (omnibenevolence) bile, sevginin ayırt edici niteliğini hakikatte içermez. Buradaki "daha fazlası"; kişisel ilişkiye bağlı, kendi iyiliği için değer verilen derin bir paylaşım ile ilgilidir. Aşılmaz bir sevgi; çeşitli nedenlerle, sevgiliyle anlamlı, bilinçli bir ilişki arar; en azından böyle bir ilişkide kendini paylaşmaya her zaman açık olurdu. Öyleyse neden her yerde ilahi sevgi bu şekilde anlaşılmadı, her zaman felsefi listelere girmedi? ... Filozofların çoğu erkekti ve felsefe yapan düşünen insanlar genellikle güç ve kontrolle ilgili olan "zor" kavramlarla meşgul olmaktan memnundular... Artık analitik dışlarınızı ortaya koyabileceğiniz bir kavram var... O halde geleceğin din felsefesi ders kitaplarında sevginin daha çok tartışıldığını görmeyi bekliyoruz.

Eğer bu cevap bile doğruya yakınsa, o zaman ikinci sorunun cevabı da açıktır: Gizliliği savunanların (İlahi Gizlilik argümanını savunanları kastetmekte), ilahi sevginin Tanrı'nın sıfatlarının geleneksel listelerinde genellikle görünmediği gerçeğinden hareketle en ufak bir rahatsızlık duymalarına gerek yoktur. En azından, insanlarda sevginin değerinin bilgi ya da gücün değerinden daha az olmadığı göz önüne alındığında, ilahi sevginin listeye ait olduğunu görebilsek durum böyledir. Bu yüzden soruyorum: Bunu görebiliyor musunuz? İşte bunu düşünmenin bir yolu; Aklınıza mümkün olan en büyük kişi kavramını getirin - o kadar büyük bir kişi ki hiç kimse ondan daha büyük olamaz - ve bu kişinin sınırlı yeteneklere sahip kişileri içeren bir dünya yarattığını da varsayalım."¹³

Yukarıda yer verilen ifadeler göstermektedir ki Schellenberg antroposentrik bir bakış açısıyla antropomorfist bir sevgiyi, zati mükemmelliğin zorunlu bir niteliği olarak kabul etmekte ve Tanrı'nın sevgi dolu olarak(omni-love) anlaşılması

¹¹ Schellenberg, *The Hiddenness Argument*, 89-91.

¹² Schellenberg, *The Hiddenness Argument*, 91-92.

¹³ Schellenberg, *The Hiddenness Argument*, 95-96.

gerektiğini savunmaktadır.¹⁴ Ayrıca bu nitelikten yoksun olan bir varlığın kendinden daha büyüğü düşünülebileceğinden dolayı nihai ve ibadete layık bir varlık olamayacağını iddia etmektedir. Schellenberg bununla da iktifa etmeyerek, ilahi sevginin mahiyeti hususunda neredeyse tüm teistik geleneğin aksine; her insana yönelik olarak sonsuz, eşit/ tarafsız bir boyutta gerçekleşmesi gerektiğini iddia etmektedir.¹⁵ Gerekçe olarak; her insanı sonsuz ve aynı derecede sevmenin büyük yapan bir özellik olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın bu büyük kılıcı nitelikten yoksun olamayacağı savını ileri sürmekte; böylelikle bu düzeyde sevmeyen bir Tanrı tasavvurunun mükemmel varlık olmaya layık olamayacağını düşünmektedir.

Schellenberg'in "Tanrı" kavramını ele alış tarzı dikkate alındığında Anselmci tek anlamlı dil yaklaşımına sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.¹⁶ Dolayısıyla sevgi kavramını yüklem olarak kullanırken, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik farklılığı bir problem olarak görmemekte; bu farkın, kavramın yeteri kadar genel kullanımıyla kapatılacağını varsaymaktadır. Schellenberg'in tanımladığı ilahi sevgi, bir tür insan sevgisinin idealize edilmiş bir versiyonu gibi durmaktadır. Bu durumda sevginin olağan anlamını bilmek Schellenberg'in ilahi sevgi modelini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Sevginin tanımı hususunda yaygın kabul; sevgilinin iyiliğini isteme ve sevgiliyle birleşme¹⁷ arzusudur. Bu iki arzudan en az birine sahip olunmadıkça sevginin gerçekleşmediği düşünülür.¹⁸ Harry G. Frankfurt, sevgi kavramının zorunlu olarak şu dört niteliğe sahip olduğunu savunur: Bunların ilki, en temelde, sevilen kişinin iyiliği veya gelişmesi için çıkar gözetmeyen bir endişeye sahip olunması. İkincisi, sevgi kişisel olduğu için seven için sevdiğinin muadilinin olmamasıdır. Üçüncüsü, seven sevdiğiyse özdeşleşir, kendinden ayrı düşünemez: yani sevdiğinin menfaatlerini kendi menfaati gibi görür. Son olarak, sevmek irade üzerinde kısıtlamalar gerektirir.¹⁹ Schellenberg'in mükemmel sevgi tanımının

¹⁴ J. L. Schellenberg, "What the hiddenness of God reveals: A collaborative discussion", *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder - Paul K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 41; Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 17.

¹⁵ Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 23.

¹⁶ Anselmci din dili yaklaşımı, insanın Tanrı ile temel ilişkisinin katılım (participation) olduğunu dolayısıyla en temel epistemik gerçeğin ilahi aydınlanma yoluyla sahip olunacağı düşüncesine dayanmaktadır. Bu yüzden sevgiyi kendi başına takdir edebilir ve dolayısıyla "sevgi" terimini, yaratılmışlara sınırlı; Tanrı'ya sonsuz anlamda uygulayabiliriz. Rogers, Katherin A. *Perfect Being Theology*. (Edinburgh University Press, 2000), 16.

¹⁷ Birleşmek arzusundan kast edilen seksüel bir arzu değildir. Sevginin yoğunluğunu ifade etmek için kullanılan "yüreğime koyasın gelir" deyiminde olduğu gibi muhabata yönelme arzusunun yoğunluğunu ifade etmektedir.

¹⁸ Michael C. Rea, "Divine Love and Personality", *In Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*, ed. Oliver D. Crisp James M. Arcadi - Jordan Wessling (London: T&T CLARK, 2020), 44.

¹⁹ Harry G. Frankfurt, *Reasons of Love* (New Jersey: Princeton University Press, 2004), 79-80; Natasha McKeever, "What Can We Learn about Romantic Love from Harry Frankfurt's Account of Love", *Journal of Ethics and Social Philosophy* 14/3 (2019), 205-207.

doğurduğu problem, ilahi sevginin bunların tamamını mümkün olan maksimum oranda içermesi gerektiğidir.

Schellenberg'in "mükemmel sevgi" modelini kritik etmeden önce dile getirdiği çeşitli izahatlardan şu dört temanın öne çıktığını söyleyebiliriz:

a) Nihai ve ibadete layık kişisel bir Tanrı tasavvurunun, mükemmel anlamda sevgi niteliğine zorunlu olarak sahip olması gerekir.

b) Mükemmel sevgi, sevginin en büyük ve en yoğun olanıdır. Bu niteliğe sahip olmak; muhatabına yönelik en derin sevgiyi içerdiğinden dolayı onlara dair büyük bir endişe ve çıkarlarıyla kapsamlı bir özdeşleşmeyi gerektirir.

c) Mükemmel sevgi, tüm insanlara yönelik ayrımsız bir sevgi anlamına gelir. Mükemmel bir sevgiye sahip olmak her insanı aynı derinlikte sevmek anlamına geldiği için kusursuz bir sevgi, tarafsız bir sevgidir.

d) Ebeveyn ve çocuk ilişkisinde olduğu gibi sevgi temelli ilişkiler, ilahi sevgi için uygun bir model sağlar.²⁰

3. Schellenberg'in "Tanrı" Kavramı ve "İlahi Sevgi" Tanımına yönelik getirilebilecek eleştiriler

Teist teolojinin büyük çoğunluğu, Tanrı'yı 'mükemmel bir varlık' olarak kabul etmektedirler. Bu durumda mükemmel varlık kavramının içerdiği zorunlu özsel niteliklerin neler olduğunun tespiti; mükemmel varlığın anlaşılmasında öncelikli bir yere sahiptir.²¹ Bu tespiti gerçekleştirmenin ilk aşaması; Tanrı'ya atfedilen özsel ve olumsal bir takım sıfatların ayrımının farkında olunması yoluyla olacaktır. Bir diğer aşama ise Tanrı'nın bireysel özünü oluşturan nitelikler ile başka varlıklarla paylaştığı bazı özsel niteliklerin ayırıcına varmak şeklindedir. Zira 'Tanrı' teriminin anlamı ancak birinci gruptaki bireysel özsel niteliklerden hareketle sağlanabilir. Tanrı'nın başka varlıklarla paylaştığı bazı nitelikler söz konusu olsa da Tanrı'nın bireysel özünü oluşturan nitelikler sadece Tanrı'ya mahsus olup, başka hiçbir varlık tarafından paylaşılamaz olanlardır.²² Örneğin insan teriminin anlamını "düşünen, canlı bir varlıktır" olarak kabul ettiğimizde "canlı olmak" genel özsel bir nitelik iken; "düşünen olmak" insanı diğer canlılardan ayıran bireysel özsel niteliktir. Bu durumda Tanrı kavramını inşa ederken öncelikle diğer varlıklardan ayıran bireysel özsel niteliklerin (zorunlu varlık, vahdaniyyet) dikkate alınması; akabinde genel özsel nitelikler(kudret, irade), son olarıktan olumsal veya fiili(tekvin, sevgi) niteliklerin dikkate alınması gerekir. Schellenberg'in ortaya koyduğu yaklaşımın bu yöntemi tercih etmediği; aksi yönde bir mantık çizgisi takip ettiğini söyleyebiliriz.

²⁰ Jeff Jordan, "The Limits of Divine Love", *Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*, ed. Oliver D. Crisp vd. (London: T&T Clark, 2020), 83.

²¹ Mehmet Sait Reçber, "'Tanrı' Terimi Üzerine", *Felsefe Dünyası* 1/31 (2001), 65.

²² Paul Helm, *Eternal God* (New York: Oxford University Press, 1997), 208.

Ayrıca Schellenberg'in göz ardı ettiği bir diğer husus, Tanrı'nın niteliklerini bir arada düşünürken fiili veya koşullu nitelikleri ile zorunlu niteliklerin aynı önceliğe sahip olamayacağı hususudur. Örneğin Aquinas, bu noktadaki farklılığı ifade etmek amacıyla mutlak zorunluluk ve koşullu zorunluluk ayırımına gider. Tanrı'nın 'mutlak zorunlu' olan bazı sıfatları vardır. İyidir, basittir ve zatiyla kaimdir gibi. Yani O, kemâllerine zorunlu ve özsel olarak sahiptir. Ancak mükemmel bir şekilde iyi bir varlığın kendini 'ifade edebileceği' koşullu birçok yol vardır ve böylece Tanrı farklı yollar arasından seçim yapabilir.²³ Örneğin yaratmayı seçebilir, lakin yaratmak O'nun için 'zorunlu' değildir. Eğer insanı yaratmayı dilerse, onu bu dünyada var kılabilir ancak bu Tanrı'nın üzerinde herhangi bir "kısıtlama" gerektirmez. Koşullu niteliğin mutlak zorunlu olanı sınırlamadığı, aksinin ise söz konusu olduğu bir durumda; sevgi niteliğini, ilahi niteliklerin üzerinde bir "yargı kılıcı" gibi yorumlamak haklı gerekçelerden uzak görünmektedir. Özet olarak ifade edecek olursak; Tanrı'nın insan gibi kişisel varlıkları yaratması ve onları sevmesi mantıksal olarak mümkündür, ancak zorunlu değildir. Bu durumda Tanrı'nın sevgisini zorunlu özsel bir nitelik olarak tasavvur etmek, mükemmel varlık kavramı açısından kategorik bir hata olarak görünmektedir.

Ayrıca Schellenberg'in "Tanrı" tasavvurunun Anselmci "mükemmel varlık" tasavvurundan mülhem olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durumda C. D. Broad'un Ontolojik Argümanla ilgili analizi Schellenberg'in "mükemmel sevgi" (omni-love) tasavvurunu analizimizde bize fayda sağlayacaktır. Broad, 'mükemmel varlık' kavramının biri kıyas etme, diğeri müspet nitelikler atfetmek yoluyla iki farklı şekilde yorumlandığını ifade eder. Kıyas merkezli yorum, Tanrı'yı 'mantıksal olarak ondan daha büyük hiçbir şeyin mümkün olmadığı bir varlık' olarak tanımlar. Müspet yorum ise Tanrı'yı 'mümkün olan **en yüksek derecede**²⁴ bütün müspet güçlere ve niteliklere sahip olan varlık' tabiriyle ifade eder. Schellenberg'in Tanrı için "mükemmel sevgi" niteliğini atfetmesi ikinci yol üzere yapılan bir yorumdur. Bu durumda Leibniz'in belirttiği gibi, tüm müspet özelliklerin karşılıklı olarak uyumlu olup olmadığını, yani hepsinin bir özde bir araya gelmelerinin mümkün olup olmadığını düşünmek önemli hale gelir. Broad, müspet niteliği atfetmeyi ancak niteliğin sahip olduğu olası yoğunluğunun içsel bir maksimum veya üst sınırı olmasıyla mümkün görür aksi durumda bunun "anlamsız laf kalabalığı" olacağını ifade eder.²⁵ Bu yaklaşımdan hareketle Mark Murphy, Schellenberg'in sevgi modelinin, Tanrı için zorunlu bir nitelik olamayacağını iddia eder. Müspet

²³ Rogers, *Perfect Being Theology*, 33.

²⁴ Dereceli nitelik nedir? Bazı özelliklerin derecesi yoktur; zorunlu olmak, basit olmak, ebeveyn olmak, üçgen olmak gibi; dereceli nitelikler örneğin yoğunluk, derinlik gibi özellikler için geçerlidir. Bu dereceli nitelikler içsel maksimuma sahip olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Örneğin "açı", tanımı gereği, herhangi bir açının dört dik açığı aşması mantıksal olarak imkânsızdır ve bu anlamda içsel maksimuma sahiptir. Bununla birlikte "en büyük pozitif tamsayı" gibi, içsel maksimum üst sınırı olmayan başka olumlu niteliklerde söz konusudur.

²⁵ Charlie D. Broad, "Arguments For The Existence Of God", *The Journal of Theological Studies* 40/157 (1939), 19.

niteliklerin içsel maksimuma sahip olmasının Anselmizmin tartışılmaz bir özelliği olduğuna vurgu yapan Murphy, içsel maksimumdan yoksun olan sevgi niteliğinin tam olarak gerçekleştirilemeyeceği, dolayısıyla aşılabılır olduğunu iddia etmektedir.²⁶ Dolayısıyla Schellenberg'in "mükemmel sevgi" modelinin mükemmel bir nitelik olarak kabul edilemeyeceği sonucu çıkmaktadır. Bu durumda mükemmel varlığın ahlaki iyiliğinin ötesine geçen bir sevgi modelinin apriori temelden yoksun olduğu görülmektedir.

Ayrıca Jeff Jordan, Schellenberg'in "mükemmel sevgi" yaklaşımını mükemmel varlık teolojisinin bazı temel ilkelerinden hareketle eleştirir: Bunlardan ilki ilahi niteliklerin bileşeni (the attribution component) olarak adlandırabileceğimiz kıstastır. Bu kıstas, nitelikleri mükemmelliğe yapacakları katkıya göre sıralayan bir tür karar prosedürü olarak düşünülebilir. Örneğin bu yaklaşıma göre zorunlu varlık(vacibül vücut) niteliği diğer nitelikleri önceleyen ve diğer niteliklerin kabulü ve tanımlanmasında belirleyici bir role sahiptir. Jordan'ın hatırlattığı bir diğer ilke, kalibrasyon bileşeni diyebileceğimiz kıstastır. Buna göre mükemmel bir varlığın sahip olması beklenen bir niteliği, mükemmelliğe optimal katkıda bulunacak şekilde tanımlamak esastır. Dolayısıyla bazı nitelikleri maksimumdan daha az bir dereceye kadar sahip olması mükemmel varlık tanımıyla daha uyumlu olabilir.²⁷ Örneğin adil olmak, mükemmel bir varlığın sahip olmasını bekleyeceğimiz bir özellik ise Tanrı'nın adil olma derecesi, mükemmel bir zatı oluşturan diğer tüm özelliklere sahip olma derecesi ile tutarlı olacaktır. Adil olma niteliğini diğer niteliklerden bağımsız bir şekilde ele almak, niteliklerin bileşeni kriterinin göz ardı edilmesi anlamına geleceği gibi; bu niteliğe sonsuz derecede büyüklük atfetmek bu niteliği daha büyük kılıcı yapmayacaktır. Örneğin rahmet ve mağfiretten bağımsız salt bir adaletin Tanrı'yı daha iyi kıldığını (dolayısıyla daha büyük kıldığı) söylemek zor görünmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın metafizik statüsüne azami ölçüde katkıda bulunacak derecede adil olma niteliğine sahip olması daha uygun düşmektedir.²⁸

Schellenberg'in "mükemmel sevgi" tanımı bu ilkeleri göz ardı edercesine sunulmakta, böylelikle mükemmel varlık teolojisinin sevgi yaklaşımından oldukça farklı bir kavrama sahip olunmaktadır. Schellenberg'in 'Tanrı'nın kullarını sonsuz yoğunlukta sevmesi (bir anlamda onların çıkarları ile özdeşleşmesi) gerektiği' düşüncesi bunun bir tezahürüdür. Ayrıca bu yaklaşım, mükemmel varlık teolojisinin bir diğer ilkesi olan; 'Eğer atfedilen bir nitelik insana uygulandığında olumsuz çağrışımlara sahip ise bu nitelik Tanrı için büyük kılıcı olamaz'²⁹ anlayışla da uyumsuzluk arz etmektedir. Örneğin bir insanın sevgisi kendi benliğini örtecek kadar yoğun ise; yani bir anlamda iradesini kuşatıyorsa bu sağlıklı bir durum olarak görülmez. Hatta halk arasında bu türden bir sevgiye sahip olanlara 'mecnun'

²⁶ Mark C. Murphy, *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 35-36.

²⁷ Jeff Jordan, "The Topography of Divine Love", *Faith and Philosophy* 29/1 (2012), 55.

²⁸ Jordan, "The Topography of Divine Love", 56.

²⁹ Jordan, "The Topography of Divine Love", 58.

nitelemesi yapılır. Schellenberg'in tanımladığı mükemmel sevgi modeli, önemli bir özgürlüğe sahip olan ilahi iradeyi sınırlamakta; neredeyse kendi dışındaki bir varlığa bağımlı kılmaktadır. Bu da Tanrı kavramıyla bağdaştırılabilecek bir durum değildir. Nasıl ki ilahi kudreti sonsuz anlamda yani imkânsız mümkün kılacağını varsayar şekilde ele almak makul bir yaklaşım değil ise; ilahi sevgiyi de Tanrı'nun metafiziksel statüsünden bağımsız bir şekilde ele almak aynı şekilde yanlış olacaktır.

Diğer bir husus; Schellenberg “mükemmel sevgi” niteliğini tanımlarken sıklıkla ebeveyn-çocuk analogileri yoluyla iddiasını gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Ancak bu gerekçelendirmenin temel problemi, insan sevgisine dair doğruların “mükemmel sevgi” tanımı için temel doğrular olarak kabul edilmesidir ki bu antropomorfizme varan sonuçlara yol açmaktadır. Yani bu yaklaşımla tanımlanan “Tanrı”, insana son derece benzeyen fakat birtakım süper güçleri olan olağanüstü bir varlık haline gelmektedir. Hristiyan geleneğinde Tanrı'nın semavi baba olduğu düşüncesinin önemli bir yere sahip olması hasebiyle Schellenberg'in sıklıkla başvurduğu ebeveyn sevgisi uygun bir modelmiş gibi görülebilir. Lakin Hristiyan geleneğinde bu türden bir inancın mevcudiyeti, bu inancın mükemmel varlık düşüncesi için uygun bir model olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin İslam açısından Tanrı-insan ilişkisini göksel baba analogisi üzerinden ifade etmek, doğru bir yaklaşım olarak kabul görülmez. Çünkü böyle bir yaklaşım, Tanrı'nın eşsiz ve benzersiz oluşunu yani O'nun vahdaniyetini dikkate almayan bir yaklaşım olacaktır.

“Mükemmel sevgi” modelinin antropomorfik öğeleri içeriyor olduğuna dair iddiamızın haklılığı, Schellenberg'in şu izahatında görmek mümkündür:

“Ancak bana öyle geliyor ki, tüm yükümlülük konuşmaları burada yersiz. Tanrı'nın ahlaki yükümlülüklerle sahip olduğu meşru olarak söylenebilse bile (bu şekilde bir itirazın geldiğini düşünsek bile)³⁰, yine de itiraz eden kişi, keşfetmekte olduğumuz yükümlülüğün yerine getirilmesini değil; sevginin doğası olduğu gerçeğiyle yüzleşmelidir. Sevgi, yükümlülüğü aşar (transcends). Sevgi kendiliğinden (spontaneous) ve aşırıdır(supererogatory) ve doğal olarak nesnesinin iyiliğini ilişki içinde olmakta arar. Bu, en iyi haliyle insan sevgisi için bile geçerlidir. Çocuklarını seven ana-babalar, çocuklarının kendileriyle kişisel ilişki yoluyla elde edebilecekleri olanaklardan yararlanmalarını her zaman mümkün kılmak için ellerinden gelenin en iyisini yaparlar. Buna, sevginin kendi iyiliği için kişisel ilişki aradığını eklersek, söz konusu her şey dâhil(all-inclusive) iddiasında bulunmak için iyi bir nedenimiz var gibi görünüyor.”³¹

Schellenberg'in ilahi sevgiyi karakterize ederken bu sevgiyi bir ebeveyn sevgisine benzetmesi ve gündelik konuşmamızda yaptığımız gibi kullanıyor olması, “İnsan sevgisine dair anlayışımızı ilahi sevgi için kavramsal bir doğru olarak kabul

³⁰ Parantez içi ifade, cümlelerin bağlamının doğru anlaşılması için tarafımızdan eklenmiştir.

³¹ Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 27.

edebilir miyiz?" sorusunu beraberinde getirmektedir.³² Çünkü bunu yapmak için geçerli bir nedenimiz yoksa Schellenberg'in ilahi sevgiye ilişkin açıklamasını doğru olarak görmek için bir nedenimiz olmayacaktır.³³ Schellenberg ideal ebeveyn sevgisini, kişinin çocuğuyla devamlı olarak açık ve karşılıklı etkileşim içeren bir ilişki arama eğilimi olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle, modern ebeveynlik ideallerini verili kabul eden söz konusu yaklaşımın, bu türden bir sevgi yüklemine Tanrı'ya uygulamanın yerindeliğini görmek adına teolojik öncüllerin belirli bir tür savunusunu gerektirir.³⁴

Teist geleneğin teolojik öncülleri Tanrı'yı zati ve aşkın bir varlık olarak kabul eder. Zati olması bir benliğe sahip olduğunu; aşkınlığı ise eşsizliğini veya ayrıcalıklı konumunu ifade eder. O'nun bu metafiziksel statüsünden feragat etmesi veya bunun muhalifine bir iş tutması mahiyeti gereği düşünülemez. Dolayısıyla ilahi aşkınlığı kabul ediyorsak, o zaman, Tanrı'nın insanları uygun bir şekilde, uygun derecede ve uygun bir anlamda sevmesinin nasıl görüldüğünü ancak vahyin ışığında anlayabiliriz. Ayrıca kutsal metinlerin ilahi sevgi niteliğini içermesi, Tanrı'nın bu niteliğe zorunlu olarak sahip olduğunu değil; sadece mükemmel varlığa uygun şekilde sevgiye sahip olduğunu gösterir. Örneğin bu durumu Tanrı'nın yaratma (tekin) niteliği üzerinden ifade edecek olursak; kutsal metinlerin bu niteliğe sıklıkla vurgu yapıyor oluşu insanın bilişsel yetkinliğine ve psikolojisine doğrudan etki etmesiyle ilgili olabilir. Yaratılmışlar olarak bizim açımızdan bu niteliğin bilişsel ve psikolojik önceliği, ilahi nitelikleri arasında onu zorunlu kılmaz. Bundan dolayı teist teologların ekseri çoğunluğu, Tanrı'nın yaratmasını zorunlu değil; ilahi iradenin bir sonucu olduğunu kabul ederler. Bu nedenle, bir niteliğin kutsal metinlerde Tanrı'nın göze çarpan bir özelliği olarak sergilenmesi, bu özelliğin Tanrı'nın özsel bir niteliği olduğunu düşünmemiz için yeterli değildir.³⁵

4. İslam Düşüncesinde İlahi Sevgi Kavramı

İlahi gizlilik argümanına ilişkin tartışma zemininin Hristiyanlık bağlamında gerçekleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Buna uygun olarak argümanın çoğu versiyonu, çağdaş Hristiyanlığa özgü bir dizi ilkeyi varsaymaktadır. Günümüz Hristiyan felsefesinde sevgiyi bir mükemmellik olarak görmek söz konusu olabilir. Ancak sevginin zorunlu özsel bir nitelik olarak kabul edilmesi için açık bir gerekçe sunulmamaktadır. İslam kelamı ve felsefesi üzerine çalışmaları ile bilinen Jon McGinnis, sevgi teriminin Kur'an'daki kullanımı ve etimolojik arka planının, İncil'deki kullanımdan farklı olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla İslam düşünce

³² Imran Aijaz - Markus Weidler, "Somecritical reflections on the hiddenness argument", *International Journal for Philosophy of Religion* 61/1 (2007), 8.

³³ Veronika Weidner, *Examining Schellenberg's Hiddenness Argument* (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018), 165.

³⁴ Michael C Rea, "Hiddenness and Transcendence", *Hidden Divinity and Religious Belief*, ed. Green Adam - Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 214.

³⁵ Murphy, *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*, 44.

geleneğindeki ilahi sevgi kavramı ile Hristiyan düşüncesindeki kullanımının farklı anlamsal içeriğe sahip olduğu açıktır.³⁶ Bu durumda İslam düşüncesinde ilahi sevgi kavramına yüklenen anlamların neler olduğuna bakmak, farklılığı görmek adına önem arz etmektedir.

Kur'an'da sevgi anlamında kullanılan kelimelerin hub (**hubb**), vüd (**vüdd**) ve bunların türevleri olduğunu görmekteyiz. Bu ifadelerin Allah'a nispetle kullanımı dikkate alındığında genellikle insanın olumlu eylemlerini övmek anlamında kullanıldığı söylenilebilir.³⁷ Allah'a atfen kullanılan el-vedûd³⁸ ismine gelince; bu isim daha çok "sâlih kullarını çok seven ve onlar tarafından çok sevilen" manasında düşünülmüştür.³⁹ Örneğin İmam Maturidi Te'vîlât'ül-Kur'ân adlı eserinde "vedûd" teriminin iki anlama gelebileceğini belirtmektedir. Bunlardan ilki, her türlü güzellik ve iyiliğin nihai kaynağı olması hasebiyle sevginin Allah'a yönelmesi gerektiği inancıdır. Zira insanoğluna varlığı ve yaşamı bahşetmekle kalmayıp diğer varlıklardan daha üstün kılarak eşsiz bir iyilikte bulunan Allah'ın sevilmeye en layık olduğu açıktır. Allah'a her türlü sevginin üstünde bir sevgiyle yönelmek, insanın yaratılma amacına uygun olduğu gibi sevgi fiilinin hakkını tam anlamıyla vermek anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla diğer varlıkları severken bile kişinin Allah rızası için sevmesi bu esas üzere hareket ettiği anlamına gelir.⁴⁰ İkincisi ise Allah'a yaklaşmaya çalışan ve bu yönde gayret sarf edip O'nun rızası üzere yaşayanlara bahşedilen ilahi sevgidir. İlahi sevgiye mazhar olanlara, Hakk Teâlâ nimetlerini arttırır ve onlara çeşitli ihsanlarda bulunur. Burada sevgi, olumlu davranışları onaylamak ve bunların sürekliliğini sağlamak anlamında teşvik içerir.⁴¹

İslam düşünce geleneğinde vedûd ismi başta raûf, veli, rab, mevlâ, rahman ve rahîm olmak üzere birçok ilâhî isimle anlam yakınlığı içinde görülmüş ve birlikte değerlendirilmiştir.⁴² Örneğin Gazzâlî, el-vedûd'u, "sevilene iyilik yapmak veya ona ihsanda bulunmak"⁴³ diye tarif ederken; İbnü'l Arabî, Allah'ın yaratılmış düzene varlık bahşetmesi ve anbean ayakta tutması olarak tanımlamıştır.⁴⁴ Abdülkâhir el-Bâğdâdî'ye göre el-vedûd ismi Allah'ın kullarına olan sevgisini ifade etmekte, ancak bu sevgi, bilinen anlamda bir sevgi olarak kabul edilmemektedir. Bâğdâdî'ye göre bu yaklaşım İslam kelimcileri arasında kesin bir kabule sahiptir. Farklılık ise el-vedûd isminin tanımlanırken ilahi sıfatları ile ilişkilendirilmesi hususunda olmuştur.

³⁶ Jon McGinnis, "The Hiddenness of 'Divine Hiddenness', Divine Love in Medieval Islamic Lands", *Hidden Divinity and Religious Belief*, ed. Green Adam - Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 160.

³⁷ Kur'an Yolu (Erişim 17 Eylül 2022), el-Bakara 2/195, Tevbe 9/108, Hucurat 49/9, el-Mâide 5/54.

³⁸ Hüd 11/90, el-Bürûc 85/14

³⁹ Fahrüddin Er-Razi, *Teşîr-İ Kebir, Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), 13/103-104.

⁴⁰ Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, ed. Y. Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 17/166.

⁴¹ Mâturîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, 17/249.

⁴² Bekir Topaloğlu, "VEDÛD", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ağustos 2022).

⁴³ İmam-ı Gazali, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, çev. M. Feriştat (Feriştat Yayınları, 2005), 144.

⁴⁴ Topaloğlu, "VEDÛD".

Bu yorumlar içinde iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Bunlardan ilkinde göre ilahi sevgi, Allah'ın nimet verme iradesi olarak kabul görmekte ve ezeli irade kapsamında değerlendirilmektedir. Diğer yaklaşıma göre ilahi sevgi, nimet verme fiili olarak anlaşılmış ve ezeli olmayan fiili sıfat kapsamında yorumlanmıştır.⁴⁵ Görüldüğü üzere Müslüman âlimler "el-vedûd" ismini etimolojik ve Kur'an'daki kullanımını dikkate alarak yorumlamışlar ve Allah'ın zorunlu özsel bir sıfatı olarak düşünmemişlerdir.

İslam felsefi geleneğine baktığımızda; örneğin Farabi'nin veya İbni Sina'nın metafiziğinde, Tanrı'nın kendi varlığı dışında bir ilgisi ve tikellerle doğrudan bir ilişkisi düşünülemez olduğundan dolayı Tanrı'nın ilişkisel kişisel bir sevgiye sahip olamayacağı kolaylıkla söylenebilir. Bu metafizik statü temelini, mutlak olarak basit, kendinde bil-kuvve bulunmayan, aşılmaz derecede büyük varlığın herhangi bir dış sevgi nesnesine ihtiyacı olmadığı düşüncesinden kaynaklanır. Böyle bir tasavvur doğal olarak ilişkisel sevgi modelini zorunlu olarak dışlayacaktır. Farabi'nin şu ifadeleri mevzuyla nihayete erdirmek için yeterlidir:

"Onda seven sevilenin aynıdır; beğenen beğenilenin aynıdır; âşık ma'sûkun aynıdır. Bizde ise bunun hilafına olarak erdem ve güzellik ma'sûklarımız iseler de âşık değildirler. Yani biz bizde olmayan başka şeyleri severiz. Bizde âşık ile âşık olunan aynı şeyler değildir. Bizdeki âşık ondan başka bir kuvvettir. Onda ma'sûktan eser yoktur. Binaenaleyh bizde ma'sûk, âşığın aynı değildir. Onda ise ma'sûk âşığın aynıdır. O sevilsin sevilmesin ilk sevgilidir; Ona âşık olunsun olunmasın ilk ma'sûktur."⁴⁶

Sonuç

Schellenberg'in tek anlamlı dil anlayışının tek taraflı kabulüyle ortaya çıkan temel problem, teolojik konularda bedeli ağır olan antroposentrik bir yoruma yol açmasıdır. Bu türden bir yaklaşım, nihayetinde Tanrı modelini insan failliğinin ve insan kişiliğinin önceliğine dayandırmaktadır. Zira hakikatin ölçüsünün insan olduğu bir yerde Tanrı'nın varlığı, ontolojik bir doğru olmaktan çıkarılıp semantik bir değere indirgenmek zorundadır. Doğal olarak bu yaklaşımda Tanrı'nın zatının veya iradesinin kendinde bir anlamı olmamakta ancak insanoğlunun 'iyi'leriyle örtüşen ve onun refahının yükseltilmesine azami ölçüde adanmasıyla bir değere sahip olmaktadır. Schellenberg'in Yahudi ve Müslümanlara; Tanrı tasavvurları hususunda modern algıyı dikkate alarak güncellemeye gitmeleri gerektiğine dair salık vermesi, bu yaklaşımın dışı vurumunun bir başka tezahürüdür. Dolayısıyla böyle bir yaklaşımla teolojik mevzuların ele alınması, yanıtlanması gereken yeni boşluklar, tutarsızlıklar, paradokslar ve açmazları beraberinde getirmektedir.

⁴⁵ İrfan Eyibil, *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Esmâ ve Sıfat Anlayışı* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 175.

⁴⁶ Farabi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Nazif Danışman (İstanbul: Maarif Basımevi, 1956), 14-15.

Schellenberg'in ilahi sevgiyi diğer ilahi niteliklerle birlikte bir bütün olarak görmeyi tercih etmiyor oluşu "mükemmel varlık" modelinin temel problemi gibi durmaktadır. Zira ilahi niteliklerin Tanrı'yla olan özdeşliğini hesaba kattığımızda bir dizi izole problemden ziyade sistematik bir bütün olarak ele alınması kavramın doğru analizi için zorunluluk arz etmektedir. Çünkü birden fazla işleme sahip bu türden kavramlarda bir niteliği, mantıki bir gerekçe olmaksızın önceliyor olmak kavramın doğru anlamına ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın ontolojik statüsünü göstermenin yolu varlıkların bir üst modeli anlamına gelecek şekilde, Tanrı'ya süper nitelikler atfetmek değildir. Zira Tanrı'nın ontolojik statüsü ile yarattıkları arasındaki asimetric mesafe, süper nitelikler atfetmek yoluyla aşılabilecek bir mesafe değildir. Bu mesafe ancak Tanrı'nın vahyetmesi yoluyla anlaşılabilir bir ayrımdır. Çünkü ilahi yardımdan yoksun insanın bilişsel yetkinliği, tözsel teolojik doğrulara ulaşmak için yetersizdir.

Diğer bir husus, sevgi niteliğinin insan psikolojisi açısından inkâr edilmez yerinin teolojik bir varsayımın merkezine alınamayacağı mevzudur. Öncelikle insanoğlunun hayatı boyunca diğer insanların sevgi ve ilgisini arayarak hayat sürdüğü bilinen bir gerçektir. İnsanın bu mod üzere yaratılması, birlikte daha iyi bir yaşam sürmesini mümkün kılmıştır. Bu tabiata sahip olan bir varlığın, Tanrı'nın sevgisini arzuluyor olması olağan bir durumdur ve kutsal kitapların da bu durumu göz ardı etmesi düşünülemez. İlahi mesajların insanı iyiye ve doğruya yöneltmek için sevgiye vurgu yapıyor olması, Tanrı'nın bu duyguya özsel olarak sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Benzer şekilde insanı yanlış olandan uzak tutmak için kutsal kitapların duygusal tezahürler olan kızgınlık ve öfke ifadelerine yer veriyor olması, Tanrı'nın kendini tanımlamasından ziyade neyi onaylamadığını ifade eder. Bundan dolayı teist geleneğe katkısı olmuş büyük isimlerin neredeyse hiçbiri bu psikolojik hallerin, Tanrı için geçerli haller olduğu düşüncesinde olmamıştır.

Müslümanlar Allah'a, Kur'an ve hadis kaynaklı birçok isim atfederler. Bu adların çoğu, O'nun unvanlarının ve niteliklerinin açıklamaları olarak kabul görür. Söz konusu isimlerin bir kısmı Allah'ı tanımlıyor gibi görünse de tanımın belirleyici yolu olduğunu düşünmek için yeterli değildirler. Örneğin, "El- Vedûd" ve "El-Muntakim" gibi pek çok ilahi isim daha fazla arka plan, teolojik varsayım olmaksızın Allah'ı mükemmel bir varlık olarak tanımlamaktan uzaktırlar. Dolayısıyla bu isimleri tek anlamlılık yoluyla Allah'a atfedilmez. Bu isimler Allah'ın zati niteliklerini gölgelemeyecek şekilde ve diğer ilahi nitelikler ile uyumluluğu gözetilerek kullanılır. Bu çerçevede saygı ifadesi de diyebileceğimiz, diğer varlıklara yönelik kullanımından farklı bir anlam içeriğine sahip olduğuna işaret etmek maksadıyla belirtme edatı (El-) ile ifade edilmişlerdir. Hülâsa İslam düşünce geleneğinde genel kabul, "El- Vedûd" ve "El-Muntakim" gibi duygusal çağrışıma sahip isimlerin Allah'a nispeti, O'nun zatını tanımlamaktan daha ziyade kullarını iyiliğe sevk ve kötülüklerden sakındırmak maksadıyladır. Bundan dolayı İslam düşünce geleneğinde sevgi niteliği, zorunlu özsel bir nitelik olarak kabul görmemiştir. Bu durumda yukarıda izah etmeye çalıştığımız Schellenberg'in varsaydığı "mükemmel

varlık" tasavvurunun açmazları dikkate alındığında, İslam teolojisinin mükemmel varlık tasavvurunun daha tutarlı ve hakikati ifade etmek noktasında daha yetkin bir yerde durduğunu söyleyebiliriz.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%90), Yazar-2 (%10)

Veri Analizi: Yazar-1 (%90), Yazar-2 (%10)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30)

Finansman/ Grant Support

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynakça

- Aijaz, Imran - Weidler, Markus. "Some critical reflections on the hiddenness argument". *International Journal for Philosophy of Religion* 61/1 (2007), 1-23. <https://doi.org/10.1007/s11153-006-9103-8>
- Broad, Charlie D. "Arguments For The Existence Of God". *The Journal of Theological Studies* 40/157 (1939), 16-30. <http://www.jstor.org/stable/23953333>.
- Er-Razi, Fahrudin. *Tefsîr-I Kebir, Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Eyibil, İrfan. *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Esmâ ve Sıfat Anlayışı*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Farabi. *El-Medinetü'l Fâzıla*. çev. Nazif Danuşman. İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.
- Frankfurt, Harry G. *Reasons of Love*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- Helm, Paul. *Eternal God*. New York: Oxford University Press, 1997.
- İmam-ı Gazali. *Esmâü-l Hüsnâ Şerhi*. çev. M. Feriştat. Feriştat Yayınları, 2005.
- Jordan, Jeff. "Divine Hiddenness and Perfect Love". *The European Journal for the Philosophy of Religion* 9/1 (2017), 187-202. DOI:10.24204/ejpr.v9i1.1808
- Jordan, Jeff. "The Limits of Divine Love". *Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*. ed. Oliver D. Crisp vd. 81-95. London: T&T Clark, 2020. DOI:10.5040/9780567687753.0010
- Jordan, Jeff. "The Topography of Divine Love". *Faith and Philosophy* 29/1 (2012), 53-69. DOI:10.5840/faithphil20122913
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlât'ül-Kur'ân*. ed. Y. Şevki Yavuz. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- McCabe, Herbert. *God Matters*. London: Continuum, 1987.
- McGinnis, Jon. "The Hiddenness of 'Divine Hiddenness', Divine Love in Medieval Islamic Lands". *Hidden Divinity and Religious Belief*. ed. Green Adam - Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 157-174. Basım, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139939621.010>
- McKeever, Natasha. "What Can We Learn about Romantic Love from Harry Frankfurt's Account of Love". *Journal of Ethics and Social Philosophy* 14/3 (2019), 204-226. <https://doi.org/10.26556/jesp.v14i3.553>
- Murphy, Mark C. *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Rea, Michael C. "Divine Love and Personality". In *Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*. ed. Oliver D. Crisp

- James M. Arcadi - Jordan Wessling. 43-62. London: T&T CLARK, 2020. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198826019.003.0005>
- Rea, Michael C. "Hiddenness and Transcendence". *Hidden Divinity and Religious Belief*. ed. Green Adam - Eleonore Stump. 210-226. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198866817.003.0009>
- Rea, Michael C. "Narrative, Liturgy, and the Hiddenness of God". *Metaphysics and God: Essays in honor of Eleonore Stump*. ed. Kevin Timpe. 76-96. New York: Routledge, 2009. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198866817.003.0008>
- Reçber, Mehmet Sait. "'Tanrı' Terimi Üzerine". *Felsefe Dünyası* 1/31 (2001), 65-79.
- Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı". *Felsefe Dünyası* 2/32 (2000), 49-66.
- Rogers, Katherin A. *Perfect Being Theology*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2000.
- Schellenberg. "The Hiddenness Argument Revisited (II)". *Religious Studies* 41/3 (2005), 287-303. <https://doi.org/10.1017/S0034412505007791>
- Schellenberg, J. L. *Divine Hiddenness and Human Reason*. New York: Cornell University Press, 1993.
- Schellenberg, J. L. *The Hiddenness Argument*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Schellenberg, J. L. "The Hiddenness Argument Revisited (I)". *Religious Studies* 41/2 (2005), 201-215. <https://doi.org/10.1017/S0034412505007614>
- Schellenberg, J. L. "What the hiddenness of God reveals: A collaborative discussion". *Divine Hiddenness: New Essays*. ed. Daniel Howard-Snyder - Paul K. Moser. 33-61. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606090.003>
- Topaloğlu, Bekir. "MÜNTAKIM". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muntakim>
- Topaloğlu, Bekir. "VEDÛD". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vedud>
- Weidner, Veronika. *Examining Schellenberg's Hiddenness Argument*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.



ilahiyat akademi

Sayı: 16, 2022, ss. 63-82.

Issue: 16, 2022, pp. 63-82.

Din ve Değerler Eğitimi Açısından 'Tay' Animasyon Sinema Filminin İncelemesi

Analysis of 'Tay' Animated Motion Picture in Terms of Religion and Values Education

Rabia Yıldırım

Arş. Gör. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı

Res. Assist. Dr., Kutahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences, Religious Sciences Department

Kütahya/Türkiye

Rabia.yildirim@dpu.edu.tr | ORCID: 0000-0001-8208-3513 | ROR ID: [03jtrja12](https://orcid.org/03jtrja12)**Makale Bilgisi** **Article Information****Makale Türü** **Article Type**

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi **Date Received**

14 Kasım 2022 14 November 2022

Kabul Tarihi **Date Accepted**

27 Aralık 2022 27 December 2022

Yayın Tarihi **Date Published**

31 Aralık 2022 31 December 2022

İntihal **Plagiarism**

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan **Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Rabia Yıldırım).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Rabia Yıldırım).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. **Licensed under CC BY-NC 4.0 license.**Yıldırım, Rabia. "Din ve Değerler Eğitimi Açısından 'Tay' Animasyon Sinema Filminin İncelemesi". *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 63-82. DOI: [10.52886/ilak.1204432](https://doi.org/10.52886/ilak.1204432)**Atıf/ Cite as**Yıldırım, Rabia. "Analysis of 'Tay' Animated Motion Picture in Terms of Religion and Values Education". *Theological Academia* 16 (December 2022), 63-82. DOI: [10.52886/ilak.1204432](https://doi.org/10.52886/ilak.1204432)

Özet

Günümüzde günlük hayatımızın vazgeçilmez bir parçası haline gelen bilgisayar, internet gibi görsel iletişim araçları eğitim ve öğretimi daha anlamlı ve kalıcı kılmak açısından oldukça önemlidir. Görsel, işitsel ve etkileşimli özellikleri ile bilgiyi çeşitli şekillerde sunan animasyonlar ve çizgi filmler çocukların kişilik oluşumunda etkilidir. Bu yapımlarda zararlı içeriklerden çocukların daha az etkilenmesini sağlamak için faydalı içeriklerin daha fazla yapılması gerekmektedir. Çünkü doğru kişilik yapısına sahip bireyler yetiştirmek için faydalı içerikleri takip etmek önemlidir. Ayrıca özellikle animasyon ve çizgi filmler birlik, sevgi, saygı vb. değerlerin kazandırılması ve öğretilmesi açısından önemli araçlardır. Çünkü çocuklar artık görsel-işitsel iletişim ve öğrenme araçlarına daha fazla ihtiyaç duymakta ve bu araçlar dikkatlerini daha fazla çekmektedir. Bu nedenle bu tür araçlar, özellikle eğitim amaçlı olarak kullanışlıdır. Çizgi filmler ve animasyonlar bir bütün olarak bir tema içerir. Başka bir deyişle, çocuklara kazandırılmak istenen hedef davranışlar vardır. Hedef davranışlar ve öğretilmek istenen değerler ise ancak çocuklar için hazırlanan yapımların bütüncül olarak incelenmesi ile ortaya konulabilir. Bu çalışmada, TRT ortak yapımı ile hazırlanan 2022 Eylül ayında sinemalarda gösterime giren "Tay" adlı animasyon filminin din ve değerler eğitimi açısından incelenmesi yapılmıştır. Bu kapsamda, filmde anlatılan hikâyeden kısaca bahsedilmiş ve çalışma çeşitli görseller ile desteklenmiştir. Bu çalışmada çocukların dikkatini çeken ve çok yoğun izlenen "Tay" isimli animasyon filminde bulunan dini ve değer içerikli anlatım, tutum ve davranışlar ile özellikle çocuklara kazandırılmak istenen mesajların ortaya konulması amaçlanmıştır. Olumlu davranış ve değerlerin çocuklara öğretilmesinde çizgi film ve animasyonlar önemli materyallerdir. Özellikle 3-6 yaş arası çocukların dikkatini daha fazla çeker ve eğitim öğretimde kullanılır. Araştırmada, nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Ayrıca veri toplama tekniği olarak literatür taraması ve doküman incelemesinden faydalanılmıştır. Bu kapsamda araştırma konusuna benzer literatür taranarak çeşitli bulgular tespit edilmiştir. Böylece çalışmamızda elde edilen veriler incelenen literatür ışığında değerlendirilmiştir. Çalışmada ulaşılan sonuçlara göre "Tay" 3D animasyon sinema filminde, peygamberimizin hicret döneminde yaşadıklarına atıfta bulunulmakta, verilen bu bilgiler çocuklar özelinde merak uyandırıcı ve ilgi çekici şekilde izleyiciye sunulmaktadır. Kültürel değerler taşıyan deyimler ve atasözlerine yer verilen animasyonda ayrıca çocuklara kötü örnek olacak olumsuz öğelere yer verilmediği, filmdeki ana karakterlerin çocukların örnek alabileceği olumlu davranışlar sergilediği görülmektedir. Bu animasyon filmi üzerinden verilmeye çalışılan mesajların özellikle sevgi, iyilik, dostluk değerleri üzerinde durması, ailenin önemine vurgu yapması ve çocuklarda din ve değer eğitimi farkındalık oluşturmaya yönelik olması çerçevesinden bakıldığında çalışmanın din ve değerler eğitimi açısından, önemli bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dini içerik ve değerlerin kazandırılmasında bu animasyon filminin son derece önemli bir adım olduğu ifade edilebilir. Benzer formattaki yapımların çoğaltılmasının çocukların din ve değer öğretimine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Çizgi Film, Animasyon, Değerler.

Abstract

Visual communication tools such as computers and the internet, which have become an indispensable part of our daily life in the 21st century, are very important in terms of making education more meaningful and permanent. With its visual, auditory and interactive features, time and presentation of information in various ways, animations and cartoons are influential in the formation of children's personalities. In these productions, it is necessary to make more useful content to ensure that children are less affected by harmful content. Because it is important to follow useful content in order to raise individuals with the right personality structure. In addition, especially animation and cartoons unity, love, respect and so on. They are important tools in terms of gaining and teaching values. In addition, animation and cartoons are important tools for teaching and acquiring values of unity, love, respect, and so on. Because children now need audio-visual communication and learning tools more and these tools attract their attention more. Therefore, such tools are especially useful for educational purposes. Cartoons and animations as a whole contain a theme. In other words, there are target behaviors that children want to gain. Target behaviors and values to be taught can only be revealed by examining production for children holistically. In this study, the animation movie "Tay", which was released in theaters in September 2022, prepared with the co-production of TRT, was examined in terms of religion and values education. In this context, the story told in the movie was briefly mentioned and the study was supported with various visuals. In this study, it is aimed to reveal the religious and value-based expressions, attitudes and behaviors in the animated movie "Tay", which attracts the attention of children and is watched very intensely, and the messages that are especially desired to be given to children. Cartoons and animations are important materials in teaching children about positive behaviors and values. It attracts the attention of children especially between the ages of 3-6 and is used in education. In the research, the qualitative research method was used and literature review and document review data collection techniques were used. In this context, various findings were determined by scanning the literature similar to the research subject. Thus, the data obtained in our study were evaluated in the light of the examined literature. According to the results obtained in the study, the "Tay" 3D animated feature film refers to the life of our prophet during the Hijra period, and this information is presented to the audience in a curious and interesting way, especially for children. In the animation, which includes idioms and proverbs with cultural values, it is also seen that negative elements that will be bad examples for children are not included, and the main characters in the movie exhibit positive behaviors that children can take as an example. Considering that the messages that are tried to be given through this animated film, especially emphasize the values of love, kindness and friendship, emphasize the importance of the family, and aim to raise awareness of religion and value education in children, we can say that the study has an important content in terms of religion and values education. It can be stated that this animation the film is an extremely important step in gaining religious content and values. It is thought that duplication of productions in similar formats will contribute to the education of children in religion and values.

Keywords: Religious Education, Values Education, Cartoon, Animation, Values.

Giriş

Dijitalleşen günümüz dünyasında çocukları etkileyen araçlar çok çeşitlenmiş ve artmıştır. Bu araçların başında ise televizyon, internet ve telefon gelmektedir. Özellikle görsel zekâyâ hitap eden yayınlar çocukların bilişsel, duyuşsal ve psikomotor süreçlerine etki ettiği yakinen gözlemlenmektedir. Çocukları ekran başına çeken programların başında çizgi filmler ve animasyonlar gelmektedir. Eskiden çocuklar masal ve hikâye dinleyerek büyürken bugün ekran karşısında kurgulanan masal ve hikâyelerin görüntülü versiyonunu izleyebilmektedir. Çocuklara yönelik çizgi film ve animasyonlar, masal ve hikâyeler kadar hayal dünyasını geliştiremeye de gelişen kişiliğine ekranda sunulan biçimiyle işlenmekte ve onları derinden etkilemektedir. Anlatılan hikâye kahramanı ekranda nasıl gösterilirse çocuğun zihninde de o şekilde kalmakta ve çocuk herhangi bir hayali tasarlayamamaktadır. Fakat çizgi filmlerin etkisine bakıldığında çocuğun zihin ve duygu dünyasına net ve belirli bir şekilde girebilmenin önemli bir yolu olduğu söylenebilir.

Televizyon, sinema ve internet yoluyla ulaşan çeşitli yayınlar yetişkinler açısından bir eğlence ve bilgilenme olarak görülebilir. Fakat çocuklar için bu yayınlar hayatın öğrenilmesi, yeni bilgilerin elde edilmesi, hayatın anlamlandırılması ve en önemlisi kimlik ve kişiliğin oluşmasına etki eden bir etmen haline gelmektedir. Ekranda gördüğü görüntülerden örnekler çıkaran çocuk, olaylar arasındaki sebep sonuç ilişkisini kurar ve zihnindeki sorulara kısmen yanıt bulur. Çocuk, aldığı bilgiler ile kendi yaşantısını da karşılaştırarak bazı sonuçlara ulaşabilir. Böylece çocuğun kitle iletişim aracı yoluyla elde ettiği bilgi, duygu, düşünce ve davranışlar kendi düşünce sistemine yansyarak doğrudan hayatını etkiler ve şekillendirir. Bu görsel örneklerden kazanımda bulunan çocuğun bunları kendi yaşantısına aktarmasına model alma denir. Çocuk henüz bilmediği bir şeyi model alma yolu ile öğrenir ve gözlemlenen model ve davranışlar tekrar ile pekişir. Sonuçta ise çocuğun kişilik yapısı gelişir.¹ Kişilik yapısı gelişirken çocuğu aile ile rekabet edecek kadar çok etkileyen televizyon, çocuğun nasıl düşüneceğinden nasıl davranacağına kadar birçok özelliği üzerinde etki etmektedir.² Araştırmalara göre televizyondaki olumlu programların özellikle ilk çocukluk döneminde çocukların bilişsel gelişimine fayda sağlamaktadır. Örnek verecek olursak okul öncesi döneme yönelik programların çocuklarda kelime dağarcığının gelişimine katkı sağladığı gözlemlenmektedir. Televizyon aracılığı ile yapılan bu iletişim ve bilgilendirme süreci, dini ve inançsal açıdan olumlu duygu ve tutumlar kazandırmada önemli araç olabilir. Ancak bu dini bilgilendirme süreçlerinde dikkatli ve seçici olunmadığında çocuklar olumsuz yönde etkilenebilir. Bu nedenle dini kavram ve değerler ile ilgili çocuklarda olumsuz davranış ve tutumların oluşmasına sebep olabilir. Çocukların bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanlarını şekillendiren televizyon, onların dini duygu ve değerler ile

¹ Suat Cebeci - Recep Demir, "Çizgi Filmler Çocuklara Neyi Vaat Ediyor?", *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018), 141.

² Erol Mutlu, *Televizyon ve toplum* (TRT Eğitim Dairesi Başkanlığı, 1999), 120.

yeni karşılaştıkları bir dönemde özellikle çizgi film ve animasyonlar ile gerçekleştirilen bu yol göstermeler çok önemlidir. Bu nedenle bu yapımların üzerinde dikkatle durulması gerekmektedir.³ Sosyal Öğrenme Kuramını geliştiren, Albert Bandura özellikle çocukların model alma ile öğrendiğini savunmaktadır. Eskiden insanların model aldığı çevre aile üyeleri, sosyal yaşantısındaki öğretmen, arkadaş, akraba gibi kişilerken günümüzde bu çevrenin içine televizyon ve internetin girmesi ile ünlü kişiler, futbolcular, film yıldızları ve çizgi film kahramanları model alınmaya başlanmıştır. Bandura, bu modeller arasında çocukları en çok etkileyen ve onların davranışlarına yön verenlerin çizgi film kahramanları olduklarını belirtir.⁴ Oruç ve arkadaşları tarafından yapılan bir çalışmaya göre⁵ çocukların izledikleri çizgi filmlerdeki kahramanları örnek ve rol model almanın olumsuz özelliklerinden daha çok olumlu özelliklerinin olduğu yönünde bir sonuç bulunmuştur. Medya ve televizyon açısından bakıldığında film ve dizilerde başrol oyuncusunun izleyici tarafından örnek alınması, onun davranış ve tutumlarının taklit edilmesi modelleme olarak tanımlanır. Özellikle çocuk ve gençlerde modelleme önemlidir.⁶ Çocuklar değerleri de bu vasıta ile kazanabilir. Bu konuda yapılan bir araştırmada "Çizgi filmlerden değer öğretimi sürecinde yararlanılmalı mı?" sorusuna cevap aranmış ve çizgi filmlerin çocukların yaşamında çok önemli bir yere sahip olması dolayısıyla değer öğretimine katkı sağlayacağı sonucuna ulaşılmıştır.⁷ Çünkü çocuklar medyada gördükleri kahramanları rol model alma eğilimindedir. Modelleme çocukların ve gençlerin sosyalleşmesi açısından önemlidir. Genel olarak izledikleri filmin kahramanını rol model almaya çalışan çocuklar filmin kahramanındaki olumlu ve olumsuz özellikleri taklit edebilirler. Burada önemli bir husus ise kahramanın davranış ve tutumlarının ekrana nasıl yansıdığıdır. Özellikle din ve değer öğretimi konusunda yapılan çizgi film çalışmalarının incelenmesi gerekmektedir.

4-6 yaş çocukları için çizgi film izleme, oyun oynama ile eşdeğer kabul edilmiş ve onların çizgi filmde karakter, tema ve figürler arasında ayırım yapma gibi birçok şeye dikkat ettikleri tespit edilmiştir. Böylece çizgi filmlerin çocukların değer sistemine katkı sağladığı ve örtülü yönlendirmeler ile onlar üzerinde etkili olduğu yönünde önemli bulgulara ulaşılmıştır.⁸ Çocuklar üzerindeki etkisi kanıtlanmış olan çizgi filmlerin etkilerini genel olarak olumlu ve olumsuz olarak iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Olumlu etkileri; öğretici olması, hayal gücünü geliştirmesi, eğlendirici olması, rol model oluşturması, uzak yerler hakkında bilgi

³ Elif Emre Kaya - Fatma Gökçen Atuk, "Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 76.

⁴ Bilal Yorulmaz - Mukaddes Zikra Tanrıverdi, "Din ve Değerler Eğitimi Açısından Keloğlan Çizgi Filminin Değerlendirilmesi", (2015), 29.

⁵ Cemil Oruç vd., "Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler", *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 294.

⁶ Yaşar Erjem - Mustafa Çağlayandereli, "Televizyon ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi", *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 30/1 (2006), 16.

⁷ Neslihan Karakuş, "Okul Öncesi Döneme Hitap Eden Tema İçerikli Çizgi Filmlerin Değerler Eğitimi Katkısı Yönünden Değerlendirilmesi (Niloya Örneği)", *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/30 (2015), 263.

⁸ Cebeci - Demir, "Çizgi Filmler Çocuklara Neyi Vaat Ediyor?", 304.

vermesi, çocukların kişilik ve dil gelişimine katkı sağlaması, çocuğu dinlendirmesi, onlara düşünme, eleştirme ve sorgulama fırsatı sunması ve onları mutlu etmesi olarak sayılabilir. Olumsuz etkileri ise çocuğu gerçeklikten koparması ile çocuğun başka alemlere dalması, çocuğun güvenli davranışlarını azaltması, ekran bağımlılığını artırması, çocukların vakitlerini fazlası ile harcaması, olumsuz karakterlere özenerek onları rol model almaya çalışması gibi etkiler sıralanabilir. Çocukların izlediği çizgi filmlerin çoğunluğunu yabancı yapımlar oluşturmakta ve bu tür yapımların ülkemizde yaygın bir şekilde izlenmesi birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Bu yapımların çocuklar üzerinde olumsuz davranışları yaygınlaştırması ve kendi kültürel değerlerinin dayatılması, çocuklar üzerinde olumsuz etkilerine örnek olarak verilebilir.⁹ Çizgi filmlerin etkileri hakkında yapılan bir doktora çalışmasında ikisi yerli, ikisi yabancı dört çizgi film incelenmiş, olumsuz örnekler de göz önünde bulundurularak bu çizgi filmlerin dinî ve kültürel değerlerin eğitimi noktasında rolleri karşılaştırmalı olarak mukayese edilmiştir. Çalışmada elde edilen sonuçlardan bazıları şu şekildedir: Çocuğun değer kazanımında yerli-yabancı bütün çizgi filmler rol oynamaktadır. Nezaket, aile büyüklerine saygı gibi değerlerin çizgi filmlerde ortak değerler olduğu ve bu çizgi filmlerin çocuğun ilgi ve dikkatini çektiği belirtilmiştir. Bu durumda çocuk aile ortamında edindiği davranış kalıpları ve değerleri pekiştirerek hayata geçirecektir.¹⁰ Bu sonuçlar çocukların tutum ve davranışlarında olumlu ve olumsuz etkiye sahip olan çizgi filmlerin çocuğun sosyal hayatında birçok davranışına etki etmektedir. Eğer uzmanlar tarafından bilinçli bir şekilde üretilmezse bunların kötü sonuçlar doğurabileceği de söz konusudur.

Günümüzde yaygın izlenen eğitim araçlarından birisi olan çizgi film ve animasyonların doğru bir şekilde kullanılması ancak uzman din eğitimcileri ve psikologları rehberliğinde üretilen yerli yapımlar sayesinde olabilir. Bu tür yapımların istenen düzeyde izleyici kitlesine sahip olması ile başarılı olabilecekleri söylenebilir.¹¹ Araştırmamıza konu olan Tay animasyonu uzman din eğitimcileri ve çocuk psikologları rehberliğinde yapılan din ve değer öğretimini hedefleyen bir yapımla özelliğine sahip olması açısından dikkate değerdir. Bu nedenle özellikle bu tür yapımların artırılması ve daha iyisinin ortaya çıkması için bu şekilde yayınlanan animasyon ve çizgi filmlerin incelenmesi gereklidir.

Son yıllarda ülkemizde TRT iş birliği ile çizgi filmler, yabancı çizgi filmlere alternatif olarak üretilmekte ve alanında da başarılı oldukları görülmektedir. Bunu birçok çalışma göstermektedir. Söz gelimi *Keloğlan* çizgi filmi,¹² *Pepe* çizgi filmi¹³ ve

⁹ Erkan Yaman vd., "Dede Korkut Çizgi Filminde Yer Alan Değerler", *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/29 (2015), 250.

¹⁰ Recep Demir, "Türkiye'de Çocuk Kanallarında Yayınlanan Çizgi Filmlerde Dini ve Kültürel Değer Eğitimi", (2019), 160.

¹¹ Bilal Yorulmaz, "Din ve Değerler Eğitimi Açısından Caillou Çizgi Filminin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 143.

¹² Yorulmaz - Tanrıverdi, "Din ve Değerler Eğitimi Açısından Keloğlan Çizgi Filminin Değerlendirilmesi".

¹³ Bilal Yorulmaz, "Pepee Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", (2013).

*Rafadan Tayfa*¹⁴ çizgi filmi gibi TRT iş birliğinde üretilen bu çizgi filmlerden bazıları başarılarıyla dikkat çekmiştir. Bu araştırmaya konu olan TRT ortak yapımı ile oluşturulan *Tay* 3D animasyon filmi 2022 yılı 23 Eylül'de vizyona girmiş ve animasyonun hedef kitlesi 6-9 yaş çocuklardır. Film "TRT Çocuk" tarafından uzman psikolog ve çocuk gelişim uzmanlarının katkısı ile hazırlanmış ve hem yetişkinler hem çocuklar tarafından büyük ilgi ile karşılanmıştır. Almanya, Fransa, Hollanda, Azerbaycan ve Birleşik Arap Emirlikleri başta olmak üzere 20 ülkede daha seyirciyle buluşacak olan 3D animasyon türündeki sinema filmi, özellikle okul çağındaki çocuklara din ve değer eğitimi açısından bazı kazanımları vermeyi hedeflemektedir.¹⁵ Bu araştırmanın amacı, *Tay* 3D animasyon türündeki sinema filminin olumlu ve olumsuz yönlerini irdeleyerek, din ve değerler eğitimi açısından yerini tespit etmektir.

1. Yöntem

Çalışma, nitel araştırma yöntemi ile yürütülmüş olup veri toplama tekniği olarak doküman incelemesi kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırmanın konusu hakkındaki olgu, olayların ve bilgilerin yer aldığı yazılı materyallerin analizini kapsayan bir veri toplama yöntemidir.¹⁶ Nitel yönelimli araştırmalarda olgular doğal oluşumu içerisinde incelenir ve herhangi bir müdahalede bulunulmaz. Nitel araştırmalarda veri toplama teknikleri gözlem, mülakat ve dokümanlardır. Elde edilen veriler tümevarım yaklaşımı ile analiz edilerek betimsel olarak raporlanır.¹⁷ Verilerin analizi için içerik analizi kullanılmıştır. İçerik analizi, nitel araştırmalarda kullanılan veri analiz tekniğidir. İçerik analizi araştırmacının bir iletişim kaynağındaki (kitap, makale, film gibi) içeriği açığa çıkarmasını sağlar. İçerik analizi ile incelenen veriler başka içerikler ile karşılaştırılabilir ve nicel teknikler (tablo çizelge) ile analiz edilebilir. Buna ek olarak içeriğin farkına varılması zor yönleri de açığa çıkarabilir. İçerik analizi yapılan materyaller, yazılı olabileceği gibi görsel materyalde içerik analizinde kullanılabilir. Söz gelimi fotoğraf, resim, heykel, video ve film gibi görsel metinleri incelemek için kullanılır. Görsel metnin içerik analizi, görsel metnin anlamlarının okunması ile yapılır. Görseller yorumlanmalı ve sembolik imgeler ile anlamlar keşfedilmelidir.¹⁸ Bu doğrultuda, çalışmada animasyon filmi bir görsel doküman olarak ele alınacaktır. İnceleme sonrasında elde edilen veriler içerik analizi ile analiz edilecektir.

¹⁴ Şener Şentürk - Ayfer Keskin, "Rafadan Tayfa Çizgi Filminin Millî ve Evrensel Değerler Açısından Değerlendirilmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (2019), 143-157.

¹⁵ <https://www.yenisafak.com/hayat/trt-ortak-yapimi-tay-en-cok-izlenen-film-odu-kalplere-dokunan-hicret-hikayesini-cocuklar-cok-sevdi-3860603>.

¹⁶ Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 210.

¹⁷ Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 104.

¹⁸ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2016), 2/466, 472.

Bu çalışmada *Tay* adlı animasyon sinema filmi din ve değerler açısından incelenecektir. Çalışmanın analizine konu olan sinema filmi özellikle 4-9 yaş arasındaki çocuklara hitap ettiği düşünülmektedir. Bu nedenle içerik analizinin kategorilerini belirlemede bu yaş grubundaki çocukların dini ve değerler eğitimi aldığı diyanet yaygın eğitimi ve örgün eğitimde verilen değerler önemlidir. Bu nedenle Diyanet İşleri Başkanlığının 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının öğretim programında yer alan kazanımlar ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan kök değerler temel alınacaktır. Bunun doğrultusunda çalışmada "Tay 3D animasyon sinema filmi dini duygu ve değerleri destekleyen bir içerik sunmakta mıdır?" temel problemi kapsamında aşağıdaki alt sorulara cevap aranacaktır.

- Tay 3D animasyonlu sinema filminde en sık hangi değerlere yer verilmektedir?
- Tay 3D animasyonlu sinema filminde en az hangi değerlere yer verilmektedir?
- Tay 3D animasyonlu sinema filminde değerler hangi bağlam ve kapsamda ele alınmaktadır?
- Tay 3D animasyonlu sinema filminde hangi dini öğelere yer verilmektedir?
- Tay 3D animasyonlu sinema filminde hangi kültürel öğelere yer verilmektedir?

4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretim programında bulunan değerler şunlardır: Dua, şükür, özür dileme, saygı, sorumluluk, yardımlaşma, sabır, iyilik, doğruluk ve dürüstlük, adalet. Yine bu programda yer alan dini tutumlar ise şunlardır: Allah'ı seviyorum, Peygamberimi seviyorum, kitabımı seviyorum, insanları seviyorum, kâinatı seviyorum, dinimi seviyorum, dini mekanları seviyorum, vatanımı seviyorum.

İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi programında yer alan kök değerler ise şu şekildedir: Adalet, dostluk, dürüstlük, özdenetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik. Ayrıca çizgi filmlerde veya izlenen her filmde izleyicinin en çok filmin kahramanını rol model olarak aldığı bilindiğinden bu filmin kahramanı olan Tay, karakter özellikleri açısından incelenmiştir.

1.1. Veri Toplama Aracı

Araştırma 80 dakika süreye sahip "Tay" 3D animasyon sinema gösterimi ile sınırlı olup herhangi bir seri çizgi filmi değildir. Bu nedenle bu animasyonun çeşitli bölümleri veya ikinci, üçüncü serisi olmadığı için tek bir sinema filmi şeklinde incelenmiştir. Bu yüzden araştırma izlenen bu animasyon filmi ile sınırlıdır. Çalışmada veriler doküman incelemesi yoluyla sinema filminden elde edilmiştir. Verilerin toplanması için 4 defa "Tay" isimli 3D animasyon sinema filmi izlenmiş ve

ayrıntılı değer ve din öğretimi değerlendirme formu açısından takip edilerek form doldurulmuştur.

1.2. Verilerin Analizi

Araştırma sürecinde hazırlanan değerler formu ve incelenen kültürel dini öğelerin bulunduğu form, filmin 3 defa izlenmesi ile doldurularak elde edilen veriler detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Verilerin analizinde içerik analiz yöntemi kullanılmıştır. Nicel veriler, içerik değerlendirme formu ile elde edilmiştir. Değerlendirme formuyla elde edilen nicel verilerin işlenmesinde, frekans analizi kullanılmıştır.

2. "Tay" Filminin, Konusu ve İçeriği Bakımından İncelenmesi

Film, Mekke'de annesi ile birlikte yaşayan Tay'ın annesinin Medine'de birine satılması ve Tay'ın annesini bulmak için Mekke'den Medine'ye gitmesini ve yolda yaşananları konu almaktadır. Tay'ın yakın arkadaşı keklığın yardımları ile kaçmaya çalışması ve devamında yol boyunca yanından hiç ayrılmayacak olan Deve Jabal ile karşılaşması ile devam etmektedir. Dikkat çekilen bir husus karakterlerin isimleridir. Tay'ın ismi Riyah, annesinin ismi Şiraz, Deve Jabal'ın dostu olan atın ismi Asifa olarak belirtilmiştir. Örneğin kahraman Tay'ın adı "Riyah" "رياح," kelimesi "rüzgâr" anlamına gelen "ريح" kelimesinin çoğuludur. Türkler için çok önemli olan at için "Rüzgâr" kelimesi tercih edilir. Çizgi film Mekke ve Medine arasında geçtiği için Rüzgâr yerine Arapça kökeni tercih edilmiştir. Yine Tay'ın dedesi olan atın ismi ise Arapça "عاصفة" şeklinde yazılan "Asifa" kelimesi de "şiddetli rüzgâr, fırtına" anlamlarına gelir. Dolayısıyla karakter isimleri Türklerin kültürel öğeleri ile birleştirilirken animasyonun konu alındığı Mekke ortamı dikkate alınmaktadır.

Tay ve arkadaşı Mekke'den ayrılırken sahibi onu bulup getirecek kişilere altın vereceğini söylemesi üzerine çizgi filmdeki kötü karakterler Tay'ın peşine takılır ve onu bulmaya çalışırlar. Bu kişilerin kötü karakter olduğunu göstermesi için bazı olumsuz özellikleri yansıtılmıştır. Söz gelimi bu iki kişi pazar yerinde hırsızlık yapan ve aylak karakterlerdir. Böylece çocuklara kötü karakterlerin olumsuz özelliklerinin verilmesi ile onların yapmaması gereken davranışlara dikkat çekilmiştir.



Resim 1: Tayın Annesini Bulmak İçin Sahibinden Kaçtığı Sahnelerden Biri

Din ve değer öğretimi açısından bakıldığında filmde ilginç ve dikkat çekici olan konu peygamberin hicreti ve sonrası yaşananlar, Bedir ve Uhud savaşı gibi tarihi konuların çok zevkli bir şekilde çocuklara öğretimidir. Merak duygusu uyandırarak ilerleyen animasyonda birçok yönden eğitici ve öğretici değerler mevcuttur. Aşağıda örnek olarak verilen sahne ile İslam'ın kutsallarından olan Kabe'nin animasyonda bu şekilde geçmesi önemli bir husustur. Bu sahnede Tay'ın "Elveda Mekke" diyerek vatanından ayrılışının hüznü ekrana yansıtılmıştır. Bu sahne Müslümanların Mekke'yi terk etmek zorunda kalışının taşıdığı duygulanımı, çocuk yüreğinde anlaşılır kılmaları açısından önemlidir.



Resim 2: Tayın Mekke'den Ayrıldığı Sahne

Tay, deve ve kekliğin yolda bir mağaraya girmesi ile yine Hz. Muhammed ve Hz. Ebubekir'in hicret sırasında mağaraya sığınmaları ve gerçekleşen mucizelerin anlatılması için bir zemin oluşturulmuştur. Bu ise çocukların zihinlerinde

somutlaştırma ile öğretimin yapılmasının önünü açmaktadır. Böylece deve, mağarada İslam tarihinden kesitler anlatmış ve kullanılan üslubun ise yine çok akıcı ve basit kelimelerden oluştuğu söylenebilir. Filmin devamında ise Tay'ın annesine kavuşması ve kendilerine gidecek yeni bir yer arayışında olduklarını gösteren aşağıdaki sahne ile film sonlandırılmıştır. Burada yeni gidecekleri yerin Kudüs olacağını ifade edilmesi ise bir diğer bölümün geleceğini göstermekte ve çocukları meraklandırmaktadır.



Resim 3: Filmin Son Sahnesinde Yeni Yolculuklarını Nereye Yapacaklarını Konuştukları Sahne

3. Bulgular ve Yorumlar

Araştırma yapılırken form oluşturulmuş ve 3 defa sinema salonunda film izlenerek söz konusu form doldurulup analiz edilmiştir. Kuran kursu öğretim programında yer alan değerler eğitimi ve ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi ders programında yer alan on kök değerlerin birleşiminden ortaya çıkan değerler şunlardır: Özür dileme, şükür, saygı, sevgi, sorumluluk, yardımlaşma, sabır, iyilik, doğruluk, adalet, dostluk, özdenetim, vatanseverlik. Analiz edilen değerler ve elde edilen veriler aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo 1. Animasyondaki değerler ve değerlerin geçme sıklığı

Değerler	f	Toplam %
Özür dileme	3	7,31
Şükür	4	9,75
Saygı	3	7,31

Sevgi	8	19,51
Sorumluluk	2	4,87
Yardımlaşma	4	9,75
Sabır	3	7,31
İyilik	7	17,07
Doğruluk	-	-
Adalet	-	-
Dostluk	6	14,63
Özdenetim	-	-
Vatanseverlik	1	2,43
Toplam	41	

Filmde incelenen değerler göz önüne alındığında en sık rastlanan değer sevgi iken en az vatanseverlik değerine rastlanmıştır. Hiç vurgulanmayan değerler doğruluk, adalet ve özdenetimdir. Filmin ikinci en sık rastlanan değeri iyiliktir. Filmin üçüncü en sık rastlanan değeri dostluktur. Filmin dördüncü en sık rastlanan davranış ve değeri özür dilemedir. Daha sonra bunu teşekkür, yardımlaşma ve sabır izler. Tay annesini aramaya gider ve pazar yerinde hızlı koşarken birine çarpması ve özür dilemesi, yine kaçarken yardımcı olanlara teşekkür etmesi gibi birkaç özür dileme ve teşekkür sahnesi özellikle özür dilemeyi vurgular ve teşekkür etmenin gerekliliğini belirtir.

Tayın deve ile ilk karşılaştığı zaman ona deve diye hitap etmesi ve bunun üzerine devenin tayı uyarması ve “Benim bir adım var bana öyle hitap etme” demesi ve tayın özür dilemesi ile artık deveye “Jabal Amca” şeklinde hitap etmesi; saygı değerinin öğretilmek istendiğini göstermektedir. Ayrıca filmin sonlarına doğru yine bir hatırlatma ile saygı değeri pekiştirilmektedir.

Filmde en sık rastlanan üçüncü olan dostluk, keklik ve tayın dostluğu filmin başından sonuna kadar kekliğin tayı hiç bırakmaması ve daima ona yardım etmesi hem yardımlaşma değerini hem de dostluğun önemini vurgular. Filmin ikinci en sık rastlanan iyilik değerine örnek olarak Tay’ın annesinin, fırtınada annesini kaybeden küçük bir çocuğa iyilik yapması ve daha sonra o çocuğun da atın iplerini çözmesi ile kaçmasına yardım ederek iyilik yapması verilebilir.



Resim 4: Tay ve Küçük Dostu Kekliğin Olduğu Bir Sahne

Anne sevgisi ve evlat sevgisi ise filmin ana konusu olarak görülmekte ve sevgi değerinin yer yer filmde belirgin şekilde işlenmesi bu değer animasyondaki en sık rastlanan değer olduğunu da açık bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Zaten film anne sevgisi ile başlayıp anne ve evladın kavuşması ile son bulmuştur. Bu ailenin önemini göstermekte ve aile bireyleri arasındaki sevgiye dikkat çekmektedir. Günümüzde aile kurumunun zayıflamaya başladığı ve çeşitli yayın organları ile bu kurumun önemsizleştirilmeye çalışıldığı açıktır. "Tay" gibi ailenin önemini aktaran yapımlarla ailenin öneminin çocuklar tarafından kavranmaktadır. Dolayısıyla zayıflamaya başlayan aile bağlarının güçlenmesi için atılan adımlardan birisi olarak düşünülebilir.



Resim 5: Tayın Annesinin Satılması Üzerine Yolda Giderken Bir Sahne

Araştırmamızın “filmde hangi dini öğelere yer verilmiştir?” alt problemine cevap aradığımızda ise dini öğelerin nasıl ve hangi yönleriyle verildiğinin ayrıntılı analizi yapılmıştır. Bu analiz filmin başından sonuna kadar görülen ve duyulan dini öğeler sırası ile takip edilerek belirlenmiştir. Bununla ilgili olarak öncelikle belirtilmesi gereken önemli bir husus; çocuk hikâyesinin içerisine yerleştirilen dini bilgilerin, çocukları hiç sıkmadan verilmesi önemli bir ayrıntıdır. Çünkü genelde dini bilgiler düz anlatım şeklinde sunulurken çocuklar çabuk sıkılma eğilimleri göstermekte hatta çocuklar bunları dinlemek istememektedir. Fakat bir filmin içerisine güzel bir şekilde yerleştirilen dini bilgiler çocukların dikkatlerini toplamakta ve öğrenmelerini kolaylaştırmaktadır. Bu film de çocukların sonuna kadar heyecanlı ve dikkatli bir şekilde izlemelerini sağlamak ve öğrenmelerine katkı sunmaktadır.

Tay’ın annesi olan atın başka bir şehirde birine satılması ile başlayan film aslında Tay’ın annesini kaybetmesi ve bulma hikâyesi olarak sunulmakta ve annesini bulma yolunda başından geçenler anlatılmaktadır. Deve ve tay Mekke’den Medine’ye giderken bir mağaraya girerler ve bu mağarada Tay deveden masal anlatmasını ister. Bunun üzerine deve ise; “Sen Hz. Muhammed’i biliyorsun değil mi? der. Bunun üzerine Tay: “Evet Allah’ın âlemlere gönderdiği son peygamberdir.” der. Devenin anlatacaklarına bu soru ile başlaması sıradan birinden değil, Allah’ın göndermesine ve son peygamberliğine dikkat çekilerek peygamberliğin önemine vurgu yapılmak istenmiştir. Müşriklerin Müslümanlara yaptıklarını anlatırken Tay’ın, “Müşrik ne demek Deve Jabal Amca” demesi üzerine Deve Jabal’ın müşrikler hakkında yanlış bilinenleri tashih ederek müşriklerin tanımını yaptığı sırada ekrana o dönem yapılan helvadan putlar ve acıkınca putları yedikleri sahne verilmektedir. Çocuklara müşrik kavramının yanı sıra müşrik tutumları da görsel olarak verilmek istenmiştir. Devamında Jabal, peygamberi istemeyen müşriklerin, onu öldürmeye çalıştıklarından bahseder. Jabal, peygamberi öldürmek arzusuyla evine kadar gelen müşriklerin, peygamberin yatağında Hz. Ali’nin olduğunu görmeleri üzerine orayı terk ettiklerini anlatırken anlatılanların görsel olarak da canlandırılması öğretimde kalıcılık açısından önemlidir. Yine bu sahne verilirken Hz. Ali’nin gösterilmemesi dini hassasiyetlere uygunluk göstermektedir. Jabal, anlatmaya devam ederek Hz. Muhammed ve Hz. Ebubekir’in mağarada saklanması ve müşriklerin gelip mağaranın ağızındaki güvercin yuvası ve örümcek ağı mucizesini anlatmaktadır. Bunun üzerine mağaradan yanlarına gelen örümcek, güvercin ve yılan sahnesi ile hikayeler arasında bağ kurulmakta böylece öğretilmek istenilen şeye ilgi çekici hale getirilmektedir. Bütün bunlar bilginin kalıcılığını güçlendirmeye yöneliktir. Deve Jabal, Onların orada üç gün kaldığını sonra oradan ayrıldıklarını söylemesi üzerine Tay, “Hadi anlatsana merak ediyorum, sonra ne oldu?” demesi, izleyen çocukların ilgisini tekrar anlatılanlara yöneltmektedir. Bunun üzerine ise Jabal daha önce hatırladığı gibi eski arkadaşı olan bir at ile anısını hatırlar ve ekranda onunla Medine’ye gittiği zaman gösterilir. Deve Jabal bu at arkadaşı ile Hz. Muhammed’i takip ettiklerini anımsar. Böylece hicreti anlatan Jabal hicret sonrası Bedir ve Uhud savaşlarından bahseder. Özellikle savaşların çıkması ve müminlerin güçlenmesini

engellemek için su kuyularını anlatırken Tay'ın "Susadım" demesi de su kuyularının önemini somutlaştırarak öğretmeyi sağlamış olur. Bedir Savaşı'nda kazanan Müslümanları anlatırken tay ve deve arasında şu diyalog dikkat çekicidir:

.....Tay: "Savaş mı istiyorsun al sana al."

Jabal: "Savaş hiç iyi bir şey değil evlat. Bunu o güzel aklından çıkarma."

Tay: "Özür dilerim, müminlere öyle davranınca demek istedim."

Jabal: "Evet seni anlıyorum ama savaş en son çare olmalı bu da bizim sevineceğimiz bir şey değil, unutmama."

Savaşın İslam'daki yeri basit ve açık bir şekilde anlatılmış ve çocuklar üzerinde etkili olması için daha sonraki diyaloglarda Tay'ın "Çünkü savaşmak iyi bir şey değil" cümlesi ile pekiştirilmeye çalışılmıştır. Deve Jabal'ın arkadaşı olan ve Uhud Savaşı'na katılan atın ise sahibi ile birlikte şehit olmasını anlatması üzerine Tay'ın O'na "Kahraman" demesi ve Jabal'ın "Evet, O bir kahramandı evlat" ifadeleri ile "şehitlik" kavramına vurgu yapılması göze çarpmaktadır. Hikâyede bazı dini öğeler bu şekilde anlatılırken aynı zamanda içeriğe uygun dini motifler de ekrana yansımaktadır böylece çocukların zihinlerine hem sözel hem görsel olarak etki etmek hedeflenmektedir.

Sonuçta filmde söz konusu olan dini öğeleri şu şekilde sıralayabiliriz: Peygamberin tanımı, müşrik ve mümin tanımları, hicretin neden yapıldığı ve kimlerin hicret ettiği, hicret konusunun müminler için önemi, hicret sonrasında müminlerin karşılaştığı zorluklar ve müşrikler ile yapılan Bedir ve Uhud savaşları, Allah yolunda ölenlerin şehit olması ve savaşın iyi bir şey olmadığıdır.

Araştırmamızın bir diğer alt sorusu olan "Filmde hangi kültürel öğelere yer verilmiştir?" alt problemine cevap aradığımızda filmde baştan sona dikkat çeken kültürel öğeleri şu şekilde tasnif edebiliriz: Atasözleri, deyimler, ailenin öneminin vurgulanması. Örneğin deve Jabal'ın Tay'a "senin başına ödül kondu" demesi unutulmaya yüz tutan deyimlerin hatırlatılmaya çalışılmasıdır. Sonuçta filmin kahramanında 5 karakter özelliği baskın bir şekilde görülmektedir. Bunlar açık sözlülük, dışa dönüklük, dürüstlük, meraklılık ve fedakârlıktır. Ayrıca yan karakterler ile birlikte düşünüldüğünde vurgulanan karakter özellikleri beş büyük karakter kuramına göre deneyime açıklık, sorumluluk, dışa dönüklük, uyumluluk ve duygusallıktır.¹⁹ Deneyime açıklık karakter özelliğine göre meraklı ve bağımsız, sorumluluk özelliğine göre çalışkan, güvenilir özellikler görülmüştür. Ayrıca dışa dönüklük faktörüne göre samimi, sempatik, macera meraklısı, uyumluluk faktörüne göre yardımsever, güvenilir özelliğe sahip karakter özellikleri filmdeki ana ve yan kahramanlarda görülmektedir.

¹⁹ İlhan Çiçek - Ayşe Esra Aslan, "Kişilik ve beş faktör kişilik özellikleri: kuramsal bir çerçeve", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 10/1 (2020), 140.

Sonuç

Tay animasyon sinema filmi yerli bir yapım olması, dini ve kültürel değerleri aktarmayı hedef edinmesi bakımından başarılı bir yapıdır. Ayrıca olumsuz öğelere yer vermemesi açısından ve filmdeki kahramanların olumlu model olmaları konusunda başarılı olduğu da ortadadır. Animasyon filminin hitap ettiği kitle düşünüldüğünde filmde kullanılan üslubun muhatap kitleye uygun olduğu söylenebilir. Ayrıca bu animasyon din ve değer öğretimi konusunda başarılı bir yapıdır. Özellikle çizgi filmin içinde İslam tarihi olaylarından kesintilerin merak uyandırıcı şekilde anlatılması iyi düşünülmüş ve günümüz çocuklarının dikkatini çekecek şekilde hazırlanmıştır.

Araştırmaya konu olan animasyon on üç değer açısından incelenmiştir. Bu değerler 4-6 yaş arası Kur'an kursu öğretim programında ve ilköğretim din kültürü ders programında yer alan değerlerdir. Toplamda on üç değer belirlenmiş ve incelenmiştir. Bunlar ise özür dileme, şükür, saygı, sevgi, sorumluluk, yardımlaşma, sabır, iyilik, doğruluk, adalet, dostluk, özdenetim, vatanseverliktir. Bu değerlerden en sık rastlanan değerden en az rastlanan değere kadar sırası ile şu şekildedir: Sevgi, iyilik, dostluk, şükür, yardımlaşma, saygı, özür dileme, sabır, sorumluluk, vatanseverliktir. Özdenetim, doğruluk ve adalet değerine belirgin bir şekilde rastlanmamıştır. Fakat özellikle animasyonun hikâye kısmında müminlerin özellikleri anlatılırken bu değerlerden bahsedilmektedir. Bu animasyon, değerlerin çocuklara kazandırılması için uygun bir sinema filmi olarak değerlendirilebilir. Ancak değer kazanımına dönük ve özellikle kültürel değerlere dönük sahneler artırılabilir.

Filmde özellikle Jabal Amca'nın animasyonun kurgusu gereği Tay'a; Mekke'den Medine'ye hicreti, Hz. Muhammed ve Hz. Ebubekir'in mağara olayını anlatması, buna ek olarak Bedir ve Uhud savaşlarına değinilmesi üzerine filmdeki Tay karakterinin deveye sorular yöneltmesi, din öğretiminde hikâye, örnek olay yönteminin kullanıldığının bir göstergesidir. Animasyonda bu yöntemlerin kullanılarak çocuklara bazı kavramların öğretilmeye çalışılması hem üslup hem içerik bakımından başarılıdır.

Tay karakterinin filmin başından sonuna kadar sıkça özür dileme ve teşekkür etme ifadelerine yer verilmesi özellikle okul öncesi çocukların sosyal beceri ve görgü kurallarını edinmesine katkı sunmaktadır. Bununla birlikte çizgi filmin akışı içerisinde özür dileme ve teşekkür etme ifadelerine daha sık yer verilmesinin mümkün olabileceği belirtilmelidir. Ayrıca teşekkürün yanı sıra Allah'a şükür ifadelerinin geçmesi çocuklar için örnek olabileceği unutulmamalıdır.

Filmin ana konusu ve kurgusu gereği en önemli değer sevgi olduğu açıktır. Bu değer yeterli ve başarılı şekilde verildiği gözlemlenmesine rağmen adalet ve özdenetim değerlerine vurgu yapılmasının gerekli olduğu söylenebilir. Ama sadece bir animasyon süresi içerisinde bu kadar zengin içeriğin bir arada verilmesi filmin ayrıntılı bir şekilde düşünülüp hazırlandığını göstermektedir.

Animasyon, çocuklara uygun olarak üretilmiş ve sağlıklı içerikleri barındırmaktadır. Buna karşın çocukların zararlı içeriklerden uzak durması için

onlara yönelik yapılan çizgi film ve animasyonların bir denetim kurumlarından geçirilerek "çocukların izlemesinde herhangi bir sakınca yoktur" gibi onay cümleleri ile çocukların izlenmesine izin verilebilir. Böylece zararlı içeriklerin önüne geçebilmek için animasyon ve çizgi film yapımcıları daha hassas davranırlar.

Etik Kurul Onayı

Araştırmada TRT Çocuk ortak yapımı olarak hazırlanan animasyon sinema filmi incelenerek doküman incelemesi yapılmış olup herhangi bir kişiden veri elde edilmediğinden insan araştırmaları etik kurulu onayına başvurulmamıştır.

Ethics Committee Approval

In the research, the animated movie film prepared as a co-production of TRT Child was examined and document analysis was carried out, and since no data was obtained from any person, the approval of the human research ethics committee was not applied.

Kaynakça

- Çebeci, Suat- Demir, Recep. "Çizgi Filmler Çocuklara Neyi Vaat Ediyor?" *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018), 139-170.
- Çiçek, İlhan - Aslan, Ayşe Esra. "Kişilik ve Beş Faktör Kişilik Özellikleri: Kuramsal Bir Çerçeve". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 10/1 (2020), 137-147.
- Demir, Recep. *Türkiye'de Çocuk Kanallarında Yayınlanan Çizgi Filmlerde Dini ve Kültürel Değer Eğitimi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sakarya Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi. 2019. <https://hdl.handle.net/20.500.12619/77114>
- Emre Kaya, Elif - Atuk, Fatma Gökçen. "Çocuklarda Din Dilinin Oluşturulması: Çizgi Filmler Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 51-92. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3710725>.
- Erjem, Yaşar - Çağlayandereli, Mustafa. "Televizyon ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi". *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 30/1 (2006), 15-30.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Karakuş, Neslihan. "Okul Öncesi Döneme Hitap Eden Tema İçerikli Çizgi Filmlerin Değerler Eğitime Katkısı Yönünden Değerlendirilmesi (Niloya Örneği)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/30 (2015), 251-277. <https://doi.org/10.47951/mediad.991146>.
- Mutlu, Erol. *Televizyon ve toplum*. TRT Eğitim Dairesi Başkanlığı, 1999.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2*. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 8. Basım, 2016.
- Oruç, Cemil vd. "Okul Öncesi Dönem Çocuğunun Kişilik Gelişiminde Rol Modellik ve Çizgi Filmler". *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 281-297.
- Şentürk, Şener- Keskin, Ayfer. "Rafadan Tayfa Çizgi Filminin Milli ve Evrensel Değerler Açısından Değerlendirilmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (2019), 143-157 <https://doi.org/10.17494/ogusbd.548307>.
- Şimşek, Hasan- Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2018.
- Yaman, Erkan vd. "Dede Korkut Çizgi Filminde Yer Alan Değerler". *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/29 (2015), 245-269, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ded/issue/29168/312358>.
- Yorulmaz, Bilal. "Din ve Değerler Eğitimi Açısından Caillou Çizgi Filminin Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 127-143.

Yorulmaz, Bilal. "Pepee Çizgi Filminin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 6/24 (2013), 438-448. <http://hdl.handle.net/11424/120720>.

Yorulmaz, Bilal - Tanrıverdi, Mukaddes Zikra. "Din ve Değerler Eğitimi Açısından Keloğlan Çizgi Filminin Değerlendirilmesi". ed: Bilal Yorulmaz vd. *Sinema ve Din*. (2015), 15-29.



ilahiyat akademi

Sayı: 16, 2022, ss. 83-112.

Issue: 16, 2022, pp. 83-112.

Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı Bakımından: Kur'ân'ın Nüzûl Ortamı ve Nüzûl Süreci

In Terms of Its Contribution to Understanding the Qur'ân:
The Nuzûl Environment of the Qur'ân and Its Process

Halil Çelik

Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ph.D. Student, Kahramanmaraş Sutcu Imam University, Social Sciences Institute, Kahramanmaraş/Türkiye
halil630130@hotmail.com | ORCID: 0000-0002-4560-7231 | ROR ID: <https://ror.org/03gn5cg19>

Mustafa BADEM

Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ph.D. Student, Kahramanmaraş Sutcu Imam University, Social Sciences Institute, Kahramanmaraş/Türkiye
Mustafabadem64@gmail.com | ORCID: 0000-0001-5959-3603 | ROR ID: <https://ror.org/03gn5cg19>

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

30 Eylül 2022 30 September 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

28 Aralık 2022 28 December 2022

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2022 31 December 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve It is declared that scientific and ethical principles
etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm have been followed while carrying out and
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur writing this study and that all the sources used
(Halil Çelik – Mustafa Badem). have been properly cited (Halil Çelik – Mustafa
Badem).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Çelik, Halil – Badem, Mustafa. "Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı Bakımından: Kur'ân'ın Nüzûl Ortamı ve Nüzûl Süreci". *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 83-112.

DOI: [10.52886/ilak.1182569](https://doi.org/10.52886/ilak.1182569)

Çelik, Halil – Badem, Mustafa. "In Terms of Its Contribution to Understanding the Qur'ân: The Nuzûl Environment of the Qur'ân and Its Process". *Theological Academia* 16 (December 2022), 83-112. DOI: [10.52886/ilak.1182569](https://doi.org/10.52886/ilak.1182569)

Atıf/ Cite as

Özet

Kur'an'ın kapsamlı bir şekilde anlaşılmasında en temel kaynak yine Kur'an'ın kendisi olduğu gibi onun ilk muhataplarının bulunduğu ortam, toplumun kabulleri, inançları ve hâkim kültürünün bilinmesi de Kur'an'ı anlamaya katkı sağlayan unsurlardandır. Kur'an'ın nüzûl sürecinin iyi bilinmesi, gerek Kur'an'ın anlaşılmasını sağlamada gerekse Kur'an'la ilgili yapılacak yorumların isabet oranını arttırmada fayda sağlayacaktır. Kur'an'ın nüzûl ortamı ve nüzûl süreci ilahi irade tarafından, insanlığın içinde bulunduğu şartlar gözetilerek ayetlerin indirilişine konu edilmiştir. Bir anlamda vahiy; vakıya ve hayat dinamiğine yabancı ve bunun dışında kalmadan hayatın bizatihi içinde dinamik bir özne olarak yer almıştır. Bu bağlamda vahiy, indirildiği toplumun kendi standartlarına uymayan aksak yönlerini konu edinerek başta inanç, ibadet, adalet ve hukuk anlayışlarını tanzim etmeye çalışmıştır. Bu vesileyle toplumla beraber gelişip etkinleşen vahiy, muhataplarının yaşam ve kültürleri içinde yeni inşa olunan İslamî ilkelere uyma noktasında kabullerini ve intibaklarını sağlamak için bir sürece yayılmıştır. Bu süreç insanın doğasına ve sorumluluk alabilmesine imkân tanyacak bir olguyu dikkate almıştır. Cahiliye dönemi kabileleri arasında farklı yaşam unsurları, değer ve inanç sistemleri bulunsa da hepsinde hâkim unsur "cahili niteliktir." Kur'an, bu vasatta indirildiğinden onun her bir ayetinin bu dönem cari olan bir uygulama veya yaşantının ya ıslahı, ya reddi ya da mevcudun onayı ve pekiştirilmesi suretinde bir alana tekabül etmektedir. İnanç ritüelleri, toplumsal yaşayış ve aile yaşantısı konusunda Kur'an, peygamberlerden bir iz taşıyanları ıslah yoluna giderken şirk vb. uygulamalara karşı ise tümünden ret yolunu seçmiştir. Kur'an'ın maksadı yolunda gitmeyen alana müdahale ederek toplumun kültürel öğeleri haline gelmiş yanlış gidişatı kendi direktifleriyle Allah Teâlâ'nın kabullerine yaklaştırmaktır. Zaten Kur'an'ın kendisi de ilahi direktiflerden başka bir şey değildir. Bu açıdan Kur'an'ın ilahi emirler doğrultusunda rayına oturtmak istediği alanın işleyiş ve gidişatı hakkındaki doğru bilgilerle yapılacak ayet-ortam-süreç ilintisi ve yorumu için mevcut durumun bilinmesine ihtiyaç vardır. Vahye muhatap kitlenin kabul ve ret noktasındaki yaklaşımlarının bir yönü asabiyetle ilişkili iken diğer yönü Kur'an'ın onlara yükleyeceği sorumluluk ve ahlaki davranıştır. Yaşamlarında çöl hayatının sınırsız ve nerdeyse medeni hayata göre kuralsız ortamı onların Kur'an'la ilişkilerinde çeşitli zorluklara sebep olmuştur. Bu sürecin iyi bilinmesi Kur'an'ı anlama ve yorumlamada hem daha isabetli sonuçlara hem de yeni durumlar karşısında yeni ufuklar açmaya katkı sunacaktır. Bununla birlikte tarihi süreç içerisinde, şartların değişmesiyle birlikte Kur'an'ın doğru anlaşılmasında çeşitli sorunlar tebarüz etmiştir. Bu sorunların çözümünde İslam bilginleri tarafından Kur'an ve sünnete dayalı çeşitli metotlar geliştirilse de içinde bulunulan çağın ihtiyaçları gözetilerek Kur'an bildirimlerinin yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacı her çağda geçerliliğini korumuştur. Muhatap kitlenin gelenek, görenek, savaş ve kültürel değerleri sahasındaki bilgilerine ihtiyaç vardır. Kur'an'ın bunların yerine ikame ettirmek istediklerinin doğru anlaşılması için de vahyin Mekke-Medine hinterlandı konusundaki bilgilere ihtiyaç vardır. Bu bilgilerin kavramsal tanımlarından ziyade ortamın vahiyle ilişkisi asıl üzerinde durmak istediğimiz mevzudur. Bu çalışmada nüzûl ortamının temel dinamikleri başta olmak üzere Kur'an'ın nüzûl süreci ve ortamı, tedricilik, cahiliye ve hukuk anlayışları incelenmiştir. Nüzûl süreci içerisinde ayetlerin inişine taalluk eden temel meseleler sosyolojik ve psikolojik ekseninde değerlendirilmiştir. Buna ilaveten "Günümüz şartlarında Kur'an'ın bildirimlerinin doğru anlaşılmasına katkı sunacak tarihi yaklaşım nasıl olmalı?" sorusuna ipucu olabilecek bazı yaklaşımlara değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Yorum, Kur'an, Nüzûl Ortamı, Nüzûl Süreci.

Abstract

The most fundamental source for a comprehensive understanding of the Qur'an is the Qur'an itself, as well as the environment in which its first interlocutors are located, the acceptances, beliefs and knowledge of the dominant culture of the society are among the elements that contribute to the understanding of the Qur'an. Knowing the Qur'an's process well will be useful both in ensuring that the Qur'an is understood and in increasing the accuracy of the interpretations to be made about the Qur'an. The Qur'an's spiritual environment and the process of revelation have been made the subject of the revelation of the verses by the divine will, taking into account the conditions in which humanity finds itself. Revelation in a sense; It is alien to reality and the dynamics of life and has taken place as a dynamic subject in life itself without being outside of it. In this context, revelation has tried to regulate the understandings of faith, worship, justice and law by focusing on the defective aspects of the society to which it is downloaded that do not comply with its own standards. On this occasion, the revelation, which develops and becomes active together with the society, is a new way in the lives and cultures of its interlocutors. Although there are different aspects of the life dynamics, tribal and belief systems of the ignorant period, the dominant element in all of them is "ignorant quality." Since the Qur'an is revealed in this mediocrity, each of its verses corresponds to a field in which a practice or life that is current in this period is either corrected, rejected, or approved and reinforced. In terms of faith rituals, social life and family life, the Qur'an has chosen the path of correction of those who bear a trace of the prophets, while completely rejecting practices such as shirk etc. The purpose of the Qur'an is to intervene in the field that does not go its way and to bring the wrong course that has become the cultural elements of the society closer to the acceptances of Allah Ta'ala with its own directives. In fact, the Qur'an itself is nothing but divine directives. From this point of view, there is a need to know the current situation for the verse-environment-process relationship and interpretation to be made with the correct information about the operation and course of the area that the Qur'an wants to put on track in line with the divine commands. While one aspect of the approach of the masses to revelation at the point of acceptance and rejection is related to irritability, the other aspect is the responsibility and moral behavior that the Qur'an will impose on them. The limitless and almost unregulated environment of desert life in their lives has caused various difficulties in their relations with the Qur'an. Knowing this process well will contribute to both more accurate results in understanding and interpreting the Qur'an and opening new horizons in the face of new situations. However, in the course of history, with the change of circumstances, various problems have arisen in the correct understanding of the Qur'an. Although various methods based on the Qur'an and Sunnah have been developed by Islamic scholars in solving these problems, the need to review the Qur'anic declarations by taking into account the needs of the current age has maintained its freshness in every age. Knowledge of revelation Mecca-Medina and its hinterland is needed to properly understand what the Qur'an wants to substitute for with knowledge of traditions, customs, wars and values. Rather than the conceptual definitions of this information, the relationship of the environment with revelation is the issue we want to focus on. In this study, the basic dynamics of the scientific environment, especially the Qur'an's process and environment, gradualism, ignorance and legal understandings were examined. The basic issues that lead to the descent of the verses in the process of Navigation were evaluated on a sociological and psychological basis. In addition, some approaches that can be a clue to the question "What should be the historical approach that will contribute to the correct understanding of the Qur'an's declarations in today's conditions?" have been mentioned.

Keywords: Nuzul, Interpretation, the Qur'an, the Environment of Revelation, the Process of Revelation.

Giriş

Belli bir süreçte nazil olmuş bir kitap olan Kur'an'ın, indirildiği coğrafya ve muhitteki toplumun kabulleriyle yakın bağlarının olmaması düşünülemez. Kur'an'ın indirildiği dönemin yaşam şartlarını, nüzûl ortamını göz önüne almadan değerlendirmek en başta Kur'an'ın muhteva ve üslubuna ters düşer. Zira Kur'an, indiği toplumun inancına, geleneklerine, kültürel anlayışlarına; edebî, ticarî ve sanatsal faaliyetlerine yer verir. Bunların aksak yönlerine müdahale ederek düzeltme yoluna gider. Bu durum Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinde göz ardı edilemez. Kur'an'ın indirildiği dönem sosyo-ekonomik yapısının, inanç ve tarihinin, kültürünün ve insani ilişkilerinin bilinmesi, Kur'an'ı anlamaya "yardımcı" malzemeler sunacağından önem arz etmektedir. Kur'an'ı anlamada söz konusu yardımcı imkânları sunan ortama "nüzûl ortamı" denilmektedir. Bu ortamın şartları ve toplumsal ilişkilerin doğru etüt edilmesi anlama faaliyetine katkı sunan unsurları oluşturmaktadır.

Kur'an, insanlığa farklı zamanlarda peyderpey indirilmiştir. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de, *"İnkârda ısrar edenler, 'Kur'an ona bir defada toptan indirilseydi ya!' dediler. Biz, Kur'an'ı senin kalbine iyice yerleştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu sana anlaşılır bir şekilde aktarıyoruz."*¹ şeklinde beyan edilir. Bir başka ayette ise, *"Biz o Kur'an'ı geniş bir zaman dilimi içerisinde, insanlara anlayabilecekleri bir şekilde aktarabilesin diye parça parça indirdik"*² buyrulur. Furkan Suresinde geçen *"Toptan indirilseydi ya!"* talebi müşrikler tarafından inkâr etme maksadıyla sorulmuş bir soru olsa da niçin parça parça indirildi sorusu diğer insanların zihinlerinde de yer işgal etmiştir. Bu durum aktarılan ilk ayette Hz. Peygamber'in kalbinde Kur'an'ın iyice yer edip sindirilebilmesi anlamında *"Biz, Kur'an'ı senin kalbine iyice yerleştirmek için"* şeklinde zikredilmiştir. Burada Peygamber (sav) açısından konuya açıklık getirilirken aktarılan ikinci ayette, *"Biz o Kur'an'ı, insanlara geniş bir zaman dilimi içerisinde, anlayabilecekleri bir şekilde aktarabilesin diye parça parça indirdik."* vurgusuyla da Kur'an'ın parça parça indirilmesinin toplumsal gerekçesi dile getirilmektedir.

İndirilmenin iki boyutu vardır: Birincisi Hz. Peygamber ile alakalı yönü, ikincisi ise diğer insanlar ve mevcut şartlarla alakalı yönüdür. Her iki boyut da o günün şartları, nüzûl ortamındaki insanların sosyolojik ve psikolojik durum ve algılamaları ile ilgilidir. Çeşitli hikmetleri içerisinde barındıran bu durumlar aşağıda çeşitli başlıklar altında ele alınacaktır.

¹ el-Furkân 25/32. (Ayetlerin meallerinde çoğunlukla Türkiye Diyanet Vakfı meali tercih edilmiştir. Bunun dışında ayetin ifade ve maksadını hangi meal daha anlaşılır ve net anlatmışsa o, bizim için tercih sebebi olmuştur. Bu açıdan farklı meallerden de faydalanılmıştır.)

² el-İsrâ 17/106.

1. Kur'an'ın Nüzûl Ortamı

Kur'an'ın indiği döneme göz atıldığında Cahiliye Araplarının itikadi ve sosyal yönden büyük bir bozulma içinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu dönemin müşrikleri putları şefaathçi kılarak, onlara hediyeler sunma yoluyla tazimde bulunmuş ve onlardan medet ummuşlardır. Yine bu dönemde kız çocuklarını diri diri gömmeleri, asabiyet anlayışı, faiz yemeleri, içki içmeleri, kumar oynamaları ve fal bakarak davranış tayin etmeleri onların yaşam tarzları haline gelmiştir. İnsan onuruna ve toplum fitratına uymayan evlilik çeşitleri, kadına hak ettiği değeri vermeme, köleliğin yaygınlığı gibi toplumun eşitlik ve adalet temelini kökten sarsan birçok uygulama Cahiliye Döneminin önde gelen problemleri arasında zikredilmektedir.³

Durum böyle sürüp giderken Kur'an bu ortamdaki gidişatı değiştirmek için indirilmiştir. Kur'an'ın nüzûl ortamının en önemli aktörleri hiç şüphesiz onun ilk muhataplarıdır. Kur'an öncelikle onlara konuşmuş, onları uyararak harekete geçirmiş veya onlarla mücadele yolunu tutmuştur. Kur'an'ın ilk muhataplarıyla ilişkisi, o muhatapların görüş, düşüncü ve algılayış biçimleriyle de alakalıdır. Kur'an'ın oluştuğu ortamın anlama ve değerlendirme biçiminin tespiti o günleri yaşamamış sonraki nesiller için anlama ve idrak etmede önemli kilometre taşları hükmündedir. Zira Kur'an, ilk muhataplarına onların anlayacağı şekilde hitap etmiş, onlara çeşitli sorular yönelmiştir.⁴ Onların büyük çoğunluğunun da Kur'an'ın bu hitaplarını anladığı görülmektedir. Kur'an'ın indirilmeye başladığı bu zaman diliminde ilk muhatapların zihinlerinde filizlenen mananın "esas anlam" diye isimlendirilmesi mümkündür. Çünkü bu anlam, araya yorumların giremeyeceği, mesajı veren ile alanın, hitap eden peygamberle muhatabın aynı ortamı paylaştığı bir vasatta ortaya çıkmıştır.⁵

Kur'an, indirildiği toplumun dili üzere vahyedilen bir metindir. Kur'an'ın dilsel bir hitap olması, onun kendisine yönelen bir muhatap kitesinin de olmasını gerekli kılmaktadır. Zira bir hitap muhatabından ayrı düşünülemez. Böyle olursa hem hitap, hitap olmaz hem de ilâhî kelimelerin özelliği taşımaz. Çünkü ilâhî kelimeler, Allah'ın kullarına yönelik hitabı olarak tanımlanır. Böyle olduğu için bahsi geçen hitabın esas anlamının, kendisiyle muhatabı arasında gerçekleştiğini kabul etmek gerekir.⁶ Bu açıdan ilk muhatapların yaşam alanı ve mevcut ortamdaki işleyiş

³ İbrahim Sarıçam ve Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 27-29; Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19.

⁴ Örneğin, "Andolsun ki onlara: "Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir?" diye sorsan, mutlaka, "Allah" derler. O halde nasıl (haktan) çevrilip döndürülüyorlar?"; "Andolsun ki onlara: "Gökten su indirip onunla ölümünün ardından yeryüzünü canlandıran kimdir?" diye sorsan, mutlaka, "Allah" derler. De ki: (Öyleyse) hamd da Allah'a mahsustur. Fakat onların çoğu (söyledikleri üzerinde) düşünmezler." el-Ankebût 29/61, 63.

⁵ Necmettin Gökçür, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 22.

⁶ Nihat Uzun, "Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'an'ın Nüzûl Dönemi Muhatapları". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (Ekim/October 2020), 190.

vahyin anlaşılmasında bigâne kalınamayacak bir veri alanına tekabül etmektedir denilebilir.

Diğer yandan o dönemdeki Araplar, Mecusiler, Yahudi ve Hıristiyanların itikâdî ve sosyal anlamda bir çöküntü içerisinde oldukları görülmektedir. Kur'an'ın belirttiğine göre bu inanç biçimlerinin mensupları "Hanif Dini" olarak bilinen ve Hz. İbrahim'e isnat edilen tevhit dininden⁷ uzaklaşarak kendilerinin formatladığı bir inancın mensubu halinde yaşamaktaydılar. Bunlar içerisinde başta putları aracı kılan müşrik Araplar, ateşe tapan Mecusiler, dinlerini tahrif etmiş Hıristiyanlar ve Yahudiler göze çarpmaktadır. Bunların hepsinde en belirgin ortak nokta, özellikle tevhit inancını sarsan itikâdî bozuklukların içerisinde yaşam sürüyor olmalarıdır.⁸

Yukarıda dile getirilen inanç, ahlâk ve yaşantı bozukluğundan dolayı başta akidevî ve ahlâkî açıdan erdemli bir vasatta buluşturma ihtiyacı hâsıl olmuştu. Bu nedenle toplumu vahyin temel ilkeleri etrafında bir arada tutacak sosyal bir düzenin inşası gerekliydi. İşte vahyin indirilişi, bir anlamda bu ihtiyacın giderilmesine yönelik ilahi bir müdahale olup yaşanılan hayat ve ortamın Kur'an direktifleriyle yeniden okunması ve anlamlandırılmasıdır.

2. Kur'an'ın Nüzûl Süreci

Kur'an, Hira Mağarası'nda Hz. Muhammed'e yaklaşık olarak 40 yaşlarındayken Cebrail'in gelip ona hitaben "oku" demesiyle indirilmeye başlanmıştır.⁹ Hz. Muhammed ilk başta bu durumdan tedirgin bir halde mecnun olduğunu düşünüp dururken¹⁰ Hz. Hatice'nin onu Varaka b. Nevfel'in yanına götürmesiyle kendisine peygamberlik görevinin verildiğini anlamış¹¹ ancak hâlâ tam olarak ne yapacağını bilmezken Müddessir Suresi'nin, "*Ey örtüye bürünen! Kalk ve muhataplarını uyar. Rabbinin büyüklüğünü, yüceliğini dile getir!..*"¹² ayetleriyle peygamberliğinin başında ilk yapması gerekenler konusundaki belirsizlik giderilerek işe koyulması istenmiştir. Böylece Kur'an'ın nüzûl serüveni ve nübüvvetin icrası fiilen başlamıştır. Nübüvvet süreci çeşitli vesilelerle ayetlerin indirildiği yaklaşık 23 yıllık bir zaman diliminde gerçekleşmiştir.¹³ Bu süreçle beraber önemli husus artık tebliğ edilenleri doğru anlamak ve bu konuda yapılması gerekeni yapmaktır.

Nüzûl süreci ve nüzûl ortamı dikkate alınarak okunan her bir ayet, insanların gönül dünyasında yeni bir anlam kazanarak manevî bir iklimi teneffüs

⁷ Âl-i İmrân 3/67.

⁸ Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 25.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi u'ş-şahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Kitâbü't-Ta'bir", 1 (No:6982).

¹⁰ Zekeriyâ Pak, *Tefsir Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 15-16.

¹¹ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1 (No:3).

¹² el-Müddessir 74/1-3.

¹³ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1 (No:4).

etmeye, çağın ihtiyaç duyduğu yeni perspektifler bulmaya ve Kur'an'ı gönderiliş amacı doğrultusunda anlamlandırmaya imkân sağlamaktadır. Bu nedenle insanlık için hayat anlamını kaybedip yaşanmaz hale geldiğinde, doğru diye yanlışlara sapıldığında kültür ve yaşamsal sürecin değişim ve dönüşümünde Kur'an özne olacaktır. Kişisel öneri ve çareler tükendiğinde toplumun imdadına yetişen bir kurtarıcı gerekmektedir. İşte bahsedilen bu zaman dilimindeki kurtarıcı rolünü, Kur'an üstlenmektedir.¹⁴

Yukarıda kısaca değinilen Kur'an'ın nüzûl süreci geniş bir meseledir. Bu sebeple nüzûlün zamana yayılan bir şekilde gerçekleşmesinin gaye ve hikmetlerine çalışma boyunca değinilecektir.

2.1. Kur'an'ın İlâhî Kaynaktan İndirilmesi

Bir bilgi ve haberin muhataplar nezdinde istenen etkiyi yapması için o bilgi ve haberin kaynağı önem arz eder. Eğer kaynak sağlam ve bilgi de ilgi çekici, sarsıcı ise haberin yapacağı etki daha da tesirli olur. Eğer kaynak asparagas veya dikkate alınacak bir veriye tekabül etmiyorsa o zaman eldeki bilginin değerinde aşınmalar ve değer yitimleri baş gösterir. Kur'an söz konusu olduğunda sadece bilginin varlığı/tebliği değil, aynı zamanda bilgiyi gönderen merci, bilginin gerçekliği, bilgiyi getirenin kimliği ve sîreti de önem arz eder. Bir bilginin güvenilir olması için haber kaynağının güvenilir olması bir tercih değil, bir zorunluluktur. Hele Kur'an gibi direk toplumun muhatap alınarak toplumsal işleyişin aksaklıklarının konu edildiği bir haber ve bilginin her türlü şüpheden uzak olması gerekir. Nitekim Kur'an'da *"Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren kitaptır."*¹⁵ ayetinde kitabın kaynağına işaret edilerek onun Allah katından, hak ve gerçek, doğruluğunda şüphe bulunmayan bir kitap olarak indirildiğinin altı çizilmektedir.¹⁶ *"Kur'an'ı sana indiren şüphesiz biziz."*¹⁷ ayetinde de Kur'an'ın iniş kaynağı açık olarak beyan edilmektedir. Burada önemle üzerinde durulması gereken husus indirme eyleminin bizzat Allah'a nispet edilerek¹⁸ Hz. Peygamberle ilgili öne sürülen kâhin, sihirbaz vb. ithamlara karşı Allah'ın, vahyi kendisinin indirdiğini bildirmesidir. Ayette bu durum üç tekitle, (إنا نحن نزلنا) *"Kur'an'ı biz kesinlikle biz indirdik"*¹⁹ terkibiyle ifade edilmiştir. Bunlarla Hz. Peygamber, inkârcılığı meslek edinenlere karşı desteklenmekte onun, kendiliğinden bir şeyler

¹⁴ İbrahim H. Karslı, *Vahyin Aydınlığında Yürümek* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 15.

¹⁵ el-Bakara 2/2.

¹⁶ Faysal b. Abdulaziz b. Faysal Âl-i-Mübarek, *Tevfîku'r-Rahman fî Dürusi'l-Kur'an*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. İbrahim Ezzir Âl-i Hamd (Riyad: Daru'l-Ulyan, 1996), 1/97.

¹⁷ el-İnsân 76/23.

¹⁸ İbn Mansur Muhammed b. Muhammed el-Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Abdullah Başak (İstanbul: Daru'l-Mizan, 2007), 16/328.

¹⁹ el-Hicr 15/9.

söylemediğine vurgu yapılmaktadır. Zira bir sonraki ayette sabır tavsiye edilmekle beraber zulüm ve inkârcılara karşı boyun bükülmemesi istenmektedir.²⁰

Müşrikler, Hz. Peygamber'e inen vahyin kaynağı hakkında şüpheler oluşturup onu sıradanlaştırarak etkisiz kılmaya çalışmışlardır. Bu amaçlarını gerçekleştirmek için Hz. Muhammed'in kâhin ve şairler gibi cinlerin etkisine girip onlar tarafından dikte edilen bilgiler getirdiğini söyleyerek şüphe tohumları ekmeye çalışmışlardır. "Gerçekleri apaçık anlatan bir elçi geldiği halde, onlar nerede, öğüt almak nerede! Üstelik ona sırt çeviriyorlar ve cinlerin etkisine girmiş, öğretilmiş biridir, diyorlar."²¹ Bu ayet onların Hz. Peygamber'i şair, kâhin ve mecnunlarla bir tutup davasını sıradanlaştırma ve sulandırma çabalarına işaret etmektedir.²² İnkârcıların değişmeyen muhalefetlerine işaret eden "Bu Kur'an'a kulak vermeyin, okunurken gürültü çıkarın, belki bastırırsınız."²³ ayetiyle Allah Teâlâ'nın her türlü muhalefet ve sindirme girişimine rağmen "Müşrikler istemese de, bütün dinlerin üzerindeki yerini alsın diye resulünü, doğru yol rehberi ve hak din ile gönderen O'dur."²⁴ ayetleri bir mücadele ve bu mücadelede Allah'ın kimden yana olduğuna açık işaretler içerir. Bir yönüyle de Allah'la olan ilişkisine ve onun, gönderdiği vahyi desteklemekten vazgeçmeyeceğini dikkatlere sunar.

Bu anlamda Kur'an, kendi kaynağına ilişkin net bilgilendirmelerde bulunur. "Bu Kur'an, kuşkusuz bütün insanların Rabbi tarafından indirilmiştir."²⁵ vurgusu, onun ayetleriyle meydana getirmeyi amaçladığı noktaya insanları getirmek için kullandığı bir üslup ve dikkat çekme yöntemidir. Zira Kur'an ve Hz. Peygamber için daha önceki kitaplarda referanslar bulunmaktaydı. Ayet, hem önceki bildirilenlerin gerçekleştiği ve bundan şüphe edilemeyeceğini hem de vahyin kaynağı hakkında oluşturulmak istenen şüpheleri izale etmeyi amaçlamaktadır.²⁶ Bu sebeple Kur'an'ın kaynağı bellidir. Onun, kâinatın hâkimi olan Allah katından geliyor olması, herhangi bir beşer sözü ve ifade kalıbı gibi ele alınmamasını da gerekli kılmaktadır.

Diğer taraftan ilâhî kaynaklı bir bilginin safiyetinin muhafaza edilmesi ve insanlara ulaştırılması aşamasında da bu işe aracılık edenler tarafından orijinalliğinin korunması gerekir. Zira bu, onun değerinin bilinmesini, halis müteal vasfının ehillerince korunmasını da gerektirmektedir. Peygamberlerin zaman zaman kendilerinin "güvenilir elçiler" olduklarını vurgulamaları²⁷ vahye aracılık

²⁰ Ebi Hafs Ömer b. Ali İbn Adil ed-Dımaşki, *el-Lübab fi ulumi'l-kitab*, thk. Adil Ahmed Abdul Mevcud - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 20/50.

²¹ ed-Duhân 44 /14.

²² Ahmet Abay, *Nüzul Sürecinde Kur'an'a Karşı Algı Yönetimi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2019), 90-95.

²³ el-Fussilet 41/26.

²⁴ es-Saf 61/9.

²⁵ eş-Şu'arâ 26/192.

²⁶ İbn Atiyye el-Endelüsî, *el Muharreru el-veciz fi tefsiri Kitabı'l-Aziz*, thk. Abdullah İbrahim el-Ensârî (Beyrût-Lübnan: Âcârü'l-Hayr, 2007), 1/102-103.

²⁷ eş-Şu'arâ 26/125.

eden peygamberlerin getirmiş oldukları vahyin kaynağı ve kendilerinin de buna uygun şahsiyetler olduklarıyla ilgilidir. Zira Kur'an'ın mevsukiyeti konusundaki ayetlerinin mesajı açıktır: “O (Kur'an), şüphesiz değerli, bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür. O elçi güçlü, Arş'in sahibi (Allah'ın) katında çok itibarlıdır.”²⁸ ; “Görebildikleriniz ve göremedikleriniz üzerine yemin ederim ki, hiç şüphesiz o (Kur'an), çok şerefli bir elçinin sözüdür. Ve o, bir şair sözü değildir. Ne de az iman ediyorsunuz! Bir kâhin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz! (O), âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir.”²⁹ Kur'an, Allah'ın kelamı olup kulu ve elçisi Hz. Muhammed'e ilahi emirleri tebliğ ve beyan etmek üzere gönderdiği kendisinde şüphe olmayan direktifleridir. Bu direktifler bazen bunlara aracılık eden insan ve meleğe de isnat edilir.³⁰ Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere vahiy elçisinin güvenilir olması, onun getirdiği ayetlerin Allah'a aidiyetine güven açısından önem arz etmektedir.³¹ Dolayısıyla bu ayetlerin temel amacı hem gelen vahyin hem de onun mübelliği olan peygamberlerin güvenilir, sadık, aldatmayan kişilikleri üzerinden, vahyin kaynağı hakkında oluşacak şüpheleri gidererek Allah ve Peygamberine güven ve itaati sağlamaktır.³²

2.2. Kur'an'ın Tedrici Olarak İndirilmesi

Nüzûl ortamındaki mevcut şartlar dikkate alındığında alışkanlıkların bir anda değiştirilmesi düşünülemez. Çünkü insan, doğası gereği alışkanlıklarından bir anda vazgeçecek bir varlık değildir. Zira onun ünsiyet ettiği, alışageldiği kültür ve yaşam geleneğinden bir anda kopması mümkün değildir. İnsan psikolojik ve sosyolojik açıdan uzun bir zaman diliminde tatbik edegeldiği, kendisine atalarından kalan kültürel mirasa da mutaassıp bir şekilde sahip çıkma eğilimindedir.³³ Ayrıca biyolojik olarak da yeme, içme ve sosyal gerekçelerden doğan birçok alışkanlığı bir anda terk etmesini beklemek insanoğlunun fitratına ters düşen bir eylemdir.³⁴ Bu nedenle Kur'an, içki, faiz gibi işlerin terk edilmesinde tedrici bir metot uygulamıştır.³⁵ Bu insan fitratına en uygun yoldur. Nitekim kolay olmayan kimi eğitimleri bir anda yerine getirmek mümkün değilken tedrici yöntemle en zor eğitimler bile kolayca öğrenilip kavranılabilmektedir.

²⁸ el-Tekvir 81/19-20.

²⁹ el-Hâkka 69/ 38-43.

³⁰ Ebil Fida İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşî ed-Dimaşkî, *Tefsiru Kur'ani'l-Azim* (Beyrût-Lübnan: Daru İbn Hazm, 2000), 1915.

³¹ Zekeriya Pak, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 43.

³² eş-Şu'arâ 26/179.

³³ Fatih Tiyek, *Kur'an'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 35.

³⁴ Ahmet Abay, *Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 202-203.

³⁵ bkz. sırasıyla el-Bakara 2/219, 275, 276, 278, 279; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/90; er-Rûm 30/39; Âl-i İmrân 3/130.

Allah Teâlâ, insanların varlık amaçlarına, tabiatlarına, sosyal çevresi ve insanlığın geçmişiyle ilgili yaşantılarına Kur'an ve kıssalarında atıfta bulunur.³⁶ Muhataplarının tecrübe ve bilgilerini esas alır. O, namazın vazgeçilmezliğini anlatırken, önceki toplumlarda da bu ibadetin var olageldiğini, bu ibadeti yerine getirmeyenlerin kendi değerlerine yabancılaştıklarını vurgular. Bu aktarımlarda tarihi tekerrürlere atıfta bulunur. Namazın, kötülüklerden alıkoyan yönünü vurgularken doğrudan insanın tecrübesine ve varlık şartlarına atıfta bulunur. Ahiretin varlığını, Allah'ın birliğini ve kudretini anlatırken veya herhangi bir ahlâki durumdan söz ederken muhatabının ufkunu, tecrübesini nazarı dikkate alır.

Bu açıdan Kur'an, insan psikolojisinin kabule yanaşma temayüllerini ve algılarını dikkate alarak indirilmiştir. Bir anlamda Kur'an, 23 yıllık nüzûl süresince iradesiyle, ilmiyle, kudreti ve fiilleriyle bir başka tecelli eden Allah'ın, toplumla girdiği münasebetin kaydedildiği değişmez bir sicili gibidir. Bu yönüyle Kur'an nazari ilkeler, emirler ve yasaklar ihtiva eden bir kitap değil, gerektiğinde esnek davranabilen bir zatın kodlamasıyla gönderilen bir kitaptır. Bu nedenle yaşam ve olgular karşısında duyarlı olmayı, onları gündemine almayı önceleyen bir üsluba sahiptir.³⁷

Kur'an, diğer semavî kitaplar gibi bir defada indirilmemiş³⁸; bu şekilde indirilmesini isteyenlerin taleplerini ise reddetmiştir. O'nun azar azar indirilmesinin hikmetinin, Hz. Peygamber'in kalbinin takviye edilmesi, muhatapların intibaklarının kolaylaştırılması ve ağır ağır okunarak mesajlarının doğru anlaşılmasına³⁹ imkân verme amacını taşımaktadır. Şu ayet bu amacı açıkça vurgulamaktadır: *"İnkâr edenler: 'Kur'an ona bir defada indirilmeli değil miydi?' dediler. Biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak için onu böyle (parça parça indirdik) ve onu ağır ağır okuduk."*⁴⁰ ; *"Biz onu, insanlara yavaş yavaş okuyasın diye bir Kur'an olarak bölüm bölüm açıkladık ve ihtiyaca binaen peyderpey indirdik"*⁴¹ ayeti hem Hz. Peygamber'in hem de insanların anlayıp kavrayabilmeleri için Kur'an'ın peyderpey, parçalar halinde ve yavaş yavaş indirildiğini haber vermektedir.⁴² Bununla bir anlamda insanla vahiy arasında bir aşinalık oluşması, sosyal ve kültürel olarak vahiy kültüründen uzak olan toplumun, onu idrak ederek özümsemesi amaçlanmıştır. Bu yolla Kur'an'ın indirilmesi Allah için bir zorunluluk ifade etmez. Ancak insan

³⁶ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Çelik, "Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur'an Kıssaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2004); Osman Eyüpoğlu vd. "Bireysel Dini Tecrübe ve İşlevselcilik Açısından Kur'an Kıssaları", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/4 (2017).

³⁷ Halis Albayrak, "Allah'ın Nüzûl Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'minin Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, 02-04 Şubat 1996 (Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Baskı, 1996), 37.

³⁸ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı* (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 145.

³⁹ Yaşar Kurt, "Kur'an'ın Nüzûl Süreci ve Nüzûl Sırasını Esas Alan Tefsir Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Sayı: 33, s. 8, ss. 539.

⁴⁰ el-Furkân 25/32.

⁴¹ el-İsrâ 17/106.

⁴² Tiyek, *Kur'an'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü*, 35.

fitratı, kudreti, kabiliyeti ve psikolojisi bağlamında olaya bakıldığında aslında insanın böyle bir stratejiye ihtiyaç duyduğu pekâlâ anlaşılabilir. ⁴³ Bu bağlamda Kur'an'ın indiriliş sürecinde içkinin haram kılınmasına işaret eden ayetleri Nasr Hamid Ebu Zeyd şöyle zikretmektedir: ⁴⁴

1- *“Sana, sarhoşluk veren şeyler ve şans oyunları hakkında sorarlar. De ki: Onların her ikisinde de hem büyük bir kötülük hem de insanlar için bazı yararlar vardır; ancak yol açtıkları kötülük, sağladıkları yararından daha büyüktür.”* ⁴⁵

2- *“Ey inananlar! Sarhoş iken namaz kılmaya kalkışmayın; ne dediğinizi bilinceye kadar (bekleyin).”* ⁴⁶

3- *“Ey inananlar! Sarhoşluk veren şeyler, şans oyunları, putperestçe uygulamalar ve gelecek hakkında kehanette bulunmak, şeytan işi iğrenç kötülüklerden başka bir şey değildir. O halde bunlardan kaçın ki, kurtuluşa eresiniz. Şeytan, sarhoşluk veren şeyler ve şans oyunları ile aranızda düşmanlık ve kin sokmaya ve sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymaya çalışır. Hâl böyleyken, artık vazgeçmeyecek misiniz?”* ⁴⁷

Bu ayetlerle, içkinin yasaklanmasında bir süreç takip edilerek insanların yavaş yavaş, yeni gelen ilahi emirlere hazırlandığı ve muhtemel mukavemetlerin bertaraf edilmesinin amaçlandığı görülmektedir. Zira Hz. Aişe'den naklen gelen rivayette *“... Eğer başlangıçta ‘içki içmeyin’ şeklinde vahiy inseydi ‘biz asla içkiyi terk etmeyiz’ derlerdi...”* ⁴⁸ Şeklindeki beyanıyla tedriciliğin dinin kalplerde yerleşmesine olan etkisini tespit ve ifade etmesi bakımından önem arz etmektedir.

2.3. İhtiyaca Binaen İnen Ayetler

Kur'an insanların gündeminde olan meseleleri göz ardı edip geri plana atmamıştır. O, günün ihtiyaçlarına istinaden muhataplara fayda sağlayacak bildirimlerle, onların durumları göz önünde bulundurularak inzal edilmiştir. Kimi zaman bir olay üzerine, kimi zaman yanlış bir şeyi düzeltmek için, kimi zaman Peygamber'e sorulan sorulara yanıt babında, kimi zaman da insanların tereddüt ettiği bazı durumlara açıklık getirmek için indirilmiştir. Bazen de yeni bir hükmü tahsis veya takyid etme gibi gerekçelerden dolayı nüzûl gerçekleşmiştir. ⁴⁹

Çeşitli gereksinimlere binaen indirilen ayetleri örneklerle somutlaştırmak konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Örneğin Abese suresinin

⁴³ Halil Çelik, “Kur'an'ın Muhataplarına Kazanma Amaçlı Yaklaşımı”, International Ankara Congress On Scientific Research IV (April 1-3, 2022 / Turkey), Ed. Müslüme Narin (Ankara: İksad, 2022), 1451.

⁴⁴ Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 154-155.

⁴⁵ el-Bakara 2/219.

⁴⁶ en-Nisâ 4/43.

⁴⁷ el-Mâide 5/90-91.

⁴⁸ Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'an”, 6 (No:4993).

⁴⁹ Bkz. Bedreddin Çetiner, *Fâtihadan Nâs'a Esbab-ı Nüzûl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016), 1/26-27, 38, 44, 54-55, 65, 68 vd.

ilk ayetlerinde geçen “Görme engelli o kişi geldiğinde yüzünü ekşitip başını çevirdi. Sen nereden bileceksin, belki o nefsinin arındıracaktı. Yahut o bir öğüt alacak, bu öğüt kendisine fayda sağlayacaktı. Sen ise kendini her bakımdan üstün görenle ilgileniyorsun. O kişinin kendisini arındırmamasından sen sorumlu tutulmayacaksın ki! Gönlünde Allah korkusu taşıyarak koşup sana geleni umursamıyorsun!”⁵⁰ uyarısı, görme engelli sahabi Abdullah b. Ümmü Mektum’un, Hz. Peygambere ısrarla soru sorması üzerine vahyedilmiştir. Bu olayda Hz. Peygambere uyarı, onun müşriklerin ileri gelenleri ile konuştuğu bir zamanda söz konusu olmuştur. Onun ısrarla bir şeyler sorup öğrenmeye çalışması ve Hz. Peygamber’in Mekkeli muhataplarıyla yaptığı konuşmanın bölünmesinden hoşnut olmayarak yüzünü ekşitip arkasını dönmesi üzerine, Allah tarafından bu uyarı yapılmıştır.⁵¹ Böylece bu türden davranışların yanlışlığı ortaya konularak vahyin takipçilerine önemli bir farkındalık kazandırılmıştır. Zira bu ayetler, her ne kadar böyle bir olay üzerine inmiş olsa da buradaki mesaj, Hz. Peygambere ve onun şahsında benzer durumlar ile karşılaşan tüm müminlere yapılan ilahî bir uyarıdır. Burada Hz. Peygamber uyarılmış iken, Hucurât suresindeki “Ey iman edenler! Allah’ın ve Resulünün önüne geçmeyin. Allah’tan korkun. Şüphesiz Allah işitendir, bilendir.”⁵² ayetinde de O’na saygıda kusur etmemeleri için uyarı müminlere yapılmıştır. Gerek dünyevi gerekse uhrevi bir işte Allah Resulünün ne diyeceği netleşip sonuçlanmadan öne atılıp acelecilikle işgüzarlık edilmemesi istenmiştir. O’nun uygulama ve emirlerine uymanın hayır ve faydaya, aksinin ise zarar ve ziyan anlamına geldiği ikaz üslubuyla ortaya konulmuştur.⁵³ Bu ayet ve devamındaki ayetlerle müminlere takınmaları gereken saygı ve edep öğretilmiştir.

Kur’an zaman zaman akıllarda soru işareti oluşturabilecek durumlara da açıklık getirir. Örneğin: “Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan, can çekişirken kestikleriniz hariç; boğulmuş, darbe sonucu, yüksekten düşerek, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile putlar adına boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kismet aramanız haram kılındı...”⁵⁴ Ayetindeki kanun yenilip içilmesi her şartta haram olarak anlaşılmaktadır. Ancak, “De ki: ‘Bana vahyolunan Kur’an’da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o kuşkusuz necistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş hayvanlardan başka, haram kılınmış bir şey göremiyorum. Fakat suiistimal etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın bunlardan yemek zorunda kalan yiyebilir.’ Kuşkusuz Rabb’in çok bağışlayandır, çok merhametlidir.”⁵⁵ ayetinde bu mutlak haramlık kanun damardan akıp dışarı çıkmış

⁵⁰ el-Abese 80/1-10.

⁵¹ Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü’l-Vâhidî, *Esbâbü nüzûlü’l-Kur’an*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl, (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1991), 471-472. ; el-İmam Ebi Muhammed Abdulmelik b. Hişam b. Eyyub el-Himyeri el-Meâfirî, *es-Siretü’n-nebeviyye*, (Beyrût-Lübnan: Daru İbn Hazm, 2009), 169.

⁵² el-Hucurât 49/1.

⁵³ Muhammed b. Abdullah, el-İcî, haşiye. Muhammed b. Abdullah el-Haznevî, *Câmiu’l-beyan fi tefsiri’l-Kur’an*, (Beyrût-Lübnan: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2004), 4/167.

⁵⁴ el-Mâide 5/3.

⁵⁵ el-En’âm 6/145.

olmasıyla takyid edilmiştir. Nihayetinde zaruretten dolayı etin içerisinde kalan kanın etle birlikte tüketilip tüketilmemesi ile ilgili kafa karışıklığı mezkûr ayetle giderilmiş olmaktadır.

Cahiliye dönemi ritüellerinden olan Safa-Merve'deki sa'y esnasında buradaki putlara yakarış uygulaması, İslam'ın gelişinden ve putların temizlenmesinden sonra Safa ve Merve'deki sa'y ile ilgili zihinlerde bir takım tereddütler oluşturmuştur. Çünkü İslam'dan önce bu tepelerde iki put bulunmaktaydı. İnsanlar bu putları ziyaret etmek maksadıyla orada sa'y yapıyorlardı. İslamî uygulamada da buralardaki sa'y uygulaması devam ettirildiğinde bu durum bir takım tereddütlere neden olmuştur. Bunun üzerine "*Şüphesiz Safa ile Merve, Allah'ın dininin nişanelerindedir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse, bunda bir günah yoktur. Bir kimse hâlis niyetle hayır işlerse, kuşkusuz Allah onu bilir, mükâfatını da verir.*"⁵⁶ ayeti nazil olmuştur.⁵⁷ Bu ayetin nazil olması zihinlerdeki tereddütün giderilmesine vesile olmuştur. Ayete göre, orada yapılan sa'yın, Allah adına yapılmasıyla geçerli olacağı, cahiliye döneminde buradaki putlara yapılan sa'y ile niyet, amaç ve işin yapılması açısından bir ilişkinin bulunmadığı hususuna açıklık getirilmiştir.

Görüldüğü üzere zihinlerin aydınlatılmasına ve sorunların çözümüne yönelik ihtiyaçlara binaen birçok ayet nazil olmuştur. Bu gibi durumlar, Kur'an'ın toplumun ihtiyaçlarını, problem ve tereddütlerini yakinen gözeterek bu konularda ortaya çıkan ihtiyaçlar üzerine konuyu gündemine aldığı ve açıklığa kavuşturduğu görülmektedir. Bu yönüyle Kur'an, toplum dışı ve ütöpik değil, toplumla iç içe ve dinamik bir sürecin sonucudur.

2.4. Büyük Değişim Öngören Ayetler

Kur'an'ın olmazsa olmaz olarak öncelediği bazı kırmızı çizgileri bulunmaktadır. Bunların başında itikadî meseleler gelmektedir. İlgili sure ve ayetler incelendiğinde nüzûl sürecinin en başından en sonuna kadar bu konudan asla taviz verilmediği görülecektir. Bunu ilk inen Alâk suresinden başlayarak onu takip eden Müddessir, Müzzemmil, Fatiha Suresinden son inen ayetlere kadar görmek mümkündür. Örneğin Alâk Suresinde, "*Seni yaratan Rabb'inin adıyla oku!*" emri ve onun devamında Rabb'in özelliklerinin zikredilmesi cahiliye dönemindeki tahrif edilmiş ilah anlayışına cevap ve karşılıktır.⁵⁸ Yine Müddessir Suresinde geçen, "*Ey örtüye bürünen! Kalk ve insanları uyar. Rabbinin büyüklüğünü, yüceliğini dile getir!*"⁵⁹ Emri o dönemin insanların basitleştirdiği ilah anlayışının tashihi içindir. Aynı şekilde "*Artık Rabbinin büyüklüğünü dile getirerek onu tüm*

⁵⁶ el-Bakara 2/158.

⁵⁷ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûfî eş-Şâfiî, *Lübabu'n-nükul fi esbabî'n-nüzûl* (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1422/2002), 27-28.

⁵⁸ Bkz. el-Alâk 96/1-5.

⁵⁹ el-Müddessir 74/1-3.

noksanlıklardan tenzih et ve bağışlamasını dile! Kuşkusuz O, çok bağışlayandır!" ayetinde de onun tüm noksanlıklardan tenzih edilmesi gerektiği dile getirilerek putlarda bulunmayan yaratma, bağışlama vb. hususlar zikredilmek suretiyle tevhid inancının temelleri atılmaya çalışılmış ve tefessüh etmiş yanlış inanç ve ritüellerde değişime gidilmiştir.

Görüldüğü üzere Kur'an, nüzûl süreci içerisinde itikada dair meselelerden asla taviz vermemiştir. İnkârcılığı meslek edinen müşriklerin Hz. Peygambere "bir yıl putlarımıza siz kulluk edin bir yıl da biz Rabbinize kulluk edelim" teklifi Kur'an tarafından şiddetle reddedilmiştir. Kafirun Suresi bu nedenle indirilmiştir.⁶⁰ Bu dönemde Mekke müşriklerin İslam'ı kabullenmiş kimselere reva gördükleri zulümler revaçtadır. Güç-kudret olarak da Müslümanların hâkim olmadıkları, mazlum oldukları bir dönemdir. Söz konusu talep inanç alanına karşılık geldiğinden "sizin dininiz/inancınız size, benim dinim/inancım da bana!"⁶¹ denilerek bu konunun müzakere konusu olamayacağı kesin bir şekilde vurgulanmıştır. Çünkü Kur'an'ın en büyük amacı tevhit ilkesini ikame etmektir. Konu tevhit olduğunda Kur'an, en yüksek perdeden itirazını dile getirmiştir. Bu mevzuda Kur'an sadece müşriklerin bozuk itikâdî anlayışlarına değil, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi tahrif edilmiş dinlere karşı da sesini zaman ve zeminin şartlarına göre değişik tonlarda yükseltmiştir.⁶²

3. Mekkî - Medenî Ayetler ve Temel Özellikleri

Kur'an surelerinin bir kısmı Mekke ortamında indirilmiştir. Bu ortam insanların uzun zamandır kabile asabiyeti ve paganizmin etkisi altında ilahi rotadan uzaklaşmış cahilane bir hayat sürdürdükleri dönemdir. Mekke döneminin sosyal, dini, siyasi, kültürel ortamı; Medine döneminin ortamından önemli ölçüde farklılık arz eder. Ortamın farklılığı, ayetlerdeki hitap üslubu ve muhataplara yüklenen yeni sorumluluklarda farklılıklara sebep olmuştur. Diğer bir ifadeyle, ortamdaki değişkenlik ayetlerin ve surelerin de üslup ve içerik yönünden farklı olmasını gerekli kılmıştır. İşte Mekkî-Medenî ayetlerinde, ayetlerin bu iki dönemle ilişkilerinin tespiti Kur'an'ın doğru anlaşılması ve makâsıdı ilahiyeye için önemlidir. Ayrıca bir o kadar da sağlıklı/nesnel anlamaya ve değerlendirmeye imkân sağlayacak hedeflerdendir.⁶³ Mekke döneminde inen ayetlerin temel özellikleri ve bunlardaki önemli mesajları kısaca şöyle sıralamak mümkündür:

1- Mekke döneminde inen ayetler kalplerdeki imanla ilgili hastalıkları giderip sağlam bir inanç oluşturmayı hedeflemektedir: "*Ey örtüsüne bürünen! Kalk*

⁶⁰ Ebi Leys Nesr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkândî, Tefsiru's-Semerkândî, thk. Ali Muhammed Muavvıd-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrût-Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 3/520.

⁶¹ el-Kâfirun 109/6.

⁶² Âl-i İmrân 3/64; en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/75.

⁶³ Pak, *Tefsir Usulü*, 191.

ve uyar! Sadece rabbinin büyüklüğünü dile getir.”⁶⁴ Ayetinde olduğu gibi “Kalk ve uyar!” emri, Hz Muhammed’in, peygamber olarak tevhid dinini ve Allah’ın mesajlarını insanlığa tebliğ etmekle görevlendirilişinin ilânıdır. O da bu emri aldıktan sonra insanları bu dinin en önemli unsuru olan tevhit ilkesine çağırmış; vahyin gerçekliği, kâinat üzerinde düşünme, Allah’ın verdiği nimetler ve ahiret merkezinde bu tebliğ Mekke döneminde yoğunlaşmıştır.⁶⁵ “Sadece Rabbinin büyüklüğünü dile getir” emri, tevhid dininin en önemli unsuru olan “Allah’ın birliğine iman ve O’na kulluk” esasını ortaya koyduğu gibi toplum nezdindeki ilah anlayışında da yeni bir inşa getirmiş ve bunu ilan etmiştir.⁶⁶ Ayrıca Kur’an’ın iman-inkâr açısından müminlerin kalpleri için sükûnet, itminan, rahmet ve şifa, inkârcılar için ise manevra alanlarını daraltan, zarar ve ziyanlarını arttıran bir etkisi vardır.⁶⁷

2- İnsanları hayırlı amellere ve kâmil ahlâka teşvik etmektedir: “*Asra yemin ederim ki, İnsan gerçekten ziyandadır. Ancak iman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlar, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler başkadır.*”⁶⁸ Bu sure bir mümin için öncelikleri iman, sâlih amel ve hak ile sabrı tavsiyeyi peş peşe sıralamaktadır. Bir anlamda sadece Allah’a iman etmenin iyi bir Müslüman olmada yeterli olmadığını vurgulamaktadır. Nitekim bir başka ayette bu gerçeğe şöyle işaret edilmiştir. “*İnsanlar, imtihandan geçirilmeden, sadece “İman ettik” demeleriyle bırakılacaklarını mi sandılar?*”⁶⁹ Bu ayete göre, imanın sadece dille söyleminin yeterli olmadığı, kendine has sorumluluk ve katlanılması gereken görevleri bulunduğunu dikkatlere arz eder. Çeşitli imtihan ve sınanmalara maruz kalıp inançlarında sebat göstermedikçe imanın gereği tam olarak yerine getirilmiş olmayacağına vurgu yapılmaktadır.⁷⁰

3- Müşriklerin batıl akidelerinin yersizliğini ve saçmalığını tespit etmektedir: “*O halde yaratana yaratamayan bir olur mu? Siz düşünmez misiniz?*”⁷¹ Allah’ın varlığına, birliğine, yaratıcı kudretine, geniş lütuf ve merhametine işaret eden yukarıdaki ayetin muhatapları öncelikle Hz. Peygamber dönemindeki putperest Araplar olduğu için onların putları kastedilerek, “O halde yaratana yaratmayan bir olur mu? Siz düşünmez misiniz?” buyrulmakta, böylece muhataplar bu bilgiler ışığında inançlarını akıl ve düşünce süzgecinden geçirmeye davet edilerek doğruyu bulmaları istenmektedir.⁷²

⁶⁴ el-Müddessir 74/1-3.

⁶⁵ Adnan Mahmud Zerzûr, *Ulumü'l-Kur'an medhalü ila tefsiri'l-Kur'an ve beyanu icâzihi* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981), 135-136.

⁶⁶ Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 5/494-495.

⁶⁷ el-İsrâ 17/82. “Biz, Kur'an'dan öyle bir şey indiriyoruz ki o, müminler için şifa ve rahmettir; zalimlerin ise yalnızca ziyanını artırır.”

⁶⁸ el-Asr 103/1-3.

⁶⁹ el-Ankebût 29/2.

⁷⁰ Seyyid Kutub, *Fizilâl-il Kur'an*, trc. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, İ. Hakkı Şengüler (İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım, ts.), 11/321-322.

⁷¹ en-Nahl 16/17.

⁷² Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal Tefsir*, 3/385.

4- Mekkî ayetler kısa ama vurguları dikkat çekici ve cezbedicidir: Sözelimi “*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!*”⁷³ ayeti, veciz olduğu kadar mesaj yönünden de ibret vericidir. Bu ayette dini emirlerin öncelikle Hz. Peygambere yapıldığı, kendisine uyanlara da iman ve amel noktasında istikamet sahibi, doğru ve dürüst olmaya çağrıldıkları gerçeği hatırlatılmaktadır.⁷⁴ Şüphesiz bu durum dinin sadece bir söylem ve ütopyaadan ibaret olmadığı bizzat getireni/tebliğcisi tarafından ilkin kendi şahsında uygulama safhasına konulduğunu da göstermektedir. Hz. Peygamber bu ayetin kendisini ihtiyarlattığını söyleyerek⁷⁵ ayetin kendisine yüklediği ağır sorumluluğa işaret etmektedir.

5- Mekkî sureler çoğunlukla Hurûf-u Mukatta’ ile başlamaktadır: Arapların dili ve Kur’an’ın onlarla iletişimde tercih ettiği dil aynı olmasına rağmen Hurûf-u Mukatta’ ile başlayan Arapça bir kelime, onların dillerinde mevcut değildi. Kur’an da bu harflerden müteşekkil kelime ve cümlelerden oluşmasına rağmen insanların günlük dillerinde bu harflerden oluşan kelime ya da terkipler bulunmamaktaydı.⁷⁶ İlk muhatap kitlesinin dikkatlerini, Kur’an metinlerine çekme açısından bu hitap tarzının ilgi çekici ve ayırt edici bir özellik olduğu söylenebilir.

6- Hitap çoğunlukla “*Ya eyyühen-nâs*” şeklinde tüm insanlardır: “*Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kıyamet sarsıntısı gerçekten büyük bir olaydır.*”⁷⁷ Bütün insanlara hitap edilerek Allah bilincinin muhataplar nezdinde canlı tutulması, yüceltilerek O’na saygısızlık etmekten sakınılması istenmektedir. Allah’ın “yaratıcılık, hükümrancılık, sahiplik/mâliklik ve terbiye edicilik” özelliklerine vurgu yapılarak ilahlık makamına oturtulan pagan kültürü sahiplerinin, kendi zihin dünyalarında mukayese yapmaları ve akıllarını kullanmaları çağrısı yapılmıştır.⁷⁸

7- Mekkî ayetlerde Arapların günlük üsluplarına uygun olarak yeminler sıklıkla yer almaktadır:⁷⁹ Ancak Allah’ın Kur’an’da yemin ifadelerine yer vermesi onların bir ikna vasıtası olarak kullanılması manasına gelmemektedir. Çünkü O’nun sözlerinde hakikat dışı bir şey söz konusu değildir. Allah’ın Kur’an’da zaman zaman yeminlere yer vermesi Arapların alışık oldukları üslup ve dil üzerinden onlarla kitabı arasında bağ kurma amacını taşımaktadır.⁸⁰

Mekkî ayetlerin özelliklerini bilme, yorumcuya yorumunda isabet şansını arttıran bir meleke sunacaktır. Örneğin, cihadın tedriciliğindeki maksadın

⁷³ el-Hûd 11/112.

⁷⁴ Said Havva, *el-Esas fi’t-tefsir* (Kahire: Daru’s-Selam, 1985), 5/2608.

⁷⁵ Carullah Ebi’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemâşerî, *Hakâiku gevâmidü’t-tenzil ve uyunü’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Riyad: Mektebetü’l-Abikân, 1998), 3/240.

⁷⁶ Musa İbrahim el-İbrahim, *Buhusun menheciiyetün fi ulumi’l-Kur’an* (Umman: Dâr-u Ammâr, 1996), 226-227.

⁷⁷ el-Hac 22/1.

⁷⁸ İbn Aşur, *et-Takrib lit-tefsiri’t-tahrir vet-tenvir* (b.y. :Daru İbn Huzeyme, ts.), 2/4-5.

⁷⁹ Musa İbrahim el-İbrahim, *Buhusun menheciiyetün fi ulumi’l-Kur’an*, 39-40.

⁸⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 15.

anlaşılması buna bağlıdır. Zira Mekke ortamındaki zulüm Medine ortamından kat kat fazladır. Ayrıca Kur'an'ın temel hedef ve stratejisinin doğru okunması, bu dönemde neden savaşa izin verilmediğinin gerekçeleriyle değerlendirilmesi doğru anlamaya katkı sunan hususlardandır.⁸¹

Medine döneminde Müslümanların eli güçlenip kendi ilke ve değerlerini bina etmeye başlamasıyla dinin temel ve kurumsal denebilecek nitelikteki özellikleri daha çok gün yüzüne çıkmıştır. Bu durum ayetlerin hitap tarzı ve içeriklerinde de farklı hitap tonlarına sebep olmuştur.⁸² Bu dönemde inen ayetlerin temel özellikleri kısaca şöyle sıralanabilir:

1- Medenî ayetlerde hitap çoğunlukla “*Ya eyyühellezîne âmenû*” şeklinde olup ayet içerikleri İslam'ın içtimaî boyutuyla ilgilidir: Bu hitap tarzı artık Müslümanlar ve iman etmeyenler diye iki grubun varlığının söz konusu olduğu ve ilahi hitabın artık iman edenlere has olarak da gelip onları bir siyasi varlık olarak da gördüğünün göstergesidir.

2- Bu surelerde münafıklar ve onların ruh hallerine ilişkin tenakuzlara yer verilir: Kur'an, bazen en güçlü istihbarat imkânlarına sahip olan ülkelerin bile sahip olamayacağı içteki niyet ve yıkıcı gayeleri açığa çıkararak ulaşılmaması zor hatta imkânsız bilgiler sunmaktadır. Tebuk seferi hazırlıkları esnasında münafıklar görünüşte iyi ama gerçekte fitne tohumlarını ekmek için Kuba'da bir mescid inşa edip Hz. Peygamber'in orada namaz kılmasını istemişlerdi. Allah Teâlâ sefer dönüşünde konuyla ilgili şu ayetleri indirerek işin aslını ortaya koymuştur: “*Bir de şunlar var ki, zararlı eylemler gerçekleştirmek, inkârcılıklarını pekiştirmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve resulüne savaş açmış kişi lehine fırsat kollamak üzere bir mescid yapmışlardır. 'Amacımız sadece iyi bir şey yapmaktır' diye de yemin edecekler. Allah şahit, onlar kesinkes yalancıdırlar. Orada asla namaza durma! Daha ilk gündün takva temeli üzerine kurulan mescid ise namaz kılman için elbette daha uygundur; burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır. Allah da arınmaya çalışanları sever.*”⁸³ Bunun üzerine Hz. Peygamber fitneye mahal bırakmamak adına söz konusu mescidi yıktırarak Müslümanlar içinde kargaşaya sebep olacak girişimleri bu vahiy sayesinde öğrenip gerekenleri yapmıştır.⁸⁴ Onların temel hedefleri başkalarının bilinmemesine rağmen işin iç yüzü ve niyetleri Allah tarafından peygamberine istihbarî denebilecek bir surette bildirilmiştir.

3- Ehl-i kitap ve onların arasındaki ihtilaflara değinen ayetler bu dönemde indirilmiştir: Şimdiye kadar Kur'an'da yer almayan yeni bir hitap tarzı artık ortaya çıkmıştır. O'da Ehl-i kitaba hitap eden ayetlerdir. Bu dönemde toplumsal hayat,

⁸¹ Muhammed b. Lütfî es-Sebbağ, *Lemahat fi ulumi'l Kur'an ve ittichâti't-tefsir* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslamî, 1990), 150.

⁸² Muhammed b. Lütfî es-Sebbağ, *Lemahat fi ulumi'l Kur'an ve ittichâti't-tefsir*, 147-148.

⁸³ et-Tevbe 9/107-108.

⁸⁴ Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Camiu li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrût-Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 2006), 10/369-371.

devlet işleyişi, kurumsallaşma, miras ve savaş hukuku belirginleşmiştir.⁸⁵ Ayrıca diğer toplumlarla da ilişkiler sürdürüldüğünden bu ortamlara ilgili olarak Kur'an'da da yeni hitap tarzları yer almıştır.

Hz. İbrahim'e ilâhî dinlerin tamamında atıfta ve övgüde bulunulduğundan gerek Yahudiler gerekse Hıristiyanlar onun kendi dinlerinden olduğunu ısrarla savunmuşlardır. Böylece İslam'la arasına mesafe koymaya çalışarak, cennete de yalnız kendilerinin gireceklerini iddia etmişlerdir. Allah Teâlâ bu tartışmaları bitirip aklı ve tarihi bilgiye dikkat çekerek *"Ey ehl-i kitap! İbrahim hakkında niçin çekişirsiniz? Hâlbuki Tevrat ve İncil, kesinlikle ondan sonra indirildi. Siz hiç düşünmez misiniz?"*⁸⁶ ayetiyle onun Yahudi ya da Hıristiyan olamayacağı, zira bu iki dinin Hz. İbrahim'in vefatından sonra gönderilmiş olduğunu vurgular. Böylece ayet, onların bu yöndeki düşünce ve inançlarını nakzederek iddialarını boşa çıkarmıştır. Zira mezkûr iki dinin inşa ve ikamesi sürecinde o, çoktan vefat etmişti.⁸⁷ Dolayısıyla bir kimse vefatından sonra gelen bir dinin mensubu olamayacağına göre onların inatla savundukları da aklen geçersiz olmaktadır. Vefatından sonra gelen bir dine onun mensup olmasının imkânsızlığına dikkat çeken bu ayetten sonra Kur'an, bu konudaki kesin hükmünü ortaya koymuştur: *"İbrahim, ne Yahudi, ne de Hristiyan idi; fakat o, Allah'ı bir tanıyan dosdoğru bir Müslüman idi; müşriklerden de değildi."*⁸⁸ Bu bakımdan Kur'an, ihtilafları körükleyen değil ihtilaflı meseleleri her şeyi bilen Allah tarafından yerli yerine oturtan bir yol ve yöntem izleyerek gerek kendi doğrularını savunmada gerekse muhaliflerinin savunduklarını boşa çıkarmada ve ihtilafları azaltmada önemli roller oynamıştır.

4- Müslümanların hak ve onurlarının muhafazası için savaşa bu dönemde izin verilmiştir: Daha öncesinde savaşmak için Hz. Peygamberden izin isteyen Müslümanlara: *"Sabredin, henüz savaşmakla emrolunmadım"* diyerek Müslümanları sabretmeye çağıran Hz. Peygamberin kulağı, *"Peygamberlerden azim sahibi olanların sabrettiği gibi sen de sabret. Onlar hakkında acele etme..."*⁸⁹; *"Onların (müşriklerin) söylediklerine katlan ve onlardan güzellikle ayrıl..."*⁹⁰ ayetlerindeydi. Bu durum Medine-i Münevvere'ye hicret edene kadar onca cefaya katlanılma pahasına böyle sürmüştür. Hicretten sonra nihayet istedikleri izin, *"Kendileriyle savaşılana (müminlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle, (savaş konusunda) izin verildi. Şüphe yok ki Allah, onlara yardım etmeye mutlak surette kâdirdir."*⁹¹ ayetiyle verilmiştir. Yetmiş küsur ayette savaştan menedildikten sonra savaş hakkında ilk nazil olan ayetin bu

⁸⁵ Abdullah b. Yusuf el-Cürey', *el-Mükeddesatü el-esasiyye fi ulumi'l-Kur'an* (Beyrût-Lübnan: Müessesetü'r-Reyyan, 2001), 59.

⁸⁶ Âl-i İmrân 3/65.

⁸⁷ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlatü'l-Kur'an*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2005), 2/326.

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/67.

⁸⁹ el-Ahkâf 46/35.

⁹⁰ el-Müzzemmil 73/10.

⁹¹ el-Hac 22/39.

ayet olduğu nakledilmiştir.⁹² Savaşa izin verilmesinin en başta gelen sebebi Müslümanların canlarını, mallarını ve namuslarını korumalarına imkân tanımaktır. Müslümanlar, Mekke'de müşriklere hoşgörülü davrandıkça, onlar azgınlıklarını, zulümlerini artırmışlardır.⁹³ Bu ayet-i kerime ile savaşmalarına izin verildiğinden artık boyun bükme ve merhamet dilenme yerine Müslümanların onur ve şahsiyetlerinin korunması ve mütekabiliyet esası ilişkilerde öne çıkmıştır.

5- Bu dönemde inen ayet ve sureler Mekke dönemindekilere göre daha uzundur: Mekke'de inen ayetler kısa, vurgulu, cezbedici özellikleriyle dikkat çekerken, Medine döneminde inen ayetler sosyal içerikli, kurumsal mahiyette ve daha uzun idiler. Sözelimi müdayene ayeti diye bilinen ayet, elimizdeki mevcut Kur'anlarda tam bir sayfa uzunluğunda olup Kur'an'ın en uzun ayetini oluşturmaktadır.⁹⁴

Ayet veya ayet gruplarının Mekkîliği veya Medenîliğinin bilinmesi Müslümanlara şu hususlarda kolaylık sağlamıştır: 1- Ayette verilen mesajın daha doğru anlaşılmasına katkı sunar. 2- Hükmün teşriine götüren sebepleri bilmeye imkân verir. 3- Hükümlerdeki özel ya da genellik durumunun netleşmesini sağlar. 4- Ayetlerin anlaşılmasındaki kapalılık giderilmiş olur.⁹⁵

Eğer bir sure veya ayet grubu, indiği dönemden veya tarihi bağlamından koparılarak yorumlanırsa, yanlış sonuçlara ulaşılabilir. Mekke döneminde Müslümanların zayıf olduğu, devletleşme, hâkim unsur haline gelme durumlarının olmadığı zamandaki sabır tavsiyesi ile Medine döneminde tüm bunlara sahip olduğu zamandaki sabır tavsiyesi kendi şartları içinde değerlendirilmezse yanlış sonuçlara ulaşılabilir.⁹⁶ Bu açıdan ayetin indiği mekân ve zaman diliminin bilinmesi isabetli yorumların kapısını aralamaya yardımcı olacaktır.

4. Cahiliye Anlayışı ve İnançları

Cahiliye, birey ve toplumların beşeri bakış ve uygulamalarını esas alan bir algının zaman içerisinde adetten inanca doğru yol aldığı bir inanma ve yaşama şeklidir. Başka bir ifadeyle cahiliye; usule uygun olmayan davranışlar veya bir şeyi

⁹² Fahreddin er-Râzi, *Tefsiru Fahrî'r-Râzî* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 23/40; İbnü'l-Feres el-Endelüsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Selahaddin Ebu Afif (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2006), 3/310-311. ; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbabü nüzûli'l-Kur'an*, thk. Kemal Besyünî Zağlûl (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 86.

⁹³ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİBY, 2002), 175.

⁹⁴ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis* (Beyrut: Daru'l-Ğarbu'l-İslâmî, 2000), 6/508.

⁹⁵ Bedrüddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Bürhan fi ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Darut-Türas, 1984), 1/22. ; El-Hafız Celaliddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu Fadl İbrahim (El-Memleketü's-Suûdiyyetü'l-Arabiyye: Vizaretu Şuunu'l-İslamiyye ve'l-Evkâfi ve'd-Da'veti ve'l-İrşad, ts.) 1/82.

⁹⁶ Ahmet Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 33.

hakikatinin dışında bilip anlayarak buna göre inanç ve davranışları ortaya koyma⁹⁷ olarak da ifade edilebilir.

Kur'an'ın ilk muhatapları Araplar idi. Ancak Arapların sahip oldukları inançlar noktasında homojen bir yapıya sahip olduklarını söylemek mümkün gözükmemektedir.⁹⁸ Zira toplum içerisinde etkileşim içinde bulunan Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî ve putperest gibi farklı inançlara sahip insanların mevcudiyeti bilinmektedir.⁹⁹ Ayrıca toplum içerisinde kökeni Yemen'e dayanan Himyerîler boyu gibi gök cisimlerine tapanların yanında Maniheistlerin de bulunduğu kaydedilmektedir.¹⁰⁰ Arap Yarımadası'nda farklı inanç gruplarının yanında putperestlik de oldukça yaygındı. İnsanlar, kendi elleriyle yaptıkları putlara tapar ve bunlar için kurbanlar keserlerdi. Putperestler, putların kendilerini Allah'a yaklaştırdığına ve Allah'ın onlara yardımcı olacağına inanırlardı.¹⁰¹ Onların bu durumu, Kur'an-ı Kerim'de, "...Biz bunlara (putlara) sadece bizi Allah'a yaklaştırmaları için tapıyoruz..."¹⁰² Ayetinin tespitiyle bir anlamda şirk koştuklarının da ikrarı olmaktadır. Cahiliye dönemi Arap dini konusunda en önemli kaynak olan Kur'an'da yer alan çeşitli ifadelerde, cinler ve meleklerin de Araplarca yüce Allah'ın akrabaları olarak görüldüğü belirtilmekte ve bu düşünce şiddetle reddedilmektedir.¹⁰³ Bu anlamda müşriklerin inanç bakımından içinde buldukları çarpıklıklar pek çok ayette dile getirilerek, tasavvurlarında var olan tutarsızlıkları genel bir ifade tarzıyla "*Size ne oluyor? Ne biçim hüküm veriyorsunuz?*"¹⁰⁴ kınamasıyla ayetlere konu olmaktadır. Bu kınama ile delillere dayanmayan söylem ve iddialarının inançlara dönüşmesi konu edilmektedir. İnsan hem kendisi hem de çevresi için anlamlı bir dünyayı oluşturan varlık olduğundan, anlam arayışında sahte değerlere kilitlenebilir. Kur'an, geçmiş toplumları anlatırken insanın nasıl sahte değer ve inançlara saplanıp kaldığının somut örneklerini vererek insanı uyarmaktadır.¹⁰⁵ Kur'an'da kıssaların yer almasının sebeplerinden birisi de budur. İnsan saplanıp yanlış yollara düşünce bunları korumada da taassup gösterir. İşte yukarıdaki ayetlerde doğrulara tekabül etmeyen beşeri fikriyat ve cahili inancın, ilahi inanç ve uygulamaların mecmuası olan Kur'an'a meydan vermeyerek alan daraltması dile getirilerek onların çarpıklıklarına işaret edilmektedir.

⁹⁷ Rağıp el-İsfahânî, *Müfredât'u elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî (Dimaşk: Daru'l-Kalem, 2009), 209.

⁹⁸ Harun Öğmüç, *Câhiliyye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 271.

⁹⁹ Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal fî tarihî'l-Arab kable'l-İslâm* (b.y.: y.y., ts.), 6/34.

¹⁰⁰ Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Bülûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, tsh. Muhammed Behcet el-Eserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ehliyye, ts.), 2/ 237-240.

¹⁰¹ Ebi Münzir Hişam b. Muhammed b. Saib el-Kelbî, *Kitabu'l-Esnam*, thk. Ahmet Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1995), 9-12.

¹⁰² ez-Zümer 39/3.

¹⁰³ Şinasi Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatilerin Etkileri" *Dinler Tarihi Araştırmaları-1 Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 1/361.

¹⁰⁴ el-Kalem 68/36.

¹⁰⁵ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an Nedir?* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 89.

4.1. Batıl Hukuk Anlayışları

Kur'an'ın nüzûl ortamındaki Araplarda evlenme ve boşanmaya ilişkin ilginç adetler bulunmaktaydı. Nakledildiğine göre, Evs ibn Samit ihtiyarlamış, biraz da titizlenmiş idi. Bir gün hanımı Havle bint Sa'lebe kendisinden bir şey istemiş, o da öfkelenip: انت علي كظهر امي “Sen bana annemin sırtı gibisin”¹⁰⁶ demişti ki, buna “zihâr” denilmektedir. Zihâr, cahiliye örfünde kadını cezalandırmak ve boşamak için kullanılan bir söz idi. Zira bir koca karısına: “Sen bana annemin sırtı gibisin” demişse, artık o kadına yaklaşmak demek annesi ile cinsi münasebette bulunmak demek olurdu.¹⁰⁷ Bu kadının başına gelen sıkıntı ve çözüm arayışını Kur'an şöyle konu edinir: *“Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetinde bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah, sizin konuşmanızı işitir. Çünkü Allah işitendir, bilendir. İçinizden zihar yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar çirkin bir laf ve yalan söylüyorlar. Kuşkusuz Allah, affedicidir, bağışlayıcıdır. Kadınlardan zihar ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin, eşleriyle temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir. Size öğütlenen budur. Allah, yaptıklarınızdan haberdardır.”*¹⁰⁸ Bu örnek, Kur'an'ın toplumun gelenek görenek ve ortamına ilişkin konu ve problemlere, bireysel de olsa ilgisiz kalmadığına güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Kur'an, sadece bireysel referanslarla toplumun işleyişine müdahale etmemektedir. O, kişisel haklara, haksız müdahalenin olduğu toplumda tüm bireyleri indirdiği ilkelere davet ederek onlara doğru yolu göstermekte, haksızlığın bir kişiye ya da bir kesime yapılmasına asla rıza göstermemeyi temel ilke olarak ortaya koymaktadır. En küçük bir hak veya haksızlık, insanlar nezdinde önemsenmese de, Allah katında önemli meselelerden sayılarak Kur'an ayetlerinde yerini alabilmektedir.

Bu bağlamda Kur'an ve Hz. Peygamberin Allah'ın elçisi sıfatıyla ortaya koyduğu dini uygulamaların Kur'an'ın dış bağlamı kapsamında ihmal edilmemesi gereken bir kaynak olduğu da unutulmamalıdır.¹⁰⁹ Zira bunların doğru tespiti ve anlamaya katkısı önemsiz şeylerden olmadığı gibi bu bilgilerden azade yapılan yorumlarda ilahi maksattan çok öznel düşüncelerin “Allah'a söylenmesi” formatına bürünebilmektedir.

5. Tarihsellik

Kur'an ayetlerinin doğru anlaşılmasında önemli hususlardan birisinin nüzul sebeplerini doğru bilme ve tahlil etme olduğunu zikretmiştik. Eğer bu husus dikkate alınmazsa yanlış çıkarım ve yorumların yolu açılabilir. Diğer yandan belli

¹⁰⁶ el-Kehf 18/23.

¹⁰⁷ Muhammed Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 153-154.

¹⁰⁸ el-Mücâdele 58/1-3.

¹⁰⁹ Pak, *Tefsir Usulü*, 191.

bir sebep olmaksızın indirilen ayetlerin de indiği dönemde, sosyal çevre, savaş-barış ortamı gibi hususlarla bir şekilde ilgileri bulunmaktadır.¹¹⁰ Mesela: Mekke döneminde savaşa izin verilmediği bunun Medine döneminde meşru kılındığının bilinmesi Kur'an ve savaş hukuku konularında gerek fıkıh gerekse tefsir için önemi büyüktür. Mekke ve Medine koşullarının farklı olması indirilen vahyin de vakiya, sosyal-psikolojik duruma ve ilahi iradenin isteği doğrultusunda şekillenmesine yol açmıştır.¹¹¹

Kur'an'la ilgili ilk çalışmaların dil ağırlıklı olması ve Kur'an'ın benzersizliğinin bu alan üzerinden ortaya konulması da tarihsel durumla ilgili olarak değerlendirilmiştir. Zira her dil beşeri bir olgu ve belli insan gruplarının kullandığı bir araçtır. Kur'an'ın, gelişen, yeni kavramlar kazanan ve bazı kavramlarda anlam daralması, anlam genişlemesi vb. olguların olduğu dil üzerinden indirilmesi bir realitedir. Kur'an'ın icazının dil ve edebiyat üzerinden ortaya konulması ve bu dilin Araplara özgü bir dil, edebiyat ve selika ile ilişkili olması¹¹² onun tarihle irtibatını ortaya koyar. Bu irtibata rağmen o yer ve zamanı belirten bir tarih kitabı değil, hidayet, ahlak ve istikameti esas alan ilahi bir kitaptır. O insanların merak ve bilmek istediklerinden daha çok Allah'ın insan hayatı için vazgeçilmez direktiflerini öne çıkarır.

Tarihsellik vahiy sürecinde vahyin tarihi arka planını da göz önünde bulundurmanın gerekliliğidir. Arka plandaki temel gaye iyi anlaşılırsa ilahi amaç da o nispette anlaşılacaktır.¹¹³ Fazlur Rahman'a göre: Kur'an'ın indirildiği zamana gidip orada kalmak çözüm değil, çözüm oradaki asli unsurları, vazgeçilmezleri, problemleri ve çözüm önerilerini tespit edip zamanımızda onları ilahi murada uygun olarak açıklamaya çalışmaktır. Bu açıdan "Kur'an'ın indirildiği zamandan kendi zamanımıza dönmektir."¹¹⁴ Bunun için günümüz şartlarında karşılaşılan benzer sıkıntılar için Kur'an'dan nasıl istifade yoluna gidileceği, ortak illetin nasıl tespit edileceği ve geçmişle nasıl makul ilişki kurulacağına ilişkin çözümler bulmaktır. Zira Kur'an ayetlerini tarihin belirli bir zamanına hapsedip onu yok saymak işin kolayına kaçmaktır. Aynı zamanda Kur'an'ın evrenselliğine de vurulacak en büyük darbelerdendir.

Tarihselci anlayışa göre ictihad vb. yöntemler nas dışı alanda değil, nassın kendisinde de başvurulması gereken bir yöntemdir. Esas önemli olan illetin doğru tespit edilmesidir. İletin tespitinden sonra her çağdaki muhatap benzer durumun olduğu yerde kendi zamanının çözümünü illet doğrultusunda çözüme

¹¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Ebu İshak eş-Şâtîbî, *el-Muwâfâkât* (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye: Vizâretü Şuunu'l-İslamiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, ts.), 3/261-264.

¹¹¹ Zekerîya Pak, "Kur'an'ın Tarihselliği ve İbadetlerde Tarihsellik", *Dini Araştırmalar*, 8/22 (Haziran 2005), 106-107.

¹¹² Ez-Zerkeşî Bedrüddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru't-Turas, 1984), 2/92.

¹¹³ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 72.

¹¹⁴ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 30-31.

kavuşturabilir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki bu girişim, görecelilik yönünden dikkat edilmesi gereken bir dokunuştur.

Kur'an yorumcusu, Kur'an'ın ilk muhataplarına ne dediğinden yola çıkarak günümüz muhatabına da ne demek istediğini tespit ederek onu anlama çabalarına bu perspektiften de bakmayı denemelidir.¹¹⁵ "...Gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın, onunla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz..."¹¹⁶ ayeti buna göre değerlendirilmelidir. Zira savaş, karşı tarafı yenmek ve ona diz çöktürmek için yapılır. Bunun için gerekli olan şeyer silahlar, araç-gereçler, askerî eğitim, planlama ve savunma stratejisidir. Ancak ayette, Kur'an'ın indirildiği zamandaki en önemli savaş aracı olan "at yetiştirme"den söz edilmektedir. Bu tür bir savaş hazırlığının günümüz savaş konseptinde galibiyet için pek etkisi bulunmamaktadır. Buradan hareketle günümüz için yapılması gereken; düşman unsurları korkutup vazgeçirecek her türlü savaş araç-gerecine sahip olmak ve bu sayede onlara karşı caydırıcı bir hazırlık içinde bulunmaktır.¹¹⁷

Netice olarak tarihsellik, Kur'an'ın her çağ için vazgeçilmez ve uygulanabilme ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Öngörüsü de daha nesnel ilke ve yorumların tespitine dayanır. Hukuk alanında kimi açılımları makul gibi görünse de söz konusu "tarihsellik yorumu"nun Kur'an'ın her ayetine uygulanması nerede duracağı belli olmayan bir gidişata yol açabilir. Bu gidişat öznel bakış ve yorum kapılarını kapatacağı yerde yeni öznel kapılar ve yorum problemlerine yol açabilir.

Sonuç

Kur'an'ın nüzûl ortamı dikkate alındığında insanın kültürel, sosyolojik, psikolojik yönden uyum ve intibakının da göz önünde bulundurulduğu görülecektir. Yüzyıllardan beri insanlık düşüncesine kök salmış alışkanlıkların bir anda değiştirilmesi pek mümkün değildir. Bir defada toptan indirilen bir kitap toplumun kabul ve intibaklarını gerektirdiğinden uyum sorunlarını da beraberinde getirecektir. Yüce Allah'ın hikmet dolu tenzil metodu vesilesiyle, ortaya çıkabilecek uyum sorunlarına ilişkin itirazlar, onun sürece dayalı nüzûluyla ortadan kaldırılmıştır.

Nüzûl, muhatap kitleyle Allah arasında, insan yaşamının çeşitli evrelerindeki olayların seyrine göre gerçekleşmiştir. Aksi takdirde muhatapların zihinlerinde, o kitabın birileri tarafından Hz. Muhammed'e yazdırıldığı fikri hâsıl olacaktır. Allah muhataplarının durumları neyi gerektiriyorsa o konuda hükmünü ortaya koyarak yaşanan sosyal hayat içerisinde kitabına alan açmış, Hz. Peygamber'in tebliğ ve

¹¹⁵ Pak, *Kur'an'ın Tarihselliği ve İbadetlerde Tarihsellik*, 111.

¹¹⁶ el-Enfâl, 8/60.

¹¹⁷ Mustafa Müslim, *et-Tefsiru'l-Mevdui* (Câmiatu's-Şarka: el-İmaratü'l-Arabiyyetü'l-Muttahide, 2010), 3/173-174.

uygulamalarıyla ilâhî metot şekillenmiştir. Kur'an, muhataplarına tedricen gelmemiş olsaydı, muhatapların ikna edilmesi zorlaşacak ve çetrefilli olaylar sarmalında tebliğ, içinden çıkılmaz bir hal alabilecekti. Nitekim tarihin belirli dönemlerinde bu esaslar gözetilmediğinde sonuçlarının ağır bedeller ödettiğine rastlamaktayız. Bu yüzden planlı bir uygulamanın gereği olarak belirli bir zaman dilimi içerisinde yayılan ilahi mesaj, yaklaşık olarak 23 yıllık bir sürece yayılarak insanın sosyal psikolojisi, intibak kudreti ve Kur'an'ın gerekli her konuya ilişkin direktifler sunmasına imkân tanınmıştır.

Bu durum bir taraftan muhataplarının onunla hemhal olmalarını sağlamış; diğer taraftan da onun parça parça inen ayetleri üzerinde, derin etütler yapmasına imkân sağlamıştır. Bu sürecin, semantik tahlil ve nüzûl ortamının derinlikli olarak bilinmesi eldeki metinle ilgili ilâhî rızaya uygun tefsir yorumlarına da katkı sunacaktır.

Her ne kadar tarihi olgu içerisinde tedricilik ilkesi gözetilse de Kur'an'ın ana hedeflerinden olan tevhit akidesini yerleştirme isteğinin bir sonucu olarak köklü değişimler de emredilmiştir. Bunların başında şirk koşmamak, tek Allah inancına sarılmak, adaletli olmak, bütün noksanlıklardan tenzih edilen bir yaratıcıya tabi olmak gibi emirler gelmektedir.

Kur'an'da mevcut bir olumsuzluğu düzeltmek adına inen ayetler olduğu gibi belli zamanlarda ihtiyaca binaen ya da mevcut bir meseleyi vuzuha kavuşturmak için indirilen ayetler de olmuştur. İnsanlar çeşitli zamanlarda önlerine çıkan problemleri Hz. Peygamber'e arz etmişler ve buna mukabil çözüm niteliğinde ayetler indirilmiştir. Bazen de muhatapların kafalarında oluşan sorulara cevap bulmak adına, sordukları sorulara cevaben inen ayetler de olmuştur. Ayetlerin inişinin başka nedenlere taalluk ettiği durumlar da vardır. Örneğin şârî tarafından yeni bir durumun vaz edilme isteği, ya da mevcut iki mesele arasından birini tercih etme durumuna binaen indirilen ayetler de olmuştur.

Zikredilen tüm bu olaylar, tarihin belirli bir dönemine ait olgular içerisinde mevcut durum ve şartlar gözetilerek ve kıyamete kadar sürececek olan bir zaman dilimi hesaba katılarak gerçekleştirilmiştir. Böylece vahiy, ne toplumsal olguyu ne de insan psikolojisinin yeni karşılaşılan durumlar karşısındaki vaziyetini görmezden gelmiştir. Nihayetinde Cenabı Allah, kitabı bir defada göndermeyip muhataplarının zaman ve intibak durumlarını göz ardı etmeyerek ilâhî hükümlerini ortaya koymuştur.

Sahabe dönemindekiler nüzûl süreci ve ortamının şahitleri ve yaşayan insanları idiler. Dolayısıyla onlar zaten nüzûl sebepleriyle beraber bu ortamın ahvaline vakıf idiler. Ancak günümüz insanı için bu sürecin bilinmesi ya şahsi alaka ya da ciddi eğitimler gerektirmektedir. Çünkü günümüz yorumcusu ne nüzûl süreci ve ortamına ne de o günün sosyopolitik ve sosyokültürel şartlarının cereyan ettiği ortamda yaşadılar. Dolayısıyla günümüzdeki Kur'an yorumlarında nüzûl süreci, nüzûl ortamının şartları, kültür ve sosyolojisi ile psikolojisi de dikkate

alınarak yapılmalıdır. Doğrusu tarihsel yaklaşım olarak da adlandırılabilir bu girişim, durum ve şartlara göre bir tercihten öte Kur'an mesajlarını doğru okuma ve anlamlandırma adına bir zorunluluktur.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions

Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

Veri Analizi: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%90), Yazar-2 (%10)

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%55), Yazar-2 (%45)

Conceiving the Study: Author-1 (%55), Author-2 (%45)

Data Collection: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

Data Analysis: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

Submission and Revision: Author-1 (%90), Author-2 (%10)

Finansman/ Grant Support

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynakça

- Abay, Ahmet. *Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Abay, Ahmet. *Nüzul Sürecinde Kur'an'a Karşı Algı Yönetimi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Albayrak, Halis. "Allah'ın Nüzûl Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'minin Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*. 36-49. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 02-04 Şubat 1996.
- Ali, Cevâd. *el-Mufassal fi Tarîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 8 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- el-Âlûsî, Mahmud Şükrî. *Bülûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. 4 Cilt. tsh. Muhammed Behcet el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 2. Basım, ts.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- el-Cürey', Abdullah b. Yusuf. *el-Mükeddesatü el-esasiyye fi ulumi'l-Kur'an*, 1. Basım, Beyrût-Lübnan: Müessesetü'r-Reyyan, 2001.
- Çelik, Ahmet. "Birey ve Toplumun Islahı Açısından Kur'an Kıssaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), ss. 54-87.
- Çelik, Halil. "Kur'an'ın Muhataplarına Kazanma Amaçlı Yaklaşımı", *International Ankara Congress On Scientific Research IV April 1-3*, Edt. Müslüme Narin, 1447-1455, Ankara: İksad, 2022.
- Çetiner, Bedreddin. *Fâtiha'dan Nâs'a Esbab-ı Nüzûl*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016.
- ed-Dimaşkî, Ebi Hafs Ömer b. Ali İbn Adil. *el-Lübab fi ulumi'l-kitab*. 20 Cilt. thk. Adil Ahmed Abdul Mevcud-Ali Muhammed Muavvid, Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsiru'l-hadis*. Beyrut: Daru'l-Ğarbu'l-İslâmî, 2000.
- Duman, M. Zeki. *Vahiy Gerçeği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Ebu İshak eş-Şâtîbî. *el-Muvâfâkât*. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye: Vizâretu Şuunu'l-İslamiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, ts.
- el-Endelüsî, İbnü'l-Feres. *Ahkamü'l-Kur'an*. thk. Selahaddin Ebu Afif. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2006.

- el-Endelüsî, İbn Atiyye. *el Muharreru el-veciz fi tefsiri Kitabî'l-Aziz*. thk. Abdullah İbrahim el-Ensârî. Beyrut-Lübnan: Âcârû'l-Hayr, 2007.
- Eyüpoğlu, Osman vd. "Bireysel Dini Tecrübe ve İşlevselcilik Açısından Kur'an Kıssaları", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 263-287.
- Fayda, Mustafa. "Cahiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Faysal b. Abdulaziz b. Faysal Âl-i-Mübarek. *Teofiku'r-rahman fi dürusi'l-Kur'an*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. İbrahim Ezzir Âl-i Hamd. Riyad: Daru'l-Ulyan, 1996.
- Fazlur Rahman. "İslam ve Çağdaşlık". Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Gündüz, Şinasi. "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatilerin Etkileri". *Dinler Tarihi Araştırmaları – 1 Sempozyumu*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Kesir, Ebil Fida İsmail b. Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsiru Kur'ani'l-Azim*. 1. Basım Beyrût-Lübnan: Daru İbn Hazm, 2000.
- İbn Aşur. *et-Takrib lit-tefsiri't-tahrir vet-tenvir*. 30 Cilt. b.y. :Daru İbn Huzeyme, ts. el-İbrahim, Musa İbrahim. *Buhusu menheciyyetun fi ulumi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Umman: Dâru Ammar, 1996.
- el-İcî, Muhammed b. Abdullah. *Câmiu'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an*. 1. Basım, Haşîye, Muhammed b. Abdullah el-Haznevî. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- el-İsfahânî, Rağıp. *Müfredat'u elfazi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davudî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Karslı, İbrahim H. *Vahyin Aydınlığında Yürümek*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- el-Kelbî, Ebi Münzir Hişam b. Muhammed b. Saib. *Kitabu'l-Esnam*. thk. Ahmet Zeki Paşa, Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1995.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an'ın Nüzûl Süreci ve Nüzûl Sırasını Esas Alan Tefsir Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2012, Sayı: 33, ss. 5-39.
- el-Kurtubî, Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Camiu li-ahkâmi'l Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fizilâl-il Kur'an*. trc. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, İ. Hakkı Şengüler. İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım, ts.
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlatü'l-Kur'an*. thk. Ahmed Vanhoğlu. İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2005.

- el-Meâfirî, Ebi Muhammed Abdulmelik b. Hişam b. Eyyub el-Himyeri. *es-Siretü'n nebeviyye*, 2. Basım, Beyrût-Lübnan: Daru İbn Hazm, 2009.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. 5 Cilt. thk. Abdullah Mahmud Şehhate. Beyrût: Müessesetü Tarihu'l-Arabî, 2002.
- Mustafa Müslim. *et-Tefsiru'l-Mevduû*. 1. Basım, Câmîatu'ş-Şarka: el-İmaratü'l-Arabiyyetü'l-Muttahide, 2010.
- Öğmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Pak, Zekeriya. *Tefsir Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Pak, Zekeriya. "Kur'an'ın Tarihselliği ve İbadetlerde Tarihsellik". *Dini Araştırmalar* 8/22 (Haziran 2005), ss. 105-122.
- Öz, Ahmet. *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2016.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Tefsiru Fahri'r-Râzî*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Saîd Havvâ. *el-Esas fi't-tefsir*. Kahire: Daru's-Selam, 1985.
- Sarıçam, İbrahim - Erşahin. Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Sarıçam, İbrahim. *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 11. Basım, Ankara: DİBY, 2002.
- es-Sebbağ, Muhammed b. Lütfî. *Lemahat fi ulumi'l-Kur'an ve ittichahati't-tefsir*. Beyrût: El-Mektebü'l-İslâmî, 1990.
- es-Semerkândî, Ebi Leys Nesr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Tefsiru's-Semerkândî*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrût-Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Lübabu'n-nükul fi esbabî'n-nüzul*. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1422/2002.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu Fadl İbrahim, El-Memleketü's-Suûdiyyetü'l-Arabiyye: Vizaretu Şuunu'l-İslamiyye ve'l-Evkâfi ve'd-Da'veti ve'l-İrşad, ts.
- et-Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. thk. 'Abdulmuhsîn et-Turkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Uzun, Nihat. “Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'ân'ın Nüzul Dönemi Muhatapları”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), ss. 187-224.

el-Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbabü nüzûli'l-Kur'an*. thk. Kemal Besyunî Zağlûl, Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991.

ez-Zemahşerî, Carullah Ebi'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *Hakaiku gevamidü't-tenzil ve uyunü'l-ekâvil fi vücuhî't-te'vil*. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.

ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Bürhan fi ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebul Fadl İbrahim, 3. Basım, Kahire: Darut-Türas, 1984.

Zerzûr, Adnan Mahmud. *Ulümü'l-Kur'an medhalü ila tefsiri'l-Kur'an ve beyanu icâzihi*. 1. Basım, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981.



ilahiyat akademi

Sayı: 16, 2022, ss. 113-138.

Issue: 16, 2022, pp. 113-138.

Mâlikî Mezhebinde Haber-i Vâhid ve Kıyas Teâruzu

The Conflict between Khabar Wâhid and Qiyâs in the Mâlikî Madhhab

Murat Nergis

Siirt İl Müftülüğü/ Siirt Provincial Office of Mufti, Siirt/Türkiye

murat_nergis@hotmail.com | ORCID: 0000-0002-7822-5520 | ROR ID: [020vvc407](https://orcid.org/020vvc407)**Adnan Memduhoğlu**Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Siirt University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Siirt/Türkiyeadnanmemduhoglu@siirt.edu.tr | ORCID: 0000-0002-0730-5566 | ROR ID: [05ptwtz25](https://orcid.org/05ptwtz25)**Makale Türü Article Type**

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

17 Kasım 2022 17 November 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

26 Aralık 2022 26 December 2022

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2022 31 December 2022

İntihal PlagiarismBu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.**Etik Beyan Ethical Statement**Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve It is declared that scientific and ethical principles
etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm have been followed while carrying out and
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur writing this study and that all the sources used
(Murat Nergis – Adnan Memduhoğlu). have been properly cited (Murat Nergis – Adnan
Memduhoglu).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Nergis, Murat – Memduhoğlu, Adnan. "Mâlikî Mezhebinde Haber-i Vâhid ve Kıyas
Teâruzu". *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 113-138. DOI: [10.52886/ilak.1205962](https://doi.org/10.52886/ilak.1205962)**Atıf/ Cite as**Nergis, Murat – Memduhoglu, Adnan. "The Conflict between Khabar Wâhid and Qiyâs in
the Mâlikî Madhhab". *Theological Academia* 16 (December 2022), 113-138. DOI:
[10.52886/ilak.1205962](https://doi.org/10.52886/ilak.1205962)

Özet

Zan ifade eden haber-i vâhidin, zannî olan kıyastan daha evlâ olduğu cumhur tarafından kabul edilmiştir. Ancak İmâm Mâlik'in (öl. 179/795) konuyla ilgili görüşü hakkında ondan nakilde bulunan Mâlikî âlimleri arasında bir ittifakın olmadığı görülmektedir. Ayrıca İmâm Mâlik'ten haber-i vâhidin ilmî ve amelî değeriyle alakalı bizzat kendisinden bir rivâyet günümüze ulaşmamıştır. Yine "haber-i vâhid" kavramına *Muvatta'*da doğrudan atıfta da bulunulmamıştır. Bununla birlikte haber-i vâhid kapsamında değerlendirilebilecek rivâyetlerin tahrirlerinden hareketle onun haber-i vâhidle ilgili düşüncesine varılabilmektedir. Bahsi geçen sebepten dolayı onun haber-i vâhidle kıyasın çelişmesi durumunda hangisini takdim ettiğiyle ilgili görüşünün doğru olarak tespiti önemlidir. O, haber-i vâhidi fikhî açıdan değerlendirip kendi ilkelerine uyanları tercih etmiş, uymayanları tercih etmemiştir. İmâm Mâlik'in kendisiyle amel etmediği haber-i vâhidi reddetmemesi, hatta onu rivâyet etmesi haber-i vâhid konusundaki hassasiyetini göstermektedir. Nitekim, İmâm Mâlik'in alışverişte meclis muhayyerliği ile ilgili hadisle amel etmemesine rağmen onu İbni Ömer'den rivayet etmiştir. İmam Mâlik merfû' hadise öncelik tanımakla birlikte bazı durumlarda, merfû' hadisle amel etmemiştir. Böylesi durumlarda merfû' hadise rağmen onun hükmü dışında bir hüküm vermesi, onun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiilî sünnetini önemsemediği anlamına gelmemektedir. İmam Mâlik bunu, kendisinde bu hadisin muktezasını gerektirecek bir kuralın olmaması ve onunla amel edilmiş bir durumun olmamasıyla açıklamıştır. İmâm Mâlik'in kıyas ve haber teâruzunda ifade edilen kıyastan maksadın istilâhî kıyas olmadığı, bu kıyas ile kastedilenin her yerde genel geçer olan kaide ve ilkeler olduğu görüşü ağır basmaktadır. Mâlikî mezhebinde haber-i vâhidin kıyasa teâruz ettiği ve ikisini cem' etmenin mümkün olmadığı durumlarda, haber-i vâhid ile kıyastan hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusunda üç farklı görüş ortaya çıkmıştır:

1. Mezhebin 'Irakıyyûn ulemâsına göre haber-i vâhidin kıyasa teâruzunda kıyas, haber-i vahide takdim edilir.
2. Medeniyyûn ulemâsına göre haber-i vâhidin kıyasa teâruzunda haber-i vahid, kıyasa takdim edilir.
3. Ulemâdan Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Ebherî'ye (öl. 375/986) göre İmam Mâlik, kat'î olan kıyası haber-i vâhide tercih etmiştir. İmâm Mâlik haber-i vâhidin kat'î olan bir asl ile teâruz etmesiyle birlikte başka bir asl ile desteklenmediği durum ile Kur'ân'dan veya sahih hadislerden istinbât edilmiş olan kaidelere dayanan kat'î bir asl'a teâruz ettiği durum dışında haber-i vâhidi terk etmemiştir. Bu araştırmada haber-i vâhid ve kıyasın teâruzunda İmam Mâlik'in görüşünün ne olduğu gerek Mâlikî kaynaklardan gerekse de diğer eserlerden belirlenmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken de belge analizi yönteminden faydalanılmıştır. Yine bu çalışmada haber-i vâhidin tanımı, dereceleri ve kıyasın tanımı yapılmış haber-i vâhidi kıyasa tercih edenlerin delilleri ile kıyası haber-i vâhide tercih edenlerin delilleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mezhep, Haber-i Vâhid, Kıyas, İmâm Malik.

Abstract

It has been accepted by general scholars that the presumptive khabar wâhid is more favourable than the presumptive qiyâs. However, Imâm Mâlik's (d. 179/795) opinion on the subject is not unanimous among the Mâlikî scholars who quoted him. In addition, no narration from Imâm Mâlik himself about the scientific and practical value of khabar wâhid has survived to the present day. Also, there is no direct reference to the concept of "khabar wâhid" in Muwatta'. On the other hand, his opinion about the khabar wâhid can be reached by analysing the narrations that can be evaluated within the scope of the khabar wâhid. For the aforementioned reason, it is important to accurately determine his opinion on which of the two he favoured in case of a contradiction between the khabar wâhid and qiyâs. He evaluated the news from a jurisprudential (fiqhî) point of view and preferred the ones that conformed to his principles and did not prefer the ones that did not. The fact that Imâm Mâlik did not reject the news that he did not act upon, and even narrated it, shows his sensitivity to the issue of khabar wâhid. As a matter of fact, even though Imâm Mâlik did not act on the hadîth about the right of opinion in trade, he narrated the hadîth from Ibn 'Umar. Although Imâm Mâlik gave priority to the marfû' hadîth, in some cases, he did not act on the marfû' hadîth. In such cases, the fact that he made a judgement other than the ruling of the marfû' hadîth does not mean that he did not care about the actual Sunnah of the Prophet (p.b.u.h). Imâm Mâlik explained this situation by the absence of a rule that would require the necessity of this hadîth and the absence of a situation in which it was acted upon. The opinion that what is meant by the qiyâs expressed in Imam Malik's discussion of qiyâs and news is not reformatory qiyâs, and that what is meant by this qiyâs is the rules and principles that are valid everywhere, is predominant. In the Mâlikî madhhab, three different views have emerged on which of the two should be preferred in cases where the news is in conflict with the qiyâs and it is not possible to combine the two:

1. According to the 'Irâqiyyûn scholars of the madhhab, in the case of a conflict between the khabar wâhid and the qiyâs, the qiyâs is preferred to the khabar wâhid.

2. According to the 'Ulema of Madaniyyûn, in the case of the conflict between the khabar wâhid and the qiyâs, the khabar wâhid is preceded to the qiyâs.

3- According to Abu Bakr Muhammad b. 'Abdillah b. Muhammad al-Abharî (d. 375/986), one of the scholars, Imâm Mâlik preferred the absolute qiyâs to the khabar wâhid. Imâm Mâlik did not abandon the khabar wâhid except when it conflicts with a absolute principle and is not supported by another principle, and when it conflicts with an absolute principle based on the rules derived from the Qur'ân or authentic hadîths. In this study, it has been tried to determine what Imam Mâlik's opinion is in the case of the conflict between the khabar wâhid and qiyâs from both Mâlikî sources and other works. While doing this, the document analysis method was used. Also, in this study, the definition of khabar wâhid, its grades and the definition of qiyâs, the arguments of those who prefer the khabar wâhid to qiyâs and the arguments of those who prefer qiyâs to khabar wâhid are examined.

Keywords: Fiqh, Madhhab, Khabar Wâhid, Qiyâs, Imâm Malik.

Giriş

İslam ulemâsı arasında tenkit geleneğinin varlığı inkâr edilemez bir gerçektir. 1./7. yüzyılda temelleri atılan tenkit usûlü, 2./8. yüzyılda bu minval üzere yetişen ulemâda kendisini daha açık bir şekilde göstermiştir.

Re'y ekolü temsilcisi sayılan Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve talebeleri, kıyası haber-i vâhîde tercih ettikleri gerekçesiyle bazı eleştirilere maruz kalmışlardır. Ebû Hanîfe ve talebelerine göre ehl-i hadis ekolü temsilcisi sayılan İmâm Mâlik de kıyası, haber-i vâhîde tercih ettiği gerekçesiyle aynı şekilde birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. İmâm Mâlik'in haber-i vâhîdi kıyas ile teâruz ettiğinde kıyası haber-i vâhîde tercih ettiğine dair görüşü, diğer mezhep mensupları tarafından tartışıldığı gibi bizzat Mâlikî mezhep mensupları arasında da tartışma konusu olmuştur.¹

İmâm Mâlik'in bu konu hakkındaki görüşlerini aktaran Mâlikî mezhep imamları arasında bir ittifak sağlanmamıştır. Bu durum, İmâm Mâlik'ten haber-i vâhidin ilmî ve amelî değeri hakkında herhangi bir rivâyetin ulaşmaması ve onun *Muvatta'* isimli eserinde haber-i vâhid kavramına doğrudan atıfta bulunmamasından kaynaklanmaktadır. İmâm Mâlik'in haber-i vâhidle ilgili düşüncelerine ise haber-i vâhidle ilgili rivâyetlerin tahrirlerinden hareketle varılabilmektedir.

İmâm Mâlik, kendisine ulaşan haber-i vâhîdi fikhî açıdan nasıl değerlendirmiştir? Hangi şartlara sahip haber-i vâhidleri kabul etmiş ve hangileriyle amel etmiştir? Hadislerin tenkidiyle uğraşmış mıdır yoksa yalnızca hadisleri değerlendirerek kendi ilkelerine uyanları mı tercih etmiştir? Yine İmâm Mâlik kıyas ve haberin teâрузu konusunda gündeme gelen kıyas ile ıstılâhî kıyası mı yoksa genel geçer olan ilke ve kaideleri mi kastetmiştir?

Mâlikî mezhep imamlarına baktığımızda haber-i vâhidin kıyas ile teâruz ettiği durumlarda ikisini cem' ettikleri, te'lîf yoluna gittiklerini görmekteyiz. Onları cem' etmenin mümkün olmadığı durumlarda ise haber-i vâhid ve kıyastan hangisinin tercih edileceği konusunda; kıyasın habere takdim edileceği, haberin kıyasa takdim edileceği ve kat'î olan kıyasın haber-i vâhîde tercih edileceği şeklinde üç farklı görüşün varlığını müşâhede etmekteyiz.

Bu çalışmada yukarıdaki sorulardan ve konuyla ilgili serdedilen farklı görüşlerden hareketle İmâm Mâlik'e nispet edilen söz konusu düşüncenin izini, başta Mâlikî âlimlerinin eserleri olmak üzere konuyla ilgili diğer

¹ Recep Tuzcu, "Debûsî'nin Mâlik b. Enes'in Kıyası Habere Tercih Ettiği İddiasının Tahlili", *Mütefekkir* 5/10 (Aralık 2018), 4; Şihabuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris es-Sanhâcî el-Karâfî, *Şerhu tenkîhu'l-fusûli fi ihtisârî'l-Mahsûl fi'l-Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004), 301.

eserlerden sürmeye çalışılarak elde edilen sonuçlar ortaya koymaya çalışılacaktır.

1. Mâlikî Mezhebinde Haber-i Vâhid ve Kıyas Teâruzu

Hükümlere kaynak teşkil etmesi konusunda zan ifade eden haber-i vâhidin zannî olan kıyastan daha evlâ olduğu cumhur tarafından kabul edilmiştir. Ancak İmâm Mâlik'in bu konu hakkındaki görüşlerini aktaran Mâlikî mezhep imamları arasında onun görüşü hakkında bir ittifakın olmadığı söylenebilir. Bu nedenle konuyu izah için öncelikle haber-i vâhidin tanımı ve kısımları ile kıyasın tanımı yapıldıktan sonra haber-i vâhidi kıyasa tercih edenlerin delilleri ile bunun aksini, yani kıyası haber-i vâhide tercih edenlerin delilleri üzerinde durulacaktır.

1.1. Haber-i Vâhid

Âhad haber, bir kişinin veya tevatür derecesine varmayan topluluğun naklettiği haberdir.² Bu şekilde aktarılan haber kesin bilgi ifade etmez, zan ifade eder. İmâm Mâlik'e ve cumhura göre haber-i vâhidin hükme delil teşkil etmesi için şu şartları taşıması gerekmektedir:

a. Haber-i vâhid rivâyetinde bulunan kimsenin o anda buluş yaşında olsun veya olmasın hadisi işittiği vakitte en azından mümeyyiz olması.³

b. Râvînin hadisi rivâyet ettiği zamanda akıl sahibi, baliğ ve Müslüman olması.⁴

c. Râvînin âdil olması. Adalet; büyük günahlardan uzak durmak, küçük günahlardan korunmak ve mürüvete hâlel getiren mübah şeylerden uzak durmaktır. Sahâbenin hepsi âdildirler. Zan ile fâsık olduğu düşünülen kişinin rivâyeti kabul edilir.⁵ Ancak bid'atçı kimsenin rivâyeti kabul edilmez.⁶

d. İmâm Mâlik'e göre râvînin fakih olması şarttır.

e. Rivâyet edilen haberin; tevatür ile bilinen bir hadis-i şerife, dinden olduğu kesin bilinen bir şeye, kat'i delillere dayalı bir hükme muhalefetinden dolayı veya haberin durumunun kendisinin tevatür ile rivâyet edilmesini gerektirmesinden dolayı yalanlanmış olmaması gerekir.⁷

² Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzeyy, *Takrîbu'l-vüsul ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Muhtar b. eş-Şeyh Muhammed el-Emin eş-Şankîfî (Medine: y.y, 2002), 289; bk. Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/355-363.

³ İbn Cüzeyy, *Takrîbu'l-vüsûl*, 290.

⁴ İbn Cüzeyy, *Takrîbu'l-vüsûl*, 290.

⁵ İbn Cüzeyy, *Takrîbu'l-vüsûl*, 284.

⁶ İbn Cüzeyy, *Takrîbu'l-vüsûl*, 287.

⁷ İbn Cüzeyy, *Takrîbu'l-vüsûl*, 299.

Râvînin Arapça bilmemesi, rivâyetine zarar vermez. Çünkü âdil olmasından dolayı râvî, ancak işittiğini rivâyet eder. İnsanların çoğunun râvînin rivâyetine muhalif olması veya râvînin mezhebî görüşünün rivâyet ettiği hadisin hilafında olması, onun rivâyet ettiği bu haber-i vâhîde zarar vermez.⁸

1.1.1. Haber-i Vâhidin Kısımları

Haber-i vâhid, müsned ve mürsel hadis olmak üzere iki kısma ayrılır:⁹ Müsned hadis, hadisin Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşmaya kadar tüm râvîlerinin belirtildiği hadistir. Mürsel hadis ise hadisin Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşmaya kadar tüm râvîlerinin belirtilmediği, bir veya birkaç râvînin atlandığı hadistir. Hadisi tahammül aşamasında akıl sahibi olma sahih görüşe göre gerekli değildir.¹⁰

1.1.2. Haber-i Vâhidin Kısımlarıyla Amel Edilmesi

Haber-i vâhidin müsned kısmı ile amel etmek vaciptir.¹¹ Çünkü Cenab-ı Allah'ın zann-ı galip ile güvenilir kabul edilen kişinin verdiği haber ile bizlere ibadet ettirmesi aklen câizdir.¹² Sahâbenin haber-i vâhid ile amel edilmesi hakkında olan icmâları buna delildir.

Haber-i vâhidin diğer kısmı olan mürsel hadisleri rivâyet eden râvî eğer İbrahim en-Nehâî (öl. 96/714) ve Said b. Müseyyib (öl. 94/713) vb. kimseler gibi rivâyetinde dikkatli davranmışsa İmâm Mâlik'e göre bu hadis ile amel edilmesi vaciptir.¹³ Sahâbenin mürsel hadisleri nakletmeleri buna delildir. Çünkü bu uygulama, haberi hadis olmaktan çıkarsaydı bu hadisin "irsâl"i de câiz olmazdı. Oysa ki Ebû Hureyre, İbn-i Abbâs, Ömer b. Hattâb ve Bera' b. 'Âzib gibi sahâbe ile çoğu tâbiün, mürsel hadis rivâyetinde bulunmuşlardır.¹⁴ Hatta Cerir b. Taberî, mürsel hadisin inkârının bid'at olduğunu ve bunun h. 200/m. 800'den sonra ortaya çıktığını ifade etmiştir.¹⁵

Râvînin rivâyet ettiği haberle amel etmemesi, onunla amel etmenin vacip olmasına engel değildir. Yine râvînin kendisinden rivâyette bulunduğu şahsın kendisinden rivâyet edilen bu hadisinden şüphe duyması, onunla amel etmenin vacip olmasına da engel değildir.¹⁶

⁸ İbn Cüzeyy, *Takrîbu'l-vüsûl*, 299.

⁹ Ebu'l-Velid Süleymân b. Half b. Said b. Eyyüb el-Bâcî, *el-İşârat fi ma'rifeti'l-usûli ve'l-vecezeti fi ma'ne'd-celil*, thk. Muhammed Ali Ferkus (Mekke: Dâru'l-başairi'l-İslâmiyye, 1991), 235-239.

¹⁰ İbn Cüzeyy, *Takrîbu'l-vüsûl*, 290.

¹¹ Bâcî, *el-İşârat*, 235.

¹² Bâcî, *el-İşârat*, 235.

¹³ Bâcî, *el-İşârat*, 240.

¹⁴ Bâcî, *el-İşârat*, 244.

¹⁵ Bâcî, *el-İşârat*, 244.

¹⁶ Bâcî, *el-İşârat*, 249.

Mezhep imamları haber-i vâhidin kıyasla teâruz ettiği durumlarda ikisini cem' etmenin mümkün olduğu durumlarda te'lîf yoluna gitmişlerdir.¹⁷ Haber-i vâhidin kıyasla teâruz ettiği durumlarda ikisini cem' etmenin mümkün olmadığı durumlarda ise haber-i vâhid ve kıyastan hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusunda imâmlar arasında üç farklı görüş ortaya çıkmıştır:¹⁸

Birincisi, cumhura ait olan haberin tercih edilip kıyasın terk edilmesi görüşü.

İkincisi, İmâm Mâlik'in bu meselede kıyası haber-i vâhide tercih ettiğine dair rivâyet edilen görüş.

Üçüncüsü ise meselenin ictihâdî bir mesele olduğu ve böylece müctehidin zannına hangisi galip gelirse onu tercih edebileceği görüşü.

Haber-i vâhidin delâlet ettiği mâna eğer kıyas-ı zannînin delâlet ettiği mânaya aykırı olursa cumhur mutlak olarak haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceği görüşündedir.

İmâm Mâlik'in haber-i vâhid ile kıyasın teâruzunda benimsediği metot konusunda farklı değerlendirmeler ileri sürülmüştür. Çoğu usûl kitaplarında İmâm Mâlik'in aralarında te'lifin mümkün olmadığı haber-i vâhid ile kıyasın teâruzunda, kıyası haber-i vâhide takdim ettiğini ve bu uygulamanın sadece İmâm Mâlik'e ait olduğu görülmektedir. Hâlbuki usûl âlimlerince bilinen bir gerçek vardır ki o da İmâm Mâlik'e göre delil yönünden kıyasın haber-i vâhiden sonra geldiğidir. Durum böyle iken İmâm Mâlik nasıl olur da kıyası haber-i vâhide takdim etmiştir? Şayet takdim etmemişse usûl kitaplarında ve ulemâ arasında bu mesele niye böyle şüyû' bulmuş ve tartışılmıştır? Bu meseleyi irdelemeye başlarken öncelikle burada kıyasın tanımını yapmakta fayda görmekteyiz.

1.2. Kıyas

Kıyas, sözlükte iki mânaya gelmektedir:¹⁹

Birincisi takdir etmek (ölçmek), yani iki durumdan birisinin durumunu diğersinin durumu ile bilmeyi kastetmektir. Örneğin "Elbiseyi metre ile kıyas etti." demek gibi.

¹⁷ Muhammed b. İsmail el-Emir es-San'ânî, *İcâbetu's-sâili şerhu Buğyetu'l-âmel* (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1986), 120.

¹⁸ San'ânî, *İcâbetu's-sâil*, 121.

¹⁹ Tâcuddîn Ebu'n-Nasr 'Abdu'l-Vehhab b. Ali 'Abdu'l-Kâfi es-Subkî, *Raf'ul-hâcibi an muhtasar İbni'l-Hâcibi* (Beirut: 'Âlemu'l-kutub, 1419), 4/137.

İkincisi: Müsâvat (eşitlik) yani bir şeyi kendisine benzeyene döndürmek. Örneğin “Hasan, Ali ile kıyas edilemez.” demek gibi.²⁰

Kıyasın ıstılâhî mânasını zikretmeden önce şunu belirtelim ki ulemâ, haber-i vâhidle çelişen kıyastan muradın ne olduğu konusunda iki gruba ayrılmışlardır. Birinci grup ulemâyâ göre mutlak olarak kıyastan anlaşılan, çoğu usûlcünün hakkında eserler yazdığı *kıyas-ı zannî*dir. İkinci grup ulemâyâ göre ise kıyastan maksat zikredilen yaygın mana olmadığı, onunla kastedilenin her yerde geçerli olan ilke ve kaidelerdir.²¹ İmâm Mâlik ve ona tâbi olanlar bu görüştedir.²² Zira Mâlik ve ona tâbi olanlar bu kâidelerden dolayı haber-i vâhidi bazen terk etmişlerdir.²³

Kıyasın ıstılâhî anlamıyla ilgili birkaç mana verilmiştir. Bunlardan ikisine burada yer vermenin konunun izahı açısından yeterli olacağını düşünüyoruz.²⁴

1.2.1. Kıyasa Yüklenen Birinci Mâna

Usûl ilmindeki kitap, sünnet ve icmâdan sonra gelen dördüncü şer’î delil olan kıyas, asıllardan çıkarılan delildir. Kıyas, re’yin temeli olup fıkıhın kaynakları arasında yer almaktadır. Furû’ ve hilaf ilmi ondan ortaya çıkmıştır. Fukahâ ve usûl ulemâsına göre kıyas kelimesi telaffuz edildiğinde şu mânayı ifade etmektedir:

“Kıyas, asl’daki (hükmü hakkında şer’î nas bulunan mesele) hükmün illetinde fer’in (hakkında nas bulunmayan mesele) asl’a denk kılınmasıdır.” veya “Kıyas, Fer’ ve asl’da var olan ortak bir illetten dolayı hükümde fer’in asl’a benzetilmesidir.”²⁵

Kıyas, cumhura göre şer’î bir delildir. Bir meselenin hükmü hakkında nas bulunmadığında kıyasla amel etmek vâciptir. Sahâbenin kıyasın gereği ile amel ettiklerine dair sayılamayacak kadar çok örnek mevcuttur.

²⁰ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu’cemu’l-Vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 317.

²¹ مقتضى القواعد المقررة والأصول العامة

²² Yusuf el-Hatib, “Mevkifu’l-İmâm Mâlik min mu’âradati’l-kiyâsi li’s-sünneti’l-âhâdiyyeti”, 115/244; Mevlâye Hüseyin b. Hasan el-Hayan, *Menhecu’l-istidlâl bi’s-sünneti fi’l-mezhebi’l-Mâlikî te’sîs ve ta’sîl* (Dâbi: Dâru’l-buhûsi li’d-dirâsâti’l-İslâmiyyeti ve ihyâi’t-turâs, 1424/2003), 1/35-36; Tuzcu, “Debûsî’nin Mâlik b. Enes’in Kıyası Habere Tercih Ettiği İddiasının Tahlili”, 22.

²³ Hayan, *Menhecu’l-istidlâl*, 1/35.

²⁴ Kâdî ‘Abdurabbi’n-Nebiy b ‘Abdu’r-rasul el-Ahmed Nekkî, *Dusturu’l-ulemâi ev câmi’u’l-ulûmi fi istilâhati’l-funun* (Beyrut: Dâru’l-İlmiyye, 2000), 3/76.

²⁵ مَسَاوَاهُ فَرْعِ الْأَصْلِ فِي عِلَّةِ حُكْمِهِ ve مَسَاوَاهُ فَرْعِ الْأَصْلِ فِي عِلَّةِ حُكْمِهِ bk. Muhammed el-Emin eş-Şankîti, *Müzekkiratun fi usûli’l-fıkh* (Mekke: Dâru’l-Âlemi’l-Fevâid, 1426), 379.

1.2.2. Kıyasa Yüklenen İkinci Mâna

Her yerde genel geçer olan kaide ve ilkelerin gerektirdiği şeydir.

Bu kıyastan maksat, kitap ve sünnetteki nasların bütüncül şekilde incelenmesinden elde edilen kaidelerdir. Buna örnek oluşturacak çok sayıda delil ve fûru' bilgisi vardır. Öyle ki bu prensipler cüz'î meselelerin kendisine uyarıldığı kaynak ve kaideler hâline gelmiştir. Kıyasın bu çeşidi, faydası ve ona duyulan ihtiyaçtan dolayı genel kaidelerden istisna edilmiş bazı şer'î hükümleri içine almaktadır. "Selem", "icâre", "havâle", "arâyâ" ve "müsâkat" gibi muameleler buna örnek oluşturmaktadır. Fıkıh kitaplarında zikredilen "icâre" akdinin genel kural olan kıyasa muhalif olduğu görülür. Zira "icâre" muamelesi genel kaide olan "garar", yani ortada mevcut olmayan bir şeyi satma kurallarına muhalefet etmektedir.

Yine "arâyâ" muamelesi de "mugabene" diye bilinen genel kaideye muhaliftir. Mâlikîlerden bazılarının kıyası bu mânada kullandıklarını görmekteyiz. İmâm Ebu 'Abdillah Muhammed b. Ali Mâzerî (öl. 536/1061), İbnu Rüşd el-Hafid (öl. 595/1198) ve Ebu Abbas Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (öl. 656/1258) gibi ulemâ bunlar arasındadır.²⁶

"Selem", "icâre", "havâle", "arâyâ" ve "müsâkat" gibi muamelelerin kıyasa muhalif görülmesi konusunda ulemâ arasında bir ittifak yoktur. Bilakis bazı âlimlerin görüşüne göre bu muamelelerin Resûlullah'ın (s.a.v.) kendileri için koyduğu müstakil usûl kaideleri vardır. Bu görüşte olan ulemâyâ göre hadis sabit olduktan sonra söz konusu hadis başka hükümlerin kaidelerine muhalif olsa bile kendi başına müstakil bir kaidedir.²⁷ Nitekim Hafız Ebu 'Amr Yusuf b. 'Abdillah İbn 'Abdü'l-ber (öl. 463/1071) teflis hadisi konusunda şunu söylemiştir: ²⁸ "Bu sünnet, kendi başına bir usuldür ve başka bir usûle uyarlanamaz. Çünkü usûller başkasına kıyas edilemez, ancak furû'lar usûllerine kıyas edilir."²⁹

Kıyasın bu iki mânası arasındaki fark ile ilgili mütakaddim ve müteahhir usûl kitaplarında açık olarak bir şey zikredilmemiştir. Ancak Mâlikî mezhebinden olan Muhammed b. Hasan el-Bennânî (öl. 1194/1780) buna değinmiş ve Ebu Nasr Tâcüddîn e's-Subkî'nin (öl. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'* eserini şerh eden *Mahallî*'ye yazdığı ta'lîkte şu ifadeyi kullanmıştır:

²⁶ Hayan, *Menhecu'l-istidlal*, 2/941; Hatib, "Mevkifu'l-İmâm Mâlik", 115/244.

²⁷ Bkz. el-Hayan, *Menhecu'l-istidlal*, 2/940-941; Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edilleti fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1/358; Hatib, "Mevkifu'l-İmâm Mâlik", 115/244.

²⁸ Muhammed İbnu Abdî'l-Berr, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânid*, thk. Muhammed Fellah (Mağrib: Vizâratu'l-evkâf ve ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1980/1400), 8/412; Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/943; Hatib, "Mevkifu'l-İmâm Mâlik", 115/244.

²⁹ وهذه السنة أصل في نفسها فلا سبيل أن ترد إلى غيرها لأن الأصول لا تنقاس وإنما تنقاس الفروع ردا على أصولها

“Bu ifade, kıyastan murad edilen şeyin asıl olduğunu ortaya koymaktadır. Bennânî'nin bu ifadesi usûlcülerin haber-i vâhid ile kıyasın teâruz ettiklerinde İmâm Mâlik'in kıyası takdim ettiği ifadelerinden maksadın ne olduğunu anlatmaktadır.³⁰

1.3. Haber-i Vâhid ile Kıyas Ne Zaman Teâruz Eder?

Bu sorunun cevabını bilmek, haber-i vâhide mu'arız olan kıyası bilmekle mümkündür. Fıkıh usûlünde yazılmış *el-Mu'temed* isimli eserin sahibi Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî'ye (öl. 436/1044) göre kıyasın illeti eğer kat'î bir nass ile sabit olmuşsa bu durumda kıyas habere takdim edilir. Çünkü illete delil olan nas, o illetin hükmüne delil olan nas gibidir.³¹ Bilindiği gibi nassın da kesinliği kat'î'dir. Haberin kesinliği ise zannîdir. Kat'î olan da zannî olana mukaddemdir. Eğer kıyasın illeti zannî bir nas ile sabit olmuş ve illetin hükmü asıl'da da zannî ise iki nas (asıl ve fer') da zan ifade etmede eşittirler. Bu durumda haber-i vâhidin hükme olan delâleti doğrudan haberin kendisinden olması nedeniyle haber kıyasa takdim edilir. Hâlbuki illete delâlet eden nas böyle değildir. Çünkü illete delâlet eden nassın hükme olan delâleti, illetin vasıtasıyla olup dolaylı yollardır. Ancak asl'ın hükmü kat'î ise orada ictihât yapma imkânı vardır.³²

İllet eğer zannî olan asl'dan çıkarılmışsa ittifakla haber-i vâhid kıyasa takdim edilir. Çünkü zan ne kadar güçlü olur ve aksi ihtimal de ne kadar az olursa ona itibar etmek evlâdır. İşte böylesi bir durumu haber-i vâhidde mevcut olarak görmekteyiz. Ancak eğer illet kat'î olan bir asl'dan çıkarılmışsa bu durum ulemâ arasında ihtilafa sebep olmuş bir konudur.

Tâcüddîn es-Sübkî (öl. 771/1370) konuyla alakalı şu açıklamada bulunmuştur: “Eğer haber-i vâhid ve kıyas her yönden birbiri ile çatışırsa kıyasın mukaddimelerine bakılır, eğer kat'î bir delil ile sabit olmuşlarsa kıyas haber-i vâhide takdim edilir. Bu da herkesçe malum olan şeydir. Eğer kıyasın mukaddimleri kat'î bir delil ile sabit olmayıp hepsi zannî iseler haber-i vâhid kıyasa takdim edilir. Şayet kıyasın mukaddimelerinin bazısı kat'î, bazısı da zannî ise bu durum ulemâ arasında ihtilafa konu olan bir durumdur.”³³

³⁰ Hayan, *Menhecu'l-istidlal*, 2/944-945; Hatib, “Mevkifu'l-İmâm Mâlik”, 115/244.

³¹ Bkz. Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 2/163.

³² Basrî, *el-Mu'temed*, 2/163.

³³ إذا عارض خبر الواحد القياس فأما أن يقتضي أحدهما تخصيص الآخر لأن في تخصيص العلة وخبر الواحد بالقياس جائز وأن تباينا من كل وجه وفيه كلام المصنف فينظر في مقدمات القياس فان ثبت بدليل قطعي قدمنا القياس على خبر الواحد وذلك واضح

Bu, Hanefî usûlcülerde “delâletü'n-nas”, cumhura göre “mefhumü'l-muvâfaka”, “fahvü'l-kelam” veya “kıyas-ı celî” diye isimlendirilir. Böylesi durumda da kıyas haber-i vâhide tercih edilir. Çünkü burada kıyas, sübut açısından daha güçlüdür.”³⁴

Ulemâ arasında haber-i vâhid ve kıyas te'âruzunda ikisi arasında hangisinin tercih edileceği konusunda ihtilaf olunan mevzu -her ne kadar Sübkî buna muhalif olsa da³⁵- kıyasın iki mukaddimelerinden birisinin delilinin kat'î, diğer mukaddimesinin ise delilinin zannî olduğu kıyas bahsidir.³⁶

Seyfuddin el-Âmidî (öl. 631/1233) ve ona tâbi olan Mâlikî âlimlerinden İbn-i Hâcîp (öl. 646/1249) ve yine ona tâbi olan Hanefî âlimlerinden Kemal b. Hümâm (öl. 861/1457) ve Muhibullah b. 'Abdu's-Şekur (öl. 1119/1707) şu iki durumda haberin kıyasa takdim edilmesini tercih etmişlerdir:³⁷

Birinci durum: Kıyasın illetinin, haber-i vâhidin delâletine denk bir nas olması veya kıyasın illetinin haber-i vâhidin delâletinden daha fazla tercih edildiği bir nas olması durumunda.³⁸

İkinci durum: Kıyasın illetinin mevcut olmayıp zannî bir asl'dan çıkarım yoluyla ortaya çıkarılmış olması.³⁹

Bu iki durumda mutlak olarak haber-i vâhid, kıyasa takdim edilir. Kıyasın haber-i vâhide takdim edildiği başka bir durum da kıyasın illetinin delâlet bakımından habere tercih edilen bir nas ile sabit olmasıyla beraber o illetin fer'de kat'î olarak mevcut olmasıdır. Eğer illet, fer'de zannî olarak mevcut ise o zaman tevakkuf edilir. O hâlde denilebilir ki kat'î kıyas, tartışmasız habere takdim edilir.⁴⁰

Zannî olan kıyasta ise tartışmaya kapalı olan sadece bir taraf vardır. Zannî olan kıyasta kıyasın bütün mukaddimleri zannî olup kıyastaki illet de zannî bir asl'dan çıkarılmıştır. Böylesi bir durumda haber-i vâhid ittifakla kıyasa takdim edilir.⁴¹

bk. Ali b. 'Abdî'l-Kâfi es-Subkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc 'ale minhâci'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Cemal Zemzemî – Nuruddîn Abdülcebbar Sağır (Dabî: Dâru'l-Buhûsi li'd-dirâseti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-turâs, 1424/2004), 2/193.

³⁴ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/947; Hatib, “Mevkifu'l-İmâm Mâlik”, 115/245.

³⁵ Subkî, *el-İbhâc*, 2/193.

³⁶ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/944-945; Hatib, “Mevkifu'l-İmâm Mâlik”, 115/245.

³⁷ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/944-948-949; Hatib, “Mevkifu'l-İmâm Mâlik”, 115/245.

³⁸ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/949; Hatib, “Mevkifu'l-İmâm Mâlik”, 115/245.

³⁹ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/949; Hatib, “Mevkifu'l-İmâm Mâlik”, 115/245.

⁴⁰ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/949.

⁴¹ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/949.

1.4. Kıyasın Haber-i Vâhidle Teâruzunda Ortaya Çıkan Görüşler⁴²

1.4.1. Birinci Görüş

Sahâbe ve tâbiûn, Ebu Hanife (öl. 150/767), İmâm Şâfiî (öl. 204/820) ve İmâm Ahmed (öl. 241/855) gibi mezhep imâmları, Resûlullah'tan (s.a.v.) geldiği sabit olan haber-i vâhidi mutlak olarak kıyasa takdim etmişlerdir.⁴³

1.4.2. İkinci Görüş

İsa b. Ebân (öl. 221/836), Ebu Zeyd ed-Debûsî (öl. 430/1039) ve Hanefî mezhebinin müteahhir ulemâsı haber-i vâhidin kıyasa takdim edilmesi için haber-i vâhidin râvîsinin fakîh olmasını şart koşmuşlardır.⁴⁴

Kıyasın haber-i vâhide teâruzu meselesinde Mâlikî fıkıh usûlünde kıyasın haber-i vâhide tercih edilir görüşü, haber-i vâhidin kıyasa tercih edilmesi görüşüne göre daha ağır basmaktadır. Basrî, Ebu Ya'la el-'Abdî, Serahsî, el-Esmendî, Karrafî, er-Razî, Nesefî, el-Hindî, el-Buharî, Sadru's-Şerî'a, el-İsnevî, er-Ruhunî, İbnu Mâlik, el-Buharî, Molla Ciyun, Kâdî Ebû'l-Ferec ile Ebû Bekir el-Ebherî gibi âlimler imâm Mâlik'in kıyası haber-i vâhide takdim ettiğini ifade etmişlerdir.⁴⁵ Mezhepte hakim olan bu genel eğilimden farklı olarak Mâlikî Usûlcülerden Bâcî, İbn Hazm, Sem'anî, Ebu'l-Abbas, Kurtubî, İbnu Kayyum el-Cevziyye, el-Kâdî Ebu Bekr, el-Muti' eş-Şankitî, el-'Alvânî ve Bâkılânî gibi âlimler de imâm Mâlik'in haber-i vâhidi kıyasa takdim ettiği görüşündedirler.⁴⁶

Haber-i vâhidi kıyasa tercih edenler şu delilleri ortaya koymuşlar:⁴⁷

Haber-i vâhidde hata yapma ihtimali, kıyasta hata yapma ihtimalinden daha azdır. Çünkü haber-i vâhidle ilgili yapılacak bir çalışmada şu üç husus göz ardı edilemez:⁴⁸

1. Râvînin adaleti,
2. Hadisin hükme delâleti,
3. Hadisin hükme hüccet olup onunla amel edilmesi.⁴⁹

Kıyasla ilgili yapılacak bir çalışmada ise şu altı husus dikkate alınır:

⁴² Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/952; Hatib, "Mevkifu'l-İmâm Mâlik", 115/245.

⁴³ Saîd Mansûr, "Rafu'l-İlbâsi izê te'ârada haberu'l-vâhidi ve'l-kiyâsi", 83; Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/952; Hatib, "Mevkifu'l-İmâm Mâlik", 115/245.

⁴⁴ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/502; Hatib, "Mevkifu'l-İmâm Mâlik", 115/245.

⁴⁵ Mansûr, "Rafu'l-İlbâs", 85.

⁴⁶ Mansûr, "Rafu'l-İlbâs", 83.

⁴⁷ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/957; Mansûr, "Rafu'l-İlbâs", 105.

⁴⁸ Mansûr, "Rafu'l-İlbâs", 112.

⁴⁹ Mansûr, "Rafu'l-İlbâs", 113.

1. Kıyas yapılacak fer'in aslının olması,
2. Kıyasta asl'ın illetinin bilinmesi,
3. İllete yarayacak vasfın belirlenmesi,
4. Bu vasfın fer'de de bulunduğu kesin olarak bilinmesi,
5. Asl'ın hükmünün fer'de de bulunmasına herhangi bir engelin bulunmaması,
6. Kıyasın aslı ile amel edilmiş olması. Zira asl ile amel edilmemişse ona fer'i kıyas etmenin bir anlamı olmaz.⁵⁰

Bu altı husus gözetilerek yapılan bir kıyas, asl'ın delilinin haber-i vâhid olmadığı durumlardadır. Eğer kıyasın asl'ının delili haber-i vâhid olursa o zaman bu altı şarta haber-i vâhidde zikredilen üç şart da ilave edilir ki bu durumda toplam sayı dokuz olur.

Kıyası, haber-i vâhide tercih edenlerin delilleri genellikle İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü haber-i vâhidde olması mümkün olan nesh, kizb, galat, tahsîs gibi durumların kıyasta mümkün olmaması görüşüne dayanmaktadır.

Bir kısım âlime göre kıyasla haber-i vâhidin teâruzu meselesinin ana sebeplerinden birisi, hadis rivâyetinde bulunan kişinin fakîh olup olmaması durumundan kaynaklanmaktadır. İmâm Mâlik, haber-i vâhidin kabulü için râvînin fakîh olmasını şart koşturmuştur. Râvînin fakîh olmaması durumunda İmâm Mâlik, onun rivayetini terk etmiştir. Ebû Hanife de İmâm Mâlik'in bu görüşüne muvafakat etmiştir. Fahrüddîn Râzî ise bu görüşe muhalefet etmiştir.⁵¹

İmâm Mâlik'e isnâd edilen söz konusu görüşün gerekçesi olarak şunlar zikredilmektedir:

a. Fakîh olmayan râvînin anlayış kabiliyeti zayıf olur. Hadisi asıl mânâsının dışında kavrayabilir veya işittiği hadisi lafzıyla rivâyet etmeyip hadisten anladığı mânâ ile rivâyet edebilir. Böylelikle Şâri'in maksadı ortaya konmamış olur. Bu nedenle ihtiyatlı davranıp fakîh olmayandan rivayette bulunmamak gerekir.⁵²

b. Resûlullah'ın (s.a.v) "Benim sözümü işitip de işittiği gibi başkasına ileten kişiyi, Cenab-ı Allah nimetlendirsin/yüzünü ak etsin. Kendisinden daha fakîh olan kimseye fıkıh taşıyan nice fıkıh taşıyıcısı vardır. Yine fakîh

⁵⁰ Mansûr, "Rafu'l-İlbâs", 112.

⁵¹ Karâfi, *Şerhu Tenkîhu'l-fusûl*, 287.

⁵² Karâfi, *Şerhu Tenkîhu'l-fusûl*, 288.

olmayan kimseye fıkıh taşıyan nice fıkıh taşıyıcısı vardır.”⁵³ hadisinde fıkıh taşıyıcısını, ya kendisinden daha fakîh olana fıkıh taşıyan bir fakîh olarak veya câhil (fıkıh bilmeyen) olana fıkıh taşıyan bir fakîh olarak tanımlamıştır. Resûlullah (s.a.v.) burada fıkıh taşıyıcısını, câhil olan fıkıh taşıyıcısı şeklinde ayrı bir kesimden bahsetmiştir. Bundan anlaşılmaktadır ki kendisine fıkıh taşınan kişinin durumu ne olursa olsun fıkıh taşıyıcısının fakîh olma zarureti vardır.⁵⁴

Hadis ravîsinin fakîh olmasını şart koşmayanların delili, Resûlullah’ın (s.a.v.) “Bu ilmi her asırda âdil olanlar taşıyacaklardır.”⁵⁵ hadisidir. Burada Resûlullah (s.a.v.), dini taşıyacak kişinin fakîh olmasını şart koşmamıştır. Haber veren kişide fıkıhın olması göz ardı edilmiştir. Zira âdil olmak, Resûlullah’ın (s.a.v.) lafzının yerine başka lafzın kullanılmasına engeldir. Resûlullah’ın (s.a.v.) lafzının yerine başka bir lafzın kullanılmasına ancak şartlarını taşıdığı durumlarda müsaade edilir. Hal böyle olunca da rivâyet edilen hadis, eğer şâri’ olan Resûlullah’ın (s.a.v.) bizzat lafzı olursa veya şartlarına uygun bir şekilde Resûlullah’ın (s.a.v.) lafzının yerine kullanılmış bir lafız ise o zaman hadisin sıhhatinde bir problem olmasından emin olunur. Zira bir lafzın yerine başka lafzın kullanılmasının şartı bu iki lafzın delâlet yönünden aynı mânayı taşımasıdır.⁵⁶

Yukarıdaki açıklamalardan İmâm Mâlik’in kıyasla haber-i vâhidin teâruzunda mümkün mertebe rivâyeti sabit olan haberlere öncelik vermediği, yine kıyası haber-i vâhide tercih ettiği şeklinde ileri sürülen görüşlerin bizzat ondan rivâyet edilmediği anlaşılmaktadır. Bilakis İmâm Mâlik, rivâyeti sabit olan haberleri dikkate almış, şahsî görüşünü arka planda bırakmıştır. İmâm Mâlik, Müslümanların uymaları gereken birinci temel kaynağın Kur’an, ikincisinin sünnet olduğuna dikkatleri çekmiş bir müctehittir. Hatta bir ifadesinde, “İnsanların üzerinde icmâ ettiklerinin dışında kalan görüşlerden (re’yden) sakınınız. Mânasını bilmeseniz bile rabbinizden size indirilen Kur’ân’a ve Peygamberinizden gelen sünnete uyunuz. Âlimlerinize sorunuz ve onlarla tartışmayın. Dinî meselelerde

bk. el-Naşr Allah ahrâ’â سمع مقالتي فأداها كما سمعها، فزُبَّ حامل فقهِ إلى من هو أفقه منه، وزُبَّ حامل فقهِ - إلى من - ليس بفقهِه 53 Mübarek b. Muhammed el-Cezerî, *Câmi’u’l-usûl fi ahâdisi’r-rasûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvutî (Beyrut: Mektebetu Dâri’l-Beyân, 1389/1969), 1/100.

ولقوله صلى الله عليه وسلم "نَصَّرَ اللهُ اللهُ ائِرءَأَ سَمِعَ مَقَالَتِي فَأَدَاهَا كَمَا سَمِعَهَا، فزُبَّ حَامِلِ فِقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهَ مِنْهُ، وَزُبَّ حَامِلِ فِقْهِ (إِلَى مَنْ) لَيْسَ 54 (بِقَوْلِهِ) بَعْدَ ذَلِكَ، وَلَمْ يَجْعَلْ مِنْ جَمَلَةِ الْأَقْسَامِ أَنَّ الْحَامِلَ جَاهِلٌ بِفِقْهِهِ" (٢٢٣٠) فَجَعَلَ الْحَامِلَ إِمَّا فِقْهِيًّا وَغَيْرَهُ أَفْقَهَ مِنْهُ أَوْ غَيْرَهُ جَاهِلًا 55 *Tenkîhu’l-fusûl*, 288.

Bkz. et-Taberanî, “Müsnedü’ş-Şâmiyyin”, 599.

56 Karâfi, *Şerhu Tenkîhu’l-fusûl*, 288.

2.1. Mâlikî Âlimlerden Konuyla Alakalı Çelişkili Görüşlerin Nakledilmiş Olması

İmâm Mâlik'in bizzat kendisinin haber-i vâhidin kıyasa teâruzu konusunda ki görüşü hakkında farklı üç görüş ortaya atılmıştır.⁶² Bunlar şunlardır:

1. Mâlikî mezhebinin 'Irakıyyûn diye bilinen ulemâsına göre haber-i vâhidin kıyasa teâruzunda kıyas, habere takdim edilir.⁶³

Kâdî Hasan İbnu'l-Kassar el-Ebherî (öl. 397/1007) bu görüşü İmâm Mâlik'ten nakleder.⁶⁴ İbnu'l-Kassar bu görüşü de bazı Mâlikî ulemâsına nispet etmiş ve savunmuştur. Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî (öl. 474/1082) de mezhep ulemâsının çoğunun bu görüşte olduğunu beyan etmiştir.⁶⁵ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Amr el-Kurtubî (öl. 656/1258), *el-Müfhim* adlı kitabında bu görüşün Muhammed el-'Utbi'nin (öl. 255/869) *el-'Utbiyye*⁶⁶ adlı eseri ile Abdullah İbn Abduhakem'in (öl. 214/829) *Muhtasar*⁶⁷ adlı eserinde İmâm Mâlik'e ait ifade ettikleri görüş olduğunu söylemiştir.⁶⁸ Ebu'l Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karafî (öl. 684/1285) de *Tenkih* kitabında bu görüşü tercih etmiştir.⁶⁹ Karafî bu konudaki görüşünü şu ifadeleriyle ortaya koymuştur: "İmâm Mâlik'in yanında kıyas, haber-i vâhide takdim edilir. Çünkü haber-i vâhid, hüküm elde etmek için vârid olmuş, kıyas ise hikmet içermektedir. Bundan dolayı kıyas, haber-i vâhide takdim edilir. Dünyevî muamelelerden olan hastaların tedavisi, seferîlik ve ticaret yapma gibi durumlarda ittifakla kıyas hüccet olup haber-i vâhide takdim edilir. Kıyas, maslahatların elde edilmesini veya fesat veren şeylerin def'ini içermesi yönüyle kaidelere muvafıktır. Kıyasa muhalif olan haber ise bu maslahatların elde edilmesini veya fesat veren şeylerin def'ine engeldir. Dolayısıyla kaidelere muvafık olan kıyas, kaidelere muhalif olan habere takdim edilir."⁷⁰

2. Mâlikî mezhebinin "Medeniyyûn" olarak bilinen ulemâsı ise haber-i vâhidin kıyasa teâruzunda İmâm Mâlik'in haber-i vâhidi kıyasa takdim

⁶² Ebu Zehre, *Mâlik*, 319; el-Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/965; Mansûr, "Rafu'l-İlbâs", 93-94; Hatib, "Mevkifu'l-İmâm Mâlik", 115/245.

⁶³ Mansûr, "Rafu'l-İlbâs", 94.

⁶⁴ Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyan ve't-tahsil ve's-şerhi ve't-tevcih ve't-ta'il li mesâilil-müstahrace*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1408/1988), 4/482.

⁶⁵ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 4/262.

⁶⁶ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1980), 5/307; Ömer Rıza el-Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2015), 8/276.

⁶⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/95; el-Kehhâle, *Mu'cemu'l Müellifin*, 6/67.

⁶⁸ Ebu'l Abbas Ahmed b. 'Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telhisi kitabi müslim*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib; Dâru İbni Kesir, 1417/1996), 4/371.

⁶⁹ Karafî, *Şerhu Tenkihu'l-fusûl*, 301.

⁷⁰ Karafî, *Şerhu Tenkihu'l-fusûl*, 301.

ettiğini naklederler.⁷¹ Ebu Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî bu görüşü *Münteka* ve *İhkâm* isimli eserlerinde isabetli bulduğunu dile getirmiş⁷², Ebu Zekeriya Yahya b. Musa er-Ruhûnî (öl. 773/11372) de *Tuhfetu'l-Mes'ul* eserinde bu görüşü kabul etmiştir.⁷³ Yine Kâdî 'Iyad (öl. 544/1149) da Mâlikî mezhebinin meşhur görüşünün bu olduğunu belirtmiştir.⁷⁴ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Amr el-Kurtubî (öl. 656/1258), *el-Müfhim* kitabında bu görüş hakkında şöyle demiştir: “Haber-i vâhidin kıyasa teâruzunda İmâm Mâlik'in haber-i vâhidi kıyasa takdim ettiği görüşü Mâlikî mezhebinin ve diğer muhakkiklerin sahih olan görüşüdür.⁷⁵ Bu görüşü Muhammed el-Emin eş-Şankîfî (öl. 1393/1974) de desteklemiş ve şöyle demiştir: “İmâm Mâlik'ten sahih olarak rivâyet edilen görüş, Medeniyyûn ehlinin rivâyet ettiği “haber-i vâhidin kıyasa mukaddem olduğu” görüşüdür. Nitekim mezhebinin bu konudaki açıklamaları buna delâlet etmektedir.⁷⁶

Kâdî Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî'nin (öl. 403/1013) âhad haber ile kıyasın teâruz etmesi durumunda; iki delilin de eşit seviyede olduğunu, dolayısıyla teâruz ettikleri meselede bunlar ile ihticac olunmayıp tevakkuf edileceğini ve bu durumda başka bir şer'î delilin getirilmesine ihtiyaç duyulacağına dair bir görüşe sahip olduğunu ifade edenler olmuştur.⁷⁷ Kâdî Ebu'l-Velîd el-Bâcî ise böyle bir durumda haber-i vâhidin kıyasa mukaddem olduğunu, kıyasla teâruzundan dolayı tevakkuf edilmeyeceğini ve bu kıyasla amel edilmeyeceğini, Kâdî Ebu Bekr el-Bâkılânî'nin de bu görüşte olduğunu iddia etmiştir.⁷⁸ O, bu uygulamada sahâbenin icmâsı olduğunu, sahâbenin haber-i vâhid karşısında kıyası terk edip haber-i vâhid ile amel ettiklerini belirtmiştir. Nitekim Hz. Ömer (r.a) “cenin” meselesinde minbere çıkıp “Resûlullah'ın (s.a.v.) cinin hakkındaki hükmünü bilen var mı?” diye sorunca, Hamele b. Mâlik b. Nâbiğa ayağa kalkıp “Resûlullah'ın (s.a.v.) cinin diyetinde köle veya cariyedeki diyet (gurre) ile hükmettiğini” söylemiş bunun üzerine Hz. Ömer (r.a), “الله أكبر” dedikten sonra “Eğer bunu işitmeseydik bunun dışında bir hüküm verecektik.” demiştir.⁷⁹ Yine Hz. Ömer (r.a), parmaklara yönelik cinayette diyeti parmakların işlevine/faydasına göre belirlediği bir sırada Resûlullah'ın

⁷¹ Mansûr, “Rafu'l-İlbâs”, 94.

⁷² Bâcî, *el-Müntekâ*, 4/262.

⁷³ Yahyâ b. Mûsâ er-Ruhûnî, *Tuhfetu'l-mes'ul fi şerhi muhtasari munteha's-sûl*, thk. el-Hâdî b. Hüseyin eş-Şebîlî (Dabî: Dâru'l-Buhûsi l'd-dirâseti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-turâs, 1422/2002), 4/435.

⁷⁴ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/967.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4/372.

⁷⁶ Şankîfî, *Müzekkiratun fi usûli'l-fikh*, 226; Mansûr, “Rafu'l-İlbâs”, 94.

⁷⁷ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ila tahkiki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Anu 'Inaye, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1419/1999) 1/151; Bedrüddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-Bahru'l-muhit fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l 'İlmiyye, 1421/2000), 4/280; Mansûr, “Rafu'l-İlbâs”, 92-135.

⁷⁸ Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, 2/174.

⁷⁹ Bkz. Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/340.

(s.a.v.) İbni Hazm'a (r.a.) yazdırmış olduğu "Bu parmakların her birinde on deve vardır." hadisini⁸⁰ işitince bu konuda yaptığı kıyas ile amel etmekten vazgeçmiş ve kimse de buna itiraz etmemiştir.⁸¹

3. İmâm Mâlik'ten onun kat'î olan kıyası haber-i vâhide tercih ettiği rivâyet olunmuştur. Bu görüşü de Ebu'l-Farac el-Leysî (öl. 331/942) ve talebesi Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Ebherî (öl. 375/986) tercih etmiştir.⁸²

2.2. Mâlikî Mezhebi Usûlcülerinin Haber-i Vâhidin Kıyasa Teâruzu Konusundaki Görüşleri

a. Karafî, Kâdî Ebu Muhammed Abdulvehhab b. Nasr b. Ali'nin (öl. 422/1031) haber-i vâhid kıyasa muhalefet ettiğiinde, mütekaddim Mâlikîlerin yine de bu haberi kabul ettiklerini rivâyet ettiğini zikretmiştir.⁸³

b. Fehrî (öl. 451/520), bazı Mâlikîlerden kıyası kendisine muhalif olan habere tercih ettiklerini nakletmiştir. Kâdî Ebu'l-Farac Amr b. Muhammed b. Amr el-Leysî (öl. 331/942), Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Ebherî (öl. 375/986) ve diğer Mâlikî ulemâları bu görüşe meyletmişlerdir.⁸⁴

c. Kâdî İyad *Tenbihat* adlı eserinde, İbnu Rüşd de *Mukaddimat* kitabında kıyasa muhalif olan haberle ilgili Mâlikî mezhebinde haber-i vâhidin kıyasa ve kıyasın da habere tercih edildiği hususunda iki görüşün varlığından bahsetmişlerdir.⁸⁵ Mezhep ulemâsından bazıları ise şunları demiştir: *Müdeveve* kitabında bu iki görüşe de yer veren konular mevcuttur. Haberin kıyasa tercih edildiğine dair örnek, "musarrat" meselesidir. Kıyasın habere tercih edildiğine örnek de köpeğin kap kacağı yalaması konusudur.⁸⁶

3. Kıyastan Maksat İstilahî Kıyas mı Yoksa Genel Geçer Kaide ve İlkeler Anlamında Olan Kıyas mıdır?

İmâm Mâlik'ten rivâyet edilen onun kıyası haber-i vâhide tercih etmesine konu olan kıyasın tespiti meselesi, fıkıh usûlcüleri arasında ihtilaflara neden olmuştur.⁸⁷

⁸⁰ وفى كل أصبع مما هنالك عشر من الإبل Bkz. Beyhakî, *Süneni Beyhakî el-Kübra*, 16051.

⁸¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 340.

⁸² Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/151; Mansûr, "Rafu'l-İlbâs", 95; Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/968; Hatib, "Mevkifu'l-İmâm Mâlik", 115/245.

⁸³ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/968; Hatib, "Mevkifu'l-İmâm Mâlik", 115/246.

⁸⁴ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/968; Hatib, "Mevkifu'l-İmâm Mâlik", 115/246.

⁸⁵ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/968; Hatib, "Mevkifu'l-İmâm Mâlik" 115/246.

⁸⁶ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/969.

⁸⁷ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/970.

Bu mesele hakkında görüş belirten Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Ebherî'nin (öl. 375/986) talebesi olan Ebu'l Hasan İbnu'l-Kassâr (öl. 397/1007), burada kıyastan maksadın şer'î kıyas olduğunu söylemiştir. Buna delil olarak da şunu söylemiştir: "Haber-i vâhitte nesh, galat, sehiv, kizb ve tahsis gibi durumlarla karşılaşmak mümkündür. Kıyasın ise sadece asl'ın tespit edilen illet ile ma'lul olup olmadığının belirlenmesi gibi bir vecihten dolayı fâsid olması mümkün olduğundan kıyası habere takdim etmek vaciptir."⁸⁸ Ebu'l Hasan İbnu'l-Kassâr'ın kıyasın haber-i vâhide tercih edilmesi hususunda getirdiği bu delil ancak ıstilahî kıyası kapsamaktadır. Bundan da anlaşılıyor ki İbnu'l-Kassâr'ın bu görüşü, ondan sonra gelen Mâlikî ulemâsının kıyasın haber-i vâhide tercihlerinde murat edilen kıyasın ıstilahî kıyas olduğu şeklindeki açıklamalarına dayanak olmuştur.⁸⁹

Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (öl. 489/1035) ise İmâm Mâlik'e dayandırılan onun kıyası haber-i vâhide tercih ettiği yönündeki görüşü kabul etmemiş, İmâm Mâlik'in duruşunun, ilmî mertebesinin böyle bir yaklaşımdan uzak olduğunu savunmuştur. O, İmâm Mâlik'e böyle bir ifadeyi nispet etmenin bile büyük bir ayıp olduğunu, İmâm Mâlik'in böyle bir sözden beri olduğunu, ondan böyle bir uygulamanın sâdir olmadığını belirtmiştir.⁹⁰

Burada Sem'ânî'nin haber-i vâhidin kıyasa tercih edilir görüşünü güçlendiren iki delilin varlığını görmekteyiz:

Birinci Delil: *Müdevvene*⁹¹ isimli kitapta sarîh olarak İmâm Mâlik'ten rivâyet edildiği düşünülen "kıyası haber-i vâhide tercih ettiği" görüşün hilafı zikredilmektedir. Bu eserde "Rivayetler, Hristiyan olan eşlerden (Müslüman olan kadından sonra) koca, kadının iddette olduğu süre içerisinde Müslüman olması durumunda bu kocanın eşine daha fazla mâlik olma hakkı olduğu yönünde gelmiştir. Resûlullah'ın (s.a.v.) sünneti de böyledir."⁹² şeklinde bir ifade geçmektedir ki İmâm Mâlik'e soru soran Sahnûn ise bu cevaba kıyas ile şöyle itiraz etmiştir: "Hristiyan bir erkek, en başından Müslüman bir bayanla evlenemez."⁹³ Diğer taraftan İmâm Mâlik adına konuşan İbnu'l-Kasım da Sahnun'a İmâm Mâlik'in Hristiyan eşler konusundaki cevabını aynen zikretmiş ve "Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetinin hüccet olduğu yerde kıyas ve

⁸⁸ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/971.

⁸⁹ Hayan, *Menhecu'l-istidlâl*, 2/971; Hatib, "Mevkifu'l-İmâm Mâlik", 115/246.

⁹⁰ Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, 385.

⁹¹ Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetu'l-Kubrâ*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 2/215.

⁹² أنه أملك بما ما دامت في عدتها إن هو أسلم. وقامت به السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم

⁹³ أن النصراني لا يحل له نكاح مسلمة ابتداء

fikir olmaz” demiştir.⁹⁴ *el-‘Utbiyye* kitabında geçen İmâm Mâlik’in, “Sünnet, hüküm koyucudur. Re’y ile ona karşılık verilmez.”⁹⁵ ifadesi de bu görüşü teyit etmektedir.⁹⁶

İkinci Delil: İmâm Mâlik’in fikhını araştıran bir kimsenin onun kıyasa muhalefet ettiği için haber-i vâhidi terk ettiğini gösteren bir meseleye rastlaması, ona vâkîf olması imkânsızdır. Hatta bu delil, Muhammed el-Emin eş-Şankî’ti Mâlikî mezhebinin kıyası habere takdimi konusundaki usûl görüşünü anlattıktan sonra şu ifadeyi söylemeye sevk etmiştir: “Ancak İmâm Mâlik’in mezhebinin furu’u’ bunun hilafını gerektirmektedir. Haber, kıyasa tercih edilir⁹⁷. Örneğin İmâm Mâlik’in musarrat hadisinde geçen bir sa’ hurma verilmesi haberini musarrat koyunundan sağılan süt miktarının verilmesini gerekli kılan kıyasa tercih etmesi böyledir. İmâm Mâlik’in haber-i vâhidi kıyasa tercih ettiği görüşü onun mezhebinin araştırılmasının bir sonucudur. Bununla birlikte İmâm Mâlik mezhebinin usûlünde de kabul olunan görüşe göre kitap ve sünnete muhalif olan her kıyas batıldır. Mezhebin usûlcülerinin ıstılahına göre kitap ve sünnete muhalif olan kıyas “kâdih” olarak isimlendirilmiş, böyle bir kıyasın itibarı fâsîd görülmüştür.”⁹⁸

3.1. Kıyasa Teâruz Eden Haberi Vâhid’in İmâm Mâlik’in Mezhebindeki Yeri

Hiçbir kimse İmâm Mâlik’in bazı durumlarda kıyastan dolayı haber-i vâhidi terk ettiğini tartışmamıştır. Tartışma, İmâm Mâlik’in fıkıh usûlünde asıl olan durumun onun haber-i kıyasa tercih ettiği, dolayısıyla haber ve kıyasın her teâruzunda bu kuralın tatbik edilmesinin gerekip gerekmediği ve kıyasın kat’î mi yoksa zannî mi olduğu hususlarında olmuştur.

Bu meselede İmâm Mâlik’in sünnet konusunda imamlığı ve müctehitliği ile örtüşecek, İmâm Mâlik’e nispetinin daha isabetli olduğu düşünülen görüş, Mâlikî mezhebi âlimlerinin de içinde olduğu çoğu usulcü ulemânın işaret ettiği gibi İmâm Mâlik’in mutlak kıyas için haber-i vâhidi terk etmediğidir. Onun haber-i vâhidi terk edip kıyası tercih etmesi sadece iki şart ile gerçekleşir:

Birinci şart: Kıyas’ın kat’î olan bir asl’a ve onda şüphe duyulmayan her yerde genel geçer olan bir kaideye dayanması. Böyle bir ilke doğru bir uygulamadır. Çünkü kat’î olan bir kaideye dayanan kıyas da kat’î olur ve

⁹⁴ فليس لما قامت به السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم قياس ولا نظر bk. Sahnûn, *el-Müdevenetu’l-Kubra*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye), 2/215.

⁹⁵ إن السنة تمضي ولا تعارض برأي

⁹⁶ Kurtubî, *el-Beyân*, 18/482; Hayan, *Menhecu’l-istidlâl*, 2/973; Hatib, “Mevkifu’l-İmâm Mâlik”, 115/246.

⁹⁷ لكن فروع مذهبه تقتضي خلاف هذا وأنه يقدم الخبر على القياس

⁹⁸ Şankîti, *Müzekkiratun fi usûli’l-fikhi*, 226.

haber-i vâhid ise zannî kalır. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî (öl. 790/1388) *el-Muvâfakât'* ında bu ilkeye şöyle işaret etmiştir:

“Kat’î asl’a muhalefet eden zannî muhalif, kat’î bir asl onu tasdik etmediği müddetçe hiç şüphesiz merduttur.”⁹⁹ Bu gerçeğe delil olarak da şu iki durum gösterilmiştir: ¹⁰⁰

Birinci durum: Kat’î asl’a muhalefet eden zannî muhalif şeriatın aslına muhaliftir. Şeriatın aslına muhalif olan da sahih değildir. Çünkü ondan değildir. Böyle olan muhalif şeye de itibar edilmez.

İkinci durum: Kat’î asl’a muhalefet eden zannî muhalifin sıhhatini tasdik eden bir şey de yoktur. Böyle olan muhalif şeyin de itibarı yoktur.

İkinci Şart: Haber-i vâhidin başka bir asl ile desteklenmiş olmaması.

Bu iki şart beraber olunca o zaman kıyas, haber-i vâhide takdim edilir. Çünkü kıyas bu durumda kat’îdir. Haber-i vâhid ise zannîdir. Ulemânın ittifakla kabul ettiği görüş, zannî olan bir şeyin kat’î olana denk düşmeyeceğidir. Başka kat’î bir asl ile desteklenmeden haber-i vâhidin kıyasa teâruz meselesini sorgulayıp kaynağına inen, İmâm Mâlik’ten rivâyet edilmiş furû’a, usûlü hâkim kılmış ve bununla furu’ ve usûl arasında bazen ortaya çıkan çelişkiyi ortadan kaldıran kişi, Kâdı Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbnu’l-Arabî’dir (öl. 453/1148). Sonraları fıkıh usûlünün değerini idrak etmiş ve bu usûlün Mâlikî mezhebinin furu’una kaynak olmasının önemini, furu’da birbirine benzeyen meselelerin birbiriyle yakınlığını, usûl kaidelerine dayanması için meseleler arasındaki uyumsuzluğu ortadan kaldırmayı başarmış ve haklarında Mâlikîler’de “Haber-i vâhidler kıyasa muhalif olduğu için terk edildi” denilen konuları usûl kaidelerine yerleştirmeyi bilen, makâsîd ilminin ileri gelenlerinden Ebu İshak eş-Şâtîbî (öl. 790/1388), haber-i vâhidin kıyasa teâruz konusunu izah etmiştir.

Özetle şunu söyleyebiliriz ki İmâm Mâlik, şu iki durum dışında haber-i vâhidi terketmemiştir:

1. Kat’î olan bir asl ile teâruz eden haber-i vâhidin başka bir asl ile desteklenmediği durumda.

2. Haber-i vâhidin Kur’ân’dan veya sahih nebevî hadislerden çıkarılmış ve haklarında şüphe duyulmayan kaidelere dayanan kat’î bir asl’a teâruz ettiği durumda.

Bu açıklamalardan hareketle Karafî’nin *Tenkih* kitabında İmâm Mâlik’in mutlak olarak kıyası haber-i vâhide tercih ettiği yönündeki ifadesinin kabulünün zor olduğu anlaşılmaktadır. Ancak haber-i vâhid başka bir kat’î asl ile desteklenmediği

99 بلا إشكال الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي فمردود

100 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Ali Selman (b.y: Dâru’l-İbni’l-Affân, 1997), 3/186.

ve kıyasın da kat'î bir kaideye dayandığı durumlarda haber-i vâhid ile kıyas arasındaki teâruzda, kıyas haber-i vâhide takdim edilir. Yine şunu diyebiliriz ki İmâm Mâlik'in kastettiği kıyas, genel kaidelerdir. Yani birbiri ile bağlantılı delillerden çıkarılmış, şeraitte uyulan kaideler ve sâbit olan usûllerin tümüdür.

Delillerle amel eden İmâm Mâlik'in ışığında yürüdüğü bu yolu ile haber-i vâhidin kıyasa takdim edildiği furû'u ortaya çıkarmak ve kıyasın haber-i vâhide tercih edildiği furû'ları çıkarmak mümkündür. Nitekim bununla ilgili olarak son dönem Mâlikî mezhebi Fas ulemâsından Dr. Mevlâye Hüseyin b. Hasan el-Hayan (öl. 1431/2010) haber-i vâhidin kıyasa takdim edilmesine “arâye” ve “musarrat” örneklerini, kıyasın haber-i vâhide takdim edilmesine ise “köpeğin kap kacağı yalaması ve Ramazan ayında oruçlu iken unutarak orucunu bozan kişinin o orucu kaza etmesi gerektiği” örneklerini vermiştir.¹⁰¹

Sonuç

İmâm Mâlik'in hüküm istinbatında, Kur'ân'dan sonra ikinci sırada sünnet yer almaktadır. Sünnet, Resûlullah'ın (s.a.v.) söz, fiil ve ikrarlarıdır.

İmâm Mâlik'in metodunda Resûlullah'ın (s.a.v.) sözleri vahiy olduğundan, Kur'an gibi dinde hüccettir.

Resûlullah'tan (s.a.v.) nakledilen haberler mütevâtir ve âhad olmak üzere iki yolla gerçekleşmiştir. Mütevâtir olan haber; ilk, son ve orta tabakalarda râvilerin sayısının eşit olması, zanna bağlı ve akıl yürütmeğe bağlı soyut bilgilere değil de duyularla bilinen bilgilere dayanması durumunda ilim (kesin bilgi) ifade eder.

Âhad haber veya haber-i vâhid olan haber kesin bilgi ifade etmez, ancak zan ifade eder.

Haber-i vâhidin “müsned” kısmı ile amel etmek vâciptir. Haber-i vâhidin diğer kısmı olan mürsel hadisleri rivâyet eden kişi, eğer ulemâdan İbrahim en-Nehâî ve Said b. Müseyyib gibi rivâyetinde titiz davranmışsa İmâm Mâlik'in nazarında bu hadis ile amel etmek vâciptir.

İmâm Mâlik'in de içinde bulunduğu cumhura göre mütevatir olan haber kat'îlik anlamı ifade ederken, onun dışında kalan rivâyetleri temsil eden haber-i vâhid ise zan ifade etmektedir. Ayrıca İmâm Mâlik *Muvatta'* da doğrudan “haber-i vâhid” kavramını kullanmamıştır.

Bizzat İmâm Mâlik'ten haber-i vâhidin ilmî ve amelî değeri hakkında bir rivâyet bizlere ulaşmamıştır. Bu konudaki rivâyetler İmâm Mâlik'e nispet

¹⁰¹ <https://www.arrabita.ma/blog/الدكتور-مولاي-الحسين-الحيان-ينتقل-الى-الجنة>, erişim:13.11.2022. s: 11:35, 115/246; el-Hayan, *Menhecû'l-istidlâl*, 1/36.

edilmiş rivâyetlerdir. İmâm Mâlik'ten sonraki dönemde tartışılan "haber-i vâhid" kavramına kendi eseri olan *Muvatta'* da da doğrudan atıfta bulunan bir ifadeye rastlanmamıştır. Ancak İmâm Mâlik'in *Muvatta'* da haber-i vâhid kapsamında değerlendirilebilecek pek çok rivâyeti bulunmaktadır ki tahrir değerlendirmelerinden onun haber-i vâhidle ilgili kanaatine ulaşılabilir.

Haber-i vâhidin bilgi ve amel değeri konusunda yapılan değerlendirmelerden onun belli şartları taşıyan haber-i vâhidleri kabul ettiği ve bunlarla amel ettiği ortaya çıkmıştır.

İmâm Mâlik'in haber-i vâhidin bazı rivâyetleriyle amel etmemesiyle beraber o rivâyetleri reddetmemesi, hatta onları rivâyet etmesi haber-i vâhid rivâyetleri konusunda hassas davranılması gerektiğini gözler önüne sermiştir.

İmâm Mâlik kendisine ulaşan haber-i vâhidi fikhî açıdan onunla amel edilip edilmeyeceği yönüyle değerlendirmiştir. İmâm Mâlik, hadisin sübutu ile ilgili ifadeler kullanmamış, hadislerin tenkidi ile de uğraşmamıştır. O, sadece bunları değerlendirmiş; kendi ilkelerine uyanları tercih edip uygulamış, uygun olmayanları ise tercih etmemiştir.

İmâm Mâlik'in kıyas ve haber teâruzundaki kıyastan maksadın ıstilahî kıyas olmadığı, kıyastan muradın her yerde genel geçer olan ilke ve kaideler olduğu görüşü ağır basmaktadır. İmâm Mâlik'in kastettiği kıyas genel kaidelerdir. Yani birbiri ile bağlantılı delillerden çıkarılmış, şeraitte uyulan kaideler ve sâbit olan usûllerin tümüdür.

Mezhep imamları haber-i vâhidin kıyasla teâruz ettiği durumlarda ikisini cem' etmenin mümkün olduğu durumlarda te'lif yoluna gitmişlerdir. Ancak onları cem' etmenin mümkün olmadığı durumlarda haber-i vâhid ve kıyastan hangisinin tercih edilmesi konusunda imamlar arasında üç farklı görüş ortaya çıkmıştır:

1. Mâlikî mezhebinin "İrakiyyûn" diye bilinen ulemâsına göre haber-i vâhidin kıyasa teâruzunda kıyas, habere takdim edilir.

2. Mâlikî mezhebinin "Medeniyyûn" diye bilinen ulemâsına göre haber-i vâhidin kıyasa teâruzunda haber kıyasa takdim edilir.

3. Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Ebherî gibi bazı ulemâlara göre İmâm Mâlik kat'î olan kıyası haber-i vâhide tercih etmiştir.

İmâm Mâlik'in bazı durumlarda kıyas ve haber-i vâhidi terk ettiğini hiç kimse tartışmamıştır. Tartışma; İmâm Mâlik'in fikhî usûlünde asıl olan durumun haber-i kıyasa tercih ettiği, dolayısıyla haber ve kıyasın her teâruzunda bu kuralın tatbik edilmesinin gerekip gerekmediği ve kıyasın kat'î mi yoksa zannî mi olduğu hususlarında olmuştur.

Sonuç olarak söylemek gerekirse İmâm Mâlik;

1. Kat'î olan bir asl ile teâruz eden haber-i vâhidin başka bir asl ile desteklenmediği,

2. Kur'ân'ın bütün âyetlerinden veya sahih nebevî hadislerden çıkarılmış, şüphe duyulmayan kaidelere dayanan kat'î bir asl'a teâruz ettiği durumlar dışında haber-i vâhidi terk etmemiştir.

Makale Katkı Oranları/Author Contributions: (Y1: Murat Nergis; Y2: Adnan Memduhoğlu) Veri Toplanması/Data Collection: Y1 (%90), Y2 (%10); Veri Analizi/Data Analysis: Y1 (%90), Y2 (%10); Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: Y1 (%90), Y2 (%10); Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: Y1 (%90), Y2 (%10)

Finansman/Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir./The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir./The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynakça

- Bâcî, Ebu'l-Velid Süleymân b. Half b. Said b. Eyyüb. *el-Müntekâ*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1322.
- Bâcî, Süleyman *İbn Halef. el-İşârat fi Ma'rifeti'l-Usûli ve'l-Veczeti fi Ma'ne'd-Delil*. thk. Muhammed Ali Ferkus. Mekke: Dâru'l-Başairi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1991.
- Basrî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403.
- Beyhakî, Ebu Bekir. *Süneni Beyhakî el-Kübra*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Ata. Mekke: Mektebetu Dâri'l-Bâz, 1414/1994.
- Câmi'atu'l-İslamiyyeti bi'l-Medîneti'l-Münevvereti. *Mecelletu'l-Câmi'ati'l İslamiyyeti bi'l-Medîneti'l-Münevvereti*.
- Ebû Zehre, Muhammed Ahmed. *Mâlik hayâtuhû ve 'asruhû ârâuhû ve fıkhuhû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1952.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/355-363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Hatib, Yusuf. "Mevkifu'l-İmâm Mâlik min mu'âradati'l kiyasi li's-sünneti'l-âhâdiyyeti", erişim 22/06/2022, <https://al-maktaba.org/book/31616/57246>.
- Hayan, Mevlâye Hüseyin b. Hasan. *Menhecû'l-istidlal bi's-sünneti fi'l-mezhebi'l-Mâlikî te'sîs ve ta'sîl*. Dâbi: Dâru'l-buhûsi li'd-dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve ihyâi't-turâs, 1424/2003.
- <https://www.arrabita.ma/blog/الدكتور-مولاي-الحسين-أحيان-ينتقل-الى/>, erişim: 13.11.2022. s: 11:35.
- İbn Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed. *Takrîbu'l-vüsûl ila 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Muhtar b. eş-Şeyh Muhammed el-Emin eş- Şankîfî. Medine: b. y, 2. Basım, 2002.
- İbnu Abdî'l-Berr, Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvoatta mine'l-meânî ve'l-esânid*. thk. Muhammed Fellah. Mağrib: Vizâratu'l-evkâf ve's-şuûnu'l-İslâmiyye, 1980/1400.
- İbrahim, Mustafa vd. *el Mu'cemu'l-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Karâfî, Şahabuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris es-Sanhâcî. *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûli fi İhtisâri'l- Mahsûl fi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn. *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvata'*. thk. Takiyyüddin en-Nedvî Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1413/1991.

- Mansûr, Muhammed Saîd. "Rafu'l-ilbâsi ize te'ârada haberu'l-vâhidi ve'l-kiyas". *Ezher Üniversitesi Silsiletu'd-Dirâsetu'l-İslâmiyye Dergisi* 1/19 (Ocak 2011), 77-144.
- Nekrî, Kâdî 'Abdurabbî'n-Nebîy b 'Abdur'Rasul el-Ahmed. *Dusturu'l-'Ulemâi ev Câmi'u'l-'Ulumi fi İstilahati'l-Funun*. Beyrut: Dâru'l-'İlmiyye, I. Baskı, 2000.
- Özdemir, Recep. "İmâm Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/7 (2016): 179-213.
- Ruhûnî, Yahya b. Musa. *Tuhfetu'l-Mes'ul fi şerhi muhtasari munteha's-sûl*. thk. el-Hâdî b. Hüseyin eş-Şebîlî. Dabî: Dâru'l-Buhûsi li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, 1422/2002.
- Sahnûn, Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetu'l-Kubra*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail el-Emir. *İcâbetu's-Sâili Şerhu Buğyetu'l-Âmel*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, I. Baskı, 1986.
- Sem'ânî , Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed el-Mervezî Sem'ânî. *Kavâtiu'l-Edilleti fi'l Usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l 'İlmiyye, 1999.
- Subkî, Tacuddin Ebu'n-Nasr 'Abdu'l-Vahhab b. Ali 'Abdu'l-Kâfi. *Raf'ul-Hâcibi an Muhtasar İbni'l-Hâcibi*. Beyrut: 'Alemu'l-Kutub, 1419.
- Şankîfî, Muhammed el-Emin. *Müzekkiratun fi Usûli'l-Fıkhi*. Medine: Mektebetu'l-Ulûmi ve'l-Hikemi, 1426.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Ali Selman. b.y: Dâru'l-İbni-Affân, 1997.
- Şevkânî Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-fuhûl ila tahkîki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Anu 'İnaye. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabi, 1419/1999.
- Tuzcu, Recep. "Debûsî'nin Mâlik b. Enes'in Kıyası Habere Tercih Ettiği İddiasının Tahlili". *Mütefekkir* 5/10 (Aralık 2018).



ilahiyat akademi

Sayı: 16, 2022, ss. 139-172.

Issue: 16, 2022, pp. 139-172.

Kırgızistan'da Yüksek Din Öğretimi: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Bu Kurumu Tercih Nedenleri ve Memnuniyet Durumları

Higher Religious Education in Kyrgyzstan: Kyrgyzstan-Turkey Manas University Theology Faculty Students' Reasons for Preferring This Institution and Their Satisfaction Status

Mehmet Korkmaz

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi
Prof. Erciyes University Faculty of Theology, Religious Education
Kayseri/Türkiye

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

10 Kasım 2022 10 November 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

30 Aralık 2022 30 December 2022

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2022 31 December 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.
İntihal tespit edilmemiştir.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Korkmaz). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Korkmaz).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Korkmaz, Mehmet. "Kırgızistan'da Yüksek Din Öğretimi: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Bu Kurumu Tercih Nedenleri ve Memnuniyet Durumları". *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 139-172. DOI: [10.52886/ilak.1202278](https://doi.org/10.52886/ilak.1202278)

Atıf/ Cite as

Korkmaz, Mehmet. "Higher Religious Education in Kyrgyzstan: Kyrgyzstan-Turkey Manas University Theology Faculty Students' Reasons for Preferring This Institution and Their Satisfaction Status". *Theological Academia* 16 (December 2022), 139-172. DOI: [10.52886/ilak.1202278](https://doi.org/10.52886/ilak.1202278)

Özet

Kırgızistan Orta Asya'da yer alan ve yeni gelişmekte olan ülkelerden birisidir. Bu ülke uzun yıllar Sovyet yönetimi altında kalmış, bundan dolayı bu ülkede din ve din eğitimi ile ilgili konularda da çeşitli sorunlar yaşanmıştır. Din ve din eğitimi ile ilgili kurumların kapatılması, din eğitimi faaliyetlerin yasaklanması, Müslüman halka zorla komünizm ve ateizm ideolojilerinin benimsetilmeye çalışılması, bu sorunlardan bazılarıdır. Kırgızistan 1991 yılında bağımsızlığını kazanmasından sonra laik ve demokratik bir yönetim benimsemiştir. Bu tarihten sonra devlet yönetimi, dinî eğitim veren kurumları açmak gibi doğrudan din eğitimi ile ilgilenmese de halkın din ve din eğitimi ile ilgili taleplerinin karşılanmasına da müsaade etmiştir. Bu amaçla ülkede sivil halk ve ülke dışından gelen desteklerle çeşitli örgün ve yaygın eğitim kurumları açılmıştır. Bu ülkeye eğitim konusunda katkı sağlayan ülkelere birisi de Türkiye'dir. Türkiye bu ülkede ilk, orta ve yüksek öğretim kurumları açmıştır. Bunlardan birisi de Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesidir. Bu çalışmada, söz konusu üniversitenin bünyesinde açılan ilahiyat fakültesinde eğitim gören öğrencilerin sosyo-ekonomik, dini-kültürel alt yapıları, bu fakülteyi tercih sebepleri, buradan memnuniyet durumları, Kırgızistan'da ilahiyat eğitimi almanın güçlükleri gibi konular ele alınmıştır. Araştırma, bizzat araştırmacı tarafından 2020 yılında Bişkek'te yapılmış olup 173 öğrenci katılmıştır. Tarama modelinin esas alındığı bu çalışmada veriler açık ve kapalı uçlu soruların yer aldığı anket yoluyla toplanmıştır. Araştırmadan elde edilen bazı sonuçlar şöyledir: Araştırmaya katılanlar Kırgızistan'ın çeşitli vilayetlerindedir ve onların ebeveynlerinin büyük çoğunluğu orta ve alt ekonomik düzeye sahiptir. Onların aileleri genelde kırsalda yaşamaktadır. Bununla birlikte, söz konusu ailelerin eğitim düzeyi yüksek olduğu söylenebilir. Katılımcıların ifadelerine göre ailelerinin bir kısmı medrese, meşcit gibi yerlerden din eğitimi almıştır. Bununla birlikte, öğrencilere göre onların dini bilgileri yüksek değildir. Bazı ebeveynler çocuklarının ilahiyat fakültesinde okumasına da sıcak bakmamaktadırlar. Katılımcıların çoğunluğu bu fakülteyi isteyerek ve araştırma yaparak seçmiştir. Bununla birlikte onların belli bir kısmı ise bu seçimi, ilgili çevre ve kaynaklardan yeterince araştırma yapmadan gerçekleştirmiştir. Katılımcıların çoğu dinî bilgilerini öğrenmek, iyi bir Müslüman olmak, âlim olmak, üniversite okumak, meslek sahibi olmak, puanın sadece bu fakülteye yetmesi gibi nedenlerle bu kurumu tercih ettiklerini söylemişlerdir. Katılımcıların büyük çoğunluğu, ilahiyat fakültesinde eğitim almaktan memnudur. Bu bağlamda onlar buradaki eğitim sayesinde kendilerini, dinlerini ve hayatı daha iyi tanıdıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca fakültenin eğitim kalitesini, hocaların nitelikli olmasını, öğrencilerle yakın iletişim/ilişki içinde olmalarını, fakültedeki huzur ortamını, fakültenin sağladığı burs, kütüphane vb. imkânları beğendiklerini söylemişlerdir. Katılımcılar burada aldıkları din eğitiminin kendileri için anlamlı ve önemli olduğunu, bu eğitimin inançlarında, ibadetlerinde, günlük yaşamlarında olumlu etkisinin olduğunu, kendilerini ve hayatı tanımalarına yardımcı olduğunu ifade etmişlerdir. Araştırmaya katılan öğrenciler Kırgızistan'da ilahiyat okumayla ilgili olarak ciddi sorunların olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bağlamda öğrenciler; iş bulamama, devletin din eğitimine olumsuz bakışı, halkın ve ailelerin din eğitimi ve ilahiyat konusundaki önyargıları, nitelikli ilahiyatçıların yetersiz olması gibi hususlara dikkat çekmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Kırgızistan, Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat Fakültesi, Öğrenci Tercihleri.

Abstract

Kyrgyzstan is one of the developing countries in Central Asia. This country under the rule of Soviet Union for many years and experienced various difficulties in the field of religion and religious education. The prohibition of activities related to religion and religious education was one of these problems. This country gained independence in 1991. And after that, it adopted a secular, democratic form of government. Although the Kyrgyz state kept its distance from directly responding to the religious education demands of the people, it also allow the people to meet these needs. Various institutions have been established for this purpose. In this regard there are some supports from various countries. One of these countries is Turkey. One of the issues that Turkey supports the brother country Kyrgyzstan is education. Turkey has opened primary, secondary and higher education institutions in this country. One of them is Manas University. This research deals with the opinions of the students who study at the Faculty of Theology of Manas University on subjects such as their preference processes, socio-economic, religious-cultural backgrounds, expectations from the faculty, their satisfaction with the faculty and their plans for the future. The research was done in Bishkek in the spring semester of 2020, where 173 students participated. In the research, a questionnaire was used as a data collection tool, the data was analyzed in the SPSS program, and the qualitative data was examined through descriptive analysis. Some of the results obtained from the research are as follows: The majority of the students participating in the research have a lower economic background. Their families mostly live in the countryside. According to the students their family's religious knowledge is insufficient. According to these findings most of the students chose this institution willingly. However, nearly fifty percent them did not make this choice consciously. The majority of the students stated that they were satisfied with their education at the faculty. They were satisfied with the educational environment, the quality of the faculty members and the facilities provided by the faculty and university. In spite of all these positive findings, there are some students who were not satisfied complained about the inadequacy of Arabic education. The students who were participated research pointed that theology education had a positive effect on their lives and beliefs. Although they emphasized that they are satisfied with studying at the Faculty of Theology, they said that there are some problems such as not being able to find a job, the state's lack of interest in this issue (religious education) and the prejudiced approaches.

Keywords: Kyrgyzstan, Religious Education, Higher Religious Education, Faculty of Theology, Student Preferences.

Giriş

Bu başlık altında araştırmanın problemi, amacı, önemi, yöntemi gibi hususlara ilişkin bilgilere yer verilmiştir.

1. Problem

Din ve eğitim insanlık tarihi ile yaşıt iki olgudur. Nerede bir insan topluluğu olmuşsa bu iki olgu orada var olmuş, insanlar bu ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli kişi ve kurumlara ihtiyaç duymuşlardır. Köken itibariyle uzun bir İslamiyet geçmişine sahip olan Kırgızistan toplumu da son yüz yılda 70 yıl kadar Sovyet yönetimi altında kalıp dinden uzaklaştırılmaya çalışılsa da kendi kök değerlerini ve inançlarını yitirmemiş, 1991 yılında bağımsızlığına kavuşunca hem toplum hem de devlet yönetimi olarak bu alanda bir takım yeni arayışlar içine girmiştir.

Bağımsızlığın ilk yılında 16 Aralık 1991 tarihinde, “İnanç Özgürlüğü ve Dini Kurumlar” kanunu çıkarılmış, bu kanun kapsamında okullarda dinle ilgili bir kültür dersinin konulmasına kapı aralanmıştır.¹ Bu kapsamda, 1992-1993 yılından itibaren ilk ve orta dereceli okulların programlarına “İyman Sabağı” (İman dersi) adında bir ders konulmuştur.² Bu dersin adı, muhtevası vb. ilgili tartışmalar devam ederken Müslümanların dinle ilgili eğitim ve ibadet gibi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla 1993 yılında özerk bir oluşum olan “Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi” (Muftiyat) kurulmuştur.³ Bu kurum ülkedeki mescitler, medreseler, hac, umre, kurban vb. işleri yürütme görevini üstlenmiştir.

1996 yılında ise devlet bürokrasisi içinde “Din İşleri Devlet Komisyonu”nun kurulmasıyla din-devlet ilişkilerinde birtakım yasal düzenlemelere gidilmiş din

¹ Dilaram Akramova, *Din Eğitiminin Genel Eğitim İçindeki Yeri ve Kırgızistan'daki Durum* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000). Dilaram Akramova, *Kırgızistan'da Orto Mekteplerdeki 'Adep Sabagı' Dersinde Din Eğitimi İle İlgili Amaçların Gerçekleşme Düzeyi (Oş Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006).

* 1992-1993 yılında okul programlarına konulan ve din dersi olmaktan ziyade, bir kültür dersi olan İyman Sabağı (İman dersi) dersinin gerek ismi gerekse muhtevası ile ilgili tartışmalar devam etmiş, 2003 yılında bu dersin adı Adep sabağı (Edep dersi) olarak değiştirilmiştir. Bu ders halen devlet okullarında zorunlu olarak okutulmakta, söz konusu dersi, tarih, felsefe, edebiyat gibi farklı derslerin öğretmenleri yürütmektedirler. Edep dersinin din eğitimi alanındaki ihtiyacı karşılamadığını gören devlet yetkilileri, yeni arayışlar içine girmişler, 2016-2017 eğitim-öğretim yılında ülke genelinden seçilen 10 okulun 9. sınıflarına “Din Kültürü Tarihi” adlı bir ders konulması kararı almışlardır. 2018-2019 eğitim-öğretim yılında bu uygulama, ülkenin 56 okuluna genişletilmiştir. Yine bu dersi de felsefe, tarih, edebiyat vb. branşların öğretmenleri yürütmektedir. Henüz az sayıda olan ilahiyat fakültesi mezunlarının bu derse ilgisi henüz istenilen düzeyde değildir. Zira, okullardaki ders saati azdır ve ders ücretleri de çok düşüktür.

² Bu dersin programı ve uygulama süreçleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Kubatalı Topchubaev, “Kırgızistan'da Manevi ve Kültürel Değerler Eğitimi Olarak ‘Adep Sabagı’”. *Dini Araştırmalar* 24 / 61 (Aralık 2021), 325.

³Kırgızistan Müslümanları Din İdaresi (KDMİ), “Muftiyat” (Erişim 10 Mayıs 2022).

öğretimine ilişkin de politikalar belirlenmeye çalışılmıştır.⁴ Ne var ki devlet yetkilileri gerek söz konusu dersin öğretmenlerini yetiştirilmesi, gerekse cami ve medreselerde (Kur'an kursu) görev alacak kişilerin eğitilmesi konularında doğrudan sorumluluk üstlenmekten çekinmiştir. Bununla birlikte, sözü edilen konuda da demokratik ve çoğulcu bir zemin hazırlanmasına yardımcı olmuştur. Örneğin diğer İslam ülkelerinde din eğitimi almak isteyen vatandaşlara (öğrencilere) izin verilmiş, aynı şekilde Kırgızistan'da din eğitimi gerçekleştirmek isteyen farklı İslam ülkelerinin resmi ya da sivil toplum kuruluşlarına da belli kanun ve kurallar dahilinde müsaade edilmiş, onlarla işbirliği yapılarak bu alandaki ihtiyaçlar karşılanmaya çalışılmıştır.

Bugün Kırgızistan'da yaygın din eğitimi alanında halkın ve çeşitli kurum, kuruluşların finanse ettiği çeşitli medreseler, Kur'an kursları bulunmaktadır. Devlet bu kurumların varlığına müdahale etmemekle birlikte, bu kurumları bitirenlerin belgelerini de diploma olarak kabul etmemektedir. Örgün din eğitimi alanında ise çeşitli kolejler ve yükseköğretim kurumları bulunmaktadır. Bunların içinde Türkiye'nin destekleri ile faaliyet gösteren ortaöğretim düzeyinde iki teoloji koleji ve bir imam hatip lisesi, yükseköğretim düzeyinde, üç İlahiyat Fakültesi bulunmaktadır.⁵ Bu fakültelerin ilki 1993 yılında, Kırgızistan'ın Oş şehrinde, Türkiye Diyanet Vakfı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin destekleri ile Oş Devlet Üniversitesinde açılmıştır. Bu fakülte ilk mezunlarını 1998 senesinde vermiştir. İkinci fakülte, Türkiye'deki bir sivil toplum kuruluşunun desteği ile Kırgızistan'ın Kuzey bölgesinde 2000 yılında yine Oş Devlet Üniversitesine bağlı olan Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde açılmıştır. Fakülte ilk mezunlarını 2005 senesinde vermiştir. Program, mekân, öğrenci ve özellikle de öğretim elemanı bakımından ciddi sorunlar yaşamaya devam eden bu fakültenin sınırlı sayıda öğrencisi kalmıştır. Türkiye'nin desteğiyle açılan diğer bir yükseköğretim kurumu ise Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi bünyesindeki İlahiyat Fakültesidir. Bu fakülte, eğitim faaliyetlerine 2011-2012 eğitim öğretim yılında başlamıştır. Fakülte'deki öğretim dili Türkçe ve Kırgızca olup bu diller hazırlık sınıfında öğretilmektedir. Arapça ise yabancı dil olarak sonraki yıllarda öğretilmektedir.

Fakültede Din Bilimleri ve İslam Bilimleri olmak üzere iki bölüm bulunmakta, Din Bilimleri bölümünün eğitim müfredatında; temel İslam bilimlerinin yanı sıra dinler tarihi, felsefe, sosyoloji, mantık, din psikolojisi, etik, din sosyolojisi, din felsefesi, din antropolojisi, öğretmenlik formasyonu vb. konularda dersler bulunmaktadır. Yine İslam Bilimleri bölümünün eğitim programında ise

⁴ Kırgızistan Din İşleri Devlet Komisyonu (KDİDK), "Din İşleri Devlet Komisyonu" (Erişim 15 Haziran 2022).

⁵ Mehmet Korkmaz, "Türkiye'nin Kırgızistan'daki Mesleki Din Eğitimine Katkıları: İmam Hatip Liseleri (Teoloji Kolejleri) Örneği", *Editör Cengiz Buyar, Kırgızistan Araştırmaları, (Bişkek: BYR Yayınları, 2021), 155.*

Temel İslam Bilimleri, Din Bilimleri, İslam tarihi, kültürü ve medeniyeti vb. ile ilgili dersler bulunmaktadır. Bu programa 2019 yılından sonra öğretmenlik formasyonuna dair dersler de eklemiştir. Din Bilimleri Bölümünden mezun olup diplomasını alanlar, öğretmenlik formasyonu aldıkları için devlet okullarında Din Kültürü Tarihi ve Edep dersleri (Adep Sabağı) öğretmeni olarak görev alabilme hakkına sahiptirler. İslam Bilimleri Bölümünden mezun olanlar ise Kırgızistan Müslümanları Başkanlığı'na (Müftiyat) bağlı camilerde din görevlisi, medreselerde öğretici ve yönetici olarak görev alabilecekler ve ayrıca toplumda ihtiyaç duyulan diğer kurum veya kuruluşlarda din uzmanı olarak çalışabileceklerdir. 2019 yılındaki düzenlemeden sonra bu bölümü başarıyla bitirenler, öğretmenlik formasyonu aldıkları için istemeleri halinde devlet okullarında alanları ile ilgili derslere girebileceklerdir. Burada ayrıca şunu da zikretmek gerekir ki yine Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi bünyesinde bulunan Sosyal Bilimler Enstitüsünde ilahiyat alanında yüksek lisans ve doktora programları da açılmış olup eğitime devam edilmektedir. Araştırmanın yapıldığı 2019-2020 eğitim öğretim yılı itibari ile İlahiyat fakültesinde, 250 öğrenci eğitime devam etmektedir. Söz konusu fakülteden 2019 yılına kadar 78 öğrenci mezun olmuştur.

Her ne kadar uygulamada bahsi geçen öğrencilere örgün ve yaygın din eğitimi alanında formasyon eğitimi veriliyor ve yasal izinler, diplomalar gerekli şartları sağlıyor olsa da Kırgızistan'da öğretmen maaşları düşük olduğundan, mezunlar bu alana pek rağbet etmemektedirler. Diğer taraftan devletin de bu konuda yakın zamana kadar bir teşvik ve ilgisi olmamıştır, denebilir. Dolayısıyla ortaokullarda yer alan 1-2 saatlik "Adep Sabağı" (bir tür ahlak kültürü dersi) ve liselerde yeni uygulamaya konulan 1 saatlik "Din Kültürü Tarihi" dersini ilahiyatçılardan çok tarihçiler, felsefeciler, edebiyatçılar yürütmektedirler. Ayrıca mescit ve medreselerde görev yapan çalışanlara ise devletin resmi bir maaşı söz konusu değildir. Durum böyle olunca ilahiyat fakültesi mezunları bu alanlarda da çalışmayı tercih etmemektedirler.

Buraya kadar verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere din eğitimi alanında çeşitli sorunlar ile ihtiyaçları olan ve henüz emekleme döneminde sayılabilecek Kırgızistan'da, yüksek öğretim alanında öğrencilerin hangi sebeplerle ilahiyat fakültesini tercih ettikleri, almakta oldukları eğitimden memnun olup olmadıkları, geleceğe dair planlarının neler olduğu gibi hususlar dikkate değer akademik bir çalışmanın konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada şu bilgiyi vermek gerekir ki; aslında şimdiye kadar Kırgızistan'da din eğitiminin farklı alanlarını konu edinen çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmalarda, din devlet ilişkileri, dinî yapı ve organizasyonlar, okullardaki Adep dersleri ve programları, Kur'an kursları gibi konular ele alınmıştır. Örneğin; Aydar'ın "Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Araşan İlahiyat Fakültesi";⁶ Yine Aydar'ın "Kırgızistan'da Dindarlaşma";⁷ Nadir

⁶ Hidayet Aydar, *Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Araşan İlahiyat Fakültesi* (Bişkek: Başak Yayınları, 2009).

Büyükalaca'nın, "Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi";⁸ Myrzabaev'in, "Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri";⁹ Yusubov'un "Kırgızistan'da Din Eğitimi";¹⁰ Cebeci'nin, "Kırgızistan'da Dini Durum ve Din Eğitimi: Durum Analizi ve Öneriler";¹¹ Yine Cebeci'nin "Kırgızistan'da Dini Etki Mekanizmaları ve Dini Gelişmenin Karakteristiği";¹² Köylü'nün "Kırgızistan'daki Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlikleri ve Sorunları"¹³, Yine Köylü'nün yürütücülüğünde yapılan "Türkiye'nin Kırgızistan Din Eğitimine Katkıları"¹⁴ adlı çalışmalar bunlardan bazılarıdır. Bunların dışında konuyu üniversite ve ülke bazında farklı şekilde araştıran çalışmalar da bulunmaktadır.¹⁵

Yukarıda zikredilen araştırmaların her biri Kırgızistan'daki din eğitimi uygulamalarına dair önemli bilgi ve bulgular ihtiva etmektedir. Ancak bunların hiçbirinde bu çalışmada ele alınan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin fakülte tercih süreçleri ve memnuniyet durumları gibi bir konu ele alınmamıştır. İşte bu ihtiyaçtan hareketle bu çalışmaya KTMÜ (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi) örneğinde, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyo-ekonomik, dini ve kültürel tabanlarının ne olduğu, ilahiyatı neden tercih ettikleri, buradaki eğitimden memnuniyet durumları, fakülteedeki eğitim süreçlerine dair görüşleri, geleceğe dair beklentilerinin neler olduğu, Kırgızistan'da ilahiyat eğitimi almanın zorluklarının neler olduğu gibi konular sorun edilmiştir.

2. Yöntem

KTMÜ İlahiyat fakültesinde eğitim gören öğrencilerin bu fakülteyi tercih süreçlerini, sosyo-ekonomik-kültürel tabanlarını, fakülteleden memnuniyet durumlarını ve geleceğe ilişkin beklentilerini çeşitli açılardan ele alan bu araştırma,

⁷ Hidayet Aydar, *Kırgızistan'da Dindarlaşma* (Bişkek: Başak Yayınları, 2009).

⁸ Orhan Nadir Büyükalaca, *Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

⁹ Mamatbek Myrzabaev, *Kırgızistan'da Din-Devlet İlişkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

¹⁰ Elvin Yusubov, *Kırgızistan'da Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

¹¹ Suat Cebeci, *Kırgızistan'da Dini Durum ve Din Eğitimi: Durum Analizi ve Öneriler* (Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 2014).

¹² Suat Cebeci, *Kırgızistan'da Dini Etki Mekanizmaları ve Dini Gelişmenin Karakteristiği* (Bişkek: (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayını, 2016).

¹³ Mustafa Köylü vd. *Kırgızistan'daki Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlikleri ve Sorunları* (Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 2019).

¹⁴ Mustafa Köylü vd. *Türkiye'nin Kırgızistan Din Eğitimine Katkıları* (Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 2020).

¹⁵ Mehmet Korkmaz, "Yurt Dışında Öğrenim Gören Türk Öğrencilerin Üniversite Tercih Süreçleri ve Sorunları: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Örneği", *Asya Studies*, 4/10 (Aralık 2019), 25. Mehmet Korkmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Bilimname*, 18/1 (2010), 167.

“tarama modeli” esas alınarak gerçekleştirilmiştir. Tarama modeli, geçmişte ya da halen var olan bir durumu, olguyu, olduğu şekliyle ele alır. Bu tür araştırmalarda problem konusu edilen gerçeklikler, olay ya da olgular gerçekte ne oldukları, bunları etkileyen şartların veya değişkenlerin bunlar arasındaki ilişkilerin neler olduğu betimlenmeye, açıklanmaya çalışılır.¹⁶ Elde edilen bulgular betimlenip açıklanırken yorumlamalar yapılır ve genellemelere ulaşılmaya çalışılır. İşte bu çalışmada da tarama modeline uygun olarak bir yaklaşım sergilenmiş olup elde edilen nicel ve nitel veriler anlamlı olacak şekilde açıklanarak yorumlanarak genellemelere ulaşılmaya çalışılmıştır.

2.1. Evren-Örneklem

Araştırmanın evrenini KTMÜ İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Fakülte öğrenci işlerinden alınan bilgiye göre 2019-2020 eğitim-öğretim yılı güz yarıyılı itibarıyla söz konusu fakültede 250 öğrenci eğitime devam etmekteydi. Araştırmanın örnekleme için söz konusu evreni temsilen rast gele (random) örnekleme yöntemi ile 115 denek seçilmiştir. Buna göre örneklemin evrene oranı % 46’dır. Betimleyici (deskriptif) araştırmalarda minimum % 10 örnekleme alınabileceği, ancak örnekleme büyüklüğü ne kadar fazla olursa sonuçların o kadar güvenilir olacağı ifade edilmektedir.¹⁷ Bu bağlamda, araştırma örnekleminin evreni temsil gücünün oldukça yüksek olduğu söylenebilir. Araştırmaya katılan öğrencilere ilişkin bazı bilgiler şöyledir:

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Demografik Bilgileri

<i>Cinsiyet</i>	<i>F</i>	<i>%</i>
Kız	69	60
Erkek	46	40
Toplam	115	100
<i>Sınıf</i>	<i>F</i>	<i>%</i>
1.Sınıf	31	27,0
2.Sınıf	25	21,7
3.Sınıf	30	26,1
4.Sınıf	26	22,6

¹⁶ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2002), 77.

¹⁷ Mine Arlı-Hamil Nazik, *Bilimsel Araştırmaya Giriş* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2001), 77.

Lisansüstü	3	2,6
Toplam	115	100

2.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma 2019-2020 eğitim-öğretim yılı güz yarısında, Haziran ayı içerisinde gerçekleştirilmiştir. Veri toplama tekniği olarak anket kullanılmıştır. Söz konusu anket uygulanmadan önce Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı Etik Kurulu'nun 16.06.2020 tarihli ve 061 sayılı kararı ile etik kurul izni, alınmıştır. Bahsi geçen ankette çoğunlukla çeşitli seçenekleri olan kapalı uçlu sorulara yer verilmekle birlikte, kritik olan bazı konularda açık uçlu sorular da sorularak öğrencilere görüş ve düşüncelerini kendi ifadeleriyle açıklama imkânı verilmiştir. Böylece nicel verilerin arka planını görebilmeye yardımcı olacak nitel veriler elde edilmiştir. Bilindiği üzere bilimsel araştırmalarda nitel veriler müstakil olarak kullanılabilirdiği gibi nicel verilere daha bir açıklık, derinlik ve anlam kazandırmak amacıyla da kullanılabilir. ¹⁸ Bu çalışmada da elde edilen nicel veriler SPSS- 25 programında analiz edilmiş frekans ve yüzdeleri hesaplanarak tablolar halinde gösterilmiştir. Ayrıca ilişkili olan değişkenler için çapraz tablo analizleri de gerçekleştirilmiştir. Açık uçlu sorulardan elde edilen nitel veriler ise betimsel ve belli düzeyde içerik analizine tabi tutulmuş, bu amaçla belli tema ve kategoriler oluşturulmuştur. Ortaya çıkan bu tema ve kategoriler şema şeklinde makalede yer verilmiştir. Ayrıca veri kayıplarını önlemek ve elde edilen nicel ve nitel verileri okuyucunun görüp daha bütüncül bir karşılaştırma yapmasına imkân sağlamak amacıyla açık uçlu sorulardan elde edilen nitel verilere, aynen alıntılar şeklinde yer verilmiştir.

Araştırma bulguları 2019-2020 eğitim-öğretim yılında, KTMÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendilerine uygulanan anket sorularına verdikleri cevaplarla sınırlıdır. Dolayısıyla anket tekniğine özgü sınırlıklar bu çalışma için de geçerlidir.

3. Bulgular ve Yorumlar

Kırgızistan'da yüksek din eğitiminin durumuna dair bazı bilgilere makalenin giriş kısmında yer verilmişti. Öğrencilerin yüksek din öğretimini tercih süreçlerini ve memnuniyet durumlarını etkileyen faktörlerin tam olarak anlaşılabilmesi için onların gelmiş oldukları sosyo-kültürel, dini ve ekonomik çevre hakkında da bazı bilgilerin ortaya konmasına ihtiyaç vardır. Bu bağlamda burada önce onların gelmiş oldukları bu çevreye dair bazı bulgulara yer verilmiştir.

¹⁸ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 311.

3.1. Öğrencilerin Gelmiş Oldukları Sosyo- Kültürel, Dini ve Ekonomik Tabanına İlişkin Bulgular

Tablo 2. Ailenin Yaşadığı Yerleşim Yeri

<i>Yerleşim Yeri</i>	<i>F</i>	<i>%</i>
Köy	69	60
Kent/İl merkezi	29	25,2
İlçe/kasaba	17	14,8
Toplam	115	100
<i>Yaşanılan İl/Oblast</i>	<i>F</i>	<i>%</i>
Çuy	40	34
Batken	19	16,5
Narın	11	9,5
Celalabad	11	9,5
Oş	10	8,6
Isıkgöl	10	8,6
Talas	4	3,4
Bişkek	4	3,4
Diğer	5	4,3
Cevapsız	1	0,8
Toplam	115	100,0

Tabloda görüldüğü üzere KTMÜ ilahiyat fakültesinin Kırgızistan'ın hemen her bölgesindeki öğrenciler tarafından belli oranda tercih edildiği söylenebilir. Ayrıca araştırmaya katılan öğrencilerin büyük bir kısmının köylerden geldiği, şehirde/kent merkezinde veya ilçe/kasaba gibi şehir olmaya aday olan yerleşim yerlerinde yaşayanların ise daha düşük olduğu anlaşılmaktadır. Elbette şehir hayatından gelmek ile köy hayatında gelmek, ailelerin öğrencilerin imkânlarını, kültürel ortamlarını, bilgi ve etkileşim çevrelerini etkileyebilir. Bu anlamda Kırgızistan'da ilahiyat ve din eğitiminin şehirliyelerden daha çok kırsal kesimlerden gelenlere daha cazip geldiği söylenebilir. Bu durum dindarlıkla açıklanabileceği gibi yaşanılan çevredeki imkânsızlıklar ve Türkiye'nin açtığı bir üniversitede ilahiyat eğitimi almanın getirebileceği imkânları kullanarak yeni kapılar bulmak düşüncesiyle de açıklanabilir. Nitekim kimi öğrencilerin bu konuda görüşleri olmuştur. Buna ilişkin veriler ileride gelecektir.

Tablo 3. Anne-Babanın Eğitim Durumu

<i>Anne</i>			<i>Baba</i>		
	F	%		F	%
Okur-yazar değil	3	2,6	Okur-yazar değil	2	1,6
İlkokul	1	0,8	İlkokul	6	5,2
Orta	30	26	Orta	19	16,5
Lise	51	44,3	Lise	44	38,2
Üniversite	20	17,3	Üniversite	29	25,2
Lisansüstü	7	6,0	Lisansüstü	5	4,3
Anne yok	2	1,6	Baba yok	9	7,8
Cevapsız	-	-	Cevapsız	1	0,8
Toplam	115	100	Toplam	115	100

Öğrencilerin anne- babalarının eğitim durumu ile ilgili verilere bakıldığında da babaların içinde ilkokul mezunları annelere kıyasla kısmen daha fazla olduğu, bununla birlikte, tablonun geneline bakıldığında babaların eğitim durumunun annelere kıyasla nispeten daha yüksek olduğu söylenebilir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, oldukça geleneksel bir toplum yapısına sahip olan Kırgızistan'da, annelerin okuma oranlarının yüksek olması da dikkat çekici bir başka bulgudur. Dolayısıyla buradan Kırgızlarda kızların eğitimine de büyük önem verildiği yorumu yapılabilir. Gerek anne gerekse babaların içinde düşük bir oranda da olsa lisansüstü mezunlarının olduğu görülmektedir. Burada dikkate değer başka bir husus vardır ki, o da öğrencilerin %7,8 gibi bir kısmının "baba yok" ya da "vefat etti" seçeneğini işaretlemiş olmasıdır. Şehirleşme, göç, iş arayışı gibi sebeplerle bazı Kırgız erkekleri Rusya, Almanya gibi ülkelere gitmekte, bazıları buralarda kalmayı, yeniden evlenmeyi tercih edebilmektedir. Bu durum Kırgız aile yapısını tehdit eden bir unsur olarak değerlendirilmektedir.¹⁹

¹⁹Kırgızistan'da aile yapısı hakkında geniş bilgi için bk. Ali Ünal, "Kırgız Toplumunda Evlilik Türleri", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 25/1 (2016), 229.

Tablo 4. Ailenin Din Eğitimi Alt Yapısı

<i>Ailede Medrese Eğitimi Alanların Bulunma Durumu</i>	<i>F</i>	<i>%</i>
Var	27	23,5
Yok	88	76,5
Toplam	173	100,0
<i>Ailenin Dini Bilgi Düzeyine İlişkin Kanaat</i>	<i>F</i>	<i>%</i>
İyi düzeyde bilgileri var.	30	26,0
Orta düzeyde bilgiler var.	54	46,9
Az bilgileri var.	29	25,9
Hiç bilgileri yok.	0	-
Cevapsız	2	1,6
Toplam	115	100

Tabloda görüldüğü üzere İlahiyat fakültesinde eğitim gören öğrencilerin büyük bir kısmı ailelerinin dini bilgi durumlarını iyi ya da orta düzeyde görseler de onların aile çevresinde medrese eğitimi alanların oranı yüksek değildir. Kırgızistan devlet okullarında din dersleri özellikle de İslam din dersi bulunmamaktadır. Bununla birlikte sivil alanda insanların din eğitimi alabilecekleri mescit, medrese gibi eğitim kurumları mevcuttur. Dolayısıyla onların din eğitimi alt yapılarının formal/kurumsal eğitim kanalıyla değil, biraz da kulaktan duyma ve informal kanallarla edinildiği savunulabilir. Diğer yandan burada şu hatırlatmayı yapmakta fayda vardır. Öğrencilerin ailelerinin dinî bilgi düzeylerine ilişkin bulgular bir kanaat ve algıyı yansıtmaktadır. Dolayısıyla algı ile olgu arasında elbette fark olabilecektir. Nitekim, öğrencilerin açık uçlu sorulara bakıldığında olguyu yansıtan manidar cevaplar da bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir:

“Ailelerin çoğunluğunun din eğitimi almaması, İnsanların çoğunluğunun doğru bilgilere ulaşamaması”. “SSCB döneminde yaşayan nesil dinden çok geride kaldı ve çocuklarına da gerekli olan dini bilgileri veremediler. Yeni neslin de kendi ebeveynleri gibi imansız büyümemesi için ilk okul orta okullara yasal olarak din derslerin okumasını öneriyorum”. “Anne ve babalarımızın dini iyi anlamaması ve ateistlik bir düşüncelerin hâlâ var olması” . “Bizim büyüklerimizin din ilgili bir bilgileri olmaması ve bazı Müslümanların hâlâ dine ateist gibi davranması.”. “Sovyet dönemindeki düşüncelerin hâlâ etkili olması”. “Dinden haberleri az diye düşünüyorum”. “İnsanlar dini bilgileri var gibi davranırlar. Ama aslında bir şey

bilmiyorlar. Namaz kılmak isteyenler var ama çünkü şartlarını tam yerine getirmeyi bilmiyorlar". "Bende dini bilgileri üniversiteden öğrendim".

Bu görüşlerde de geçtiği üzere öğrencilerin ilahiyat eğitiminin katkılarına ilişkin soruya verdikleri cevaplarda üzerinde en çok durdukları konu "dini bilgileri bu kurumda öğrendikleri" olmuştur. Dolayısıyla onların pek çoğu dini bilgileri ilahiyat eğitimi sayesinde öğrenmiştir. Şu durumda ailelerin dini bilgi düzeylerine ilişkin kanaatlerin de gerçek yani olgusal durumu ayrıca araştırılmaya muhtaçtır. İlahiyat fakültesini tercih eden öğrencilerin gelmiş oldukları çevre ile ilgili olarak merak ettiğimiz hususlardan birisi de onların ekonomik durumu olmuştur. Buna ilişkin bulgular şöyledir:

Tablo 5. Anne-Babanın Meslek/Çalışma Durumu

Anne			Baba		
	F	%		F	%
-----	F	%	Serbest (iş yok)	13	14,9
Ev hanımı	73	63,4	Memur	7	6,0
Memur	3	2,6	İşçi	26	22,6
İşçi	7	6,0	Çiftçi/hayvan besliyor	32	27,8
Anne yok/vefat	2	1,2	Baba Yok	13	11,3
Emekli	10	8,6	Emekli	13	11,3
Kendi iş yeri var	9	7,8	Kendi işyeri var	7	6,0
Diğer	11	9,5	Diğer	3	2,6
Toplam	115	100	Toplam	115	100

Araştırmaya katılan öğrencilerin büyük çoğunluğu, annelerinin mesleğiyle ilgili soruda "ev hanımı" seçeneğini işaretlemiştir. Buradan anlaşıldığına göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin geldikleri sosyal çevrenin genelde kırsal bölgelerden olduğu düşünüldüğünde böyle bir sonucun çıkmış olması normaldir. Dolayısıyla katılımcıların annelerinin büyük çoğunluğu "ev hanımı" olarak yaşamlarını sürdürmektedirler. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki Kırgızistan'da evle ilgili pek çok yük annelerin omzundadır, çocukların bakımı, eğitimi, hayvanların beslenmesi, bakımı, bunlarla ilgili diğer işler, bağ, bahçe vb. gibi işler yine büyük oranda hanımların omuzlarındadır. Ayrıca, alışveriş yapma, ürettiği ürünleri satma gibi pek çok işi de yine hanımlar yapmaktadır. Bu durumu Kırgızistan pazarlarında açıkça görmek mümkündür.

Yukarıdaki tabloya babalar açısından bakıldığında ise araştırmaya katılan öğrencilerin çoğunluğunun babalarının mesleğiyle ilgili olarak serbest, çiftçi, hayvan besliyor gibi ifadelerde yoğunlaştıkları görülmektedir. Burada babasının mesleğini memur olarak belirtenler oldukça düşüktür. Kırgızistan'da genel olarak memur maaşları düşük olduğu için üniversite mezunu bile olsalar kimi gençler tarafından tercih edilmemektedir. Bunun yerine onlar yaşamlarını idame ettirebilecekleri başka meşguliyet alanlarına yönelmeyi tercih edebilmektedirler. Bu verilerden hareketle genel itibarıyla ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ailelerinin alt ve orta ekonomik-sosyo- kültürel tabakadan olduğu söylenebilir.

Öğrencilerinin ailelerinin aylık gelirine ilişkin bilgiler de sorulmuştur. Onların yaklaşık % 30 kadarı bu gelirin aylık 10.000-15.000 com aralığında (2020 yılı haziran ayı civarı dikkate alındığında bu miktarın yaklaşık olarak 150-180 Amerikan doları, 1500-2000 Türk lirası seviyelerinde olduğu söylenebilir) % 19'luk bir kesim, 7.000-9.000 com aralığında; %10 kadar bir grup 16.000-20.000 com aralığında, %17'lik bir kısmı ise 21.000-25.000 com civarında olduğunu ifade etmiştir. Öğrencilerden bir kısmının ailenin maddi durumu ile ilgili sorularda bir takım maddi kaygı ve beklentiler içinde olabileceği ve ailelerinin ekonomik durumlarını olduğundan daha düşük göstermiş olabileceği düşünülebilir. Yine de söz konusu 3 yıl kadar bulunmuş birisi olarak kişisel gözlemlerimize dayalı olarak da ifade etmeliyiz ki yukarıda ortaya çıkan tablonun Kırgızistan'da kırsal ya da gece kondu sayılabilecek bölgelerde yaşayan ailelerinin durumunu yansıtıcı nitelikte olduğu söylenebilir. Bütün bu verilerden hareketle ilahiyat fakültesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğunun ailelerinin aylık ortalama gelirlerinin ortanın altında olduğu söylenebilir. Bu veriler öğrencilerin ebeveynlerinin meslek durumlarına ilişkin veriler içeren tabloyla da paralellik göstermektedir. Sonuç itibarıyla ilahiyat fakültesini tercih eden öğrencilerin ailelerinin orta ve orta altı ekonomik gelire sahip olan, genelde kırsaldan gelen, eğitim ve din eğitimi durumları yüksek olmayan bir çevreden oluştuğu söylenebilir.

3.2. İlahiyat Fakültesini Tercih Sürecine İlişkin Bulgular

Araştırmaya katılan öğrencilerin İlahiyat fakültesini tercih ederken nasıl bir süreç izledikleri, bu tercihi bilinçli yapıp yapmadıkları, nereden, kimlerden araştırma yaptıkları, böyle bir tercihte bulunurken hangi kaygıları gözettikleri üzerinde durulması gereken bir konudur. Zira öğrencilerin bilinçli seçimler yapmaları onların buradaki eğitime daha kolay adapte olmalarını ve daha çok verim almalarını sağlayacaktır. Bilinçsiz, istemeden tercih etme durumunda ise ya bırakıp gitme ya da istemeden de olsa burada niteliksiz bir eğitim yaşantısı sürdürme durumunda kalınabilecektir. Bu bağlamda araştırmaya katılan öğrencilerin fakülte tercihlerini yaparken böyle bir araştırma yapıp yapmadıklarını, eğer yapmışlarsa bu konuda nereden, kimlerden yararlandıklarını belirlemek

amacıyla onlara bazı sorular sorulmuştur. Söz konusu sorulardan ilki; fakültenin amaçları, programları, eğitim ortamları vb. konusunda araştırma yapıp yapmama durumuyla ilgilidir. Aşağıda buna ilişkin bulgulara yer verilmiştir.

Tablo 6. İlahiyat Fakültesinin Amaçları, Programları, Eğitim Ortamları vb. Konusunda Araştırma Yapma Durumu

	F	%
Evet, araştırdım.	28	24,3
Biraz araştırdım.	37	32,2
Pek araştırmadım.	22	19,1
Hiç araştırmadım.	28	24,3
Toplam	115	100

Tablo 10'da görüldüğü üzere araştırmaya katılan öğrencilerden yaklaşık % 24'ü "Evet, araştırdım" seçeneğini işaretleyerek ilahiyat fakültesini tercih etmeden önce fakültenin amaçları, programları, eğitim ortamları vb. konusunda araştırma yaptığını ifade etmiştir. Bu durum onların ilahiyat fakültesini daha bilinçli seçtikleri şekilde yorumlanabilir. Öte yandan onlardan % 32'si " biraz araştırdım" seçeneğini işaretlemişken, % 19'u "pek araştırmadım", % 24'ü ise " hiç araştırmadım" seçeneğini işaretlemiştir. Bu verilerden anlaşıldığına göre, ilahiyat fakültesini tercih eden öğrencilerin içinde bu kurumun çeşitli özelliklerine dair nitelikli bir araştırma yapanların oranı oldukça düşük gözükmektedir. Onlardan yaklaşık % 44'ü ya hiç araştırmamış ya da çok az böyle bir araştırma ihtiyacı hissetmiştir. Bu anlamda söz konusu öğrencilerin hem zihinsel hem de duygusal olarak söz konusu fakülteye pek hazırlıklı gelmedikleri anlaşılmaktadır. Böyle bir hazırlıksızlık onların fakülteedeki eğitim hayatlarını da etkileme potansiyeline sahiptir. Zira, bilinçli tercih yapan yani araştırarak gelen öğrenciler kendilerini neyin beklediğini, fakülteedeki eğitim süreçlerinin nasıl ilerlediğini bilmekte ve kendilerini buna göre hazırlamış olarak fakülteye gelmektedirler. Böyle bir araştırma yapmadan gelenler ise hem buraya uyumda zorluklar yaşayacak hem de ya fakülteyi bırakmak ya da zorla bu süreçlere katılmak durumunda kalabileceklerdir.

Tablo 7. Fakülte Tercihinde Yönlendirilme Durumu

	F	%
Kendim araştırdım, kimsenin etkisi olmadı.	60	52,1
Öğretmenlerimin/hocalarımla yönlendirmesi ile seçtim.	18	15,6

Arkadaş çevremin etkisiyle seçtim.	11	9,5
Ailemin isteği ve yönlendirmesi ile seçtim.	10	8,6
Kardeşlerim yönlendirdi.	4	3,4
Başka	12	10,4
Toplam	115	100

Yukarıdaki tabloda görüleceği üzere öğrencilerin %52'lik kısmı ilahiyat fakültesini tercih etmelerinde kimsenin etkisinin olmadığını ve bizzat kendilerinin tercih ettiklerini söylemektedirler. Bu bağlamda söz konusu öğrencilerin fakülte hakkında araştırma yapan ve daha bilinçli hareket eden öğrenciler olduğu söylenebilir. Öte yandan araştırmaya katılan öğrencilerden yaklaşık %16'sının öğretmenlerinden etkilenerek %9'unun arkadaş çevresinden etkilenerek yine bir o kadarının ailesinden etkilenerek ve az bir kısmının da abi/abla gibi kardeşlerinden etkilenerek bu kurumu tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Şu durumda söz konusu öğrencilerin de kendileri araştırmaları da etraflarındaki kişilerin kanaatlerine göre hareket ettikleri söylenebilir. Söz konusu öğrencilerin önceki gruba kıyasla daha az zihinsel ve duygusal hazırlıkla buraya yöneldikleri savunulabilir.

3.3. İlahiyat Fakültesini İsteyerek Tercih Etme Durumu ve Tercih Nedenleri

Tablo 8. Fakülteyi İsteyerek Tercih Etme Durumu

	F	%
Evet	87	75,7
Kısmen	22	19,1
Hayır	6	5,2
Toplam	115	100

Araştırmaya katılan öğrencilerin içerisinde ilahiyat fakültesini isteyerek tercih ettiğini belirtenlerin oranı yaklaşık % 76'dır. Bu oran önemlidir. %19 oranındaki bir grup öğrenci ise bu soruya "kısmen" cevabını vermiştir. Buna göre öğrencilerin büyük çoğunluğu fakülteyi isteyerek tercih etmiştir. Söz konusu öğrencilerin büyük oranda, çevrenin yönlendirmesinden çok kendi bireysel tercihiyle burayı seçtikleri anlaşılmıştır. İsteyerek yapılan tercih doğal olarak eğitime ilişkin motivasyonu da olumlu yönde etkileyecektir. Bu durumda söz konusu öğrenciler kendilerini daha çok eğitime verebilecek sorunların üstesinden gelmek için çaba gösterecektir. Az da olsa istemeden gelenler ise burada verilen eğitimden ve buldukları şartlardan memnun olamayabileceklerdir. Bu bağlamda

onlar stres, doyumsuzluk, içe kapanma vb. kişisel ve psikolojik problemler yaşayabilirler, fakülte yıllarını boş geçirme, kendilerini geliştirememeleri sorunlarıyla karşı karşıya kalabilirler.

Araştırmada sorulan ve oldukça önemli sonuçlar elde ettiğimiz bir diğer soru ise öğrencilerin ilahiyat eğitimini niçin tercih ettikleri ile ilgiliydi. Zira bu soru onların tercihlerinin altında yatan gerekçeleri ve zihin dünyalarını tanımak bakımından da önemliydi. Bu bağlamda araştırmaya katılan öğrencilere “İlahiyat fakültesini tercih etme sebebiniz neydi? En öncelikli üç sebebinizi işaretleyiniz” (birden fazla seçeneği işaretleyebilirsiniz)” şeklinde bir soru sorulmuştur. Bu sorudan elde edilen açık uçlu veriler belli başlıklar altında analiz edildiğinde karşımıza şöyle bir tablo çıkmıştır.

Tablo 9. İlahiyat Fakültesini Tercih Gerekçeleri

	Sayı
Dinimi merak edip öğrenmek için	76
İyi bir din âlimi olmak için	65
Öğretmen/hoca olmak için	64
Üniversite okumak için	40
Puanım sadece ilahiyat fakültesine yeterli olduğundan seçtim	26
İş bulmak için	10
Belli bir amaç düşünmemiştim	11

Yukarıda yer alan tablo incelendiğinde görüleceği üzere öğrenciler tarafından en çok ifade edilen hususun “dini merak etme ve öğrenme” isteği olduğu görülmektedir. Bu bulgu oldukça dikkat çekicidir. Dolayısıyla Kırgızistan toplumunda öğrenciler ilahiyat fakültesini eksikliğini hissettikleri dinî bilgileri öğrenme motivasyonu ile tercih etmektedirler. Bu bulgu onların belli bir kısmının kendi algılarına göre dindar bir çevreden gelmiş olsalar bile, bunu yeterli görmedikleri, İslam diniyle ilgili doğru bilgileri kaynağından öğrenme ve soru ve sorunlarına cevap bulabilme kaygısı taşıdıklarını yani arayış içinde olduklarını göstermektedir. Nitekim, araştırmaya katılan öğrencilere sorulan “İlk dini bilgilerinizi nereden/kimlerden aldınız? Şeklindeki açık uçlu soruda 48 öğrenci ilk dini bilgilerinin ailesinden, 40 öğrenci Kur’an kursu/ medreseden, 37 öğrenci mescit/cami hocasından, 29 öğrenci internetten ve çeşitli kitaplardan, 20 öğrenci ise özel hocalardan aldığını ifade etmiştir. 11 öğrenci dinî bir gruptan dinî bilgi aldığını söylerken 7 öğrenci ise ilahiyat fakültesinden bu bilgileri aldığını ifade etmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere ilahiyat fakültesinde eğitim gören öğrencilerin önemli

bir kısmı ailesinden dini bilgiler almakla birlikte, bu eğitimi yeterli görmeyip çeşitli eğitim çevrelerine yönelmektedir. Hatta onların çoğunluğu tek bir eğitim çevresini yeterli görmeyerek medrese, cami hocası, Kur'an kursu, özel hoca gibi birden fazla çevreden/kaynaktan bu bilgilerini almışlardır. Bu anlamda, Kırgızistan'daki sivil din eğitimi faaliyetlerinin bireylerin din eğitimi taleplerini karşılama noktasında önemli bir işlev gördüğü söylenebilir. Elbette bu eğitimlerin muhtevası, yöntemi, eğitsel değeri ayrıca tartışılmaya ve başka araştırmalarda incelenmeye muhtaçtır. Yukarıdaki tabloda da görüleceği üzere, öğrencilerden bazıları dinî bilgi yetersizliğinden bazıları ise bu tür yerlerde aldıkları bu bilgileri de yetersiz gördüklerinden ilahiyat fakültesi gibi daha sistemli ve üst düzey bir kurumdan bu eğitimi alma yoluna gitmektedirler. Öğrencilerin açık uçlu sorulara verdikleri cevaplarda da bunun yansımaları mevcuttur. Örneğin bazı görüşler şöyledir:

"İslam dininin bu kadar güzel olduğunu bilmemiştım. Orada onu öğrendiğim için ve dinle alakalı bilgilerden uzakta kalmadığım için çok memnunum." En başta ahlaklı insan olmayı öğrendim. Önemli olan da bu değil mi zaten?" "Dinimizi çok güzel öğrenmem için yardımcı oldu. İlahiyat Fakültesine gelmeseydim belki de dinimizi bu kadar iyi tanımazdım. Kur'an-ı Kerimi okuyamazdım". "İlahiyatta adam olmayı öğrendik. Önceden İslam dini deyince namaz, orucu, abdesti anlardım. Şimdi ise İslam deyince bütün hayatı anlarım". "İlahiyat fakültesi benim hayatımı güzelleştirdi. Derler ya "Kendini tanıyan Rabbini tanır" diye En önemlisi Allah'ı Peygamberimizi daha yakından tanıdığım için çok memnunum. Ondan sonra ahlâkı öğrendim, ahlâklı takva çevreye sahip oldum çok şükür. Ve dinin ne kadar önemli olduğunu biraz olsa da anladım."

Yukarıdaki tabloda da görüleceği üzere öğrencilerin ikinci derecede yoğunlaştıkları diğer konular ise "din alimi olmak", "öğretmen/hoca olmaktır.". Bu gerekçeler ise birinciden farklı olarak bireysel gelişimden daha ziyade mesleki kaygılar içermektedir. Bu ifadeler kişinin kendi gelişiminden çok çevresinin gelişimine katkıda bulunmak, onların öğrenmelerine yardımcı olmak manasını çağrıştırmaktadır. Nitekim bazı öğrenciler, ilahiyat okuma gerekçeleri arasında, "Önce kendim öğreneceğim, sonra aileme öğreteceğim." şeklinde görüşler beyan etmişlerdir. Burada şunu da hatırlatmakta fayda vardır. Her ne kadar öğrencilerin belli bir kısmı hoca/öğretmen olmak için bu kurumu seçtiklerini ifade etmiş olsalar da çalışmanın baş tarafında geçtiği üzere Kırgızistan okullarında din dersleri bir kültür dersi şeklinde işlenmekte, bu derslere tarihçi, edebiyatçı, felsefeci gibi öğretmenler girebilmektedir. Zira bir okula ayrıca ilahiyat fakültesi mezunu öğretmen görevlendirme ihtiyacı hissedilmemektedir. Öte yandan ülkede öğretmenlere ödenen maaşlar oldukça düşük olduğu için bu mesleği tercih edenleri sayısı da oldukça az olmakta, genelde öğretmen adayları başka meslekleri ya da çalışma alanları tercih etmektedirler.

Yukarıdaki tabloda geçtiği üzere bazı öğrenciler "üniversite okumak", bazıları "puanın sadece ilahiyat fakültesine yetmesi" bazıları "iş bulmak" bazıları ise "belli bir amaç düşünmemiştim" gibi gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri ifade eden

öğrencilerin ise daha önce geçen gruplara göre tercihlerinde yeterince bilinçli olmadıkları ve biraz da şartların akışına göre bu kurumu tercih etmek zorunda kaldıkları anlaşılmaktadır. Elbette bu durum onların ilahiyat fakültesine bakışlarını, buradaki eğitim süreçlerine ilişkin motivasyonlarını, derslerden alacakları verimi de etkileyebilecektir. Nitekim, söz konusu kurumda görev yaptığımız süre içinde bazı öğrencilerin bu kurumu zorunlu olarak tercih etseler bile ya başka fakültelere yönelerek ya başka işler araştırarak sonraki yıllarda, eğitimlerini yarıda bırakarak bu kurumdan ayrıldıkları görülmüştür.

3.4. İlahiyat Fakültesinde Okumaktan Memnun Olma Durumu

Araştırmaya katılan öğrencilere “*Şu an ilahiyat fakültesinde öğrenim görmekten memnun musunuz?*” sorusu yöneltilmiştir. Buna ilişkin veriler şöyledir:

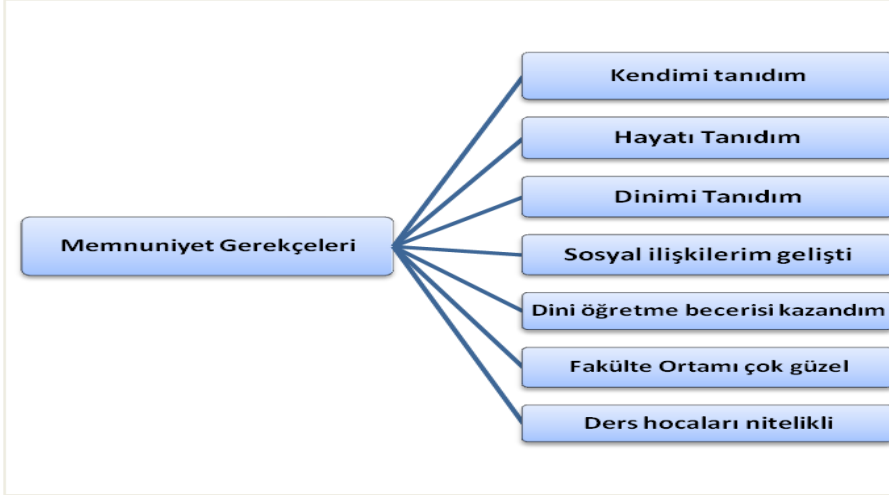
Tablo 10. Şu an İlahiyat Fakültesinde Okumaktan Memnun Olma Durumu

Çok memnunum.	94	81,7
Biraz memnunum	21	18,3
Memnun değilim	0	0,0
Kararsızım	0	0,0
Toplam	115	100

Tabloda görüldüğü üzere araştırmaya katılan öğrencilerin büyük çoğunluğu (% 82) şu an ilahiyat fakültesinde öğrenim görmekten dolayı memnun olduklarını ifade etmiştir. % 18 oranındaki bir öğrenci grubu “Biraz memnunum” seçeneğini işaretlemişken memnun olmayan veya kararsız olduğunu söyleyen öğrenci çıkmamıştır. Bütün bu veriler birlikte düşünüldüğünde, öğrencilerinin neredeyse tamamının ilahiyat fakültesinde okumaktan memnun oldukları savunulabilir. Bu bağlamda verilen eğitimin onların nazarında belli bir takdir gördüğü ve beğenildiği de söylenebilir. İlahiyat fakültesini bilinçli tercih etmek ile fakülte'deki eğitim süreçlerinden memnun olmak arasında doğrudan bir ilişki olması beklenir. Zira bilinçli tercih yapan öğrenciler, neyi aradıklarının, neyle karşılaştıklarının, bunların yeterliliğinin muhasebesini daha doğru yapabilirler. Bilinçsiz ve amaçsız tercih yapan öğrenciler ise kendilerini neyin beklediğini bilmedikleri için verilenle yetinmek ya da en iyisi olsa bile verileni beğenmemek gibi bir durumla karşı karşıya kalabilirler. Nitekim, fakülte tercihi ile fakülte'den memnuniyet durumu arasındaki ilişkiyi yoklamak için bakılan analizde, olumlu bir ilişki olduğu görülmüştür.

Araştırmaya daha bir derinlik kazandırmak ve öğrencilerin memnuniyet durumlarının altında yatan gerekçeleri öğrenebilmek amacıyla bu soru ayrıca açık uçlu olarak da sorulmuş, onlardan gelen cevaplar analiz edildiğinde şu kategorilerin oluştuğu görülmüştür.

Şema 1. İlahiyat Eğitiminden Memnuniyet Gerekçeleri



Buradaki şemada görüldüğü üzere araştırmaya katılan ve fakültede eğitim almaktan dolayı memnun olduklarını söyleyen öğrencilerin dile getirdikleri görüşler belli kategorilere göre düzenlendiğinde onların bazı temel başlıklar altında toplandığı anlaşılmaktadır. Öncelikle öğrencilerin dile getirdikleri ilk husus kendini tanıma ile ilgilidir. Bu konuda dile getirilen görüşlerden bazıları şöyledir:

*"Gerçekten memnunum. O güne kadar çözülemeyen sorularıma cevap bulabildim".
 "Kendimi tanıdım o yeter". "Ondan sonra ahlâkı öğrendim, ahlâklı ve takvâli çevreye sahip oldum çok şükür. Ve dinin ne kadar önemli olduğunu biraz olsa da anladım". "Memnunum hayat felsefem değişti. Düşüncelerim değişti. Dogmatik bir yaklaşımdan uzak olmamı sağladı. Bana bir amaç kazandırdı". "Her gün Allah'a daha da yaklaştığımı hissediyorum". "Fakülte tercihine kadar sadece his duygularıyla yaşıyordum, yani dünyevi olmayı seviyordum, şimdi her işte akıl yürütmeyi doğru olduğunu ve her işi gönüllü olarak yapmak istiyorum. Ailem veya başka yakın akrabalar benim tercihimin sevmiyor olsa bile ben mutluyum. Biz gerçek arkadaş ve yol göstericileri bulduk."*

Bu görüşleri dile getiren öğrenciler ilahiyat eğitimi almaktan memnun olduklarını zira ilahiyat eğitiminin kendilerinin sorularına cevap verdiğini, hayatın anlamına katkı sağladığını, hayat felsefelerine, dünya görüşlerine, düşünce ve yaşam biçimlerine anlamlı katkılar sağladığını ifade etmişlerdir. Burada ifade edilen her bir görüş önemli ve değerlidir. Bu anlamda ilahiyat alanının öğrencilere böyle bir ufuk, amaç ve anlam kazandırmış olması amaçlarının gerçekleşmekte olduğu şeklinde de yorumlanabilir. Diğer bir grup öğrenci ise fakültede aldıkları

eğitimin hayatlarına olan katkısından dolayı memnun olduklarını ifade etmişlerdir. Buna ilişkin bazı görüşler şöyledir:

"Bu fakülteyi tercih ettiğim için hiçbir zaman keşkelerim olmaz. Çünkü biz burada sadece dersleri değil, bilakis hayatı öğrenmiş olduk". "Bu fakültede tek dini değil, günlük hayatı bile öğretiyorlar. Her türlü cinayetler ve kötülükler dinsizlikten kaynaklanır. Dini iyi bir şekilde bilen insan hiçbir zaman kötülük yapmaz. İyi ve kötüyü, haramı, helâli ayırabilir. Bu şeyleri ayıra bilmek hayatta çok önemlidir". "Gerçekten memnunum çünkü hayatta olan bakışım değişti". "Bu fakülte hayata bakışımı değiştirdi". "Çok memnunum, çünkü en başta ahlaklı insan olmayı öğrendim". "Çok memnunum. Bana bir hayat tarzını verdi". "Çok memnunum çünkü orada gerçek hayatı, huzuru hissediyorum". "Dinime olan bağlımı güçlendiriyor. Gerçek sevgiyi öğretiyor". "Hayatımda bir takım olumlu değişkenlikler oldu. Çok şey öğrendim. Mükemmel insanlarla ve insanlığı çok yüksek derecede ve her zaman destekçi olan hocalarla tanıştım".

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, bazı öğrenciler fakültede öğrenim görmekten duydukları memnuniyetin temel sebebi olarak fakültenin kendilerine hayatı öğretmesini, yine kendilerine yeni bir yaşam tarzı sunmuş olmasını öne çıkarmışlardır. Diğer bir grup öğrenci ise memnuniyet gerekçesi olarak dini öğrenmiş olmalarını göstermişlerdir. Bu konuda dile getirilen bazı görüşler şöyledir:

"Rabbime şükürler olsun. İyi ki ilahiyat fakültesini seçmişim. İlahiyat fakültesi benim hayatımı değiştirdi, 1.sınıf öğrencisi olmama rağmen çok şey öğrendim, Allah'ı ve Peygamber efendimizi yakından tanıdım, dinimi inceleyerek çok bilgi öğrendim." "İlahiyat Allah'ı tanımayı öğreten bir üniversite, fakültedir". "İş bulmak zor biliyorum, ama dini öğrendiğim sevinçliyim". "Dinimizi çok güzel öğrenmem için yardımcı oldu. İlahiyat Fakültesine gelmeseydim belki de dinimizi bu kadar iyi tanımazdım. Kur'ânı Kerimi okuyamazdım". "Her şeyin bir hikmeti var. İsteyerek gelmem de şu an fakültemi çok seviyorum". "İslam dininin bu kadar güzel olduğunu bilmemişim. Orada onu öğrendiğim için ve dinle alakalı bilgilerden uzakta kalmadığım için çok memnunum!". "Memnunum. Çünkü İslam dinini daha geniş bir şekilde öğrenmekteyim". "Bilgi sahibi oldum, İslam dinini geniş öğrendim".

Bu görüşleri dile getiren öğrenciler ise genel anlamda İslam dinini, özel anlamda; Allah'ı, peygamberi, Kur'a-ı Kerimi öğrenmiş olmaktan dolayı memnun olduklarını ifade etmektedirler. Daha önce de ifade edildiği üzere her ne kadar ailelerinden ve yakın çevrelerinden biraz da kulaktan dolma bilgileri olsa da pek çok öğrenci aslında İslam dinine ilişkin en geniş bilgileri ilk defa bu fakültede öğrenmiş olmaktadır. Yine bazı öğrenciler sosyal ilişkilerinin gelişmiş olmasını memnuniyet gerekçesi olarak ileri sürmüşlerdir. Buna ilişkin bazı görüşler şöyledir:

"Anne- babanım, akrabalarımın kıymetini öğrenebildim". "Çevremi iyi arkadaşlarla değiştirdim. Hayatımda sıkıntılı sorulara cevap bulabildim". "Orada olduğum

sürece iyi insanlarla tanıştım". "Güzel insanları tanıdım, onlarla arkadaş, kardeş oldum". "İlahiyat fakültesi bir başka dünyayı açtı. Çok güzel insanları tanıdım". "Çevrem güzel ahlak sahipleriyle dolu".

Burada da geçtiği üzere söz konusu öğrenciler ilahiyat fakültesinde okumanın memnuniyet gerekçesi olarak sosyal çevrelerinin olumlu anlamda değişmiş olmasını ileri sürmüşlerdir. Bir grup öğrenci ise öğretmenlik/egiticilik anlamında edinmiş oldukları bilgi ve becerileri, dolayısıyla bir mesleğin yetkinliğini kazanmış olmayı memnuniyet gerekçesi olarak ifade etmişlerdir. Buna ilişkin görüş ise şöyledir:

"Memnunum çünkü ilerde öğretmen olabiliyorum . Devletime milletime hizmet edebilirim. Bir devleti güçlendirmek istersen en önemli yolların biri eğitimidir. İlerde bu alanda çok işler başaracağıma güveniyorum". "Din hakkında bilgi aldım. Dini nasıl öğretmem gerektiğini, nasıl öğretmenlik yapmam gerektiğini öğrendim". "Evet çok memnunum. Bu fakülteye kendi tercihimle gelmiştim. Dini iyi öğrenmek ve Kur'an-ı Kerim'i başkalarına öğretmek istiyorum". "Öncelikle şunu söyleyebilirim ki Allah bana bu imkânı sundu, burada eğitim alarak ilim öğrenerek gelecekte iyi bir İslam hizmetçisi olma şansım bulunmaktadır".

Bu bağlamda bazı öğrenciler ise memnuniyet gerekçesi olarak fakülte programına ilişkin görüşler dile getirmişlerdir. Bu konudaki bazı görüşler şöyledir:

"Arapça ve Türkçe okuma ve yazmayı, bir de dinimizin temelini öğrendim". "Dersler çok faydalı ve ilginçti". "Burada sadece Kur'an ve din ile ilgili ilimler değil sosyoloji, psikoloji gibi dersler var ve her hafta seminerlerin olması da bizim için çok faydalı". "Üç dil öğrendim". "Beğendiğim tarafı şu ki diğer İslam okullarından (medreselerden) farklı olarak sadece İslamî dersler bulunmayıp dünyevi derslerde yer verilmesi ve dünyaya farklı gözle bakmayı, geniş düşüncelere sahip olmayı öğretmektedir".

Öğrencilerin memnuniyet gerekçelerinden bir diğeri ise fakülte ortamına ilişkindir. Bu konudaki bazı görüşler şöyledir:

"Bu fakültede çok iyi arkadaşlarım var. Biz bir aileyiz". "Çok iyi arkadaşları buldum. Eğer bir da fakülte seçme fırsatı olsaydı ben tekrar İlahiyat fakültesini seçerdim". "Memnunum yani iyi bir bilgileri aldım, iyi bir arkadaş çevrem oldu, işte her şey iyi, mutluyum". "Kendi dinimi böyle bir ortamda öğrenmekten memnunum". "Allah'a yakın kılan çevredeyim. İyi arkadaşlar var". "Arkadaş çevresi güzel, eğitim durumu, hocalar iyi, tam istediğim öğrenme merkezi". "Hocalarımız,sınıf arkadaşlarım ailem gibi". "Memnunum çünkü bizim fakülte ortamımız çok değişik, güzel yani"... "İlahiyat fakültesini istemeyerek seçmiş olsan bile, hiçbir zaman pişman olmadım, çünkü buradaki ortam, hocalar bana hayatın ne olduğunu, kim olduğumu anlattı diyebilirim onun için ilahiyat fakültesini çok seviyorum ve yine bir seçim verselerdi ben yine de ilahiyat fakültesini seçerdim".

Yukarıdaki görüşleri dile getiren öğrenciler özellikle, fakülteadaki atmosfere dikkat çekmekte, buradaki kardeşlik, dostluk, samimiyet ve huzur iklimini öne çıkarmaktadırlar. Bu bulgu da yine dikkat çekicidir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu kızdır ve kızların üniversite ortamlarında eğitim alması geleneksel aile yapılarında biraz da tedirginlikle karşılanmaktadır. Öğrenciler buradaki huzur ve güven iklimini görünce bu onların ilahiyat eğitiminden memnun olmalarının temel gerekçelerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka tema ise hocalarla ilgilidir. Bu konudaki bazı görüşler şöyledir:

"Hocaların davranışları harika, çok samimiler, candan, gönülden öğretiyorlar, çok güzel ilgileniyorlar, bize hayat umudu, geleceğimize ışık oluyorlar. Bunun için teşekkürün ilki Türkiye Cumhuriyeti'ne sonra da Manas üniversitesine."
"Öğretmenlerin, öğrencilere davranışını seviyorum. Bazı anne babalar öyle yapmaz." Türkiye devleti bize en iyi profesör hocaları göndererek bizim eğitim alanında daha da gelişmemizi sağlıyor". "Öğretmenlerimiz çok bilgili, güçlüler, öğretim metotları farklı". "Hocalarımız kendi tecrübeleri ve bilgileri ile çok iyi eğitim veriyorlar. Çok şey öğrendim". "Çünkü burada en selametli, sevimli hocalarımız var. Bizim için her birinin kapısı açık. Bize her zaman yardım ederler. Bizi düşünüp bizim özel hayatımızla da ilgilenirler yardım ederler problemlerimizi çözmeye de yardım ederler, onlardan Allah razı olsun". "Hocaların hepsi bilgili olduklarından dolayı hayatı kolaylaştırmakta yardımcı oluyorlar". "Çok memnunum sizler gibi Öğretmenlerden eğitim almak benim için mutluluk. Maalesef bazı Hocalarımız vatanlarına dönüyorlar gerçekten ağladım. Ayrılmak ne kadar zor İnşallah görüşürüz burada olmasa da cennette". "Çok iyi bir hocalardan ders alıyorum bundan son derece çok memnunum". "Türk hocalarım sayesinde bu üniversiteyi seçtiğime okuduğuma çok memnunum". "Hocalarımızdan Allah razı olsun, çok iyi insanlar, memnunum ve onlardan örnek iyice hayat, din derslerin aldım". "Burada öğretmenler de çok hem de çok iyi ve özeldir. Bu ortamda ilim öğrenmek benim için çok uygun ve etkili. Öğretmenleri ve arkadaşlarımı çok sevdim". "Öğretmenlerimiz merhametli çok bilgili insanlardır". "Memnunum. Çünkü kaliteli hocalar var, iyi ortam var ve dersler ilginç".

Söz konusu görüşlerde de geçtiği üzere, çok sayıda öğrenci ilahiyat fakültesinde eğitim almanın temel gerekçesi olarak hocaları öne çıkarmıştır. Bu bağlamda onların hocaların kendileriyle olan iletişimlerini, bilgi yeterliklerini, ders anlatım metotlarını, yardımsever, merhametli ve insaniyetli olmalarını dile getirmişlerdir. Elbette öğrencilerin hocaların bilgilerini ve mesleki yeterliklerini değerlendirmeleri subjektiflik içerebilir. Zira onlar kendilerinin bilgilerinin olmadığı bir konuda değerlendirme yapmaktadırlar. Ancak özellikle iletişim, rehberlik gibi konulardaki değerlendirmeleri de göstermektedir ki hocalar temsiliyet ve ilahiyatı sevdirmeye misyonuna dikkat etmekte, bunun karşılığını da almış gözükmektedirler.

İlgili tabloda geçtiği üzere araştırmaya katılan öğrencilerin %18'i ise kısmen memnun olduğunu ifade etmişti. Onların yazmış olduğu ifadelere bakıldığında ise şu hususlara değindikleri görülmektedir:

“Kadın hocalar az”, “Kız erkek beraber olduğu için”. “Biraz memnunum, demek istediğim eğitimin kalitesi değil. Eğitim çok iyi. Üniversite değil medrese gibi olsaydı ve sadece erkekler eğitilseydi. Kızlar ile beraber okumasaydık.” Bir az memnunum. Bazen neden oraya gittiğimi düşünüyorum. Çünkü kızlar ve erkekler beraber okuyoruz”. “Bazen kendimi şeriata karşı yapmışım gibi hissediyorum”.

“Biraz memnunum. Çünkü teorik ve pratiği bir arada göremiyorum”. “Din Bilimleri bölümüne de İslam dinin derin öğretirseler çok iyi olur. Beni üzen nokta da İslam bilimlerinde eğitim derslerinin yetersiz olduğu.” Arapça ders çok az, öğrencilerin Arapçası ve dinle ilgili bilimi çoğunlukla pek zayıf”.

Bu görüşlerde geçtiği üzere ilahiyat fakültesinde okumaktan dolayı kısmen memnun olduklarını söyleyenlerin gerekçeleri temelde iki hususta toplanmaktadır. Bunlardan birincisi; kız ve erkek öğrencilerin aynı ortamda birlikte eğitim almalarıdır. Öğrencilerin bu algıları tartışılmaya muhtaçtır. Zira öğrenciler günlük yaşamda, çarşıda pazarda, markette, ulaşım esnasında zaten kızlı-erkekli ortamlarda bulunmaktadır. Oysa daha önce geçen öğrenci görüşlerinde olduğu gibi ilahiyat fakültesi ortamı öğrencilere demokratik ve insani bir ortamda, özgür bir bilinçle, saygı ve sevgi içinde bir arada yaşama kültürünü de kazandırmaktadır. Eleştirilen diğer husus ise eğitim uygulamaları ile ilgilidir. Bunlar da teori ve pratiğin birlikte olmaması, din bilimleri bölümünde İslam dini ile ilgili derslerin yetersiz olmasıdır. Bu durum programların farklı amaçlarının olmasından kaynaklanmaktadır. Elbette seçmeli dersler kanalıyla bu konuda bazı düzenlemeler de yapılabilir.

Sonuç olarak araştırmaya katılan öğrencilerin fakültede eğitim almaktan dolayı oldukça memnun oldukları, bunun gerekçeleri olarak her biri farklı bir hususa dikkat çeken bireysel, toplumsal, eğitimsel, dini gerekçeler ileri sürdükleri görülmektedir. Bu anlamda ilahiyat fakültesinin kendinden misyonları karşılama noktasında önemli işlevler gördüğü de ileri sürülebilir. Benzer bulgular aşağıdaki alt konu başlığında da yer almaktadır.

3.5. İlahiyat Fakültesindeki Eğitimin Öğrencilerin Hayatına Yansımaları

Eğitimin temel gayesi öğrenmek ve gelişmektir. Dolayısıyla eğitimli insan denilince bilgi, duygu, beceri, inanç, değer bakımından belli bir donanımına sahip olan ve bunu hayatında uygulayan kişi akla gelir. İşte eğitim kurumlarının amacı da bireyleri, potansiyellerine uygun şekilde belli hedefler doğrultusunda yetiştirmektir. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat fakültesinin; *“İslam ilimleri ve Din bilimleri alanında üst düzeyde bilgi, anlayış ve değerlendirme yetkinliği*

kazanmış; araştırmacı, katılımcı, paylaşımcı ve üretken kişiliğe sahip; manevi, ahlaki ve bilimsel değerleri özümsemiş özgüveni yüksek bireyler yetiştirerek Türk Cumhuriyetleri ile akraba topluluklarındaki dinî sorunların çözümüne, barışa, uzlaşmaya ve dayanışmaya dayalı dini kültürün geliştirilmesine katkıda bulunmak" gibi amaçları bulunmaktadır.²⁰

Burada da geçtiği üzere söz konusu fakültenin temel amaçlarından birisi İslam ve din konusunda öğrencilerin bilgi, duygu ve değer dünyalarını geliştirmektir. Tabi fakültenin genel anlamda ilahiyatçı, araştırmacı yetiştirmek gibi amaçları da söz konusudur. Bu bağlamda araştırmaya katılan öğrencilerin ilahiyat fakültesi tercihlerinden sonra burada geçirdikleri eğitim süreçlerinden nasıl etkilendiklerini yoklamak maksadıyla sınırlı birkaç soru sorulmuştur. Bu bağlamda onlara "İlahiyat fakültesinde okumak dinî inançlarınızı etkiledi mi?", "İlahiyat fakültesinde okumak yaşantınızı etkiledi mi?" şeklinde iki soru sorulmuştur. Bu sorulara ilişkin bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 11. İlahiyat Eğitiminden Etkilenme

<i>İnanç Bakımından Etkilenme</i>	<i>Sayı</i>	<i>%</i>
Çok olumlu etkiledi	95	82,6
Biraz olumlu etkiledi	15	13,0
Pek bir etkisi olmadı	5	4,4
Olumsuz etkiledi	0	0
Toplam	115	100
<i>Yaşantı Bakımından Etkilenme</i>	<i>Sayı</i>	<i>%</i>
Çok olumlu etkiledi	79	69,0
Biraz olumlu etkiledi	29	25,2
Pek bir etkisi olmadı	5	4,4
Olumsuz etkiledi	2	1,7
Toplam	115	100

Bu tabloda görüldüğü üzere araştırmaya katılan öğrencilerin büyük çoğunluğu ilahiyat fakültesinde okumanın inançlarını "çok olumlu" yönde etkilediğini, az bir grup ise "biraz olumlu" etkilediği söylemektedir. "Pek bir etkisi

²⁰Kırgızistan-Türkiye İlahiyat Fakültesi (KTMÜİF). (Erişim 15 Mayıs 2020)

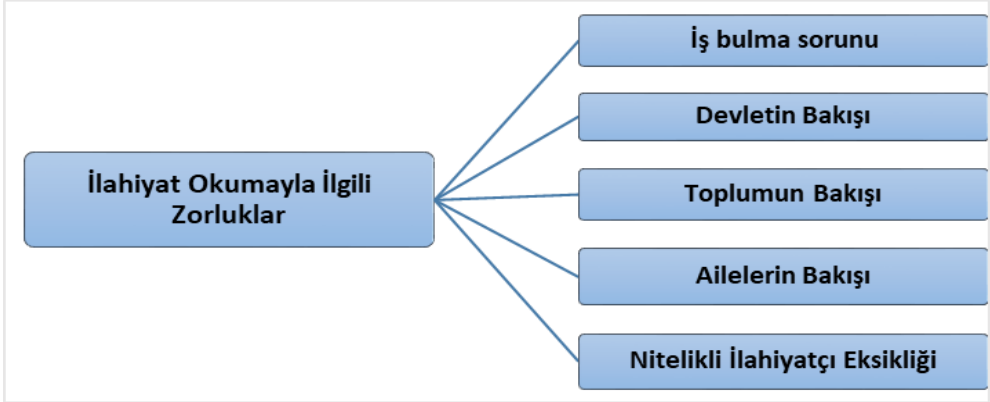
olmadığını” düşünenlerin sayısı ise oldukça azdır. Olumsuz etkilendiğini söyleyen öğrenci ise yoktur. Benzer bulgular biraz farkla da olsa “İlahiyat fakültesinde okumak dini yaşantınızı etkiledi mi?” sorusunda da karşımıza çıkmıştır. Buna göre, fakültede verilen eğitimin öğrencilerin dünyasında olumlu izler bıraktığı ve onların inanç gelişimine olumlu katkıda bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla fakültenin bu konudaki amaçlarının belli düzeyde gerçekleştiği de savunulabilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere öğrencilerin geneli ilahiyat fakültesinde okumalarının gerek inanç gerekse yaşam bakımından olumlu yönde etkilediğini ifade etmektedirler ki bu durum dikkat çekici bir bulgu olarak değerlendirilebilir. Nitekim onların açık uçlu sorulara verdikleri cevaplara bakıldığında da bu konuda olumlu ifadelerinin daha fazla olduğu görülmüştür. Bunlardan bazıları şöyledir:

“İlahiyat fakültesi benim hayatımı güzelleştirdi. Derler ya, “Kendini tanıyan Rabbini tanır.” diye En önemlisi Allah’ı Peygamberimizi daha yakından tanıdığım için çok memnunum. Ondan sonra ahlâkı öğrendim, ahlâklı takva çevreye sahip oldum çok şükür. Ve dinin ne kadar önemli olduğunu biraz olsa da anladım.”
“Hayat felsefem değişti. Düşüncelerim değişti. Dogmatik bir yaklaşımdan uzak olmamı sağladı. Bana bir amaç kazandırdı”. “Hayatımda bir takım olumlu değişkenlikler oldu. Çok şey öğrendim. Mükemmel insanlarla ve insanlığı çok yüksek derecede ve her zaman destekçisi olan hocalarla tanıştım”. “Çevremi iyi bir arkadaşlarla değiştirdim. Hayatımda sıkıntılı sorulara cevap bulabildim.” “Biz burada sadece ders değil belki hayatı öğrenmiş olduk”. “İlahiyat fakültesini istemeyerek seçmiş olsan bile hiç bir zaman pişman olmadım, çünkü buradaki ortam, hocalar bana hayatın ne olduğunu, kim olduğumu anlattı diyebilirim. Onun için ilahiyat fakültesini çok seviyorum ve yine bir seçim verselerdi ben yine de ilahiyat fakültesini seçerdim”.

3.6. Kırgızistan’da İlahiyat Eğitimi Almanın Zorlukları ve Yaşanan Sorunlar

Araştırmanın giriş kısmında Kırgızistan’ın toplumsal yapısı, okullardaki din derslerinin durumu, din eğitimi kurumlarının yapısı gibi bazı hususlarda bilgiler verilmiş, yaşanan sorunlara ve ihtiyaçlara değinilmişti. Çalışmanın bu kısmında araştırmaya katılan öğrencilerin Kırgızistan’da yüksek din eğitimi almanın yani ilahiyat fakültesinde okumanın zorlukları hakkında ne düşündükleri, öğrenilmek istenmiştir. Zira bu soruya verilen cevaplar onların hangi şartlarda bu kurumu tercih ettikleri, bu kurumu bitirdikten sonra kendilerini nasıl bir ortam, imkân ya da zorlukların beklediğini görebilmemize imkân sağlaması bakımından önemliydi. Bu bağlamda onlara açık uçlu olarak “Sizce Kırgızistan’da İlahiyat okumanın zorlukları/sorunları nelerdir? (Birkaç tanesini yazabilir misiniz?” Sorusu soruldu. Onların bu sorulara verdikleri cevaplar analiz edildiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmıştır.

Şema 2. İlahiyat Eğitimi Almanın Güçlükleri



Yukarıdaki şemada da görüleceği üzere öğrencilerin en fazla yaşadıkları sorun iş bulma ile ilgilidir. Buna ilişkin bazı görüşler şöyledir:

"İlahiyat okuyanlar için iş bulma sorunu var". "İş yeri az, dini dersler yok okullarda". "İlahiyat okumanın sorunları ileride iş bulamamak. Yani iş yerleri az". "İş bulma derdine düşüyor insan. Herkes çalışıp para kazanmak istiyor. İnsan yaşamını da sürdürmesi gerekir". "İş bulma zorluğu en büyük sorun". "Sorun fakülte bittikten sonra iş bulamamak". "Mezuniyet aşamasındayım. Mezun olduktan sonra Türkiye'deki gibi atama olmaması üzüyor". "Fakülteyi bitirenler hemen iş bulamıyorlar. Çalışma alanları sınırlı." "Kırgızistan'da ilahiyat fakültesini bitiren insana çok iş yok". İlahiyat okumanın sorunları bence yok ama ilahiyatı bittikten sonraki durum sorunludur." İş bulmak". "Çalışma yerlerin yokluğu. Özellikle kızlar için. İlahiyatı bitiriyorum ve bu sorunla karşılaşıyorum. Onun için pişman oluyorum bazen. Çünkü herkes mesleğine göre kendi yerini bulmayı ister".

Yukarıdaki ifadelerde de geçtiği üzere, Kırgızistan şartlarında ilahiyat fakültesini okuyanların karşı karşıya kalacakları en büyük sorun iş bulmayla ilgilidir. Çalışmanın giriş kısmında ifade edildiği üzere, bu ülkede Türkiye'de olduğu gibi okullarda din dersleri yoktur denebilir. Zira ortaokullardaki "Adepsabağı" adı verilen iki saatlik bir kültür dersi ile birkaç yıl önce lise 1. Sınıflara konulan bir saatlik "Dinler Tarihi ve Kültürü" dersinin dışında devlet okullarında dinle ilgili bir ders bulunmamaktadır. Bu dersleri de farklı branşların öğretmenleri okutmaktadır. Ayrıca çeşitli vakıf ve derneklerin destekleriyle faaliyet gösteren ve Müftiyat'a bağlı olan mescit ve medreselerde görev almayı da ilahiyatçılar düşünmemektedir. Zira bu kurumlarda görev yapanlara da devlet tarafından herhangi bir maaş verilmemekte, bu kişiler halkın ya da vakfın cüzi desteğiyle bu vazifeyi yerine getirmektedirler. İş bulma sorunu ile hemen hemen aynı anlama gelebilecek bir başka tema ise devletin bu alana bakışıyla ilgilidir. Öğrencilerin bu konuda dile getirdikleri bazı görüşler şöyledir:

"Devlet dinî eğitim almaya çok önem göstermiyor". "Devletin bu alanı desteklememesi. Yardımların kendi ülkemizden değil Türkiye tarafından verilmesi".

“İş az, maaşı da az”. “Bilindiği gibi Kırgızistan’da ilahiyat fakültesini bitirenlere devlet tarafından bir destek yok”. “Herkes kendini kurtarmak zorunda. Devlet bakmıyor. O yüzden sadece ilahiyat okumak yetmez. Başka bir geliri olan mesleği de öğrenmek olmazsa olmaz bir şeydir”. “Öğrenci bu fakültede okusam bana her şey yasaklanır diye düşünüyor. Bu fakültede okusam yurt dışına çıkamayacağım diye düşünüyor”. “Kırgızistan’da. Okullarda ve devlet işlerinde başörtülü olarak çalışmak zor hatta mümkün değil. “Başörtülü olarak çalışmak zor hatta mümkün değil”.

Burada da geçtiği üzere, öğrencilerin şikâyet ettiği ve sorun olarak ifade ettikleri bir başka husus devletin genelde din eğitimi özelde ilahiyat eğitimine bakışıdır. Buna göre onlar devletin bu alanı görmezlikten gelmesi, bu alanda çalışacak olanlara istihdam imkânı sağlamaması veya yeterli ücret vermemesi, bazı öğrencilerin ilahiyat okumaktan dolayı birtakım engellemelerle karşılaşabileceğini düşünmesi yine başörtüsü ile resmî kurumlarda çalışılmaması sorun olarak ifade edilen hususlardandır.

Öğrencilerin dikkat çektiği bir başka husus ise toplumun ilahiyat eğitime bakışıyla ilgilidir. Bu konuda dile getirilen bazı görüşler ise şöyledir:

“Halkın din hocalarını önemli görmemesi. Modern hayatın etkisinde kalarak dini eski bulmak, dinî hayatı önceki yaşanmış zamanlarla alakalı görmek ve dini önceden taklidi olarak öğrenmiş kişilerin dinî algılarının olumsuz olması”. “Bizim büyüklerimizin din ilgili bir bilgileri olmaması, ve bazı Müslümanların hâlâ dine ateist gibi davranması”. “Aslında Kırgızistan’da ilahiyat okumak biraz zor oluyor, çünkü insanların bakışları farklı ve gençlerin de düşünceleri oradan besleniyor. Yani insanlar orada senin kendi hayatını özgürce devam etmen orada zor diye biliyorlar”. Sovyet dönemindeki düşünceleri hala etkili olması”. “Dinden haberleri az oldukları için olumsuz algılar var”. “İnsanlar dini bilgileri var gibi davranırlar. Ama aslında bir şey bilmiyorlar. Namaz kılmak isteyenler var ama şartlarını tam yerine getirmeyi bilmiyorlar”.“Halkın çoğunluğunun din eğitimi almaması. İnsanların çoğunluğunun doğru bilgilere ulaşamaması”. “SSCB döneminde yaşayan nesil dinden çok geride kaldı ve çocuklarına da gerekli olan dini bilgileri veremediler”. “İnsanlar İlahiyat okumayı çok basit , işe yaramayan bir şey olarak görüyor”. “İlahiyat okuyanlar üzerinde büyük bir baskı var gibi.”

Bu görüşlerde geçtiği üzere öğrenciler ilahiyat okumayla ilgili olarak toplumun bu alana bakışını da bir başka zorluk olarak ifade etmektedirler. Buna göre onlar, ülkelerindeki halkın uzun süre Sovyetler Birliğinin komünizm, ateizm gibi politikalarının etkisi altında kaldığını, bunun da din adamlarına, din eğitimi kurumlarına ve dinle ilgili konulara karşı ön yargıların oluşmasına zemin hazırladığını ifade etmekte, doğal olarak bu ön yargıların içinde ilahiyat okumanın başlı başına bir sorun olabileceğini, zira halkın buna olumsuz baktığını belirtmektedirler. Yukarıdaki görüşlerle benzer şekilde bir grup öğrenci ise

özellikle ailelerinin ilahiyat eğitimine bakışına ilişkin durumu yansıtmıştır. Bu konudaki bazı görüşler şöyledir:

Aileler ilahiyat okumayı iyi karşılamıyor. İş bulma problemi var". "Kırgızistan'da insanlar İslam dinini yeni yaşamaya başladı. Çok anlamıyorlar ve bu yüzden ilahiyatı tercih eden öğrenciler çoğunlukla ailesi tarafından zorluklar çekiyorlar. İlahiyatı bitirdikten sonra da bir iş bulamayacaklar". "Anne ve babalarımızın dini iyi anlamaması ve ateistlik bir düşüncelerin hâlâ var olması". "En başta sorun aile oluyor bence, çoğu istemiyorlar". Aile mensupları çok karşı çıkar. Nedeni de bunca sene okuyup bir şey yapamadığı için". "Sovyet döneminde yaşayan bazı anne babaların engel olmasıdır".

Bu görüşleri ifade eden öğrenciler ise en başta ailelerinin ilahiyat eğitimine karşı pek de sıcak bakmadıklarını düşünmektedirler. Zira onlara göre aileler ülkede ilahiyat bitirenlerin iş bulamadıklarını bildiklerinden dolayı, çocuklarının bu alanda okumasını istememektedirler. Yine bazı aileler de Sovyetler dönemindeki eski anlayışlarından dolayı bu alanda eğitim almaya rıza göstermemektedirler. Biz bu durumun yaygınlığını test etmek amacıyla da öğrencilere "İlahiyat fakültesinde okumanıza ailenizin yaklaşımı nasıl oldu? şeklinde bir soru sorduk. Bu soruda katılımcılardan %53'ü kendilerinin ilahiyat fakültesinde okumasına ailelerinin "olumlu yaklaştığını" ifade ederken %23 kadarı ise olumsuz yaklaştıklarını belirtmiştir. Yaklaşık %19 oranındaki bir grup öğrenci ise "dikkate değer bir tepki vermediklerini" söylemiştir. Küçük bir grup ise akrabalarının olumsuz baktığını söylemiştir. Araştırmanın önceki kısmında da ifade edildiği üzere bağımsızlık öncesi Sovyet Rusya döneminde uzun yıllar Komünizm ve bir dönem de devlet okullarında ateizm eğitimi alan Kırgız halkının bir kısmının dine karşı yaklaşımı elbette farklı olmuştur. Bunu öğrencilerin ifadelerinden de anlamak mümkündür. Buna ilişkin bazı görüşler şöyledir:

"Ben fakülte okurken de şimdi mezuniyet töreninde de akrabalarım hala benim ilahiyatta okuduğumu bilmiyor". "Akrabalarım bilmiyor. Ailem olumlu tepki gösterdi tabii". "Anne ve babam çok sevindiler ama akrabalarım karşı oldular olumsuz tepkileri verdiler". "Kendim istedim. Babam olumlu yaklaştı. Akrabalarım ve annem ilk istemediler. Sonradan olumlu kabul ettiler". "Babam bilmiyor, nerede çalışacağımı sormuştu üniversitede "okutman" olacağımı söyledim". "Çok olumlu ya da olumsuz da olmadı, çünkü bu benim tercihim idi. Ailem için benim yeter ki bir dini eğitim alabilecek ortamım olursa yeterli idi, akrabalarım için önemli değil idi, onlar iş bulma imkânının olmamasından dolayı olumsuz baktılar".

Son olarak bazı öğrenciler ise ülkede din konusunda yetkin insanların ya da ilahiyatçıların olmamasını bir başka sorun olarak ifade etmişlerdir. Buna ilişkin bazı görüşler şöyledir:

"Hocaların yetersizliği. Din hakkında bilgileri yok". "Bence genç din alim diyebilecek önceki ilahiyatçıların çok az sayıda olması". "Din dersi öğretmenlerin az olması çok büyük problemlerden birisidir ama gelecekte ilahiyat bölümünde çok iyi

öğretmenler yetişiyor, diyebilirim. Ve en büyük sorunlardan birisi de Kırgızca kaynaklı kitapların az olmasıdır biz Türkçeden okuyoruz". "Öncelikle, kaliteli ve sistemli bir şekilde ilahiyat okullarının bulunması ülkemiz için ve Müslümanlar için faydalı olacaktır". "Ülkemizde bulunan Müslümanların İslami bilgileri yetersizdir, din görevlilerinin veya herhangi bir dindar birisinin diğer insanlara iyi bir şekilde örnek olmaması her zaman dini yanlış olarak yansıtmaktadır, bu yüzden kaliteli, sistemli bir okula, iyi bir ilahiyatçı din hizmetçisine ihtiyaç vardır."

Sonuç olarak buraya kadar verilen görüşlerden de anlaşılacağı üzere ilahiyat fakültesinde okumakta olan öğrenciler pek çok sorunla mücadele etmek, pek çok ön yargının üstesinden gelmek durumundadırlar. Bunların en başta geleni iş bulma sorunu, devletin ilahiyat ve din eğitime bakışı, halkın ve ailelerin bir kısmının ön yargıları bunların başında gelmektedir. Bütün bu zorluklara rağmen öğrencileri büyük çoğunluğu ilahiyat okumaktan memnudur. Bu da dikkate değer bir başka bulgudur.

4. Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmadan elde edilen bazı sonuçlar ve öneriler ana hatlarıyla şu şekilde sıralanabilir:

Araştırmaya konu edilen Fakülte de eğitim gören öğrenciler Kırgızistan'ın çeşitli (oblast) illerinden gelmiştir, bunun yanı sıra sayıları az da olsa farklı ülkelerden öğrenciler de bulunmaktadır. Öğrencilerin büyük çoğunluğu orta ve orta altı ekonomik tabana sahiptir. Aileleri genelde kırsalda yaşamaktadır. Bununla birlikte onların anne-babalarının içinde lise ve üniversite bitirenlerin oranı yüksektir. Öğrenciler ailelerinin dini bilgi düzeylerini "orta" olarak tanımlasalar da açık uçlu sorularda onlar söz konusu bilgilerin oldukça yetersiz ve kulaktan dolma olduğunu da ifade etmişlerdir.

Öğrencilerin önemli bir kısmı ilk dinî bilgileri aileden ve mescit/medrese gibi yerlerden aldıklarını ifade etmişlerdir. Öğrencilerin yarısından fazlası ailelerinin kendilerinin ilahiyatta okumasına olumlu baktığını ifade ederken dikkate değer bir grup ise bir takım ön yargılardan dolayı, ailelerinin bu duruma olumsuz yaklaştığını ifade etmiştir. Öğrencilerin yaklaşık dörtte biri kadarı ilahiyat fakültesini seçmeden önce araştırma yaptığını söylerken üçte biri ise bu araştırmayı kısmen yaptığını söylemiştir. Onların yarıya yakını ise böyle bir araştırma yapmadan fakülte tercihinde bulunduğunu söylemiştir.

Söz konusu öğrencilerin büyük bir kısmı ilahiyat tercihinin isteyerek yaptığını söylerken belli bir kısım öğrenci ise kısmen ya da istemeden de olsa, böyle bir tercih yapmak durumunda kaldığını söylemiştir. Öğrencilerin ilahiyat fakültesini tercih etmekle ilgili farklı gerekçeleri olmuştur. Bunların en önde gelenleri, dini merak edip öğrenmek, iyi bir alim olmak, öğretmen/hoca olmak şeklinde ifade edilmiştir.

Bu bağlamda öğrencilerin tercih sebeplerinin içinde merak ve dini öğrenme önemli bir motivasyon kaynağı olarak karşımıza çıkmıştır.

Öğrencilerin büyük bir kısmı halen ilahiyat okumaktan çok memnundur. Beşte bir kadar bir grup öğrenci ise kısmen memnun olduğunu ifade etmiştir. Bu bulgu dikkat çekicidir. Onlar söz konusu memnuniyetin gerekçeleri ile ilgili olarak ilahiyat eğitimi sayesinde, kendilerini tanıdıklarını, hayatı tanıdıklarını, dini tanıdıklarını sosyal ilişkilerini geliştirdiklerini, dini öğretme becerisi kazandıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca onlardan önemli bir kısmı ise fakülteedeki eğitim ortamının güzel olması, fakülte programlarında çeşitli dersler olması ve özellikle kaliteli hocalar olması gibi hususları temel memnuniyet gerekçeleri olarak ileri sürmüşlerdir. Kısmen memnun olanlar ise kız ve erkeklerin birlikte eğitim görmesi, Arapça derslerinin yetersiz olması gibi hususları dile getirmişlerdir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin büyük çoğunluğu almış oldukları ilahiyat eğitiminin gerek inanç, gerek yaşantı bakımından kendilerini olumlu yönde etkilediğini söylemişlerdir. Bu bulgu da ilahiyat eğitimi için verilen uğraşların boşa gitmediğini gösteren dikkat çekici bir başka sonuç olarak değerlendirilebilir.

Araştırmaya katılan öğrenciler Kırgızistan'da ilahiyat okumayla ilgili olarak iş bulma sorununa özel bir parantez açmışlar, buna ilave olarak devletin din eğitimine bakışı, halkın ve ailelerin din eğitimi ve ilahiyat konusundaki önyargıları, nitelikli ilahiyatçı eksikliği gibi hususlara da dikkat çekmişlerdir. Bütün bu sonuçlar bağlamında şu önerilerde bulunulabilir:

Kırgızistan'ın çeşitli bölgelerinden veya ülke dışından gelerek ilahiyat fakültesini tercih edecek öğrencilerin daha bilinçli tercih yapabilmeleri ve fakülteedeki eğitim hayatlarını daha yüksek motivasyon ve gayretle sürdürebilmeleri için daha üniversite tercih sürecinde, fakültenin amaçları, programı, ortamı, mezuniyet sonrası iş imkânları vb. konusunda, yeterli tanıtım ve rehberlik hizmetinin sağlanması faydalı olacaktır. Bu çerçevede gerek üniversite ve ilahiyat fakültesinin internet sitesinden, gerekse yerinde yapılacak tanıtım gezisi ve toplantıları ile bu faaliyetler daha etkin şekilde gerçekleştirilebilir. Üniversite tercih dönemlerinin başında özellikle başkent Bişkek başta olmak üzere diğer önemli şehir merkezlerinde, okullarda, medreselerde üniversite/fakülte tanıtım stantları açılabilir. Buralarda gerek fakülteedeki eğitim gören öğrenciler gerekse daha önce fakülteyi bitirmiş öğrenciler görev alabilir.

İlahiyat fakültesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin fakülteedeki beklentileri, fakülteedeki karşılaştıkları sorunlar vb. konularda belli aralıklarla araştırmalar yapılabilir. Bu çalışmalardan elde edilecek sonuçlar ışığında öğrencilere (mezuniyet sonrası görev alınacak meslekler, iş imkanları, bunların gerektirdiği yeterlikler, bu çerçevede yapılması gerekenler vb.) konularda nitelikli rehberlik hizmeti sağlanabilir. Bu bağlamda örneğin, fakülteedeki oryantasyon ve "danışmanlık" uygulamaları gözden geçirilebilir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin fakülteden beklentileri, fakültedeki eğitim-öğretim süreçlerinin niteliğine ilişkin tespit ve değerlendirmeleri önemli ipuçları taşımaktadır. Bunlarla ilgili olarak daha derinlemesine araştırmalar yapılabilir. Fakültede uygulanan programlar, öğretme-öğrenme süreçleri bu araştırmalardan elde edilecek sonuçlar çerçevesinde gözden geçirilerek daha nitelikli hale getirilebilir.

Etik Kurul İzni: Bu çalışma için etik kurul izni, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı Etik Kurulu'nun 16.06.2020 tarihli ve 061 sayılı kararı ile alınmıştır.

Finansman/Destek: Bu çalışma için herhangi bir finansman ya da destek alınmamıştır.

Katkı Oranı Beyanı: Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan eder.

Çıkar Çatışması Beyanı: Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Akramova, Dilaram. *Din Eğitiminin Genel Eğitim İçindeki Yeri ve Kırgızistan'daki Durum*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Akramova, Dilaram. *Kırgızistan'da Orto Mekteplerdeki 'Adep Sabagı' Dersinde Din Eğitimi İle İlgili Amaçların Gerçekleşme Düzeyi (Oş Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2006.
- Arlı, Mine - Nazik, Hamil. *Bilimsel Araştırmaya Giriş*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2001.
- Aydar, Hidayet. *Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Araşan İlahiyat Fakültesi*. Bişkek: Başak Yayınları, 2009.
- Aydar, Hidayet. *Kırgızistan'da Dindarlaşma*. Bişkek: Başak yayınları, 2009.
- Büyükalaca, Orhan Nadir. *Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Cebeci, Suat. *Kırgızistan'da Dini Durum ve Din Eğitimi: Durum Analizi ve Öneriler*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayını, 2014.
- Cebeci, Suat. *Kırgızistan'da Dini Etki Mekanizmaları ve Dini Gelişmenin Karakteristiği*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayını, 2016.
- KDMI, Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi. "Müftiyat". Erişim 10 Mayıs 2022. <https://muftiyat.kg/>
- KDİDK, Kırgızistan Din İşleri Devlet Komisyonu. "Din İşleri Devlet Komisyonu". Erişim 15 Haziran 2022. <http://religion.gov.kg>
- KTMÜİF, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Erişim 15 Mayıs 2020. <https://manas.edu.kg/tr/theology>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2002.
- Korkmaz, Mehmet. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Bilimname*, 18/1 (Aralık 2010). 167-204. http://isamveri.org/pdfdr/D02237/2010_18/2010_18_KORKMAZM.pdf
- Korkmaz, Mehmet. "Türkiye'nin Kırgızistan'daki Mesleki Din Eğitimine Katkıları: İmam Hatip Liseleri (Teoloji Kolejleri) Örneği", Editör Cengiz Buyar. *Kırgızistan Araştırmaları*. 153-176. Bişkek: BYR Yayınları, 2021.
- Korkmaz, Mehmet. "Yurt Dışında Öğrenim Gören Türk Öğrencilerin Üniversite Tercih Süreçleri ve Sorunları: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Örneği". *Asya Studies*, 4/10 (Aralık 2019), 25-38. <https://doi.org/10.31455/asya.638898>

-
- Köylü, Mustafa vd. Türkiye'nin Kırgızistan Din Eğitime Katkıları". Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 2020.
- Köylü, Mustafa vd. *Kırgızistan'daki Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlikleri ve Sorunları*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, 2019.
- Topchubaev, Kubatalı. "Kırgızistan'da Manevi ve Kültürel Değerler Eğitimi Olarak Adep Sabağı". *Dini Araştırmalar* 24/61 (Aralık 2021),325- 352. <https://doi.org/10.15745sa.1005885>
- Ünal, Ali. "Kırgız Toplumunda Evlilik Türleri". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 25 (Güz 2016), 229-259. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/583993>
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005.
- Yusubov, Elvin. *Kırgızistan'da Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

ilahiyat akademi

Sayı: 16, 2022, ss. 173-206.

Issue: 16, 2022, pp. 173-206.

The Impacts of the Contemporary Sunnah Approach on Politics, Law and Education in Modern Egypt

Modern Mısır'da Çağdaş Sünnet Anlayışının Siyaset, Hukuk ve Eğitime Etkileri

Adil Öztekin

Öğr. Gör. Dr. Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Gaziantep University, Faculty of Theology, Hadith Department

Gaziantep/Türkiye

adiloztekin@hotmail.com | ORCID: 0000-0002-7819-5528 | ROR ID: [020vvc407](https://orcid.org/020vvc407)**Makale Bilgisi** **Article Information****Makale Türü** **Article Type**

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi **Date Received**

7 Aralık 2022 7 December 2022

Kabul Tarihi **Date Accepted**

27 Aralık 2022 27 December 2022

Yayın Tarihi **Date Published**

31 Aralık 2022 31 December 2022

İntihal **Plagiarism**Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan **Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Adil Öztekin).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Adil Oztekin).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. **Licensed under CC BY-NC 4.0 license.**Öztekin, Adil. "Modern Mısır'da Çağdaş Sünnet Anlayışının Siyaset, Hukuk ve Eğitime Etkileri". *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 173-206. DOI: [10.52886/ilak.1215993](https://doi.org/10.52886/ilak.1215993)**Atıf/ Cite as**Oztekin, Adil. "The Impacts of the Contemporary Sunnah Approach on Politics, Law and Education in Modern Egypt". *Theological Academia* 16 (December 2022), 173-206.DOI: [10.52886/ilak.1215993](https://doi.org/10.52886/ilak.1215993)

Abstract*

Contrary to those who support the traditional idea of sunnah, reformists who adopt the contemporary understanding of sunnah have given more importance to the text analysis and criticism, meaning and interpretation of the narrations. These thoughts and actions of the reformist movement significantly affected many areas of social life. Thanks to their reformist structure, which caused them to focus on the issues that are closely related to the societies, they made suggestions and recommendations on many issues including politics, law and education. The ideas and discussions of the reformist approach about politics caused them to divide into two. While some said that religion does not claim to be a state, the others said that Islam has a state claim, though not in the form of a religious state, but in the form of an Islamic state, which is different from it in nature. The new situations brought by the modern age have made it necessary to make some legal reforms in Egypt. In this context, a rapid legislative work has been initiated. While these studies were being carried out, the field of shari'a law narrowed day by day with the influence of the West, and the modern legal system gained strength instead. However, the Azhar scholars did not take kindly to this work on the grounds that the new draft law did not comply with the Shari'a. In response to this attitude of the Azhar scholars, the state took the path of building local courts based on Western laws. However, some scholars have proposed to draft a new Islamic law that will be the result of collective work. While legal reforms and codification studies were carried out in Egypt, the role of sunnah in this context was discussed. In this context, discussions focused on the legal value of sunnah. Three main approaches are noteworthy in these debates in Egypt: 1- The approach that argues that sunnah has no legal value. 2- The approach that divides the Sunnah into two, one with legislative value and the other without it. 3- The approach that argues that the entire Sunnah has a legal value. The reformists attributed the backwardness of the Islamic nation to the fact that Muslims moved away from the mentality of criticism and adopted the spirit of imitation. They argued that a serious improvement should be made in the field of education in order to rectify this situation. In addition, the scientific and cultural exchange, realized thanks to the students sent by the state to the West, added a new dimension to education in Egypt. In this respect, improving and developing the level of education in Azhar and other institutions has become one of the priorities of the state and the reformist movement. Thus, they aimed to reduce the stagnation and bigotry that dominate educational institutions. Thanks to the efforts of the state and reformers, Dār al-Ulūm and Madrasat al- Kaḍā al-Sharī and various educational institutions were established to reform religious education, especially al-Azhar, and to update the curriculum in educational institutions. To this end, a number of laws have been enacted and put into practice. Reformists tried to convey their thoughts to the society through various means by forming public opinion in order to achieve the goal of change they desired in social life. His efforts in this context have sometimes been appreciated by various segments of society, and sometimes they have been subjected to severe criticism. The ideas of the reformist approach went beyond the borders and mostly affected the intellectual circles. Although it contributed to serious inquiries and some transformations, it could not achieve the expected effect in the eyes of the public due to various reasons.

Keywords: Hadīth, Sunnah, Politics, Law, Education.

* This article was produced from the doctoral dissertation entitled "Textual Criticism in Modern-Period Hadīth Studies (The Case of Egypt)" at Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Hadīth. I would like to thank the Gaziantep University Faculty of Theology Dean's Office for their support in translating the article into English.

Özet**

Çağdaş sünnet anlayışını benimseyen ıslahatçılar, geleneksel sünnet düşüncesini savunanların aksine rivayetlerin metin tahlil ve tenkidine, anlam ve yorumuna daha fazla önem vermişlerdir. Islahatçı hareketin bu düşünce ve eylemleri sosyal hayatın pek çok alanını önemli ölçüde etkilemiştir. Topluları yakından ilgilendiren meselelere eğilmelerine sebep olan ıslahatçı yapıları sayesinde pek çok meseleyle ilgili öneri ve tavsiyelerde bulunmuşlardır. Bunların başında siyaset, hukuk ve eğitim gibi konular gelmektedir. Islahatçı yaklaşımın siyasetle ilgili düşünce ve tartışmaları kendi aralarında ikiye ayrılmasına neden olmuştur. Bir kısmı, dinin devlet iddiasının olmadığını söylerken diğer kısmı ise İslam'ın devlet iddiasının bulunduğunu ancak bunun din devleti şeklinde değil de mahiyet bakımından ondan farklı olan İslam devleti şeklinde olduğunu söylemiştir. Modern çağın getirdiği yeni durumlar, Mısır'da birtakım hukuki reformlar yapılmasını zorunlu hale getirmiştir. Bu kapsam da hızlı bir kanunlaştırma çalışması başlatılmıştır. Bu çalışmalar yapılırken Batının da etkisiyle şerî hukukun alanı gün geçtikçe daralmış ve onun yerine modern hukuk sistemi güç kazanmıştır. Ancak Ezher uleması yeni kanun taslağının şeriata uygun olmadığı gerekçesiyle bu işe sıcak bakmamışlardır. Ezher ulemasının bu tavrına karşılık devlet, Batı kanunlarını ölçü alan yerel mahkemeler inşa etme yolunu tutmuştur. Bununla birlikte bazı alimler kolektif çalışmanın eseri olacak yeni bir İslami kanun taslağının oluşturulması teklifinde bulunmuştur. Mısır'da hukuki reformlar ve kanunlaştırma çalışmaları yapılırken sünnetin bu bağlamdaki rolü tartışılmıştır. Bu kapsamda tartışmalar sünnetin teşriî değeri üzerinde yoğunlaşmıştır. Mısır'daki bu tartışmalar da üç temel yaklaşım dikkat çekmektedir. 1- Sünnetin teşriî değerinin olmadığını savunan yaklaşım. 2- Sünneti, teşriî değeri olan ve olmayan diye ikiye ayıran yaklaşım. 3- Sünnetin tamamının teşriî değerinin olduğunu savunan yaklaşım. Islahatçılar, İslam ümmetinin geri kalmasını Müslümanların tenkid zihniyetinden uzaklaşarak taklit ruhunu benimsemelerine bağlamışlardır. Bu durumun düzeltilmesi için eğitimi alanında ciddi bir ıslah yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Bunun yanı sıra devletin Batı'ya gönderdiği öğrenciler sayesinde gerçekleştirilen bilimsel ve kültürel alışveriş, Mısır'daki eğitime yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu açıdan Ezher ve diğer kurumlardaki eğitim düzeyini iyileştirmek ve geliştirmek devletin ve ıslahatçı hareketin öncelikleri arasına girmiştir. Böylece eğitim kurumlarına hakim olan durgunluk ve taassup olgusunu azaltmayı hedeflemişlerdir. Devletin ve ıslahatçıların çabaları sayesinde Dâru'l-Ulûm, Medresetu'l-Kadâi'ş-Ser'î vb. çeşitli eğitim kurumları kurulmuş, el-Ezher başta olmak üzere dini eğitimde reform yapmak ve eğitim kurumlarındaki müfredatı güncelleme çalışmaları hız kazanmıştır. Bu uğurda birtakım yasalar çıkarılarak uygulamaya konulmuştur. Islahatçılar sosyal hayatta arzuladıkları değişim hedefine ulaşmak için kamuoyu oluşturarak çeşitli araçlar vasıtasıyla düşüncelerini topluma ulaştırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamdaki çabaları muhtelif toplum kesimleri tarafından kimi zaman takdirle karşılanmış kimi zaman da şiddetli tenkide maruz kalmıştır. Islahatçı yaklaşımın düşünceleri sınırları aşarak daha çok entelektüel çevreyi etkilemiştir. Her ne kadar ciddi sorgulamalara ve bazı dönüşümlere katkı sağlasa da muhtelif sebeplerden ötürü halk nezdinde umulan etkiyi gerçekleştirilememiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Siyaset, Hukuk, Eğitim.

** Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Anabilim Dalında hazırlanan "Modern Dönem Hadis Çalışmalarında Metin Tenkidi (Mısır örneği)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Introduction

Various developments in the Islamic world, particularly those in Egypt, have brought about movements and scholarly figures who called for the reform of Islamic sciences, opposed imitation and struggled to revive critical perspectives. Naturally, this deeply affected the issues of Sunnah and was apparent in the works of many scholars, thinkers and activists. The heated debates on Sunnah and Hadith, which started in the 19th century and have reached the present day, have brought forth different perspectives on many issues. The works of scholars involved in such debates, along with the journals and newspapers they published, have been followed with interest in many parts of the Islamic world. Although the scholarly and intellectual efforts of the reformist movement are evaluated through the works of the scholars involved, the main point to be emphasized should be the reforms they have undertaken and the changes they have introduced into social life. This movement has been influential in the new laws enacted thanks to the relations such scholars established with politicians and the reformist efforts they put in to perform their duties. At the same time, how effective they are in social life can be clearly seen upon examining the pioneering roles they adopted, not only in the construction of higher education institutions and charitable organizations but also in the establishment of societies for convergence between religions and doctrines.

In this period which we call the modern period, a number of new ideas have been put forward about Sunnah which is the second source of religion. Generally, these ideas can be summarized as; prioritising the practical Sunnah, subjecting all the narrations to text criticism in addition to the chain of narrators (sanad) criticism except the ones transmitted as successive (mutawātir) even if they are in the sound Hadith books, considering the contemporary acquis and modern science, the distinction between custom and worship, as well as the difference between form and purpose, the protection of the reason-revelation integrity, the observance of the attributes of human beings and prophets and whether the Sunnah has a legal value in determining religious decrees or not. It is possible to call these new ideas as the contemporary understanding of Sunnah and those who defend these ideas as reformers.

The Egypt-based reform movement has significantly contributed to modern Islamic thought. It is critically important to recognize the reformists' thoughts about and actions on various walks of social life, the solutions they have offered for the problems they identified, and the reflections of their efforts in the society. Although these reformists share similar perspectives on many issues, they hardly hesitate to adopt opposing opinions on a variety of issues. Therefore, it is equally important to identify the similarities and differences among the ideas and solutions they offer about politics, law and education. This study aims to address the views and suggestions of reformist and rational approaches to the understanding of Sunnah in such aspects of social life as politics, law and education, and provides an overview of discussions on these issues. While prioritising the views of the reformist and

rational approaches, the study also mentions various opposing perspectives and makes a comparison between them.

No independent work has been found that comprehensively deals with the effects of those who adopt the contemporary understanding of Sunnah on social life in Egypt. Therefore, their approaches on this subject will be attempted to be determined by applying to the work(s) of each opinion holder.

1. The Impacts on Politics

Most parts of the Arab world, except for Northwest Africa, had been under Ottoman rule until the 20th century. Since the beginning of the nineteenth century, many Arab countries had started to gain their independence, due to national motives and the encouragement of the West. By the second half of the twentieth century, most Arab countries had been liberated from colonialism and had turned into national states ruled by traditional royal families, emirates or military elites that were mostly totalitarian and authoritarian. Reform movements and rational approaches have begun to contemplate issues related to modern political thought. In the case of Egypt, the earliest pioneers of reform, such as Jamāl al-Dīn al-Afghānī (d. 1897) and Muhammad ‘Abduh (d. 1905) began to defend the idea of the Islamic Union. Although they criticized some of the actions of the Ottoman State, they called for the defense of the caliphate. Some people, such as Rashīd Ridā (d. 1935) and Abd al-Razzāk Ahmad al-Sanhūrī (d. 1971) continued to advocate the idea of caliphate, albeit in a different way. Later scholars supported the idea of Islamic state, rather than the idea of caliphate. The ideas and actions of the reformists formed the core of subsequent political movements. Therefore, it would not be wrong to note that the Muslim Brotherhood movement was also affected by the reformist movement. This is because Ahmad Amīn (d. 1954) has the following to say about the impact of the reformist movement on politics: “Most of those who called for religious, political or social reforms after Muhammad Abduh were his students or friends who were influenced by him”.¹

Contrary to this mainstream perspective, there were supporters of the rational approach who objected to the idea that religion and the caliphate produced the idea of state. A leading example is Alī Abd al-Rāziq (d. 1966), the author of the book "*al-Islām Wa-usūl al-Hukm*". The ideas he defended in his book sparked off reactions among scholarly circles, particularly those at al-Azhar, and led to serious debates. People like Muhammad Bakhit al-Mu‘tī (d. 1935), Muhammad al-Khidr b. al-Husayn, al-Tāhir Ibn ‘Āshūr (d. 1973) and Muhammad ‘Imāra (d. 2020) tried to refute his claims. Another scholar who argued that religion cannot have the purpose of establishing a state is Khālīd Muhammad Khālīd (d. 1996), the author of the books

¹ Ahmad Amīn, *Zu‘ama’ al-Islah fi’l-‘asr al-hadīth* (Cairo: Maktaba al-Nahda, 1948), 337.

"*Min Hunā Nabd*" and "*al-Dimoqratiyyat al-Abadan*". The books of both authors were confiscated, and an investigation was launched against them, and they faced strong criticism from al-Azhar scholars.

Although reformist and rational approaches had rather different ideas about political issues, they also expressed similar opinions on various issues.² While many opposed the notion of the religious state known in the West, they defended the idea of a modern Islamic state and civil administration. Although they differ in their ideas about issues related to the nature of the Islamic state, they have adopted the same stance on issues such as opposing tyranny and political oppression and fighting injustice against societies. Globally considered, the thoughts and claims of the rational approaches in Egypt focus on two points: the approach that does not offer an idea of a religious state³, and the approach that emphasises an Islamic state, rather than a religious one, which is different from the former in its nature. According to the approach introduced by such scholars as 'Alī Abd al-Rāziq, Faraj Fūda (d. 1992), Khālīd Muhammad Khālīd and Muhammad Sa'īd al-Ashmawī (d. 2013), religion does not entail a state, so the notion of Islamic state is not a decree of religion. According to 'Alī 'Abd al-Rāziq, an examination of the Prophet's hadīths reveals that only leadership, allegiance, community and so forth are mentioned in them, and unlike what is claimed, these do not mean to replace him in terms of deputizing and ruling. He notes that the authenticity of the hadīths on this issue is controversial, yet even if all of them were considered authentic, these concepts do not have the assumed meanings when considered from the perspective of the language of religion as they are subject to semantic shifts. He states that those who view the caliphate as a religious belief or an Islamic ruling cannot present such narrations as evidence.⁴

Faraj Fūda claims that what is called the Islamic caliphate is actually a caliphate of Arab-Quraysh origin, and that its connection with Islam is only in name. He argues that the claim to resurrect the caliphate is more closely connected with the approach of Arab nationalism and the call for Arab unity than the claim to establish a religious and Islamic state. He further argues that Islam is not a state but a religion, so the idea of state imposes a burden on Islam and does not add anything to it, but on the contrary, undermines it.⁵

² For more information, see Hafijur Rahman, *Modern İslami Siyasal Düşüncede Devlet Kavramı: Yusuf el-Karadāwī ve Raşid el-Gannuşi'nin İslam Devletine Yönelik Yaklaşımları* (Ankara: Gazi University, Institute of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2020), 55-80.

³ Also see Fahrettin Dede, *İngiliz İşgali Sonrası Mısır'da Siyasal ve Fikrî Yapılanma* (Sakarya: Sakarya University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2019), 71-82; Fatih Tiryaki, "Modern Mısır Düşüncesinde Hilafet Tartışmaları" *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2016), 13-25.

⁴ 'Alī Abd al-Rāziq, *al-İslām wa Usūl al-Hukm* (Beirut: al-Muassat al-Arabiya lil-Dirasat wa al-Nashr, 2000), 124-126; for detailed information, see Recep Rüzgaresen, *Modern Dönemde İslam'da Devlet Tartışmaları (Ali Abdurrâzık ve Muhammed Ziyauddin er-Reyyis Örneği)*, (Bingöl: Bingöl University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2021), 65-117.

⁵ Faraj Fūda, *al-Haqīqa al-Ghā'iba* (Cairo-Paris: Dār al-Fikr li'd-Dirāsati wa'n Nashr wa al-Tawzi, 1988), 133.

Khālid Muhammad Khālid claims that the Prophet's duty was not kingship, but it was limited to prophecy and he was a guide and had nothing to do with administration. He acknowledges that the Prophet conducted negotiations, made treaties, led the army and exercised many of the powers possessed by rulers. He states that some of the caliphs after the Prophet also built justice-based administrations with a wide and overwhelming influence. However, he states that all these can hardly mean that religion brings about an indispensable form of governing which it deems essential or considers one of its pillars. He further notes that the main purpose of all governments is to protect the social benefit of the Ummah, and religion will appreciate and approve of this.⁶ Believing that religion is the eternal truth that does not change and that the state refers to systems that continuously develop and change forever, Khālid argues that religion is not inferior to the state, and therefore, it cannot be transformed into a state. He firmly opposes the idea of an Islamic or non-Islamic religious state on the grounds that the state can be subject to criticism, collapse, defeat and exploitation with its ever-changing systems, and that it is not right to expose religion to such negativity.⁷ In his work *al-Dawla fi'l-Islam*, Khālid Muhammad Khālid explains the reasons why he gave up some of his ideas. He states that his previous thoughts stemmed from two misconceptions or overgeneralizations. The first is that he had been influenced by the Western readings about religious state, and he had extended this concept to Islamic state. However, he also states that, although there might sometimes be political oppression and persecution in an Islamic state, this is not built upon the same basis as in the claim that the church in the West enjoys divine authority. He further states that there are serious differences between these two states in terms of their structures. The second is due to an erroneous generalization caused by the anxiety and fear created in the society by the clandestine structure that flourished in the Muslim Brotherhood and became involved in violence with the strengthening of this movement. Then he elaborates on the structure of the Islamic state.⁸

Muhammad Saīd al-Ashmawī introduces the concept of "the rule of Allah" and notes that this concept refers to sovereignty that is reserved for Allah only. Al-Ashmawī states that Allah is the sole ruler who rules the community in this form of administration; He sometimes rules humans directly by enforcing the laws by Himself, and sometimes He governs them indirectly without intervening in an occurrence. Al-Ashmawī notes that there is no difference between the Qur'ān (the literal revelation) and the Sunnah (the spiritual revelation) in terms of being the bases of law in Allah's governance. He further stresses that the absolute ruler is Allah in this governance, and the Prophet only realizes his will, and therefore, obedience to

⁶ Khālid Muhammad Khālid, *Min huna nabda'* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1974), 177-178.

⁷ Khālid, *Min huna nabda'*, 180.

⁸ For more information, see Khālid Muhammad Khālid, *al-Dawla fi al-Islām* (Cairo: Dār al-Mokattam, 2004), 11-161.

the Prophet is obedience to Allah; conversely, disobedience to him is considered rebellion against Allah. He lists the features of such an administration as follows:

1. The ruler is chosen by Allah, and the selected person is referred to as a prophet. Those who are governed have no choice but to believe in Allah and His Messenger and to be content with His decree. Because they believe that the Prophet depends on Allah through constant revelation, they must accept him as their arbiter under all circumstances.

2. Governing is based on a set of provisions that the ruler and the ruled accept. In this respect, it does not resemble arbitrary regimes imposed by oppression and authority. So, it is a government of mutual consent, not a government of coercion.

3. In this administration, consultation is not a condition that constrains the Prophet; on the contrary, it is a supporting tool given to him as he rules with the light of Allah.

4. The governing rights of the Prophet remain limited to himself and are not inherited by anyone else.⁹

He states that there is nothing in the Qur'an and hadiths regarding how to identify the governing system after the death of the Prophet. Otherwise, the Companions would have definitely used it in the caliphate discussions, but no information about this has reached today.¹⁰ Therefore, he argues that the Islamic caliphate is actually a civil form of government and is not commanded in the Qur'an and Sunnah, and its form is not specified.¹¹ Al-Ashmawī asserts that politics is not the whole life itself but a part of it, so being involved in politics cannot be obligatory. He notes that governance is a human issue that has nothing to do with religion; it is a worldly matter just like shopping and similar activities. He further claims that the discourses of political Islam consist entirely of ideological approaches and are hardly acceptable.¹²

The majority of those who support the idea of the state in Islam believe that religion encompasses all aspects of life, including the state, and they generally reach a consensus on the idea of an Islamic state, although they have different ideas as to how it should operate in practice. Opposing the idea of a Western-style religious state, the supporters of this perspective distinguish between the Islamic state and the religious state and argue that these two notions are different from each other. However, they also demand that the Islamic state should be adapted to our current concerns.¹³ It is important to mention the thoughts of a few of those with this perspective to further clarify the issue. Proponents of this perspective usually

⁹ al-Ashmawī, *Usūl al-Sharī'a* (Cairo: Maktaba Madbouli, 1983), 139-149.

¹⁰ al-Ashmawī, *al-Islam al-Siyāsī* (Cairo: Maktabat Madbuli al-Saghir, 1996), 201.

¹¹ al-Ashmawī, *al-Khilāfah al-Islāmiyya* (Cairo: Sina li'n-Nashr, 1989), 23.

¹² al-Ashmawī, *al-Islām al-Siyāsī*, 297-301.

¹³ Muhammad Rashid Ridā, *al-Khilāfah* (Cairo: Hindawi, 2013), 68-69.

distinguish between the political actions of the Prophet and his actions guided by revelation, thereby distinguishing the religious from the secular.

‘Abd al-Mutaā’l al-Saī’dī (d. 1966) stresses that it is a right for Muslims to participate in administrative processes and notes that Islam commands consultation. He contends that Islam, unlike other religions, has both religious and political aspects and that politics stems from the essence of religion, and it is, therefore, the right of every Muslim to take interest in it. This is essential, not only for promoting consultation but also for avoiding an autocratic government. He also stresses that there must be a limit to public participation so that it does not turn into anarchy. He notes that Muāwiya’s forcing his people to obey his son Yazīd could be considered a very dangerous turning point for Islam. He claims that this paves the way for tyranny by taking away people’s right to choose their ruler. He adds that people hardly play a role, due to inheritance of power from father to son, and the whole process evolves into formal obedience. He argues that the pledge of allegiance that Yazīd received with the support of his father is invalid. He holds the view that allegiance can only be received upon free will and choice and that the Ummah has the right to dismiss the ruler.¹⁴

‘Abd al-Razzāq Ahmad al-Sanhūrī argues that pure reason will naturally create the idea of state and administration regardless of its form, whereas religious evidence will necessitate a government that bears the characteristics of the caliphate. He states that the primary source of these proofs is ijāmā’ and claims that rational evidence ensures the development of the caliphate, while the Sharī’a evidence helps preserve its characteristics.¹⁵

‘Alī al-Hafif (d. 1978) states that since the Prophet was an obeyed ruler and commander, his actions varied when they were outcomes of the environment in which he lived and when they were not performed based on an unchangeable decree. He states that it is the Prophet himself who took such actions for a specific purpose, so they could change over time under different conditions. He says that such a change is the goal itself but refers to the change of means. He states that the form of government that existed simply in its primitive form during the time of the Prophet and was suitable for that period might come in different forms in current conditions. He also states that the main purpose of state administration is to pursue public interest, such as maintaining the public order, doing practices for the benefit of the citizens, collecting taxes, distributing them properly among the citizens, spending

¹⁴ ‘Abd al-Muta’al al-Sa’idi, *Kadiyyatu Mujahidin fi’l-Islah* (Egypt: Matba’at al-I’timād, n.d.), 67-75.

¹⁵ ‘Abd al-Razzāq Ahmad al-Sanhūrī, *Fiqh al-Khilafah* (s.l.: Muasasat al-Risala, 2000), 84-85; for more information, also see Seracettin Eraydın, *İslam Hukuku Açısından Son Dönem Hilafet Tartışmaları* (İzmir: İzmir Katip Çelebi University, Institute of Social Sciences, Master’s Thesis, 2018), 36-70.

them to cover necessary expenses, establishing armies, equipping and training them.¹⁶

Muhammad al-Ghazālī (d. 1996) states that the caliphate is a spiritual and civil authority that deals with administrative issues and is completely different from monarchy in modern constitutions.¹⁷ He states that, in Islam, the caliphate is considered as an administrative body that deals with worldly and religious affairs on behalf of prophecy, and in this respect, the caliphate is a spiritual and civil leadership, its conditions are not found in anyone other than a few highly talented and perfect people. He stresses that these abilities and traits cannot be proved, neither by reason nor by textual evidence, to belong to a single race or family. So, no one can monopolize this leadership. He says that Islam endorses the principle of financial inheritance, while it strongly rejects the idea that spiritual or civil leadership can be transferred through inheritance.¹⁸

Jamāl al-Bannā (d. 2013) states that there is no doubt as to the necessity of the Islamic state and that there will be no need to even discuss it because such a judgment can be reached from the Qurʾān itself. He maintains that the first Islamic state was founded by the Prophet, and the issue of ijtihād is not the Islamic state itself, but rather the way it is put into practice. He claims that the way in which the Islamic state was governed was mostly determined by the Prophet himself; it is based on the ijtihād of the Prophet. He also notes that there is a consensus among Islamic jurists that the doings he carried out as a ruler are not binding, and that this should not be confused with the issues of tabligh.¹⁹ He stresses that claims such as the lack of the notion of state in Islam and the impossibility of bringing together Islam and state do not reflect reality. This is because the Prophet established and ruled the state and then the Rashidun Caliphs followed what he did. Al-Bannā claims that this experience made substantial political contributions to later forms of government.²⁰ He notes that the state theory of Islam must be established in line with the Qurʾān and the hadith, and belief in Allah must constitute the essence and priority; otherwise, it cannot be considered Islamic. He states that no objection can be raised against the inclusion of a rational and scientific approach in the overarching framework of faith. It is the very duty of Muslim scholars to reject a principle or rule that clearly contradicts reason, and this is what Islam orders. He states that it should not be considered strange that the state theory of Islam is called Islamic or that verses and hadiths are apparent. He states that what should be considered strange regarding the theory of Islamic state is that it is weak and is based on some traditional mindsets. He claims that the theory of the state in Islam should be based on the

¹⁶ Alī al-Hafif, "al-Sunnah al-Tashriyat", *al-Majalla al-Muslim'l Muasir* 0/78 (1995), 128.

¹⁷ Muhammad al-Ghazālī, *al-Islam wa'l-istibdad al-Siyasi* (Cairo: Nahdat Misr, 2005), 49.

¹⁸ Ghazālī, *al-Islam wa'l-istibdad al-Siyasi*, 176-178.

¹⁹ Jamāl al-Bannā, *Mas'ūliyyat fashal al-Dawlah al-Islāmiyyah* (Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmi, 1994), 9.

²⁰ Bannā, *Mas'ūliyyat fashal al-Dawlah al-Islāmiyyah*, 12.

Qur'ān itself and it is essential to accept the Qur'ān, rather than the Sunnah, as the basis. He finally adds that some Islamist thinkers are mistaken because they rely primarily on the Sunnah, and similarly their predecessors depend on rulings which reflect their own time.²¹

Muhammad 'Imāra classifies the Sunnah into two parts: legislative and non-legislative. He claims that the Prophet did not act purely based on revelation in all matters related to politics, war, economy and the administration of the Islamic state, so such actions of his were not the outcomes of revelation. He argues that new provisions can be made in such issues based on *ijtihād*.²²

Yūsuf al-Qaradāwī (d. 2022) argues that Islam does not propose a religious form of government like the God-church state, familiar to Western societies. On the contrary, it adopts a civil Islamic government which is elected by the nation and is based on Islamic references in its laws and decisions, along with its domestic and foreign policy.²³ According to Muhammad Salīm al-'Awā, one of the well-known jurists of Egypt, also states that the Rightly-guided (Rashidun) Caliphate was a system created by the Companions to govern the state, and while doing this, they followed the ideal set by the Prophet under the presidency of the Islamic state. Al-'Awā also states that the caliphs did not have a specific system they followed, and they acted according to *ijtihād* on this issue.²⁴

The weakening of the Ottoman state and the subsequent abolition of the caliphate fueled the debates on whether the caliphate is necessary or not. Are the narrations about the Imamate universal or historical? Are the terms set forth binding or not? Should the Caliph be from Quraysh? Answers to such questions as "Can a woman be head of the state?" were sought based on narrations and led to heated debates. In general, although the reformist approach was inclined towards the idea of caliphate, it posited that the Islamic state could replace it. It also suggested that, although the wider framework of state administration in Islam is established, it does not specify the details of the administration and the Islamic state is quite different from the religious state in nature. In short, with the establishment of the understanding of the nation-state, the idea that the caliphate is an unattainable goal in practice has become a mainstream perspective day by day. Moreover, introduced by the translation of the books by Mawdūdī (d. 1979) and further developed by Sayyid Qutub (d. 1966), issues such as the theory of domination became a major topic of debate. As a result, the nation state did not suffer from issues of religious legitimacy. However, although in theory, it seems to have solved major political issues related to modern states such as democracy, freedom, justice and human

²¹ Bannā, *Mas'ūliyyat fashal al-Dawlah al-Islāmiyyah*, 30.

²² Muhammad 'Imāra, *Haqai' q wa-shubuhāt hawla al-sunnah al-nabawiyah* (Cairo: Dār al-Salām, 2010), 48.

²³ Yūsuf al-Qaradāwī, *Min Fiqh al-Dawla fi'l-Islām* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2001), 74.

²⁴ Muhammad Salīm al-'Awā, *al-Fiqh al-Islamiyya fi Tariq al-Tajdid* (Cairo: al-Safir al-Duwalayah wa-al-Nashr, 2006), 100.

rights, it has not fully succeeded in practice. Therefore, issues such as the Islamic state, religious state and secularism have always been hotly debated in Egypt, and they continued to be top items on the agenda, particularly after the Arab Spring. However, secularism, which occupied the agenda, did not lead to radical changes in Egypt. Religious movements, particularly the Muslim Brotherhood and al-Azhar, have had a leading preventive role in this.²⁵ Such as a case has continued not only because the seemingly civilian military administrations strengthened authoritarianism by disrupting the political reforms, but also because the political fiqh in the Islamic tradition failed to update itself and to distinguish between what is political and what is religious.

2. The Impacts on Law

Legislation efforts have held a special place among Egypt's reforms in the field of law. Although the factors such as the pressure of the West and Egypt's relationship with it influenced this, these efforts were further supported by the legal need, developments in social and economic life, the reform efforts of the ruling elite, the weakening of the Ottoman State and reformist ideas.²⁶ Due to such factors, the scope of Shari'a law has shrunk over time and the modern legal system, created with the influence of the West, has gained strength. Although Khedive Ismā'il Pasha (d. 1879) asked the al-Azhar scholars of the time to prepare draft laws in accordance with Islam and the conditions of the day, they were hardly inclined towards doing this, on the grounds that such an act would not comply with the Shari'a. Due to the attitudes of some of al-Azhar scholars, the state preferred to establish local courts based on Western laws. The efforts and reform calls made by Muhammad 'Abduh and his students have opened the door to some positive developments in the field of law, al-beit partially.²⁷ Even a hadith-oriented figure like Ahmad Shākir (d. 1958), who was influenced by reformist perspectives, complained about the spirit of imitation and suggested drafting new Islamic laws that would be the outcome of collective work. He stated that the following points should be considered to achieve this:

1. Establishing a council of leading jurists and religious scholars to create new provisions of law.

²⁵ Umut Turgut Yıldırım, "Laiklik ve Din-Devlet İlişkisi Bağlamında Türkiye, Fransa ve Mısır: Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 41 (2020), 564-579.

²⁶ Muhammed Hamidullah Ağrakça, *19. Yüzyıl Mısır'ında Kanunlaştırma Hareketleri* (İstanbul: Marmara University, Institute of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2011), 139-151; Ayhan Ceyhan, "Osmanlı Döneminde Mısır'da Hukuki Modernleşme (XIX Yüzyıl)", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Merkezi* 5 (2008), 65-86.

²⁷ Muhammad Rashīd Ridā, *al-Manār* (Cairo: Matba'at al-Manār, 1904), 7/212-220; Tariq al-Bishri, *al-Wad' al-qānūnī al-mu'āsir bayna al-sharī'ah al-Islāmīyah wa-al-qānūn al-wad'ī* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1996), 39-68.

2. In the process of drafting the new laws, the council prioritise the Qur'ān and the Sunnah, without adhering to any perspectives, views or madhabs.

3. The council has access to the opinions of all imams and jurists, the rules of procedure and the opinions of lawmen.

4. This council makes provisions that are not only accurate in terms of fiqh but also suitable for the conditions in which people live and in agreement with the rules of the Qur'ān, Sunnah and the pillars of religion.

5. Having enough council members and dividing the council into sub-committees.

6. The Supreme Council specifies the main principles and methods, besides its allocating tasks among the sub-committees.

7. The Supreme Council reviews and edits the data collected by the sub-committees and transforms them into legal texts.

8. Presenting these texts to the entire Ummah to promote research and scholarly criticism.

9. The establishment of a common methodology to help the Supreme Council make decisions by examining the issues of *usūl al-fiqh* and *usūl al-hadīth* in depth, either on its own or together with its sub-committees.

10. Examining the meaning relations that facilitate accurate comprehension of meaning in Arabic, such as *haqīqat-majaz*, *'umūm wa-khusūs*, *sārikh-mu'awwal*, *mufassar-mujmal* and the examination of other procedural issues such as *qiyās*, *istihsān* and *masālih al-mursalah*.

11. Making a distinction between sound hadīths that can function as evidence and the weak ones that cannot count as evidence, not only by examining the rules of criticism of hadīth and narrators but also by investigating the narrations in terms of both their *sanad* and *matn*.

12. Considering such practices of the Prophet as *fatwā*, *tablīgh*, *imāmate* and *qadā* and paying attention to the differences between them.

13. Distinguishing between the Prophet's hadīths intended for *tablīgh*, which have a general and legislative characteristic from and the hadīths considering the general interest of the people.

14. The council considers the issue of *ta'ārud* and precedence of the evidence.

15. Establishing a common methodology and accepting the rules that are the basis of different madhabs after being tested using not only the Qur'ān and the Sunnah but also the general rules set forth by the Supreme Council.

16. Benefiting from different types and forms of human-made laws that comply with the Qurān, Sunnah and rules of Islamic law and are beneficial to the public.

17. After these rules are well-established, it is possible to divide the fiqh issues among the sub-committees and to reach more accurate judgments by applying the accepted rules to secondary issues.²⁸

As the legislative Sunnah formed the basis of legislation, the debates in Egypt have often focused on this issue. Three major approaches stand out in this regard:

- A. The argument that Sunnah has no legal value.
- B. The approach that divides the Sunnah into two parts (with and without legal value).
- C. The argument that all the Sunnah has a legal value.

The reformist approach divided the Sunnah into two categories as the legislative and non-legislative Sunnah; it considered not every Sunnah as a source of legislation. In other words, by classifying the Prophet's Sunnah in terms of its being binding or not, it posited that Sunnah is either the product of revelation or the outcome of ijtihād. Reformists claimed that the doings of the Prophet based on ijtihād are often considered as maslaha, and even those that are based on revelation are divided into sahih, hasan or weak. Therefore, considering the intended purpose of the Prophet's behaviour and actions, they supported the idea that some of his actions are binding, while others are not.

In contrast with this approach, there are two major opposing trends. The first opposes the idea of legislative and non-legislative Sunnah distinction, on the grounds that all Sunnah entails legality as it is the outcome of revelation, and therefore all Sunnah requires action. Failing to take into account the time and space factor, this approach considers the experience-based behaviour of the Prophet as religiously binding. This approach posits that all the provisions made by the Sunnah are equally binding for all times and places, and since they are considered sahih, they cannot be changed or invalidated regardless of the intentions and justifications. The second is the idea that the legislative Sunnah of the Prophet is purely related to the human aspect. According to this perspective, the conditions of the historical period are considered. So, the provisions of the Sunnah do not need to be applied. Moreover, they cannot be generalized because they are related to personal and distinct cases, and they cannot be acted solely on the based upon conjectural evidence, just as in creed.²⁹

²⁸ Ahmad Muhammad Shākir, *al- Kitāb wa-al-sunnah yajibu an yakūnā masdar al-qawānīn fī Misr* (Cairo: Dār al-Kutub al-Salafiyya, 1986), 44-48.

²⁹ For more information, see Murat Şimşek, *Hız. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: TDV pub., 2011).

The practices of the Prophet might differ, and it may be difficult to determine issues such as how to differentiate between the sahih, hasan or weak in the religion and whether the rationale for the provisions is clear or not. However, it is an undeniable fact that such a distinction has existed since the earliest periods of Islam, and retaining the flexibility of the religion depends on making this distinction. In addition, religion, being eternal and universal and social needs, being bound to change force us to make such a distinction. Moreover, different jurisprudence approaches on this issue are not external or coerced. It is seen that such inherent differences in understanding and interpretation were naturally known by the creator of the religion. The Prophet, who had the authority to make provisions, deliberately maintained this flexibility by considering the changing conditions.³⁰ One could possibly see approaches similar to these traditional ones in Sunnah studies in Egypt. In this respect, various examples are provided below to reveal how these different perspectives approach to legislation.

2.1. The Argument that Sunnah has no Legal Value

Considered as the most important scholarly figure in the Arab world in the field of law, 'Abd al-Razzāq Ahmad al-Sanhūrī assumes an undeniable role in drafting the civil codes of Egypt and many Arab countries. According to him, for the Islamic Sharī'a to develop and regain the strength it enjoyed in the past, it is necessary for Islamic jurists and lawmen to cooperate. Thus, modern conditions can be considered, and emerging needs can be met. However, he states that through such scientific developments, legislators appreciate the Islamic Sharī'a, and thus, provisions that are compatible with the most developed legal principles can be made out of the sharī'a law. He claims that the Islamic Sharī'a can only be renewed through the source of *ijmā'*, which should be the official source of legislation.³¹ He draws attention to the distinction between sahih and weak, religious and secular, along with the gradual transitions in legislation.³²

Ahmad Afandi Safvet (d. ?)³³ says that as the Qur'an is the book of Allah, all Muslims must follow it, and it contains every provision. He notes that what is not mentioned in the Qur'an is left to the free disposal of individuals, and administrators

³⁰Also see Şimşek, *Hizmet Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, 371-376.

³¹'Abd al-Razzāq Ahmad al-Sanhūrī, *İlm usūl al-qānūn* (Egypt Matba'at al-Fath Allāh Ilyas al-Nūrī wa al-Awladı, 1936), 68-69.

³²For more information, see Murteza Bedir, "Abdurrezzâk Ahmed es-Senhûrî", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 439-448; Murteza Bedir, "Abdurrezzâk Ahmed Senhûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV pub., 2009), 36/523-525.

³³Rashīd Ridā states that Ahmed Efandi Safvet, who was a prosecutor in the Dilanjat District, prepared a draft law and distributed it to many of the lawyers of Alexandria under the chairmanship of Attorney Anton Bey Salama. Rashīd Ridā opposes this draft in al-Manār and notes that it is necessary to take a stand against these jurists, whom he calls "Westerners". Ridā, *al-Manār*, 20/404-408.

can make necessary legal arrangements for the benefit of people in this regard. He says that since the Prophet was not only the ruler but also judge of the Ummah, when he was asked about the ruling of an issue, he declared the ruling about it. He states that these provisions were sometimes related to special cases of individuals and sometimes established a general rule or provision. He claims that the latter is performed by a person who has the legislative power to make laws, so this power is valid for legislators in every era and may vary. He states that the Sunnah is either related to individual cases and naturally turns into a judicial decision, or it is a rule or legal provision that concerns the general public and is made into law by the administrator of a particular time period. Therefore, he argues that later rulers could rearrange or completely abolish such provisions, in line with the benefit of people. He notes that this is not related to religious issues but limited to worldly ones. Abandoning something that is a part of the Sunnah, with a view to considering the interests of people, is not considered disobedience to the Prophet. Ahmad Afandi Safvet also adds that if the Prophet lived in this century, his Sunnah would change, and he would not offer his opinion unless specifically requested. He argues that any provision that is not in the Qur'an will not be obligatory; sunnah or ijma' outside the Qur'an is only permissible and is up to the individual. That is, he can apply this provision if he wishes or can abandon it if he thinks that it is not for his own benefit.³⁴

Muhammad Tawfiq Sidqi (d. 1920) says that it is not permissible to act upon presumption in Allah's Shari'a, except in cases of necessity. He states that in some judicial decisions, it is possible to be obliged to act upon presumption based on the rule "Cases of necessity make prohibitions permissible", but it is not permissible to call what is halal as haram or vice versa based on evidence that includes presumption. He states that anyone who puts the doubtful evidence before the definitive evidence undoubtedly commits a major sin.³⁵ He says that Islam consists of the Qur'an and the ijma' of the predecessors and successors of Muslims on issues of deeds and creed. He states that the "qawli" Sunnah is not included in this because there is no consensus on it. He goes on to claim that worldly issues such as the amount of hadd punishments, zakat and fitr alms, which are not mentioned in the Qur'an, are not included, either. He states that in such issues, different practices can be followed when deemed necessary.³⁶

Muhammad Sa'id al-Ashmawī notes that those who claim that ahad hadiths entail performing religious duties and obligations put forward such a claim not only because they confuse the concepts of fard and wajib, but also because these concepts are unestablished, and their framework is not fully clear. Moreover, he states that not adopting a holistic perspective and a critical approach is highly influential in such an

³⁴ Ahmad Afandi Safvet, *Bahsun fi Qaidat al-Islah Qanun al-Ahwal al-Shahsiyya li'l Mahakhim al-Shari'a* (Alexandria: Jarji Garzûzi, 1917), 22-23.

³⁵ Muhammad Tawfiq Sidqi, *Majalla al-Manar* (Cairo: Matbaat al-Manar, 1908), 11/694.

³⁶ Sidqi, *Majalla al-Manar*, 10/140.

idea. As a result of all these, he claims, confusion and uncertainty occurred in Islamic fiqh, which in turn affected Islamic thought and its realisations in daily life. He says that because of this, they consider jihad, headscarf and politics to be fard. He thinks that those who learn about such religious obligations would think that they were made obligatory by Allah or revealed through mutawātir hadīths. This would completely change religious concepts and fards, causing people not only to confuse the doubtful words with those the Qur'ān but also to add personal opinions to the Sharī'a. He claims that this will lead to deeming something to be obligatory although it was not made obligatory by Allah, and the āhād hadīths, which are not muhkam but express conjecture, become equivalent to Qur'ānic text and definite religious decrees. He states that it is possible to re-evaluate the āhād hadīths, and this means that the issues that are historically related to the period of the Prophet and his society can be disregarded.³⁷

2.2. The Classification of Sunnah into Two (Legislative and Non-Legislative)

Muhammad Rashīd Ridā claims that it is not true to turn conjectural texts expressing prohibition into general provisions and to deem the entire Ummah responsible for them. He says that this issue will be left to the ijtihād of the people who will act according to it; those who decide that the evidence indicates harām will stay away from the related act, and people who think that it hardly bears this meaning will act according to al-ibaha al asliyya.³⁸

Mahmud Shaltut (d. 1963) argues that those, who do not accept the Sunnah and āhād hadīths as the source of Sharī'a, act contrary to ijmā'. He states that the existing allegations and suspicions are of no value as Muslims accept the narrated hadīths as the basis of the related rulings. He also adds that the uninterrupted practice from the time of the Prophet to the present clearly shows this. He also states that, just as the mutawātir Sunnah is regarded as proof, what Muslims have followed for generations has the same force of law as mutawātir, so all authentic hadīths, whether practical or religious, should be accepted as a basis for provisions.³⁹ Shaltut stresses that the legislative Sunnah and the non-legislative Sunnah are distinguished from each other, and the legislative Sunnah encompasses beliefs, morals and practical rules. He states that most of the issues of regulation of worship and human relations, identification of rights, and making a judgment between people are determined by hadīths, which are viewed as the second source of Sharī'a following

³⁷ Muhammad Sa'īd al-Ashmawī, *Haqiqat al-Hijāb wa-Hujiyyat al-hadīths* (Cairo: Maktaba Madbouli al-Saghir, 1995), 97-100.

³⁸ Muhammad Rashīd Ridā, *Tafsīr al-Manār* (Cairo: Dār al-Manār, 1947), 2/332.

³⁹ Mahmud Shaltut, *al-Islām 'Aqīda wa-Sharī'a* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2001), 497-498.

the Qur'ān. Scholars examine narrations and deduce judgments from them, and they use hadīths to explain the decrees pointed out by the Qur'ān.⁴⁰

‘Abd al-Mun‘im Ahmad al-Nimr (d. 1991) states that the Prophet sometimes acted upon ijtihād, which was based provisions of the Qur'ān and was intended to protect the public interest. He claims that not all hadīths are revelations but some of them are the products of ijtihād. Since the Prophet made some judgments about the everyday practices in Medina, people claim that these issues may be subject to ijtihād again due to temporal and locational changes, particularly when the Prophet's intended benefit regarding such ijtihād hadīths is not realized.⁴¹

‘Abd al-Mutaā‘l al-Saī‘dī claims that the hadd punishments do not necessarily entail wujub; in some cases they can express ibāha. He states that, on the condition that the hadd punishments remain unchanged and are not denied, the authorities may impose various deterrent punishments by considering the time, place and conditions of the day, through ijtihād in some cases. Al-Saī‘dī states that there is practical evidence supporting this, and it is a rule not to apply the hadd punishments in cases of doubt. He further argues that the hadd punishments are considered as the upper boundary and different punishments may be considered appropriate in different cases.⁴²

Citing an example of the narrations regarding the budding of a date tree, ‘Alī al-Hafif says that the Prophet offers opinions and makes evaluations about world affairs through his ijtihād and that he could not go beyond offering his own opinion, so he was hardly different from other people in this regard and could make mistakes. He claims that it is, therefore, possible for a person to have more experience than the Prophet about a particular issue. However, he also states that it is important to make an accurate distinction between what is legislative and entails action and what is non-legislative in the worldly affairs, and being able to make such a distinction depends on ijtihād.⁴³

‘Abd al-‘Azīz Jāwīsh (d. 1929) claims that the impeccability of the prophets is limited only to the sharī‘a law they conveyed from Allah, and in this respect, the issues reported from the Prophet, such as the worldly affairs, crafts and medicine, are not binding because they cannot be regarded as revelations.⁴⁴ However, Jamāl al-Bannā emphasizes that the verses of the Qur'ān mention the necessity to obey the Prophet and his feature of being a good example besides his duty of tabligh. He states that the Sunnah, distinct from hadīth, constitutes all of the behaviour of the Prophet

⁴⁰ Shaltut, *al-Islām ‘Aqīda wa-Sharī‘a*, 505.

⁴¹ ‘Abd al-Mun‘im Ahmad al-Nimr, *al-Ijtihād* (Cairo: *al-Hayat al-Misriyyah al-‘Ammat al-Kitāb*, 1987), 40.

⁴² ‘Saī‘dī, *Kadıyyatu Mujahidin fi'l-Islah*, 125-140.

⁴³ ‘Alī al-Hafif, *al-Sunnah al-Tashriyat*, 124.

⁴⁴ ‘Abd al-‘Aziz, Jāwīsh, *al-Islam di n al-fitrah wa-al-hurriyah* (Cairo: Dār al-Hilal, 1952), 55.

in his life and is classified into three: The first is the Sunnah related to human relations and life; the second is related to worship, and the third is related to administration and politics. Al-Bannā says that all three kinds of Sunnah of the Prophet are based on the Qur'ān, the revelation of the Sunnah or the Prophet's own ijtihād. He claims that the aim pursued in all these cases is to briefly explain the content of the Qur'ān and to implement its decrees. In the light of the teachings of the Qur'ān, all types of Sunnah surround the lives of Muslims and shape their behaviour. Al-Bannā also highlights that the problems were solved by this means during the time of the Prophet, so no distinction is made between the types of Sunnah. Al-Bannā states that practice and explanation are the same as tabligh, and one cannot claim that the Prophet, who had various qualities and virtues, was not imitated by Muslims and that his Sunnah, which illuminated their path, was not followed.⁴⁵

Muhammad 'Imāra states that the existence and non-existence of provisions are decided based on 'illa if the verses are conceivable in terms of Islamic Sharī'a and Islamic approach; that is, if they are related to the material world and are on issues that the mind itself can comprehend, and if the provisions are related to wisdom and the purpose of existence are absolutely not saḥīh. He says that what is intended is not the provisions themselves but the desired benefit in such cases. He further claims that the actual purpose is not the verses themselves; the real goal that the Sharī'a aims to achieve is the benefit of humans.⁴⁶ He stresses that a common ground should be sought to evaluate the Sunnah, and the Sunnah should be differentiated in terms of its being saḥīh or weak. He notes that traditional Sunnah, non-legislative Sunnah and acts specific to the Prophet should all be considered as changing Sunnah. He, therefore, states that an essential distinction should be made not only between the Prophet's performing or abandoning an action but also between unchangeable worship and changing practices. Similarly, the things he abandoned due to a religious prohibition should be differentiated from the cases in which he abandoned something as it was not considered necessary at that time.⁴⁷

Muhammad al-Madani (d. 1968) states that the position of religion in everyday life is basically different from its position in creed and worship. He claims that the Sharī'a does not build the forms of exchange, cooperation and relationships among people; Sharī'a had already existed before the religion was sent. This means that religion did not lay the foundations of these or specify or even enumerate its features but only adopted a position of affirming, correcting and cancelling. Al-Madani argues that religion is heavily involved in human relations so as to preserve ideals and principles, such as justice, making things easier, compassion, eliminating the

⁴⁵ Jamāl al-Bannā, *al-Sunnah wa al-Dawrah fi'l-Fiqh al-jadīd* (Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, n.d.), 169-173.

⁴⁶ Muhammad 'Imāra, *al-Sunnah Tashri'i wa al-Sunnah Ghayr Tashri'i* (Cairo: Nahdat Misr, 2001), 98; *Ma'alim al-Manhaji al-Islam*, (Cairo: Dār al-Salam, 2008), 114.

⁴⁷ Muhammad 'Imāra, *Haqai'q wa-shubuhat hawla al-sunnah al-nabawiyah* (Cairo: Dār al-Salām, 2010), 44-45.

causes of strife and hatred, connecting the members of society with the bond of love, solidarity in goodness and piety, and not backing each other up in evil deeds and sin. He notes that, according to the history of Islamic law, when the Prophet arrived in Medina, he met a community that had markets where they shopped in particular ways. He claims that it was not the Prophet who built the markets in the name of religion, and Allah did not send any verses on this matter, either; the only thing that was done was to arrange and sort them out.⁴⁸ He argues that the position of the Prophet in issues of everyday life is not a constructive one. Similarly, he claims that the Prophet did not assume an informative role, such as telling people "Some act like this, and you act like them or Allah commands you to...". Al-Madani, therefore, states that the Prophet was sent not to destroy or build certain relations, but to apply the principles laid down by his Lord and also to regulate trading and interpersonal relations based on the norms of morality and virtue.⁴⁹

2.3. The Approach Positing that all Sunnah has a Legislative Value

Most traditional approaches do not find such a distinction accurate and suggest that all the Sunnah has a legal value. They also try to refute the evidence offered by the rational approach. In this context, Musa Shahin (d. 2009) claims that the entire Sunnah is legislative as Islamic scholars have not exhibited contradictory views on this issue for fourteen centuries. He notes that he has hardly seen or heard an Islamic scholar who distinguishes the Sunnah as legislative or non-legislative. He claims that the first person to express this was Mahmud Shaltut.⁵⁰ Fathi 'Abd al-Karīm claims that he opposes the division of Sunnah into two parts as legislative and non-legislative and notes that the proponents of this idea are inconsistent in terms of form and content. He states that, methodologically considered, the criterion that led to this distinction after the death of the Prophet cannot be determined. Fathi 'Abd al-Karīm does not accept that the words and actions of the Prophet are subject to this distinction, and he believes that the entire Sunnah is a revelation or has the ruling of revelation. He notes that the verse "The Prophet does not speak of his own whims"⁵¹ expresses a general meaning. He states that, although whether the pronoun in the verse "It is only a revelation sent down 'to him'" refers to the Qur'an or the Prophet himself is controversial, it is more accurate to assume that it refers to the Prophet. He states that since the Prophet was impeccable and did not speak as he wished, all his Sunnah was a revelation or had the ruling of revelation.⁵²

⁴⁸ Muhammad al-Madani, *Wasatiyyah al-Islam* (Cairo: Dār al-Bashir, 2016), 127-128.

⁴⁹ Muhammed al-Madani, *al-Muhadarat al-Āmma* (Cairo: Matba'at al-Azhari, 1961), 8-10.

⁵⁰ Musa Shahin Lashin, "al-Sunnah Kulluha Tashriyyun", *Journal of Faculty of Sharia* (Qatar: Qatar University, 1992), 10/ 58.

⁵¹ al-Najm, 53/3-4.

⁵² Fathi 'Abd al-Karīm, *al-Sunnah Tashri'i lazim wa-da'im* (Cairo: Maktabat Wahba, 1985), 28-31.

In brief, the following evaluations can be offered: The Islamic world's encounter with the West and its underdevelopment in many areas have brought about reform efforts and reformist movements. The reforms introduced by Mehmet 'Alī Pasha in Egypt formed the infrastructure of not only law but also the field of education. Besides these reforms, students who were sent to the West on state scholarships returned to Egypt and began to transfer their knowledge and experience in various fields, and this led to various of new developments. In this context, a synthesis was made; it was inspired by the laws enacted in the Ottoman State and the West, as well as the customary and shari'a law. At first, although the state decided to regulate the areas other than civil code in line with the Western law, it attempted to strike a balance between Islamic law and Western law, thanks to schools established by reformists, such as Madrasat al-Qada' al-Shari'.⁵³ On the other hand, such issues as the classification of the Prophet's doings from a legal lens and the value of his Sunnah in terms of legislation became the focus of attention among reformists. Thus, they have significantly contributed to the efforts to bring these issues to the agenda and systematizing them. The legislative value of Sunnah is what the reformist approach particularly focuses on, and dozens of books have been written and discussions have taken place on this issue.

The emergence of different approaches regarding the practices of the Prophet should be considered natural. This is because such different approaches have been observed since the time of the Companions. Therefore, religious scholars, have managed to overcome many problems by classifying the practices of the Prophet. It is a fact that, besides revelation, the Prophet acted upon ijtiḥād on some issues. In this respect, the assumption that the Prophet solved all issues through revelation is erroneous and counterfactual, and it renders him completely ineffective. Moreover, this contradicts the duty of truly conveying and further explaining what is revealed to him. In this context, it is clear that the Prophet might be wrong in his ijtiḥād on worldly issues, and it might not always be possible for his ijtiḥād be definitely corrected in every case. Moreover, although the words and behaviour of the Prophet regarding his prophethood are binding, it is important to understand them based on some criteria. In this respect, it is difficult to determine the scope of the Prophet's doings, but this is basically a matter of ijtiḥād, and there is no harm in scholar's offering different evaluations.

As mentioned earlier and as can be understood from the debates on the legislative value of Sunnah in Egypt, there are three approaches to the legal value of Sunnah: The first is the approach adopted by those who firmly reject the legal value of Sunnah. This approach runs counter not only to the essence of prophecy but also to the reality. The second approach claims that the entire Sunnah has the quality of legality. It is seen that this approach is not only formalistic and dull but also fails to

⁵³Also see Muhammad 'Abd al-Wahhāb Ganim, *al-Madrasat al-qada' al-shari' al-fikr al-islamiyya al-mu'asir* (Istanbul: Dār al-Maqāsid, 2018), 13-14.

take into account maqāsid. The third approach claims that some of the Sunnah is legislative, while the other is non-legislative. This approach not only complies with the continuity and universality of religion but also prioritises maqāsid. Therefore, the religious foundations of the third approach seem to be more rigorous.

3. The Impacts on Religious Education

Since it would be beyond the scope of the present study to discuss the details of the educational processes in Egypt⁵⁴, this chapter addresses reformists' thoughts on religious education in general and their evaluations and recommendations about hadith in particular. What changed the course of education in Egypt were the reformist vision of Mehmet 'Alī Pasha, his relations with the West, and particularly the scientific and cultural exchange realized thanks to the students he sent to the West. On the other hand, reformists considered that the most important reasons underlying the underdevelopment of the Islamic Ummah were Muslims' being away from the mentality of criticism and having a spirit of imitation. They thought that this could only be solved by improving education. Therefore, improving education at al-Azhar and in other educational institutions was among the priorities of the state and the reformist movement.⁵⁵ In fact, their efforts included attempts to reduce the stagnation and bigotry that dominated the educational institutions of the time. For this purpose, thanks to the efforts of the state and reformists, Dār al-Ulūm, al-Madrasat al-Qada' al-Sharī and similar educational institutions were established; more and more effort was put in to restructure religious education, particularly at al-Azhar and to update the curriculum in educational institutions. Therefore, laws were enacted, and some of these laws were put into practice. Unfortunately, the resistance of some circles to these efforts for change led to failure in achieving the desired result.

In fact, some influential people who were not accustomed to change attempted to hinder these efforts at every opportunity. Similarly, some of al-Azhar scholars, who resisted these efforts for the revival and renewal of Islamic sciences, tried to sabotage these efforts by inviting the rulers of the period to take action. Unfortunately, they were relatively successful in this, as well. However, despite all the pressure, some scholars who had been educated at al-Azhar supported these improvement efforts and did not refrain from struggling for this cause. In addition, various educational institutions, such as the Faculty of Dār al-Ulūm, contributed to the reform of traditional education by spending a lot of effort to achieve this. Thanks to the efforts of these and similar institutions, scholarly diversity and different perspectives were brought to the agenda, and many innovations related to religious

⁵⁴ For further discussions on the academic life in Egypt, see also Zekeriya Güler, *Hadis Tetkikleri* (İstanbul: İFAV pub., 2015), 315-334.

⁵⁵ For more information, see Mustafa Kırkız, "El-Ezher Özelinde Klasik Ve Modern Eğitim", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (Kasım 2014), 167-189; Hamid b. Sadiq al-Jammal, *al-Ittijahat al-Fikr al-Islami al-Mua'sir fi Masr*, (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub 1994), 1/245-251.

and worldly education were introduced.⁵⁶ Even though these reforms bear the traces of the relationship with the West, it would be inaccurate to say that these reforms, which contributed to the modernization of Egypt, are entirely the output of this relationship. Although reformists opposed the colonialism of the West, they adopted a different attitude towards the accumulation of scholarly knowledge obtained from the West. While some were willing to accept all this knowledge, others tried to be selective.⁵⁷

Muhammad 'Abduh argues that teachers should receive hadīth education, providing that the hadīths interpret and explain the Qur'ān. At the same time, he states that weak hadīths that are contrary to the Qur'ān should be removed and that the hadīths that are apparently contradictory should be checked against the Qur'ān by ijtihād, even if they are authentic.⁵⁸ According to Muhammad 'Abduh, it is regrettable that there was no regular instruction in the classes at al-Azhar; the assignments given to the students were not monitored; the teachers did not care about whether the students continued their education, understood the subject matter and whether their morals improved or not. He says that the students did not receive any advice from their teachers that would improve their religion and world; on the contrary, under the influence of their teachers, they began to bear grudges against their brothers who thought differently; heedlessness dominated their minds, and they began to believe in every claim that nourished their bigotry. He states that even those who were diligent spent most of their time trying to understand the useless discussions of later scholars; they hardly went beyond learning some issues of fiqh and creed, and they did this with an approach that would not bring them closer to the truth but take them away from it. He also claims that most of their knowledge was about things that were added to the religion later and the things whose benefits were not hoped for and whose harms were not feared.⁵⁹ 'Abduh makes the following comments about the education of women. He states that a veil was drawn between women and the knowledge they should have in their religious and daily lives, and it was not certain when this veil could be removed. He states that it was not even an option for women to fulfil any fard other than prayer and fasting and to learn a belief.

Rashīd Ridā notes that from the beginning of the eighth century Hijri to the end of the tenth century, the quality of education at al-Azhar and other schools in Egypt was of good quality, but it later deteriorated quickly. He claims that the most important reasons for this deterioration include the following: holding discussions

⁵⁶ Alī al-Muhafaza, *al-ijtihād al-fikriya inda al-Arabi fi 'asr al-Nahda* (Beirut al-Ahliyyah li-n Nashr wa-t Tawzi', 1987), 203-235.

⁵⁷ Muhāfaza, *al-ijtihād al-fikriya inda al-Arabi fi 'asr al-Nahda*, 236-243; For more information, see Ahmad Izzat 'Abd al-Karīm, *Tarikh al-ta'lim fi-Masr* (Cairo Maktaba al-Nasr, 1945), 3-286.

⁵⁸ 'Abduh, Muhammad. *al-a'mal al-Kamilah li'l-Imam al-Sheikh Muhammad 'Abduh*, (Cairo-Beirut: Dār al-Shurūq, 1993), 3/85.

⁵⁹ 'Abduh, *al-a'mal al-Kamilah li'l-Imam al-Sheikh Muhammad 'Abduh*, 3/116.

about the expressions used by scholars through texts, commentaries, annotations and taqir during the education; the preference for works of the later scholars, rather than those of earlier scholars; asking the students to study the annotations written by later scholars, along with the attempts to use taqir to clarify the issues that are not understood in the annotations. He states that for three centuries, no independent scholars, like those of the first or middle centuries, were raised in any branch of science at al-Azhar. He claims that in the last few centuries, the hadīth sciences at al-Azhar have weakened and begun to disappear, and there have been no good teachers who could be of service to the students or no students who could benefit from them. He claims that the scientific level at al-Azhar has gradually decreased in line with the overall decrease in the level of knowledge, and this is not noticed due to the low level of knowledge of the people.⁶⁰ He says that before Jamāl al-Dīn al-Afghānī came to Egypt, al-Azhar's educational method was to make students accept everything in the textbooks; it entailed unconditionally accepting what the teachers said regardless of whether they understood it or not. He states that the method of religious, scientific and mental education that Muhammad 'Abduh received from his teacher, al-Afghānī, is not to accept anyone's word blindly, but to understand it, to be convinced by the evidence, and to make a distinction between the words of the impeccable Prophet and those of others. 'Abduh also states that, in the textbooks of al-Azhar and elsewhere, there are perspectives that contradict perfectly accurate information, and that there are issues which run counter to information that could be perceived by the senses. He states that students or other people see problematic issues in tafsīr books and hadīth commentaries, and these issues cannot be solved by scholars. One could realise that some of the answers given in these sources are not convincing. He says that al-Azhar scholars accuse those who, despite seeing al-Tahāwī's (d. 933) book *Sharhu Mushkil al-Athār*, find the hadīths in the Sahīhayn problematic, which all the hadīth imams accept as authentic. 'Abduh says that, in this respect, although students try to solve such problems, they state that they do not dare to ask their teachers about such problems, except for a very small number of them, in order not to be accused of blasphemy.⁶¹

The letter of Muhammad Zāhid al-Kawtharī (d. 1952) entitled "Revival of Hadīth Sciences at al-Azhar", which he wrote upon the request of the al-Azhar sheikh Mustafa 'Abd al-Razzāq (d. 1947), is remarkable. We can briefly summarize what al-Kawtharī wrote in this letter. He offered some recommendations about the following issues: al-Azhar should be preferred as the place for education; the textbooks should be gathered in the library and presented to researchers; al-Kutub al-Sittah and other hadīth books, along with the commentaries and hadīth method, should be taught by experts; courses should be offered to teach not only fake and mursal hadīths but also the science of jarh and ta'dīl (evaluation and criticism); the hadīths used as evidence

⁶⁰ Muhammad Rashīd Ridā, *al-Manār wa'l-Azhar* (Egypt: Matba'at al-Manār, 1933), 7-8.

⁶¹ Ridā, *al-Manār wa'l-Azhar*, 19-20.

by the fuqahā' should be taught; orientalists should be given responses through the methods of 'ilm al-rijāl, and conferences on various subjects of the science of hadīth should be organized.⁶²

' Abd al-Mutaā'l al-Saī'dī states that the reform was carried out with the efforts of Muhammad 'Abduh, who had devoted a great deal of effort to this cause for ten years. Despite this, 'Abduh thinks that all these efforts are not enough to end the stagnation at al-Azhar and to help the Muslims to flourish. Al-Saī'dī reports Muhammad 'Abduh's words about al-Azhar: "I've planted a seed at al-Azhar; either this seed sprouts and bears fruits that nourish the soul and mind, so that al-Azhar leads a new life, or Allah completely destroys this place." He also cites a dialogue between Muhammad 'Abduh and Muhammad al-Bihiri. In defence of the education system at al-Azhar, Muhammad al-Bihiri said: "We teach them the way we have learned".

- Muhammad 'Abduh: "That's what I'm afraid of!"

- al-Bihiri: "Didn't you study at al-Azhar and reach this scholarly level there?"

Muhammad 'Abduh: "If I have been blessed with true knowledge as you have mentioned, it has only been possible by wiping away al-Azhar's dirt sticking in my mind for ten years. However, I have not yet achieved the cleanliness I desire."⁶³ According to ' Abd al-Mutaā'l al-Saī'dī, most of this generation raised by Muhammad 'Abduh consisted of people who had not been educated at al-Azhar.⁶⁴

' Abd al-Mutaā'l al-Saī'dī criticizes hadīth education at al-Azhar. He states that in hadīth readings, reading al-Bukhārī and Muslim should not suffice; the hadīths in other hadīth books should also be known. This is because the need for them might be greater, and it would be more beneficial to focus on hadīths in other hadīth books instead of wasting time by reading repetitive hadīths in the Sahihayn. He states that the hadīths that are repeated in the Sahihayn should be skipped and brought together to those in other hadith books. Moreover, it is necessary to mention the different versions of each hadīth, so that comparisons could be made to learn the preferred hadīth in this way. He notes that there is no point in studying sanad of hadīths; memorizing information about sanad will not be beneficial in our age, and you will no longer need it; instead, the books of jarh and ta'dīl can be read, together with biographies. This could give the students the opportunity to distinguish sound hadīths from the weak ones. In this way, those who want to invite others to bid'a and deceive them by means of religion will be prevented from doing so. He emphasizes

⁶² Muhammad Zāhid al-Kawtharī, *Maqālāt al-Kawtharī* (Cairo: al-Maktaba al-Tawfīqiyya, n.d.), 481-490; for the translation of the article, see, Muhammad Zahid al-Kawthari, "Ezher'de hadis ilimlerinin ihyası", trans. Harun Reşit Demirel, *Yüziüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2009), 130-141.

⁶³ ' Abd al-Mutaā'l al-Saī'dī, *Tārīkh al-Islāh fi'l-Azhar* (Egypt: Matbaat al-T'imād, n.d.), 64-65.

⁶⁴ Saī'dī, *Tārīkh al-Islāh fi'l-Azhar*, 65.

that those who are occupied with hadīths should be familiar with such terms as naskh and mansūkh, as well as weak and forged hadīths, so that they can respond accurately when they are asked a question; otherwise, no matter how many hadīths they read or memorize, it will be of no value.

He claims that by adopting a new perspective on hadīth, a critical outlook should be used in cases where criticism is essential, and this should be done in cases that require reference to modern science. Al-Ghazālī (d.1111) says that, based on his astronomical knowledge, he does not accept additional information related to the phrase "When Allah manifests itself in a thing, it submits to him"⁶⁵ in the hadīth of khusuf (solar eclipse), the narrators of which he quoted. He states that Ibn Qayyim attributed the hadīth about the absence of a contagious disease to the ijtihād of the Prophet, and Ibn Qayyim's words also contradicted medical facts. He claims that the knowledge of astronomy and medicine is more reliable, robust and more credible in the eyes of today's people than those that lived in the past.⁶⁶

Ahmad Amīn states that al-Azhar education reform initiated by Muhammad 'Abduh could not reach the desired level or something similar but produced a small number of intellectuals who adopted his principles and views.⁶⁷ He states that those who sought religious, social or political reforms after 'Abduh were either his students or his friends who were influenced by him.⁶⁸ Ahmad Amīn reports that, upon seeing the state of education at al-Azhar, 'Alī Pasha Mubarak (d. 1893) planned to establish a new school in which the best teachers of al-Azhar and other educational institutions would serve, and the best students of al-Azhar, selected through exams, would receive education. At this school, as 'Alī Pasha Mubarak planned, the students would receive education not only on religious and language sciences but also on worldly sciences, such as mathematics, geography, history, nature and chemistry. He states that Dār al-'Ulūm originated from this thought.⁶⁹

'Abd al-Mun'im Ahmad al-Nimr says that religious education has been based on imitation as its method and has been delivered using it for centuries. He states that the students studying at al-Azhar were educated by asking them to join a madhab when they started school and to read the books of this madhab until the end of their lives. He states that the books taught were written hundreds of years ago and were not originally written for instructional purposes. Moreover, they relied on the presuppositions of a particular madhab rather than on evidence and involved

⁶⁵ Aḥmad ibn Shu'ayb ibn 'Alī ibn Sīnān al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, ed. 'Abd al-Fattah Abū Ghuddah, (Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyya, 1984), "Khusuf", 3, (No. 1487).

⁶⁶ 'Abd al-Muta'āl al-Sa'īdī, *Nakd al-Nizam al-Ta'lim al-Hadīth al-Azhar al-Sharif* (Tanta: al-Matba'at al-'Umumiyya, n.d.), 141-143.

⁶⁷ Amīn, *Zu'ama' al-islah fi-l-'asr al-hadīth*, 329.

⁶⁸ Amīn, *Zu'ama' al-islah fi-l-'asr al-hadīth*, 337.

⁶⁹ Amīn, *Zu'ama' al-islah fi-l-'asr al-hadīth*, 196.

nothing more than deciphering phrases. He claims that rote learning results in attributing holiness to what is mentioned in the books and promotes bigotry towards different perspectives. He states that the education they received hardly guided them to the first steps of being a scholar, and they just focus on what people say, but they are not interested in why they say it or what evidence they have about it. Although there were occasional people who overcame this atmosphere of bigotry, they were isolated and suppressed with various accusations. He claims that, besides the inappropriate method followed, the content of the textbooks was also problematic, and these works, which were complex and mysterious in their style, were written hundreds of years ago and appealed to the time in which they were written. He states that the authors did not write these works for students, so even if they were excused not to consider the level of the students, those who chose these books and ask their students to read them were not. He claims that it is pedagogically not appropriate to ask students to read complex and mysterious texts, only by looking at the volume of the work rather than its content, and then to continue this work with commentaries and annotations. He states that, in addition to the complicating characteristics of the instructional methodologies used, teaching students out-of-date issues also detached them from the realities of life, so it was a waste of time to teach such a curriculum. He asks why al-Azhar does not offer easier education with the same content to suit the conditions of the modern age, and he provides the answer that classical scholars see this as a way of ensuring divine gift and protecting the tradition. He states that it is unreasonable to have students in middle and high school read difficult texts, while university students study easier books written by their teachers. Al-Nimr particularly mentions the effort he put in simplifying fiqh books while he was the principal of al-Azhar's high school division.⁷⁰

Muhammad 'Alī Hille, a professor at the Faculty of Arabic Language at al-Azhar University, considers Muhammad 'Abduh the first pioneer in reforming, liberating and developing al-Azhar. He states that 'Abduh's student, Muhammad Mustafa al-Marāghī (1881–1945), developed al-Azhar and introduced modern sciences to it. He played a leading role in the construction of higher education faculties, and carried the public lectures delivered in mosques to faculty classrooms and lecture halls. However, these reforms unfortunately failed to bring about the necessary change. He states that the improvement efforts of these two imams could not touch the essence and remained formal. Therefore, they failed to introduce the necessary change at al-Azhar. He states that the dullness in al-Azhar's curricula and books could not be changed, and that the expected development and progress could not be achieved even though some changes took place.⁷¹

⁷⁰ Nimr, *al-Ijtihād*, 202-213.

⁷¹ Muhammad 'Alī Hille, *al-Azhar fi al-Arshif al-Misr* (Cairo: *Dār al-Kutub wa-al-Wassaiq al-Qawmiya*, 2015), 258.

In addition to what is noted above, it could be useful to emphasise the following information: Mehmed 'Alī Pasha's reforms mostly focused on the fields of public administration, military training and science. He did not attempt to undertake reforms in religious education as he was hardly interested in this field. However, reformists such as al-Hasan al-Attār (d. 1834), Rifā'a al-Tahtāwī (d. 1873), Muhammad 'Abduh and Mustafa al-Marāghī, who were also al-Azhar sheikhs, put in a great deal of effort for the renewal of religious sciences. They introduced serious reforms to improve the educational system at al-Azhar and update it in line with the requirements of the day and to ensure that institutions of religious education attach importance to life sciences as well. They also made significant contributions to the establishment of the diverse educational institutions.

Those studying in the West came back to Egypt to work; translation activities gained momentum, and schools established in different domains of study provided education. All these seriously changed the course of education in Egypt. In this context, the establishment of schools such as Dār al-'Ulūm, Madrasat al-alsun and al-Madrasat al-Qada' al-Sharī is remarkable. However, despite all these efforts, the traditional and conservative structure of al-Azhar hardly allowed such diversity. It was not inclined towards academic studies in favour of the contemporary understanding of Sunnah. On the contrary, it emphasized the defensive and traditional approaches. Although he did not allow the issues of the Sunnah to be addressed in a way that would lead to takfīr, he did not speak much about the approach of jarh and ta'dīl. Having an ancient tradition and a moderate structure, al-Azhar was expected to pave the way for free thought as well as curbing extreme approaches, but unfortunately it failed to adopt the necessary attitude in this regard. Due to this attitude of al-Azhar, the efforts to renew Islamic sciences initiated by the reformist movement often remained inconclusive and got weaker and weaker over time.

Those who adopted the reformist approach brought up such issues as the status of women, their participation in social life and their receiving education. This approach not only opposed the traditional perception of women and their status that stem from customs but also put in efforts to carry out reforms about them. They played an active role in solving such problems as women's obtaining their right to education and their participation in social life. The works entitled *Tahrir al-Mar'ah*; *Wa-al-Mar'ah al-Jadidah* by Qasim Amin (d. 1908) are critically important in this respect.⁷²

⁷² For more information, see Gülfem Kurt, *Kasım Emin ve Kadımların Özgürlüğü Bağlamında Eğitimle İlgili Görüşleri* (Ankara: Gazi University, Institute of Education Sciences, Master's Thesis, 2014).

Conclusion

It is quite natural that the reformist movement thoughts on Sunnah affect various areas of social life, such as politics, law and education. It is clear that different approaches on this issue hardly remain indifferent to the problems of Egyptian society and the Islamic world; they not only offer solutions for problems but also attempt to put these solutions into practice. In fact, although there are two major tendencies that adopt a defensive and critical approach to Sunnah, those with a critical point of view appear in a wider range and use a considerably wider variety of methods. As these approaches have different starting points and backgrounds, they naturally differ from each other. However, although their methods are basically different, the conclusions they have reached on some issues remain similar.

The works written by the reformists as well as the journals and newspapers they published have been followed with interest in many parts of the Islamic world and have attracted attention in academic circles. Thanks to the reformist efforts they expended while performing their duties and the relations they established with politicians, they were highly influential in the enactment of many reform laws. They played a key role in the establishment of higher education institutions and charitable societies. They undertook intense activities to promote convergence between religions and madhabs. Thus, although they influenced many walks of social life, they were unable to achieve the desired impact as they failed to overcome the resistant nature of conservative people. They have failed to transfer the success they achieved in the intellectual domain and science to such areas as politics and law. Since they could not eliminate the effects of traditional perspectives on society, it took a long time for them to disseminate their ideas and influence people's thoughts. Although they had difficulty in getting the masses of the people to accept their perspectives, they managed to influence various intellectual circles. Although their educational reforms paid off to a certain extent, these reforms failed to achieve permanent status.

In brief, although the thoughts and actions of the reformist approach paved the way for many changes, the broad masses of the people generally continued on their way unaware of this trend. The thoughts of this approach have attracted the attention of the readers, intellectual circles and appealed to them. Although this approach which became a target due to the black propaganda of some conservative circles contributed to social life; it, unfortunately, could not make the expected effect.

References

- ‘Abduh, Muhammad. *al-A‘mal al-Kamilah li'l-Imam Muhammad Abduh*. Cairo-Beirut: Dār al-Shurūq, 1993.
- ‘Abd al-Karīm, Ahmad Izzat. *Tarikh al-Ta‘lim fi-M‘asr*. Cairo: Maktaba al-Nasr, 1945.
- ‘Abd al-Karīm, Fathi. *al-Sunnah Tashri‘i Lazim wa-Da‘im*. Cairo: Maktaba Wahba, 1985.
- ‘Abd al-Rāziq, ‘Alī. *al-Islām wa Usūl al-Hukm*. Beirut: al-Mussasa al-Arabiya lil-Dirasat wa al-Nashr, 2000.
- Ağırakça, Muhammed Hamidullah. 19. *Yüzyıl Mısır’ında Kanunlaştırma Hareketleri*. İstanbul: Marmara University, Institute of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2011.
- ‘Ashmāwi, Muhammad Sa‘īd. *al-Khilafat al-Islamiyya*. Cairo: Sina li'n-Nashr, 2. Edition, 1989.
- ‘Ashmāwi, Muhammad Sa‘īd. *al-Islam al-Siyasi*. Cairo: Maktaba Madbuli al-Saghir, 4.Edition, 1996.
- ‘Ashmāwi, Muhammad Sa‘īd. *Haqiqat al-Hijāb wa-Hujiyyat al-hadiths*. Cairo: Maktaba Madbouli al-Saghir, 2. Edition, 1995.
- ‘Ashmāwi, Muhammad Sa‘īd. *Usūl al-Sharī‘a*. Cairo: Maktaba Madbouli, 2. Edition, 1983.
- ‘Awā, Muhammad Salīm. *al-Fiqh al-Islamiyya fi Tariq al-Tajdid*. Cairo: *al-Safir al-Duwaliyah wa-al-Nashr*, 3. Edition, 2006.
- Bedir, Murteza. “Abdürrezzâk Ahmed Senhûrî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 36/523-525. İstanbul: TDV pub., 2009.
- Bedir, Murteza. “ Abdurrezzâk Ahmed es-Senhûrî”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 439-448.
- Bannā, Jamāl. *al-Sunnah wa al-Dawrah fi'l-Fiqh al-Jadid*. Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, n.d.
- Bannā, Jamāl. *Mas‘ūliyyat Fashal al-Dawlah al-Islamiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1994.
- Bishri, Tariq. *al-Wad‘ al-Qānūnī al-Mu‘āsir Bayna al-Sharī‘a al-Islāmīyah wa-al-Qānūn al-Wad‘ī*. Cairo: Dār al-Shurūq, 1996.
- Jāwīsh, ‘Abd al-‘Azīz. *al-Islām Di n al-Fitrah wa-al-Hurriyah*. Cairo: Dār al-Hilal, 1952.
- Jammal, Hamid b. Sādiq. *al-Ittijahat al-Fikr al-Islami al-Mua‘sir fi Masr*. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1994.

- Ceyhan, Ayhan. "Osmanlı Döneminde Mısır'da Hukuki Modernleşme (XIX Yüzyıl)". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Merkezi* 5 (2008), 65-86.
- Dede, Fahrettin. *İngiliz İşgali Sonrası Mısır'da Siyasi ve Fikrî Yapılanma*. Sakarya: Sakarya University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2019.
- Amîn, Ahmad. *Zu'ama' al-Islah fi-l-Asr al-Hadîth*. Cairo: Maktaba al-Nahda, 1948.
- Eraydın, Seracettin. *İslam Hukuku Açısından Son Dönem Hilafet Tartışmaları*. İzmir: İzmir Katip Çelebi University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2018.
- Füda, Faraj. *al-Haqîqa al-Ghâiba*, Cairo-Paris: *Dâr al-Fikr Li'd-Dirasati Wa'n Nashr wa al-Tawzi*, 3. Edition, 1988.
- Ganim, Muhammad 'Abd al-Wahhâb. *Asar al-Madrasat al-Qada' al-Shari' al-Fikr al-Islamiyya al-Mu'asir*. Istanbul: *Dâr al-Maqâsid*, 2018.
- Ghazâlî, Muhammad. *al-Islam wa'l-Istibdad al-Siyasi*. Cairo: Nahdat Misr, 6. Edition, 2005.
- Güler, Zekeriya. *Hadis Tetkikleri*. İstanbul: İFAV pub., 1. Edition, 2015.
- Hafif, Alî. "al-Sunnah al-Tashriyat". *al-Majalla al-Muslim'l Muassir* 20/78 (1995), 128.
- Hille, Muhammad 'Alî. *al-Azhar fi al-Arshif al-Misr*. Cairo: *Dâr al-Kutub wa-al-Wassaiq al-Qawmiya*, 2015.
- İmâra, Muhammad. *al-Sunnah Tashri'i wa al-Sunnah Ghayr Tashri'i*. Cairo: Nahdat Misr, 2001.
- İmâra, Muhammad. *Haqai'q wa-Shubihat Hawla al-Sunnah al-Nabawiyah*. Cairo: Dâr al-Salâm, 1. Edition, 2010.
- İmâra, Muhammad. *Ma'alim al-Manhaji al-Islam*. Cairo: Dâr al-Salam, 1. Edition, 2008.
- Qaradawi, Yusuf. *Min Fiqh al-Dawla fi'l-Islâm*. Cairo: Dâr al-Shurûq, 3. Edition, 2001.
- Kawtharî, Muhammad Zahid. *Maqâlât al-Kawthari*. Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, n.d.
- Kawtharî, Muhammad Zahid. "Ezher'de Hadis İlimlerinin İhyası". *Yüziüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2009), 130-141.
- Kırkız, Mustafa. "El-Ezher Özelinde Klasik ve Modern Eğitim". *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 167-189.
- Kurt, Gülfem. *Kasım Emin ve Kadınların Özgürlüğü Bağlamında Eğitimle İlgili Görüşleri*. Ankara: Gazi University, Institute of Education Sciences, Master's Thesis, 2014.

- Lashin, Musa Shahin. "al-Sunnah Kulluha Tashriyyun". *Journal of Faculty of Sharia* 10 (1992), 58.
- Madani, Muhammed. *al-Muhadarat al-Āmma*. Cairo: Matba'at al-Azhari, 1961.
- Madani, Muhammed. *Wasatiyyah al-Islam*. Cairo: Dār al-Bashir, 1. Edition, 2016.
- Muhafaza, 'Alī. *al-Ijtihād al-Fikriya inda al-Arabi fi 'Asr al-Nahda*. Beirut: al-Ahliyyah li-n Nashr wa-t Tawzi', 1987.
- Khālīd Muhammad Khālīd. *al-Dawla fi al-Islām*. Cairo: Dār al-Mokattam, 4. Edition, 2004.
- Khālīd Muhammad Khālīd. *Min Huna Nabda'*. Beirut: Dār al-kitab al-Arabi, 12. Edition, 1974.
- Nimr, 'Abd al-Mun'im. *al-Ijtihād*. Cairo: *al-Hayāt al-Misriyyah al-'Ammat al-Kitāb*, 2. Edition, 1987.
- Nasāī, Abū 'Abd al-Rahmān Ahmad b. Shu'ayb b. 'Alī. *Sunan al-Nasāī*. ed. 'Abd al-Fattah Abū Ghuddah. 3 Volume. Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyya, 4. Edition, 1984.
- Rahman, Hafijur. *Modern İslami Siyasal Düşüncede Devlet Kavramı: Yusuf el-Karadâvî ve Raşid el-Gannuşi'nin İslam Devletine Yönelik Yaklaşımları*. Ankara: Gazi University, Institute of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2020.
- Ridā, Muhammad Rashīd. *al-Khilafah*. Cairo: Hindawi, 2013.
- Ridā, Muhammad Rashīd. *al-Manār wa'l-Azhar*. Cairo: Matba'at al-Manār, 1933.
- Ridā, Muhammad Rashīd. *al-Manar*. Cairo: Matba'at al-Manār, 2. Edition, 1904.
- Ridā, Muhammad Rashīd. *Tafsīr al-Manār*. Cairo: Dār al-Manār, 2. Edition, 1947.
- Rüzgaresen, Recep. *Modern Dönemde İslam'da Devlet Tartışmaları (Ali Abdurrâzık Ve Muhammed Ziyauddin er-Reyyis Örneği)* Bingöl: Bingöl University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2021.
- Safvet, Ahmad Afandi. *Bahsun fi Qaidat al-Islah Qanun al-Ahwal al-Shahsiyya li'l Mahakhim al-Shari'a*. Alexandria: Jarji Garzûzî, 1917.
- Saī'dī, 'Abd al-Mutaā'l. *Qadiyyat Mujahidin fi'l-Islah*. Egypt: Matba'at al-I'timād, 1957.
- Saī'dī, 'Abd al-Mutaā'l. *Nakd al-Nizam al-Ta'lim al-Hadith al-Azhar al-Sharif*. Tanta: al-Matba'at al-'Umumiyya, n.d.
- Saī'dī, 'Abd al-Mutaā'l. *Tārīkh al-Islāh fi'l-Azhar*. Egypt: Matba'at al-I'timād, n.d.
- Sanhūrī, 'Abd al-Razzāq Ahmad. *Fiqh al-Khilafah*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000.

- Saī'dī, 'Abd al-Mutaā'l. *İlm usūl al-qānūn*. Egypt: Matba'at al-Fath Allāh Ilyas al-Nūrī wa al-Awladi, 1936.
- Sidqi, Muhammad Tawfiq. *Majalla al-Manār*. Cairo: Matba'at al-Manār, 2. Edition, 1908.
- Shākīr, Ahmad Muhammad. *al- Kitāb wa-al-Sunnah Yajibu an Yakūnā Masdar al-Qawānīn fī Misr*. Cairo: Dār al-Kutub al-Salafiyya, 3. Edition, 1986.
- Shaltūt, Mahmūd. *al-Islām 'Aqīda wa-Sharī'a*. Cairo: Dār al-Shurūq, 18. Edition, 2001.
- Şimşek, Murat. Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları. Ankara: TDV pub, 2. Edition, 2011.
- Tiryaki, Fatih. "Modern Mısır Düşüncesinde Hilafet Tartışmaları". *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2016), 13-25.
- Yıldırım, Umut Turgut. "Laiklik ve Din-Devlet İlişkisi Bağlamında Türkiye, Fransa ve Mısır: Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 41 (2020), 564-579.



ilahiyat akademi

Sayı: 16, 2022, ss. 207-232.

Issue: 16, 2022, pp. 207-232.

مفهوم التعزير في الفقه السياسي دراسة مقارنة بمفهوم التقنين

İslam Siyaset Hukukunda Tazir Kavramı ve Kanunlaştırma Kavramıyla Karşılaştırılması

The Concept of Tazir in Political Jurisprudence a Comparative Study of the Concept of Legalization

Muhammed Nur Hamdan

Dr. Öğr. Üyesi., Gaziantep Üniversitesi, Azez İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assist. Prof., Gaziantep University, Azaz Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law
Azez/Suriye

aboghaith469@gmail.com | ORCID: 0000-0003-4749-5672 | ROR ID: [020vvc407](https://orcid.org/020vvc407)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

29 Ekim 2022 29 October 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

24 Aralık 2022 24 December 2022

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2022 31 December 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Muhammed Nur Hamdan).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muhammed Nur Hamdan).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Hamdan, Muhammed Nur. "İslam Siyaset Hukukunda Tazir Kavramı ve Kanunlaştırma Kavramıyla Karşılaştırılması". *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 207-232. DOI: [10.52886/ilak.1194904](https://doi.org/10.52886/ilak.1194904)

Atıf/ Cite as

Hamdan, Muhammed Nur. "The Concept of Tazir in Political Jurisprudence a Comparative Study of the Concept of Legalization". *Theological Academia* 16 (December 2022), 207-232. DOI: [10.52886/ilak.1194904](https://doi.org/10.52886/ilak.1194904)

الملخص

يعد مفهوم التعزير من المفاهيم الأصيلة في الفقه الإسلامي؛ فالعقوبات في الشريعة الإسلامية تنقسم إلى حدود وتعازير، أما العقوبات الحديثة فهي التي حددها الله سبحانه وتعالى، وأما العقوبات التعزيرية فهي التي تركت الشريعة الإسلامية تقديرها إلى القاضي، وللقاضي صلاحية واسعة في التعزير تبدأ من العفو في المخالفات والجرائم البسيطة إلى الإعدام في الجرائم الخطيرة كجريمة التجسس؛ فالتعزير أعطى صلاحية واسعة للحاكم والقاضي من حيث تقدير العقوبات ضمن القواعد العامة في الشريعة الإسلامية، وأهم هذه القواعد أن يكون القاضي مجتهداً قادراً على استنباط الأحكام الشرعية من القرآن فاهماً لمقاصد الشريعة الإسلامية، ولكن مع مرور الزمن أساء الحكام هذه الصلاحية الواسعة، ووجد من القضاة من لم تتوفر فيه صفة الاجتهاد، فأوقعوا العقوبات الشديدة لجرائم عادية، وكان التعزير وسيلة لتعذيب وقتل المعارضين السلطة بحجة خروجهم على الحكام، وعند تعدد القضاة في البلد الواحد اختلفت الأحكام القضائية بسبب اختلاف القضاة في التعزير والاجتهاد بالرغم من أن الجريمة واحدة فكان ذلك سبباً في الظلم، وفي العصر الحديث كان التقنين وسيلة للحد من هذه السلطة الواسعة للقاضي، وتحديد العقوبات تحديداً دقيقاً. وقد اختلف الفقهاء في حكم تقنين الشريعة الإسلامية ما بين مؤيد للتقنين على اعتباره من المصالح المرسلّة ووسيلة لضبط القضاة، وما بين معارض للتقنين؛ لأنه فكرة غريبة وليست فكرة إسلامية، وبالرغم من الاختلاف في فكرة التقنين قام الفقهاء بعدة محاولات لتقنين الفقه في القرن التاسع عشر والقرن العشرين مثل مجلة الأحكام العدلية في القانون المدني في أواخر العهد العثماني، والقانون العربي الموحد المستمد من الشريعة الإسلامية. فالبحث يتحدث عن بيان مفهوم التعزير عند الفقهاء، والقواعد العامة الضابطة له في الشريعة الإسلامية، وتطوره عبر الزمن، وتوسع الحكام في استخدام التعزير وإساءة السلطة الممنوحة لهم، ثم يقارن هذا المفهوم بالأدبيات الغربية وموقفهم من التقنين، ومحاولات الفقهاء لتقنين الفقه. وقد خلصت الدراسة أن أصل مفهوم التعزير هو التأديب ثم توسع الفقهاء في هذا المعنى إلى الردع والزجر، ثم غابت فكرة التعزير شيئاً فشيئاً مع وجود التقنين، وكان التقنين حلاً مناسباً لتقييد سلطة القاضي، ولكن التقنين أوقع القضاة بداية في حرج شديد حيث لم يستطع القاضي الخروج عن المواد القانونية بالرغم من وجود الظروف المخففة للجاني ما أدى إلى منح القضاة سلطة تقديرية في التقنين يستطيع أن يقضي من خلالها بما يتناسب مع الظروف المخففة والمشددة للجريمة وشخصية المجرم حيث وُجد للعقوبة حد أعلى وحد أدنى بحيث تسمح للقاضي الحكم على الجريمة من خلال هذين الحدين؛ وبذلك يكون نظام التقنين قريب من نظام التعزير في الشريعة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، التعزير، القاضي، الجريمة، التقنين.

Özet

Tazir kavramı, İslam hukukunun temel kavramlarından biridir. İslam hukukunda cezalar tazir cezaları ve haddler olmak üzere ikiye ayrılır. Haddler, bizzat Allah tarafından belirlenen cezalar iken tazir ise takdir etme yetkisinin hâkim ve kadıya bırakıldığı cezalardır. Tazir konusunda kadı ya da hâkim, bazı basit suçlarla ilgili affedebilme yetkisinden başlayan ve örneğin casusluk gibi önemli suçlarla ilgili idam cezası verebilmeye kadar varan geniş bir yetkiye sahiptir. Dolayısıyla tazir, İslam hukukunun belirlediği kurallar çerçevesinde kadı ve hâkime ceza takdiriyle ilgili geniş bir yetki alanı tanımaktadır. Bu kurallardan en önemlisi takdir etme yetkisini kullanan hâkimin İslam şeriatının genel maksad ve gayelerini bilen ve naslardan şeri hükümler istinbat etme yetisine sahip olan bir müctehid olmasıdır. Ancak zamanla icthad etme niteliğine sahip olmayan kadılar görev başına gelmiş, bunlar da bazı basit suçlar için şiddetli cezalar ortaya koymak suretiyle bu yetkiyi kötüye kullanmışlardır. Hatta bazen tazir, yöneticilere muhalefet eden kişilerin öldürülmesi veya onlara eziyet edilmesine yönelik bir araç haline getirilmiştir. Bunun yanında zaman zaman bir belde görev yapan birden fazla kadının aynı suçla ilgili olarak verdikleri cezalar farklılık göstermiş bu da ayrı bir zulüm sebebi olmuştur. Modern dönemde ise kanunlaştırma faaliyetleri hâkime tanınan bu geniş yetkiyi sınırlandırmış, suçlarla ilgili net cezalar öngörmüştür. İslam hukukunun kanunlaştırılmasına ilişkin bunu maslahat olarak görmek suretiyle destekleyenler ve Batı kaynaklı bir fikir olması sebebiyle reddedenler olmak üzere iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafa rağmen on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda İslam hukukunun kanunlaştırılması konusunda “Kânûnu’l-Arabî el-Muvahhad” gibi ve Osmanlı’nın son dönemlerinde medenî hukukla ilgili “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye” gibi bazı teşebbüsler olmuştur. Bu çalışmada, İslam hukuk bilginlerinin tazir kavramına yaklaşımları ve tazirle ilgili ortaya koyulan genel kuralların yanında tazirin tarihsel süreçteki gelişimi ve yöneticiler tarafından tazir yetkisinin kötüye kullanılması gibi hususlar ele alınmıştır. Ayrıca bu kavram Batı literatürüyle karşılaştırılarak onların kanunlaştırma ve tazir kavramlarına yönelik yaklaşımları ve İslam hukuk bilginlerinin kanunlaştırma faaliyetleriyle ilgili girişimleri incelenmiştir. Çalışmada tazir kavramının aslı itibarıyla bir disiplin sağlama aracı olduğu ancak zamanla âlimler tarafından kapsamı genişletilerek caydırıcı ve engelleyici bir olguya dönüştüğü, sonrasında ise yavaş yavaş kanunlaştırma faaliyetleri ile ortadan kalktığı görülmüştür. Zira kanunlaştırma, hâkimlerin yetkilerini sınırlandırmak için uygun bir çözüm olmuştur. Ancak İslam hukukunun kanunlaştırılması başlarda hâkimleri büyük bir zorluğa itmiştir. Çünkü bazı cezayı hafifletici veya ağırlaştırıcı sebepler olmasına rağmen hâkimler kanun maddelerinin dışına çıkamadığı için bu tür durumları göz ardı etmek zorunda kalmışlardır. Daha sonra ise bu sıkıntının aşılması için suçlarla ilgili alt ve üst ceza sınırları belirlenmiş ve hâkimlere de suçlunun durumunu ve varsa hafifletici veya ağırlaştırıcı durumları göz önüne alarak bu iki sınır içerisinde takdir etme yetkisi verilmiştir. Böylelikle kanunlaştırma kavramının İslam hukukundaki tazir kavramına benzerliği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Tazir, Kanunlaştırma, Kadı, Suç.

Abstract

The concept of discretion is one of the basic concepts in Islamic jurisprudence. Punishments in Islamic Sharia are divided into hudud and tazir. The hudud punishments are those specified by Allah, whereas tazir punishments are left to the judge in the Islamic Sharia. The judge has a wide authority to punish, starting from the amnesty in violations and minor crimes to the death penalty for serious crimes such as the crime of espionage. Punishment gave wide authority to the ruler and judge in terms of estimating penalties within the general rules of Islamic Sharia. The most important of these rules is for the judge is able to extract legal rulings from the Qur'ān, but with the passage of time the rulers abused this wide authority, and there were judges who did not have the status of knowledge, so they imposed severe penalties for ordinary crimes, and tazir was a way to kill opponents. In the case of a multiplicity of judges in the same country, judicial rulings differed due to the difference of judges in tazir punishment, although the crime was one, and that was a cause of injustice. At present, the law was a means of limiting this broad authority of the judge and defining penalties precisely. With the beginning of the nineteenth century, jurists made attempts to put the provisions of the Sharia in the form of laws such as the Journal of Legal Rulings and the Unified Arab Law taken from Islamic Sharia. The research talks about clarifying the concept of tazir according to the jurists, the general rules governing it in Islamic Sharia, and its development over time, and the expansion of rulers in the use of punitiveness and abuse of the authority granted to them. The study concluded that the origin of the concept of tazir punishment is discipline, then the jurists expanded in this sense to deterrence and rebuke, then the idea of tazir gradually disappeared with the presence of law. Regarding the legal rules, despite the existence of mitigating circumstances for the offender, which led to the judges being given discretionary power in judgment, through which he can judge in proportion to the mitigating and aggravating circumstances of the crime and the personality of the offender, as he found for the punishment an upper and lower limit that allows the judge to judge the crime through these two limits; Thus, the legalization system is close to the tazir system in Islamic law.

Keywords: Islamic Fiqh, Tazir, Punishment, Ruler, Crime.

مقدمة

يعد مفهوم التعزير من المفاهيم الأصيلية في الفقه السياسي الإسلامي في باب التشريع الجنائي والعقوبات. فالتعزير أعطى صلاحية واسعة للحاكم أو من ينوب عنه كالقاضي في تجريم بعض الأفعال، وتقدير العقوبات على الجرائم التي لم يرد فيها حدٌ معين في الشريعة الإسلامية، واتفق الفقهاء على التعزير كعقوبة، لكنهم اختلفوا في بعض العقوبات التعزيرية، وبالرغم من الصلاحيات الواسعة للقاضي في التعزير إلا أنها محكومة بمجموعة من الضوابط التي لا يجوز للقاضي الخروج عنها من ناحية التجريم، أو من ناحية العقوبة. وقد أساء بعض الحكام والقضاة مع مرور الزمن استعمال تلك السلطة الممنوحة لهم فتوسعوا في فرض العقوبات على الناس، فأدى ذلك إلى الظلم بسبب خروجهم عن الضوابط والمقاصد العامة، ثم ظهرت بعد ذلك فكرة التقنين للتخفيف من صلاحيات القاضي، وإلزامه بمواد محددة يحكم بناء عليها، وكانت قضية منح صلاحيات واسعة أو محددة مثار جدل في الفقه السياسي الإسلامي، وفي القوانين الوضعية.

تجيب الدراسة عن الإشكاليات الآتية:

هل التعزير يعني إعطاء صلاحيات واسعة للقاضي أم أنه يوجد ضوابط عامة يجب أن ينضبط بها، وما هذه الضوابط؟

هل تمت إساءة استخدام سلطة التعزير من الحكام والقضاة، وما الشروط الواجب توافرها بالنسبة للحاكم حتى تمنح له هذه السلطة؟

هل التقنين هو الحل الأمثل لمنع الظلم أم أن القاضي يحتاج إلى سلطة تقديرية يحكم من خلالها؟
وتأتي أهمية الدراسة من حيث تناولها علاقة التعزير بالحكام في التاريخ السياسي الإسلامي، ومقارنتها بالمفاهيم الموجودة في القوانين الوضعية، وتهدف إلى:

- توضيح مفهوم التعزير وتطوره عبر الزمن
- توضيح علاقة الحاكم بالتعزير وتوسع الحكام به.
- بيان أهم الضوابط في التعزير.
- المقارنة بين التعزير كمفهوم إسلامي والتقنين كمفهوم غربي.
- اقتراح حلول للتوفيق بين التعزير والتقنين من خلال السلطة التقديرية.

ومن الدراسات السابقة:

أ. الحدود والتعزيرات عند ابن القيم- أبو زيد، بكر بن عبد الله.

ب. التعزير والاتجاهات الجنائية المعاصرة، عبد الفتاح خضر .

ولقد اتبعت المنهج الاستقرائي التحليلي من خلال استقراء الكتب التي ورد فيها مفهوم التعزير، وتحليل النصوص، وتتبع تصرفات الحكام المتعلقة في التعزير، ثم قارنت هذا المفهوم بالتقنين والعلاقة بين التعزير والتقنين.

١. مفهوم التعزير

١,١ تعريف التعزير

لغة: العَزْرُ والتَّعْزِيرُ: ضرب دون الحد لمنع المجرم من ارتكاب الحد مرة ثانية، وردعه عن فعل المعصية. والعزر: المنع. وأصل التعزير: التأديب.^(١)

فالمعنى اللغوي للكلمة يشير إلى أن التعزير ضرب أقل من الحد، ويستخدمه الحاكم للتأديب لمنع الجناة من معاودة تكرار الجريمة. وأصل الكلمة من التأديب الذي هو أقل من الحد.

فالتعزير في الاستخدام اللغوي لا يخرج عن معنى التأديب الذي يقابل الحد في الشريعة الإسلامية.

وأما استخدام الفقهاء للتعزير فإنه يلاحظ أنهم استخدموا التعزير على أصل اللغة وهو التأديب؛ ولذلك وردت عدة تعريفات فقهية تبين أن التعزير هو التأديب، منها: التعزير تأديب استصلاح وزجر عن ذنوب لم تشرع فيها حدود ولا كفارات^(٢)، ومنها: تأديب على ذنب لا حد فيه ولا كفارة سواء كانت حقاً لله تعالى أم لآدمي.^(٣)

وبما أن التعزير تأديب فالأصل ألا يرد على الجرائم الخطيرة على اعتبار أن الجرائم الخطيرة هي الجرائم الحدية التي ذكرتها الشريعة الإسلامية، وحددت عقوباتها لخطورها على المجتمع وأمنه كحد السرقة والزني.

^١ انظر: محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٤١٤)، "عزر"، ٥٦١/٤؛ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦/٢٠٠٥)، "عزر"، ٤٣٩/١.

^٢ انظر: علي بن خليل علاء الدين الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ١٩٤/١.

^٣ انظر: محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤/١٤١٥)، ٥٢٣/٥.

فالحدود هي عقوبات مقدرة بنص القرآن الكريم أو السنة حقاً لله تعالى خلافاً للتعزير فإنه ليس بمقدر في الشريعة الإسلامية، وبخلاف القصاص فإنه وإن كان عقوبة مقدرة لكنه يجب حقاً للعبد، ولذلك يجري فيه العفو والصلح.^(٤)

فالجرائم تنقسم في الشريعة الإسلامية إلى ثلاثة أقسام: جرائم حد أو قصاص أو تعزير.

وأما في المفهوم المعاصر فإن مفهوم التعزير لا وجود له بين الحكام أو القضاة على اعتبار أن التعزير يمنح صلاحيات واسعة للحاكم في تشريع ما يريد، وكذلك يمنح القاضي سلطة تقديرية واسعة في إيقاع العقوبات، ولكنه يقترب من مفهوم السلطة التقديرية التي يستطيع القاضي أن يقدر من خلالها العقوبة المناسبة على المجرم بوجود ضوابط محددة، ويقابل مفهوم التقنين، وهو التزام القاضي بمواد محددة لا يجوز له الخروج عنها، ويجب عليه الالتزام بها خلافاً للتعزير.

١,٢ تطور مفهوم التعزير

لقد جاء استخدام التعزير بمعنى التأديب متفقاً مع ما ورد في القرآن الكريم من إشارات للتعزير يقول تعالى: (وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا....) [التوبة: ١١٨] فقد عزر رسول الله تأديباً الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك، فهجرهم خمسين يوماً لا يكلمهم أحد بعد غزوة تبوك لتخلفهم عن الغزوة ثم تاب الله عليهم، وقصبتهم مشهورة في الصحاح.^(٥)

ففي هذه الحادثة اجتهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بإيقاع عقوبة مناسبة على تخلفهم عن الغزوة على اعتبار عدم وجود عقوبة حدية للمتخلفين عن الغزوات فهجرهم، وكان ذلك اجتهاداً منه حتى نزلت آيات قرآنية تبين مصيرهم وتعفو عنهم وكانت هذه العقوبة تأديباً لهم على فعلهم.

وهكذا عزر رسول الله في عدد من المخالفات التي لم يرد فيها حد معين، وكان تعزيره تأديباً حتى لا يعود المذنب إلى معاودة ارتكاب الذنب، ومما ورد من تعزيراته في السنة القولية والفعلية: الغرامة المالية فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الثمر المعلق؟ فقال: «ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة

^٤ انظر: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦/١٩٨٦)، ٣٣/٧.

^٥ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (د.ت.: دار طوق النجاة، ٢٠٠١/١٤٢٢)، "المغازي"، باب حديث كعب بن مالك، وقول الله عز وجل: {وعلى الثلاثة الذين خلفوا} [التوبة: ١١٨]، عن كعب بن مالك رضي الله عنه، (رقم ٤٤١٨)، ٣/٦.

مثليه والعقوبة....»^(٦) ففي هذا الحديث يوضح النبي صلى الله عليه وسلم أنه من أخذ ثمراً دون إذن صاحب الثمر ولم يبلغ نصاب حد السرقة يعاقبه القاضي عقوبة دون الحد وهي الغرامة المالية وعقوبة تأديبية عليه تعزيراً، فالحدوث واضح الدلالة في مشروعية التعزير في سرقة ما دون النصاب، ولم يحدد الرسول العقوبة وإنما تركها للقاضي يختار ما يريد.

وحديث: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود»^(٧). ففي هذا الحديث يوضح الرسول أن الجرائم الحدية لا تقبل العفو، أما ما دون الجرائم الحدية من المخالفات يمكن للقاضي أن يعفو عن المذنب حسب حاله إن ارتكب الذنب مرة واحدة أو كان من ذوي الجاه والعفو عادة يكون في الجرائم الخفيفة أما في الجرائم الخطيرة لا يقبل العفو حتى لو ارتكبت من قبل ذوي الجاه كجريمة السرقة، ومسألة العفو تعدد من الفوارق الأساسية بين الحدود وبين التعزير استناداً إلى هذا الحديث^(٨).

وحديث: «لا تجلدوا فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله»^(٩). فالحدوث يوضح أن الجلد لا يجوز أن يتجاوز به الحاكم أكثر من عشرة أسواط فيما دون الجرائم الحدية، وقد حدد الرسول هذا المقدار حتى لا يتجاوز الحاكم فيظلم الناس حسب هواه والجلد في عشرة أسواط يكون في الجرائم الخفيفة التي يراد منها التأديب، أما في الجرائم الخطيرة لا يقبل هذا النوع من العقوبة.

فهذان الحديثان يؤكدان أن التعزير أخف من الحدود، وأنه يكون في المخالفات والغاية منه التأديب، ولا يكون في الجرائم الخطيرة خلافاً للحدود.

فالتعزير في الدور الأول من أدوار التشريع في العصر النبوي ورد على المخالفات والجرائم التي لا تعدد خطيرة وتمس بأمن المجتمع وحياة الناس وأموالهم، وكذلك الجرائم التي لم تستوف فيها شروط الحد كسرقة أقل من النصاب، أو فعل ما دون الزنى، أو الشتم والسب والاستهزاء؛ لذلك صرح عدد من الفقهاء بأنه لا يجوز في التعزير إتلاف أو قطع؛ لأنه تأديب، ولا يجوز أن يتجاوز بالتأديب إلى حد الإتلاف والقطع^(١٠).

وأما بعد وفاة النبي فقد توسع معنى التعزير على عدد من الجرائم الخطيرة ليصبح المقصود من التعزير الزجر والردع كالحدود كجرائم الغش والتزوير والرشوة إلى جانب التأديب في المخالفات والجرائم غير الخطيرة،

^٦ أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.)، "اللقطة"، باب التعريف

باللقطة (رقم ١٧١٠)، عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، الحديث حسن، ١٣٦/٢.

^٧ أبو داود، "الحدود"، باب في الحد يشفع فيه (رقم ٤٣٧٥ - ١٣٣/٤)، عن عائشة رضي الله عنها، الحديث صحيح.

^٨ انظر: الشريبي، مغني المحتاج، ٥٢٣/٥.

^٩ البخاري، "الحدود"، باب كم التعزير والأدب (رقم ٦٨٥٠) عن أبي بردة الأنصاري رضي الله عنه، ١٧٤/٨.

^{١٠} انظر: منصور بن يونس البهوتي، كشف القناع (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ١٢٤/٦.

فقد أمر عمر رضي الله عنه بحرق محلات بيع الخمر تعزيراً، وحرق قصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب فيه عن الرعية تعزيراً، وصادر أموال بعض ولاته بأخذ شطرها تعزيراً، وضرب الذي زور على نقش خاتمه: وأخذ شيئاً من بيت المال مائة، ثم ضربه في اليوم الثاني مائة، ثم ضربه في اليوم الثالث مائة. (١١)

وبسبب اختلاف التكييف الفقهي لمفهوم التعزير أهو تأديب، أم أنه زجر وردع؟ اختلف الفقهاء في عدد من مسائل التعزير منها: مسألة ضمان المعزّر، وهل يضمن الحاكم في التعزير إذا تجاوز فيه الحدود المشروعة من التأديب إلى القطع والإتلاف؟ وهل يتجاوز التعزير أدنى الحدود أم لا يتجاوز أدنى الحدود؟ وهل يحق للحاكم أن يتوسع في التعزير إلى القتل أم لا يحق له ذلك؟ وهل يضمن الحاكم ما أتلفه حال التعزير أم لا يضمن؟ فمن رأى أن التعزير تأديب فإنه يضمن الحاكم ما أتلّف؛ لأن التعزير تأديب والتأديب مشروط به السلامة كما ورد أن عمر بن الخطاب استدعى امرأة حاملاً فأجهضت جنيناً ميتاً بسبب الخوف فاستشار علياً فحكم عليه بدية جنينها، (١٢) على اعتبار أنه قتل بالتسبب وهذا عند الشافعية، (١٣) ومن رأى أن التعزير ردع وزجر فلم يضمن الحاكم ما أتلّفه حال التعزير؛ لأنه فعل واجب كالحودود، والفعل المأذون فيه لا يجب فيه الضمان كما ورد عند الحنفية. (١٤)

وبما أن أصل معنى التعزير هو التأديب فقد تناول الفقهاء التعزير من خلال المعنى العام له فلم يخصوه في سلطة الحاكم في إنزال العقوبات على المجرمين، وإنما استخدموا المصطلح في تأديب الوالد لولده، والأستاذ لتلميذه، فأجازوا لهم التعزير تأديباً، ومنهم من ميّز بين مفهومي التعزير والتأديب حيث استخدموا لفظ التعزير للإمام أو نائبه، وأما سلطة الأب على ابنه، والأستاذ على طالبه فسموها تأديباً، والاتجاه الأول هو الأشهر. (١٥)

ومن خلال النظر في مفهوم التعزير وتطوره نجد أنه يتردد عند الفقهاء بين معنيين: المعنى الأول التعزير تأديباً، والمعنى الثاني التعزير عقوبة وردعاً وزجراً، فقد استخدم الفقهاء مصطلح التعزير وأرادوا به التأديب، وطبقوا عليه أحكام التأديب الفقهية كتضمن الحاكم عند استخدامه هذه السلطة، وتضمن المعلم والأب؛ لأن التأديب يشترط فيه السلامة، فإن تجاوز التأديب إلى حد إتلاف النفس أو الأعضاء فهذا دليل على مجاوزة الحق الممنوح لصاحب التأديب والتعدي لذلك يجب الضمان في حال التعدي، وكذلك استخدم

١١ انظر: الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، ١٩٥/١.

١٢ انظر: السنن الكبرى للبيهقي، "الإجارة"، باب الإمام يضمن، (رقم ١١٦٧٢)، ٢٠٢/٦.

١٣ علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: دار الحديث، د.ت.)، ٣٤٤/١.

١٤ انظر: عثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (بلاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٣)، ٢١١/٣.

١٥ انظر: محيي الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، تحقيق: زهر الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٢/١٩٩١)، ١٧٥/١٠؛

محمد بن أحمد الدسوقي المالكي ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، ٤٥٢/٤.

الفقهاء مصطلح التعزير وأرادوا به العقوبة وفي هذه الحالة تنحصر سلطة العقوبة للحاكم والقاضي دون غيره، وتترتب الأحكام الفقهية على العقوبة من عدم الضمان في حال الإلتلاف؛ لأن الحاكم يمارس في هذه الحالة حقاً مشروعاً والجواز الشرعي ينافي الضمان.

٢. الجرائم والعقوبات التعزيرية في الفقه السياسي الإسلامي

٢,١ الجرائم التعزيرية

ورد في الشريعة الإسلامية عدد من المعاصي والجرائم دون أن تُحدد لها عقوبة كجريمة الغش والربا والرشوة والتجسس كما أنه يوجد عدد من الجرائم المستجدة التي لم ترد في القرآن الكريم والسنة النبوية إلا أن الحاكم أو السلطة التشريعية ممثلة بالمجتهدين من الأمة تجزئها كجرائم الاحتيال والتزوير والجرائم الالكترونية والمخدرات وتعاطيها والاتجار بها والجرائم السياسية والاقتصادية وما شابهها وقد ضبطها الفقهاء بقولهم (يعزر في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة سواء أكانت حقاً لله تعالى أم لأدمي)، وسواء أكانت من مقدمات ما فيه حد كسرقة ما لا قطع فيه والسب بما ليس بقذف، أم لا كالتزوير وشهادة الزور.^(١٦)

ففي هذا الضابط أطلق الفقهاء معنى الجرائم التعزيرية على جميع الجرائم عدا جرائم الحدود المعدودة سواء كانت هذه الجرائم خطيرة أم ليست خطيرة، وسواء كانت هذه الجرائم من جنس الحدود أم لم تكن من جنسها.

وتقسم الجرائم في الفقه الجنائي الإسلامي إلى ثلاثة أنواع:

أولاً- جرائم الحدود: وهي الجرائم التي نص عليها الله تعالى في القرآن الكريم لخطرها على المجتمع وأمنه، وهي جريمة السرقة والزنا والقذف والحراقة والقصاص، ومن الجرائم الحدية التي نص عليها القرآن الكريم ولم يحدد عقوبتها واتفق الفقهاء أنها من الجرائم الحدية جريمة شرب الخمر والسكر، ومن الجرائم الحدية التي لم ينص عليها القرآن الكريم وإنما ذكرتها السنة النبوية جريمة الردة، وسميت هذه الجرائم بالجرائم الحدية؛ لأن الشريعة الإسلامية حددت عقوباتها بنص قرآني ما عدا جرمي الخمر والردة، وكذلك القصاص الذي يعد على أنه حق من حقوق العباد وليس من حقوق الله كباقي الجرائم، ومن أحكام هذه الجرائم أنه لا يجوز استبدالها بجرائم أخرى، ولا بد أن تستوفي في الجريمة جميع شرائطها الشرعية حتى تعتبر جريمة حدية فإن لم تستوف جميع شروطها المعتبرة تتحول من جريمة حدية إلى جريمة تعزيرية، ومن أحكام هذه الجرائم أن عقوباتها

^{١٦} انظر: الشريبي، مغني المحتاج، ٥/٥٢٣.

مقررة بحيث لا يستطيع الحاكم أو القاضي استبدالها أو العفو عنها أو التنازل عنها أو الاجتهاد فيها فيما عدا جريمة القصاص؛ لأنها حق من حقوق العباد.

ثانياً- جرائم الكفارات: والمقصود بهذه الجرائم أن الشريعة الإسلامية نحت عن مجموعة من الأفعال التي لا يجوز للإنسان أن يقتربها، ولم تحدد لها حدوداً معينة عند المخالفة، وإنما رتب عليها كفارات يجب على الإنسان أن يدفع هذه الكفارة تكفيراً عن الذنب الذي اقترفه، والكفارة ذكرها الله تعالى في القرآن الكريم كعقوبة للمخالفات التي يقوم بها الإنسان ومن أمثلتها الجماع في نهار رمضان، وحنث اليمين، وعدم الوفاء بالندب؛ فجرائم الكفارات هي عبارة عن مخالفات وذنوب يرتكبها المسلم بسبب مخالفته بعض الأوامر الشرعية؛ لذلك لا يتدخل الحاكم في تقدير عقوباتها وإنما يقوم بها الإنسان المسلم تكفيراً عن ذنبه.^(١٧)

وهل يصدق على هذا النوع اسم الجرائم أم لا يصدق عليه هذا الاسم؟ على خلاف بين الفقهاء ولكن أدرجه بعض الفقهاء تحت هذا الاسم على اعتبار أن كل مخالفة لنص تشريعي من القرآن والسنة يعدُّ معصية، وهذه المعصية قد يترتب عليها الحد أو الكفارة أو التعزير.

ثالثاً- الجرائم التعزيرية: وهي الجرائم التي لم يرتب عليها الشارع حداً معيناً، ولم يرتب عليها كفارة، وهذا النوع من الجرائم لا حصر له ففي كل عصر تحل جرائم جديدة في المجتمعات كجرائم الغش والاحتيال والمخدرات والتزوير وجرائم البورصة والجرائم المتعلقة بالعملات الورقية والجرائم الالكترونية، بالإضافة إلى الجرائم التي لم تنطبق عليها شروط الحد الشرعي فهي جرائم تعزيرية، ويمكن ضبط النوع الثالث من خلال هذا التصنيف:

- جرائم شرع من جنسها الحد، ولكن لا يطبق عليها الحد لعدم استيفاء الشروط الشرعية للحد، فالجرائم الحدية تدرأ بأدنى شبهة، ويستبدل بالجرائم الحدية عقوبة تعزيرية يقدرها القاضي؛ لذلك تتحول الجريمة من جريمة حدية إلى جريمة تعزيرية، ولكن هذه الجريمة يوجد فيها أصل نقيس عليه ومن أمثلة هذه الجريمة: سرقة أقل من النصاب، وجريمة النشال الذي يسرق الأعين المتبقطة فهذا النوع من الجرائم تندرج تحت أصل واحد وهي جريمة السرقة ولكن لا نقيم فيها عقوبة السرقة، وجريمة الشروع في الزنا والقيام بمقدمات الزنا، والشذوذ الجنسي وهذا النوع من الجرائم يندرج تحت الجريمة الجنسية وجريمة هتك الأعراض والسب والشتيم ورمي الناس بما ليس بلفظ الزنا الصريح.

^{١٧} انظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت. ١٣٣١).

^{١٨} انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية (م.د.: مكتبة دار البيان، د.ت. ١٩٥١).

وبما أن هذه الجرائم هي جرائم شبيهة بالجريمة الحدية فلا يجوز للقاضي أن يتجاوز فيها الحد المقرر لها، فمثلاً لا يجوز للقاضي أن يقرر على عقوبة النشال قطع اليد بينما جريمة السرقة التامة الأركان والمستوفية الشروط عقوبتها قطع اليد، وإنما يقدر عقوبة أخف من تلك العقوبة، وكذلك جريمة مقدمات الزنا لا يجوز للقاضي أن يجلد الفاعل مائة جلدة بينما عقوبة الزنى التامة الأركان عقوبتها مائة جلدة وهكذا في باقي الجرائم التعزيرية التي هي من جنس الجرائم الحدية.

- جرائم حدية توافرت فيها جميع الشروط المعتبرة، ولكن امتنع عن تطبيقها لأسباب خاصة تتعلق بالمحرم وفي هذه الحالة تتحول الجريمة الحدية إلى جريمة تعزيرية كسرقة الأب من ابنه، فالأب إن سرق من مال ابنه واستوفت الجريمة فيه كامل الشروط والأركان لا يقام حد السرقة؛ لأن الابن وما يملك لأبيه ولكن القاضي يمكن أن يقرر عقوبة تعزيرية على الأب، وكذلك سرقة الزوجة من مال زوجها، أو سرقة الزوج من مال زوجته، وكذلك أن يقذف شخص بأنه ابن لفلان من الزنا، ويكون هذا المقذوف أكبر من المقذوف منه، ففي هذه الحالة لا يطبق الحد على القاذف لاستحالتها، ولكن يطبق القاضي على القاذف عقوبة تعزيرية.

- جرائم لم يشرع فيها ولا في جنسها الحد، وهذا النوع هو أكثر الجرائم التعزيرية؛ ومن هذه الجرائم ما نصت عليه الشريعة الإسلامية مثل أكل الميتة وخيانة الأمانة والغش والتجسس والتلاعب بالمكيال والميزان وشهادة الزور، ومنها ما هو جرائم مستحدثة لم تنص عليها الشريعة الإسلامية كالجرائم الإلكترونية، وتزوير العملات الورقية، والجرائم الدولية المعاصرة، والجرائم المالية، والتهرب الضريبي والجمركي، والجرائم الطبية، وتزوير الشهادات والأختام، وغيرها من الجرائم الكثيرة التي لا حصر لها. (١٩)

٢,٢ العقوبات التعزيرية

بالنسبة للعقوبات التعزيرية فقد اتفق الفقهاء على مجموعة من العقوبات التعزيرية التي يجوز للقاضي إيقاعها، واختلفوا في عقوبات أخرى فمن العقوبات المتفق عليها:

أ. عقوبة الضرب والجلد: اتفق الفقهاء على عقوبة الجلد كعقوبة تعزيرية، ولكنهم اختلفوا في مقدار الضرب، وعدد الجلادات هل يعود تقدير عدد الجلادات للحاكم، أم لا يجوز أن يبلغ أدنى الحدود الشرعية؟

^{١٩} انظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت)، ١/١٣٣.

والسبب في اختلافهم ورود مجموعة من الأحاديث النبوية التي تتحدث عن ذلك فقد ورد: «من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين»^(٢٠) وبذلك اعتبر الحنفية والشافعية ورواية عند الحنابلة^(٢١) أن أقصى التعزير هو تسعة وثلاثون على اعتبار أن حد شرب الخمر أربعون جلدة، وأما أبو يوسف فقد اعتبر الحد بحد القذف وهو ثمانون جلدة فقال: التعزير خمسة وسبعون سوطاً، وفي رواية تسعة وسبعون سوطاً^(٢٢)، وفي رواية عند الشافعية^(٢٣) ألا يزيد على عشرين، وفي رواية عند الشافعية والحنابلة ألا يزيد على عشرة أسواط للحديث المتقدم.

وأما عند المالكية فلم يحددوا له مقداراً محدداً، وتركوا ذلك لتقدير القاضي حسب المصلحة في ذلك فممكناً أن يجلد أكثر من مائة^(٢٤).

ب. عقوبة الحبس لما ورد أن النبي حبس رجلاً في تهمة^(٢٥)، ولفعل الخلفاء الراشدين بعد ذلك، والحبس لم يرد في الشريعة الإسلامية كعقوبة أصلية في العهد النبوي، ولم يعتمد عليه الرسول في عقاب المجرمين، وإنما اتخذ بعده في عهد عمر بن الخطاب ثم اتخذ في عهد علي بن أبي طالب حيث تم بناء حبس للمجرمين.

ت. عقوبة النفي^(٢٦) لورودها في القرآن الكريم في آية الحراية: {أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ...} [المائدة: ٣٣].

ث. عقوبة القتل تعزيراً فقد عبر عنها الفقهاء بقولهم (القتل سياسة)، وقد شددوا كثيراً في إيقاع عقوبة القتل سياسة إلا في حالات محددة خاصة ذكروها في كتبهم حيث إن بعض الجرائم لا يمكن معالجتها إلا بالقتل كما في حال تكرار الجريمة و اعتياد الإجرام، وقتل الجاسوس المسلم إذا تجسس للعدو^(٢٧)، وقد توسع بعض الفقهاء في مسألة جواز القتل سياسة حيث أجاز بعض الشافعية والحنابلة والمالكية بناء على هذا قتل المبتدعة ببدع مكفرة من الفرق المخالفة^(٢٨).

^{٢٠} أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، إعداد: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، "الأشربة والحد فيها"، باب ما جاء في التعزير، عن النعمان بن بشير رضي الله عنه، (رقم ١٧٥٨٥)، الحديث مرسل، ٥٦٧/٨.

^{٢١} ابن قدامة، المغني، ١٧٩/٩.

^{٢٢} انظر: علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية، إعداد: طلال يوسف (بيروت: دار احياء التراث العربي، د.ت.)، ٣٦٠/٢.

^{٢٣} انظر: الشرييني، مغني المحتاج، ٥٢٥/٥.

^{٢٤} انظر: ابن عرفة، حاشية الدسوقي، ٣٥٤/٤.

^{٢٥} سنن أبي داود، "الأقضية"، باب الحبس في الدين ونحوه، عن معاوية بن حيدة رضي الله عنه، (رقم ٣٦٣٠)، الحديث حسن، ٣١٤/٣.

^{٢٦} انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية مطبعة ذات السلاسل، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م)، ٢٦٨/١٢.

^{٢٧} انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية (م.د.: مكتبة دار البيان، د.ت.)، ٩٥/١؛ الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين

الخصمين من الأحكام، ١٩٥؛ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥/١٤٠٥)، ٥٥٩٥/٧.

^{٢٨} انظر: علاء الدين الطرابلسي، معين الحكام، ٢٩٦/٢؛ اليهودي، كشف القناع، ١٢٤/٦.

ج. عقوبة التعزير بأخذ المال: اختلف الفقهاء في مشروعيتها، ومنهم من ادعى نسخها، وأجازها ابن تيمية^(٢٩) وابن القيم، وذكر ابن تيمية صوراً عديدة للتعزير بالمال منها الإتلاف، والتغيير، والمصادرة وأفرد لها فصلاً مستقلاً في كتابه (الحسبة في الإسلام) وذكر صوراً عديدة للعقوبات المالية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وفي عهد الخلفاء الراشدين.

ومن هذه الصور التي تتضمن عقوبات مالية أمره صلى الله عليه وسلم بكسر أوعية الخمر، وأمره لهم يوم خيبر بكسر الأوعية التي فيها حوم الخمر، ومنها هدمه لمسجد الضرار، والغرامة المالية على من سرق من غير حرز كما ذكرنا سابقاً.

ومن أعمال الخلفاء الراشدين حرق المكان الذي يباع فيه الخمر زمن عمر بن الخطاب، وأخذ شطر مال مانع الزكاة، وحرق عثمان بن عفان المصاحف المخالفة للإمام.^(٣٠)

هذه أهم العقوبات التي ذكرها الفقهاء في كتبهم في باب التعزير ويضاف إليها عقوبات تعزيرية أخرى مثل التهديد والوعظ والهجر والتوبيخ.

من خلال النظر في هذه العقوبات التعزيرية نجد أن الفقهاء اتفقوا على مجموعة من العقوبات التعزيرية وهي: الضرب والنفي والحبس والتشهير. ولكنهم اختلفوا في مقدار العقوبة هل تتجاوز أدنى الحدود الشرعية المنصوص عليها أم لا تتجاوز؟ وسبب اختلافهم في ذلك هو نظرهم لطبيعة التعزير هل العقوبات التعزيرية موضوعة للجرائم الخطيرة، أم أنها مقتصرة على الجنح أو المخالفات؟ فمن نظر إلى أن العقوبات التعزيرية موضوعة للجرائم الخفيفة أو المتوسطة لم يشدد في العقوبات التعزيرية على اعتبار أن الله شرع الحدود على الجرائم الخطيرة، ومن اعتبر أن العقوبات التعزيرية موضوعة لجميع الجرائم التعزيرية توسع في العقوبات التعزيرية حسب الحاجة واجتهاد الحاكم.

وكذلك اختلف الفقهاء في بعض العقوبات التعزيرية ومشروعيتها من حيث الأصل، وهي عقوبة الغرامة وعقوبة القتل تعزيراً لخطورة هذه العقوبات، فالعقوبة الأولى عقوبة مالية فيها تعد على أموال الناس والملكية الخاصة، والعقوبة الثانية فيها استباحة لدماء الناس، فجمهور الفقهاء منع هذه العقوبات حتى لا يتوسع الحكام الظلمة في هذه العقوبات فيسلبوا أموال الناس ويسلبوا حياتهم بحجة التعزير من باب درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وفي هذا الملحظ اعتبار مهم فقد رأينا كثيراً من الحكام في التاريخ الإسلامي

^{٢٩} ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ): أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي الحنبلي، ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبح واشتهر. من كتبه (الحسبة في الإسلام- السياسة الشرعية- مجموع الفتاوى) الزركلي، الأعلام، ١/١٤٤.

^{٣٠} انظر: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الحسبة في الإسلام (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ٤٩٩؛ الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، ١٩٥؛ محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية (م.د.: مكتبة دار البيان، د.ت.)، ١/٢٢٦.

توسع في العقوبات التعزيرية في القتل والتعزيم، وقد نال بعض الفقهاء هذا الظلم من عدد من الحكام كما تعرض الإمام أبو حنيفة للسجن بسبب عدم توليه القضاء في زمن أبي جعفر المنصور، وكما نال الإمام أحمد بن حنبل السجن بسبب مسألة خلق القرآن^{٣١} وغيرهم من الفقهاء كثير، وتوسع بعض الفقهاء في هذه العقوبات التعزيرية نظراً للحاجة ولوجود جرائم خطيرة لا يمكن ردع أصحابها وزجر المجتمع إلا من خلال القتل كجريمة التجسس والخيانة.

إذن نحن أمام اعتبارين للفقهاء: الأول التضييق من العقوبات التعزيرية حتى تتحدد سلطة الحكام ولا يقع الظلم على الناس منهم، والثاني وجود حاجة للتعزير بسبب وجود جرائم خطيرة لم ينص عليها الشارع ولا بد من اجتهاد الحاكم حتى يستأصل الشر والفساد وينشر الأمن في المجتمع ومن هنا تأتي أهمية التقنين في حل هذه المشكلة الخطيرة فمع وجود التقنين تنضبط سلطة الحاكم فلا يتوسع في إيقاع العقوبات بناء على الهوى والانتقام الشخصي، وبنفس الوقت تتقن العقوبات الرادعة على المجرمين من خلال وجود مواد قانونية منظمة ومنضبطة وواضحة وهذا ما تم العمل عليه واتفق الفقهاء على مشروعيته في العصور اللاحقة كما سنبين في المباحث القادمة.

٣. البعد السياسي في التعزير

٣،١ تعزير الحاكم

التعزير في الفقه الإسلامي مرتبط بشرط الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، وفهم النص الشرعي ومقاصد الشريعة ومعرفة الواقع؛ لذلك اشترط الفقهاء على الحاكم والقاضي أن يكونا مجتهدين فقد ورد في الأحكام السلطانية من شروط الإمامة: (العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام)^(٣٢) وشرط الاجتهاد أكد عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما أرسل معاذاً إلى اليمن وسأله عن القضاء في الحديث الطويل فأجاب معاذ: " أجتهد رأيي"^(٣٣) فقد رسم الرسول لمعاذ منهجية كاملة في الحكم والمرجعية القضائية عندما أخبره بأن يلجأ إلى كتاب الله أولاً، فإن لم يجد الحكم في كتاب الله تعالى ينتقل إلى السنة النبوية فإن لم يجد الحكم في السنة يبذل جهده في الحكم المناسب وهو التعزير، وهذه المنهجية هي التي سار عليها العلماء زمنياً طويلاً في تاريخ الدولة الإسلامية، وبالإضافة إلى شرط الاجتهاد الذي لا بد من توافره عند الحاكم فإنه مأمور

^{٣١} خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، الأعلام (د.م.: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ٢٠٣/١؛ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ٩٥/١.

^{٣٢} الماوردي، الأحكام السلطانية، ١٩/١.

^{٣٣} أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، إعداد: شعيب الأرنؤوط (د.م.: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١/١٤٢١)، (رقم ٢٢١٠٠)، الحديث إسناده ضعيف، ٤١٧/٢٦.

بالشورى مع المجتهدين، وهذا ما كان عليه عمل الخلفاء الراشدين عندما كانوا يريدون سن عقوبة تعزيرية يستشيرون أهل الاجتهاد كما ورد أن عمر بن الخطاب استشار في عقوبة شارب الخمر. فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن نجلده ثمانين. فإنه إذا شرب سكر. وإذا سكر هذى. وإذا هذى افترى. فجلد عمر ثمانين. (٣٤)

وهذه المنهجية في التعزير طبقت زمن الخلفاء الراشدين الذين عايشوا مرحلة النبوة وعاصروا نزول الوحي لذلك لم يخرج التعزير عن مقصده الأساسي وهو تحقيق العدل بين الناس بل كان أداة مهمة من أدوات الحكم بالنسبة للخلفاء عند عدم وجود نص تشريعي.

فمن الممكن أن نعدّ أهم ضابطين للتعزير هما:

- ١- الاجتهاد بالنسبة للحاكم الذي يمكنه من فهم نصوص الشريعة ومقاصدها ثم يجتهد ويقيس في الوقائع التي لا نص فيها وبذلك لا يخرج الحاكم عن الإطار العام للشريعة الإسلامية.
- ٢- الشورى فلا يجوز للحاكم أن يجرم فعلاً ما أو يحدد عقوبة أو يسن قانوناً إلا بعد الشورى والرجوع إلى العلماء المجتهدين المختصين (السلطة التشريعية) وبعد تداول الآراء والاجتهاد الجماعي يمكن للحاكم أن يعزر، وبذلك يحقق التعزير مقصده الرئيسي الذي شرع من أجله كونه أداة مهمة بيد الحاكم عند عدم وجو النص التشريعي.

وبالرغم من وجود الضوابط العامة في التعزير وهو وجوب توافر شرطي الاجتهاد والشورى بالنسبة للحاكم، لكن تم إساءة استخدام سلطة التعزير من عدد من الحكام في عصور الدولة الإسلامية، واعتبر التعزير مسوغاً لتبرير أفعال السلطان، والتخلص ممن يخالفهم في الرأي فتوسعوا في عقوبات التعزير، ومن الأمثلة السياسية على إساءة استخدام التعزير ما حصل للإمام أحمد بن حنبل بحبسه تعزيراً من أجل فتنة خلق القرآن زمن المعتصم ثمانية وعشرين شهراً^(٣٥)، وكذلك حبس الإمام أبي حنيفة تعزيراً عندما أراد المنصور العباسي على القضاء ببغداد فأبى، فحبسه إلى أن مات^(٣٦)، وحبس ابن تيمية تعزيراً على يد سلاطين المماليك^(٣٧)، وكثير من العلماء الذين سجنوا تعزيراً بسبب آرائهم الفكرية أو فتاويهم كانت بوشاية من العلماء المناوئين لهم، وكذلك تمت تصفية المعارضين فكراً كفتوى قتل المبتدع تعزيراً كما تقدم وبذلك خرج التعزير

^{٣٤} مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، إعداد: محمد مصطفى الأعظمي (أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان، ٢٠٠٤/١٤٢٥)، "الأشربة"، باب الحد في الخمر، عن ثور بن زيد رضي الله عنه، (رقم ٣١١٧)، ١٢٣٤/٥.

^{٣٥} الزركلي، الأعلام ٢٠٣/١؛ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ٩٥/١.

^{٣٦} المرجع السابق، ٣٦/٨.

^{٣٧} المرجع السابق، ١٤٤/١.

بسبب التوظيف السياسي من معنى التأديب إلى معنى الاستخدام السياسي السلي الذي يعين الحاكم المستبدين على استبدادهم ويشرعن ظلمهم فتحول التعزير إلى أداة للظلم والقمع.

بينما لاحظنا أن التعزير كان منضبطاً في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولم يتوسع فيه، ولم ينقل عنه أنه قتل أحداً تعزيراً، بل إنه عفا عن كثير من مستحقي العقوبات التعزيرية وهذا ما ذهب إليه الحنفية والشافعية^(٣٨) من عدم وجوب التعزير بالنسبة للحاكم إن كان لحق الله تعالى استدلالاً بقوله للأنصار: «اقبلوا من محسنهم، وتجاوزوا عن مسيئتهم»^(٣٩) ويعفوه عن الرجل الذي قال له في حكمٍ حَكَمَ به للزبير: أن كان ابن عمك. فغضب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعزره على مقالته^(٤٠)، ويعفوه عن الرجل الذي قال: إن هذه لقسمة ما أريد بها وجه الله.^(٤١) فلم يعاقبه. ومجديته المتقدم عن العفو فيما عدا الحدود.

لذلك اشترط الفقهاء على الحاكم الذي يتولى أمور الناس أن يكون مجتهداً في الشريعة الإسلامية قادراً على فهم النصوص، واستنباط الأحكام الشرعية فاهماً لمقاصد الشريعة ملماً بالواقع بالإضافة إلى الشروط الأخرى من التقوى والورع والأمانة، ووجوب الشورى للحاكم الذي يتصف بهذه الصفات يمكن أن يملك عدد من الصلاحيات كالتعزير ولا يسيء استخدامها، ولا يوظفها لمصلحته الشخصية، أما الحاكم الذي لا يتصف بهذه الصفات فإنه سييء استخدام سلطة التعزير ويوظفها لمصلحته الشخصية، ولهذا السبب كانت تتفاوت سلطة التعزير من حاكم إلى آخر.

٣،٢ ولاية التعزير (من يملك حق التعزير)

كانت ولاية التعزير في المراحل الأولى في التشريع للنبي صلى الله عليه وسلم على اعتباره يملك السلطة التشريعية بوصفه نبياً مرسلًا، ويملك السلطة التنفيذية بوصفه حاكماً، ويملك السلطة القضائية فكان صلى الله عليه وسلم هو القاضي الذي يفصل بين الناس.

وبقي أمر التعزير بعد عصر الرسالة على هذه الحالة حيث بقي الخليفة زمنياً يملك السلطات التنفيذية والقضائية، وأما السلطة التشريعية فهي للمجتهدين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فيما لا نص فيه من قرآن أو سنة، وفي عصر عمر رضي الله عنه انتقلت السلطة القضائية إلى القضاة المجتهدين حيث عيّن

^{٣٨} انظر: النووي، روضة الطالبين، ١٠/١٧٦؛ الشريبي، مغني المحتاج، ٥/٥٢٥؛ محمد أمين بن عمر الحنفي ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار حاشية ابن عابدين (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢/١٩٩٢)، ٤/٦٥.

^{٣٩} البخاري، مناقب الأنصار، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «اقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئتهم»، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، (رقم ٣٧٩٩)، ٥/٣٤.

^{٤٠} البخاري، تفسير القرآن، باب سكر الأضمار، (رقم ٢٣٥٩)، عن عروة بن الزبير رضي الله عنه، ٣/١١١.

^{٤١} البخاري، الأدب، باب حديث الخضر مع موسى، (رقم ٣٤٠٥)، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه، ٤/١٥٧.

رضي الله عنه شريحاً قاضياً^(٤٢)، وكان القاضي يمتلك صلاحيات واسعة في تقدير العقوبات كسلطة تقديرية، ولذلك شدد الفقهاء في اختيار القاضي، ووضعوا شروطاً مشددة لمن يتولى هذه الوظيفة، وكانت أول هذه الشروط أن يكون القاضي مجتهداً، وبما أن القاضي مجتهد فهو يملك حق التعزير في العقوبات، وكذلك الخليفة يملك اعتبار بعض الأفعال مجرّمة من خلال ملكة الاجتهاد التي تمكنه من استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها.

وفي عهد الخلافة العباسية حاول أبو جعفر المنصور تقييد سلطة المجتهدين والقضاة عندما أراد أن يجعل موطأ الإمام مالك مرجعاً للدولة إلا أن الإمام مالك رفض ذلك حتى لا يوقع الناس في حرج الإلزام بقول واحد في القصة المشهورة^(٤٣).

وفي عهد هارون الرشيد تم اختيار الإمام أبي يوسف^(٤٤) تلميذ الإمام أبي حنيفة قاضياً للقضاة (رئيس القضاة) فالترجم القضاة باتباع المذهب الحنفي في القضاء، وهذا نوع تحديد من السلطة التقديرية التي كان يمتلكها القاضي في التعزير، وعند ظهور المذاهب الفقهية الأربعة وغير الأربعة وانتشارها في أنحاء العالم الإسلامي التزم القضاة مذهباً فقهياً واحداً في القضاء ففي بلاد المغرب العربي انتشر الفقه المالكي، وفي خراسان^(٤٥)، وبلاد ما وراء النهر^(٤٦) انتشر المذهب الشافعي، وبقي المذهب الحنفي مذهباً للدولة في العهد العباسي والعهد العثماني إلى أن ظهرت فكرة التقنين في بداية القرن الثامن عشر، وهي فكرة غربية تعني إلزام القضاة بالقضاء استناداً إلى مواد قانونية محددة لا يجوز لهم الخروج عنها، ثم انتقلت هذه الفكرة إلى البلاد الإسلامية فكانت أول محاولة للتقنين في العهد العثماني مجلة الأحكام العدلية (١٨٢٢-١٨٨٢) وهي مجموعة من التشريعات في القانون المدني استناداً على المذهب الحنفي وقد صدر آخر تشريعاتها عام ١٨٨٢م، فكانت محاولة مهمة ونقله نوعية في تاريخ الفقه الإسلامي يمكن من خلالها ضبط سلطة القاضي التقديرية وتوحيد الأحكام القضائية في البلاد الإسلامية من خلال الرجوع إلى مواد محددة موجودة، ثم ظهرت عدة محاولات لتقنين الأحكام الشرعية من خلال مواد محددة كالقانون العربي الموحد، وكان عبارة عن مشروع أقرته جامعة الدول العربية توحيد الأحكام القضائية في عموم البلاد العربية وفق مرجعية إسلامية إلا أنه لم يحظ

^{٤٢} القاضي شريح (ت: ٧٨ هـ) شريح بن الحارث: من أشهر القضاة الفقهاء في صدر الإسلام. أصله من اليمن. ولي قضاء الكوفة، في زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية، واستغنى في أيام الحجاج، فأعفاه سنة ٧٧ هـ ومات بالكوفة. الزركلي، الأعلام، ١٦١/٣.

^{٤٣} مالك بن أنس، الموطأ الطبعة، ٧٩/١.

^{٤٤} أبو يوسف: (١١٣-١٧٢ هـ): يعقوب بن إبراهيم صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه ولد بالكوفة. ولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد. ومات في خلافته، ببغداد، وهو على القضاء. وهو أول من دُعي "قاضي القضاة". الزركلي، الأعلام، ١٩٣/٨.

^{٤٥} خراسان: بلاد واسعة، أول حدودها ما يلي العراق، وآخر حدودها ما يلي الهند، وتشتمل على أمهات من البلاد منها نيسابور وهراة ومرو، وما يتخلل ذلك من المدن التي دون نهر جيحون (وخراسان حالياً هي أجزاء من أفغانستان وتركمانستان وإيران). الحموي، معجم البلدان، ٣/٣٥٠.

^{٤٦} ما وراء النهر: يراد به ما وراء نهر جيحون بخراسان (وهي حالياً أجزاء من أوزبكستان وقيرغزستان وكازاخستان). الحموي، معجم البلدان، ٥/٤٥.

بالتطبيق، والقانون السوداني والقانون الليبي حيث استمدت أحكام القانونين من الشريعة الإسلامية، وتم تقنين الأحوال الشخصية وفق الشريعة الإسلامية في عدد من البلاد العربية مثل قانون الأحوال الشخصية السوري المستمد من المذهب الحنفي.

ونتيجة لهذه الجهود تطورت فكرة التقنين في البلاد الإسلامية، والتزم القضاء في القضاء بمواد محددة لا يجوز لهم الخروج عنها، وغابت فكرة التعزير.

وكان من أهم مبررات التزام القضاء بالتقنين هو اتساع البلاد، وكثرة القضاة، وعدم توفر القضاة المجتهدين، وتضارب الأحكام القضائية واختلافها، فالقاضي يعتمد على التعزير والاجتهاد، وهذا الاجتهاد يختلف من قاض لآخر، فكانت فكرة التقنين فكرة ضرورية حتى لا تضرب الأحكام القضائية، وتختلف من قاض لآخر فيؤدي إلى الظلم. ولا تزال الجهود مستمرة في تقنين الأحكام الشرعية الجزائية والمدنية وتطبيقها في المحاكم بالرغم من وجود بعض الأقوال الفقهية المعاصرة التي رفضت فكرة التقنين ونظرت إليها على أنها فكرة غريبة ليست مستمدة من الشريعة الإسلامية، ولقد استغل هذه النقطة عدد من الجماعات التكفيرية حيث جعلوا التقنين كفراً يؤدي إلى تحكيم غير شريعة الله، ولكن في كلامهم جهل واضح بمفهوم التقنين وأهميته في تحقيق العدل بين الناس الذي هو المقصد الرئيسي من مقاصد الشريعة الإسلامية.

٤. مقارنة التعزير بين الفقه السياسي الإسلامي والقوانين الوضعية

قسمت الشريعة الإسلامية الجرائم بالنظر إلى جسامة الفعل، وإلى خطورة الجريمة إلى ثلاثة أقسام: الحدود، والقصاص، والتعزير خلافاً للقوانين الوضعية فقد تم تقسيم الجرائم بحسب جسامتها إلى ثلاثة أقسام: جناية، وجنح، ومخالفات.

إن فكرة التعزير في الفقه الإسلامي تقابل فكرة التقنين في القوانين الوضعية، وفكرة التقنين عند الغرب قديمة جداً، فهي مرتبطة بمبدأ (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص) وهذه القاعدة عرفها القانون الروماني، وبالرغم من وجود هذا المبدأ إلا أنها لم تكن ملزمة، وكان للقاضي سلطة واسعة في التجريم، وفي إيقاع العقوبات بدون وجود نصوص تجرم الفعل، أو تنص على عقوبته فقد كان القضاء يجرمون ما يشاؤون من الأفعال، ويعاقبون بأي عقوبة يرونها إلى أن جاء القرن الثامن عشر الذي طالب فيه الفلاسفة بوضع ضوابط للقضاء، وبناء الإصلاح القضائي حتى قام المحامي الإيطالي "بيكاريا"^(٤٧) بنشر مقترحاته البناءة لإصلاح القضاء في كتابه

^{٤٧} سيزاري، ماركيز بكاريا بونيزانا بالإيطالية: Cesare Bonesana di Beccaria، (ت: ١٧٩٤) وهو أخصائي إيطالي في علم الجريمة وفقهه قانوني وفيلسوف وسياسي، يشتهر بأطروحاته حول الجرائم والعقوبات (١٧٦٤) ويعتبر بيكاريا أب القانون الجنائي الحديث وأب العدالة الجنائية.

المشهور عن الجرائم والعقوبات، والذي أصدره سنة ١٧٦٤م، ثم ظهر هذا المبدأ (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص) في إعلان حقوق الإنسان سنة ١٧٧٤م، ولم تتم صياغته الواضحة المحددة إلا في المادة الثانية من إعلان حقوق الإنسان الذي أصدره رجال الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م حيث تم تحديد سلطة القاضي تحديداً كاملاً، وأصبحت مهمة القاضي منحصرة في أن يحكم بالعقوبة بناء على النص القانوني حيث لا يستطيع القاضي الخروج عن هذا النص مطلقاً ولا يجوز له الاجتهاد في المواد القانونية سواء في التشديد أو التخفيف حتى لو تبين له أن المتهم لا إرادة له في ارتكاب الجريمة أو أنه ارتكب الجريمة لأول مرة أو تكرر منه الفعل عدة مرات، ثم اضطر المشرع الفرنسي بسبب جمود النص، وعدم وجود سلطة تقديرية عند القاضي إلى العدول عن هذا النظام، فجعل لكل عقوبة حدين حداً أدنى وحداً أعلى، وترك للقاضي تقدير العقوبة فيما بين هذين الحدين، كما أنه جعل لكثير من الجرائم عقوبتين، وترك للقاضي أن يحكم بما معاً أو يختار إحداها فقط^(٤٨)، وبذلك يكون القانون الوضعي قد تخلص من العيوب التي شابته عند بداية التطبيق.

ويلاحظ من هذه التعديلات إعطاء سلطة تقديرية للقاضي يستطيع القاضي من خلال هذه السلطة التعامل مع الجريمة بما يتناسب مع الظروف المخففة والمشددة للجريمة، وبذلك يكون هذا النظام أشبه بنظام التعزير في الشريعة الإسلامية فالتعزير في الشريعة الإسلامية هو إعطاء سلطة تقديرية للقاضي وصلاحيات ضمن ضوابط معينة، وآليات محددة يستطيع من خلال هذه السلطة التعامل مع القضية التي أمامه بحسب ظروف الجريمة والمجرم، وكذلك القانون الوضعي بمنحه تلك السلطة التقديرية للقاضي ووجود حد أعلى وحد أدنى للعقوبة يستطيع أن يجتهد في القضية ويوقع العقوبة المناسبة على المجرم بحسب ظروف الجريمة والمجرم، ولكن يختلفان في نقطة واحدة وهي عدم وجود مواد قانونية محددة في نظام التعزير يمكن للقاضي الرجوع إليها خلافاً للقانون الوضعي الذي يعتمد على وجود مواد محددة يرجع القاضي إليها، ولقد استحسنت الفقهاء المعاصرون فكرة التقنين لذلك أجاز جمهور الفقهاء المعاصرين تقنين الجرائم التعزيرية فالتقنين يمنع القضاة من الاستبداد، ويوحد الأحكام القضائية بين القضاة.^(٤٩)

إذن نحن أمام نظريتين النظرية الأولى تطالب بالتقنين، ومن مميزات هذه النظرية أنها تضبط القضاء، وتوحد الأحكام القضائية والمرجعية القضائية إلا أنه مما يعاب على هذه النظرية جمودها بحيث لا تسمح للقاضي أن يتعامل مع كل جريمة بحسب ظروفها وبحسب حال المتهم، وفي هذه الحالة قد يكون هناك ظلم على الجناة من خلال التعامل معهم جميعاً بنفس الطريقة دون النظر إلى ظروف كل قضية.

^{٤٨} انظر: الحنفوي، الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارناً بالقانون، ٩٩/١ عود، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ١٥٩/١ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٥٣٢٨/٧ عبد الفتاح خضرم، التعزير والاتجاهات الجنائية المعاصرة، ١٨ (د.ت).

^{٤٩} انظر: أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، ٩٥.

النظرية الثانية وهي التي تأخذ بنظام التعزير بشكل مطلق، وتمنح للقاضي السلطة التقديرية الكاملة ومن ميزات هذه النظرية وجود مرونة عند القاضي بحيث يستطيع التعامل مع ظروف الجريمة وحال المتهم وطبيعة الجريمة، ولكن مما يعاب على هذه النظرية أنها قد تكون باباً للفساد في حال كان القاضي فاسداً كما أنها سبيل لاضطراب الأحكام القضائية واختلافها باختلاف القضاة.

لذلك لا بد من الجمع بين هاتين النظريتين: وهو وجود مواد قانونية محددة يرجع إليها القاضي ويكون هناك حد أعلى وحد أدنى للقضية بحيث يستطيع القاضي أن يتعامل مع القضية حسب ظروفها، وتمنح له سلطة تقديرية منضبطة، وبذلك تتخلص من العيوب التي شابته النظريتين، وهذا ما سارت عليه كثير من القوانين المعاصرة وأيده الفقهاء.^(٥٠)

الخاتمة

في ختام البحث يتبين أن مفهوم التعزير من المفاهيم الأصيلة في الفقه السياسي الإسلامي الذي يعطي سلطة واسعة للحكام أو المجتهدين والقضاة في تجريم بعض الأفعال التي تضر بالمصلحة العامة والمجتمع وبالذات، كما أن التعزير يعطي للقاضي مرونة في اختيار عقوبة مناسبة من بين مجموعة من العقوبات حسب حال المجرم وطبيعة الجريمة والظروف المخففة والمشددة إلا أن هذه السلطة ليست سلطة تحكمية كما فهمها بعض الحكام والقضاة فأدى ذلك إلى وقوع الظلم، وإنما هي سلطة منضبطة بضوابط الشريعة الإسلامية، ومقاصدها العامة في التجريم والعقوبة لذلك لا تكون هذه السلطة إلا للمجتهدين من الأمة سواء كانوا حكاماً أم قضاة، ومع إساءة استخدام هذه السلطة واتساع البلاد، وقلة المجتهدين وُجدت عدة محاولات لتقنين أحكام الشريعة الإسلامية منعاً لاضطراب الأحكام القضائية، وتقيداً لسلطة القضاة.

وبالمقارنة مع القوانين المعاصرة يتبين أن القوانين المعاصرة قد ضيّقت كثيراً على القضاة من خلال تقنين الجرائم والعقوبات، فوقع القضاة في حرج في كثير من الأحكام القضائية، ثم تمّ تعديل نظرية التقنين من خلال إعطاء حرية أوسع للقاضي يستطيع أن يحكم على المجرمين مع مراعاة الحد الأعلى والحد الأدنى للعقوبة والظروف المخففة والمشددة، وهذا النظام يشبه نظام التعزير في الشريعة الإسلامية.

^{٥٠} انظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ١/١٣٣.

- من خلال البحث بمفهوم التعزير نستطيع تقرير مجموعة من القواعد التي يمكن الاستفادة منها:
- أ. نظام التعزير أكسب الفقه السياسي الإسلامي مرونة من الناحية التشريعية والعقابية ليتناسب مع متغيرات الزمان والمكان عبر العصور والأجيال المتلاحقة.
- ب. سلطة التعزير ليست سلطة تحكمية وإنما تكون للمجتهدين من الأمة، ولا تُعطى للحاكم والقاضي إذا انتفى عنه شرط الاجتهاد وإلا أدى ذلك إلى الظلم، وتضارب الأحكام القضائية.
- ت. من الممكن المزاوجة بين نظام التعزير والتقنين من خلال إعطاء القاضي حرية في اختيار مجموعة من العقوبات التي تتناسب مع شخصية المجرم والجريمة، لكن بشرط أن تكون هذه الحرية منضبطة بقواعد الشريعة ومقاصدها في التجريم والعقوبة وضمن نظام محدد.

المصادر

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. *الحسبة في الإسلام*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الحنفي. *رد المحتار على الدر المختار حاشية ابن عابدين*. بيروت: دار الفكر، الطبعة ٢، ١٩٩٢.
- ابن عرفة، محمد بن أحمد الدسوقي المالكي. *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. *الطرق الحكمية*. د.م.: مكتبة دار البيان، د.ت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، الطبعة ٣، ١٤١٤.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. *سنن أبي داود*. إعداد: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- أبو زهرة، محمد. *الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي*. بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٨.
- أبو زيد، بكر بن عبد الله. *الحدود والتعزيرات عند ابن القيم*. دار العاصمة للنشر والتوزيع، الطبعة ٢، ١٤١٥.
- أحمد بن محمد بن حنبل. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. إعداد: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.
- البارودي، سعود بن عبد العالي. *الموسوعة الجنائية الإسلامية المقارنة بالأنظمة المعمول بها في المملكة العربية السعودية*. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة ٢، ١٤٢٧.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. إعداد: محمد زهير بن ناصر الناصر. د.م.: دار طوق النجاة، الطبعة ١، ١٤٢٢ هـ.
- البهوتي، منصور بن يونس. *كشاف القناع*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر. *السنن الكبرى*. إعداد: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

الحفناوي، منصور محمد. الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارناً بالقانون. د.م.: مطبعة الأمانة، ١٩٨٦.

خضر، عبد الفتاح. التعزيز والاتجاهات الجنائية المعاصرة (د.ت).

الزحيلي، وهبة. الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، الطبعة ٢، ١٩٨٥.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد. الأعلام. د.م.: دار العلم للملايين، الطبعة ١٥، ٢٠٠٢.

الزبيلي، عثمان بن علي. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٣.

الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. مغني المحتاج، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

علاء الدين الطرابلسي، علي بن خليل الطرابلسي. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من

الأحكام. بيروت: دار الفكر، د.ت.

عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. بيروت: دار الكاتب العربي،

د.ت.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. إعداد: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة.

بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ٨، ٢٠٠٥.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب

العلمية، الطبعة ٢، ١٩٨٦.

مالك بن أنس. موطأ الإمام مالك. إعداد: محمد مصطفى الأعظمي. الإمارات: مؤسسة زايد بن

سلطان، ٢٠٠٤.

الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية. القاهرة: دار الحديث، د.ت.

المرغيناني، علي بن أبي بكر. الهداية. إعداد: طلال يوسف. بيروت: دار احياء التراث العربي، د.ت.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: مطبعة ذات السلاسل،

الطبعة ٢، ١٩٨٣.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. روضة الطالبين. إعداد: زهير الشاويش. بيروت: المكتب

الإسلامي، الطبعة ٣، ١٩٩١.

Kaynakça

- Ahmed b Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed. *Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Bârûdî, Suud b. Abülali. *el-Mevsûa'l-cinâiyye'l-İslâmiyye el-mukârene bi'l-enzimetri'l-ma'mûli bihê fi'l memleketi'l-arabiyyeti's-Suudiyye*. Riyad: Mektebü'l Melik Fahd el-Vataniyye, ts.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübra*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhuti, Mansur b Yunus b Salahiddin. *Keşşafü'l-kına' an metni'l-İkna'*. Beyrut : Dârü'l-Kutubi'l İlmiyye, ts.
- Desuki, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Arafe. *Hâşiyetü'd-Desuki ala Şerhi'l-kebir*. Beyrut: : Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b Eş'as b İshâk el-Ezdî es-Sicistanî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. Beyrut : Mektebetü'l asriyye, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Cerime ve'l-ukube fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire : Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1976.
- el-Mevsûatü'l-fıkhiyye. "Tazîr". 27/51-132. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmusu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b Ömer b Abdilazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: şerh-i Tenviri'l-ebzar Hâşiyetu İbn Abidin*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut : Dâru Sadır, 3. Basım, ts.
- İbn Teymiye, Takıyyuddîn. *el-Hisbe fi'l-İslâm Vazifetü'l-hükümeti'l-İslâmiyye*. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1986.
- Maverdi, Ebü'l-Hasen Alî b Muhammed b Habîb Basrî. *el-Ahkâmü's-sultaniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhanüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Dâru İhyâ'i-türâsî'l-Arabî, ts.

Nevevî, Ebu Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Ravzatu't-tâlibîn*. Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2012.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2010.

Udeh, Abdülkadir. *et-Teşriü'l-cinâiyyü'l-İslâmî: mukârenen li-kânûni'l-vaz'i*. Beyrut : Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, ts.

Zeylaî, Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: Matbaa-tü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.

Zirikî, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.



ilahiyat akademi

Sayı: 16, 2022, ss. 233-256.

Issue: 16, 2022, pp. 233-256.

الصورة البيانية عند الملك الأمجد

el-Meliku'l-Emced'te Beyan Özellikleri

The Figurative Imagery in the Poetry of the Poet Al-Malik Al-Amjad

Abdulhafedh ALHAJJabdulahavuz.hamm@gmail.com | ORCID: [0000-0002-3971-5375](https://orcid.org/0000-0002-3971-5375)**Makale Bilgisi Article Information****Makale Türü Article Type**

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

7 Ekim 2022 7 October 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

23 Aralık 2022 23 December 2022

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2022 31 December 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve It is declared that scientific and ethical principles
etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm have been followed while carrying out and
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur writing this study and that all the sources used
(Abdulhafedh ALHAJJ). have been properly cited (Abdulhafedh ALHAJJ).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Alhaji, Abdulhafedh. "el-Meliku'l-Emced'te Beyan Özellikleri". *İlahiyat Akademi* 16
(Aralık 2022), 233-256. DOI: [10.52886/ilak.1185848](https://doi.org/10.52886/ilak.1185848)

Atıf/ Cite as

Alhaji, Abdulhafedh. "The Figurative Imagery in the Poetry of the Poet Al-Malik Al-Amjad". *Theological Academia* 16 (December 2022), 233-256. DOI: [10.52886/ilak.1185848](https://doi.org/10.52886/ilak.1185848)

الملخص

قامت هذه الدراسة بتسليط الضوء على أحد الشعراء الأيوبيين، وقد قُمنّا في هذا البحث بدراسة الصورة البيانية للشاعر الملك الأحمّد، هو شاعر بليغٌ و جاء البحث لإجلاء الصورة البيانية ومنها: التشبيه، والاستعارة، والكناية، وفي البداية تطرّقنا لسيرته الشخصية، وبعد ذلك ذكرنا أهم أقسام صورته البيانية التي ظهرت لنا بشكل واسع في شعره، ويُعدّ الملك الأحمّد من الشعراء الأيوبيين، وهو أحد شعراء العصر العباسي الثاني، وسُمّي بأبي المظفر بهرام شاه بن فروخ شاه بن شاهنشاه بن أيوب بن شادي، لم تُذكر المصادر تاريخ ولادته ولكنه تملّك بعلبك سنة (٥٧٨ هـ) التي يمثل عصر الازدهار والتقدم الحضاري، إذ ازدهرت الحركة الأدبية ذلك لحب الملوك الأيوبيين للعلم والأدب وتشجيعهم لدارسها، وقد نال هؤلاء اهتمامًا كبيرًا من نقاد الأدب ومؤرخي الشعر على مر السنين، وعلى الرغم من وصول الشاعر الملك الأحمّد المرتبة الشعرية العالية والجهد الكبير الذي بذله في الشعر والأدب، إلا أنه لم يُدوّن له شيء من شعره في أول حياته، لقد برزت المواقف الحربية للملك الأحمّد في الحروب الصليبية ضد الأفرنج حتى أنّ كثيرًا من الشعراء خلّدوا مواقفه الحربية في شعرهم وذلك لأهمية وعظمة ما قام به الملك في الحروب الصليبية. وبالرغم من غزارة الدراسات والبحوث التي تناولت أعلام تلك الحقبة، إلا أنه لم ينل نصيبًا وافرًا من هذه الدراسات مثل غيره ممن هم في مرتبته الشعرية وربما أقل منه شأنًا، وتوفي الشاعر الملك الأحمّد في ليلة الأربعاء الثاني عشر من شوال سنة (٦٢٨ للهجرة)، وتناول أيضا دراسة الشاعر وصوره الشعرية و البيانية التي نظم فيها أوزانه الشعرية، والذي يُعد الحجر الأساس في ديوانه، ومن خلال أبياته وأوزانه وقوافيه، وإيقاعاته الشعرية، فقد قسّمتنا الصورة البيانية الى ثلاثة أقسام اعتمادًا على كثرة ورودها في الديوان، بدءً من: (التشبيه، الاستعارة، الكناية) التي تشكل أهم الوسائل اللغوية والحسية في منظومة الصورة البيانية. التشبيه تعتبر مصدر اساسي للنابع اللغوي عند الشعراء وخاصة عند ديوان الملك الأحمّد، والاستعارة أيضا لا تقل أهمية عن التشبيه ولم يكن مجهولاً عند الشعر العربي، وتأتي في المرتبة الثانية في الصورة البيانية، والكناية هي الطرف الثالث الذي يلجأ إليه الشاعر مع التشبيه والاستعارة، وتعتبر الكناية عند الشعراء فن من فنون البلاغة، ولم يستغن عنه الشعراء في شعرهم، ولكونه له أثر كبير في نفس المتلقي، وتأثيراً واضحاً في النص الشعري، نظراً لما يحققه من دلالات معنوية في النصوص الشعرية. واعتمد البحث وفقاً للمنهج التحليلي للآبيات الشعرية لتحقيق الرؤية الشاملة للنصّ و الكشف عن معانيه المختلفة، وحتّمت هذه الدراسة بأهم النتائج التي وصلت إليها.

الكلمات المفتاحية: الملك الأحمّد، الصورة البيانية، التشبيه، والاستعارة، والكناية.

Özet

Bu çalışma Eyyûbî şairlerinden biri olan el-Meliku'l-Emced'i tanıtmaya yöneliktir. Bu araştırmada şair el-Meliku'l-Emced'in beyan özellikleri üzerinde durulmuştur. Emced olgun bir şair olup bu araştırmada onun üslubundaki teşbih, istiare ve kinaye gibi edebi sanatlar ele alınmış ve incelenmiştir. Makalenin giriş bölümünde onun biyografisinden ve Eyyûbî çağında, belirgin şekilde tespit edebildiğimiz şiirindeki üslûbundan söz ettik. Sonra, onun şiirindeki üslûptan tespit edebildiğimiz çeşitli örneklerin en önemlilerini belirttik. el-Meliku'l-Emced İkinci Abbasi döneminin Eyyubi şairlerinden biridir. Kendisi eL-Muzaffer Behram Şah Bin Ferruh Şah Bin Şahenşah Bin Eyyub Bin Şadi şeklinde adlandırılmıştır. Kaynaklar doğum tarihini belirtmemiş olsa da o, en medeni ilerlemede altın çağ sayılan 578 hicri yılında Ba'lbek'te tahta çıkmıştır. Nitekim bu çağda, Eyyubi kralların ilme ve edebiyata ilgi duymaları ve bu alanlarda çalışanları teşvik etmeleri edebi faaliyetlerin gelişmesini sağlamıştır. Bunların birçoğu, yıllar boyunca edebiyat eleştirmenlerinin ve şiir tarihçilerinin ilgi odağı olmuşlardır. el-Meliku'l-Emced her ne kadar üstün bir şair olma mertebesine ulaşmış ve genel olarak edebiyatta ve bilhassa şiirde önemli çabalar harcamış olsa da onun hayatının ilk dönemlerine ait şiirleriyle ilgili olarak herhangi bir şey yazılmış değildir. Ancak el-Meliku'l-Emced'in, Haçlı Seferlerinde, Frenklere karşı takınmış olduğu tavır ve tutum öne çıkarılarak kendisinin savaşlardaki bu kahramanlıkları pek çok şair tarafından, onun yaptıklarının önemi dikkate alınarak, şiirler vasıtasıyla kalıcı birer hatıra hâline getirilmiştir. Bahsi geçen dönemde, onunla aynı şiir mertebesindeki isimler hakkında, hatta ondan daha düşük mertebedeki şairlerle ilgili olarak pek çok araştırma ve çalışma yapılmış olmasına rağmen, araştırmacılar bu çalışmalarda, el-Meliku'l-Emced üzerine yeterince eğilmemişler ve detaylı olarak ele almamışlardır. Şair el-Meliku'l-Emced 628 Hicri yılının Şevval ayının 12'sine rastlayan çarşamba gecesini hayata gözlerini yummuştur. Bu çalışmada şair el-Melik divanının temel taşlarını teşkil eden poetikası ve tertip etmiş olduğu şiirlerinden örnekler ele alınmış ve bunlar tahlil edilmiştir. Bunları, divanda çok sık geçtiğinden dolayı şiirindeki duyguların dile getirilmesinde ve beyanda önemli araçlar teşkil eden "teşbih, istiare, kinaye" olmak üzere üç kısma ayırmış bulunmaktayım. Öyle ki teşbih, şairler için şiir dilinin oluşturulmasında ana kaynaktır ki bu durum el-Meliku'l-Emced'in divanı için de geçerlidir. İstiare de teşbihten daha az önem taşımış olmayıp Arap şiirinde bilinmez değildi. Ancak istiare onun üslubunda ikinci derecede gelir. Kinaye ise şairin, teşbih ve istiareden sonra yöneldiği üçüncü unsurdur. Kinaye şairler nezdinde belagat sanatından bir sanat sayılır ki şairler şiirlerinde ondan vazgeçmezler. Öyle ki kinayenin de şiir metninde anlam bakımından önemli etkisi vardır. Bu çalışmada onun şiirindeki bütün özellikleri keşfedip anlatmak için beyitlerine yönelik çok yönlü analitik bir metot takip edilmiştir. Bu çalışma şairin üslûbuna dair bazı sonuçlar ve örneklerle tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: el-Meliku'l-Emced, Beyan Özellikleri, Teşbih, İstiare, Kinaye.

Abstract

This study sheds light on the figurative imagery of the eloquent poet, Al-Malik Al-Amjad, who is one of the Ayyubid poets in the second Abbasid era, when the literary movement flourished as a result of the Ayyubid kings' passion for science and literature and their encouragement for their scholars. Many of these have gained the attention of literary critics and historians of poetry over the years, and despite his attainment of a high poetic rank and the great effort he expended in poetry and literature, none of his poetry was recorded for him at the beginning of his life. But he was famous for his military attitude in the crusader wars against the Franks. So that, many poets immortalized his military attitudes in their poetry due to the importance and greatness of what he did. Despite the abundance of studies and research that dealt with the figures of that era, he did not obtain a huge share of these studies like others of his poetic rank and, perhaps, less than him. We can say that analogy is considered the main source and linguistic source for poets in that era, especially in the court of Al-Malik Al-Amjad, and metaphor is also no less important than analogy and was not unknown in his poetry, as it comes secondly in his imageries, while metaphor is the third party that the poet used besides analogy and metaphor. The poets did not dispense with it in their poetry, because it has a great impact on the soul of the recipient and a clear influence on the poetic text, and because of the moral connotations it achieves on the poetic texts. The research is based on the analytical approach of poetic verses in all its aspects to achieve a comprehensive vision in revealing and describing these poetic verses in detail. This study is concluded by the results I deduced.

Keywords: Al-Malik Al-Amjad, Similie, Metaphore, Metonymy, Imagery in Poems.

١ . الصورة البيانية

تشكل الصورة البيانية أحد أقسام الصورة الشعرية التي وردت في الشعر العربي منذ القدم وهي تشكيل لغوي نابع من المخيلة المبدعة تتفاوت عناصرها الحسية والمعنوية، بحيث تكون العلاقات الداخلية بين هذه العناصر ذات صفات معنوية متسمة بالخبرة والابتكار.^١

ونظراً لأهميتها وقدرتها في إجادة تحقيق الإبداع لدى الشاعر، و بسبب ما توفر لديه من آله وأدواته، فقد حظيت بعناية الدارسين والباحثين قديماً وحديثاً، وفي مقدمتهم عبد القاهر الجرجاني (٤٧١ هـ / ١٠٧٨ م) الذي قال: " ثم إنك لا ترى عِلماً هو أرسخ أصلاً، وأبسق فرعاً، وأحلى جنئ، وأعذب ورداً، وأكرم نتاجاً، وأنور سراجاً، من علم البيان الذي لولاه لم تر لساناً يحوك الوشي، ويصوغ الحلبي ويلفظ الدر، وينفث السحر، يقري^٢ الشَّهد، ويريك بدائع من الزهر ويُنجنيك... الثَّمَر، والذي لولا تحفيه بالعلوم، وعنايته بها،

^١ رشيد جليل فالخ، الصورة المجازية في شعر المتنبي، (العراق: جامعة البصرة، مركز دراسات البصرة والخليج العربي، ١٩٨٥)، ٢٨.

^٢ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي ابو الفضل جمال الدين الإفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر للكتب العلمية، ١٩٧٩)، يقري: يجمع، مادة قري.

وتصويره إياها، لبقيت كامنة مستورة ولما استبنت لها يد الدهر صورةً، ولأستمر البتراز^٣ بأهلتها، واستولى الخفاء على جملتها، إلى فوائد لا يدركها الإحصاء، والمحاسن و لا يحصرها الاستقصاء".^٤

وكان أرسطو من هؤلاء الذين أولى عناية كبيرة فقال: " وأهم من هذا كله البراعة في المجازات لأنها ليست مما نتلقاه عن الغير، بل هي آية المواهب الطبيعية، لأن الإجادة في المجازات معناها الإجادة في إدراك الأشباه".^٥

و حسن البيان "لا يظهر إلا باستعمال المجازات الرشيقة والإغراق في لطائفه الرائقة أسراره الدقيقة الفائقة كالاستعارة والكناية والتمثيل".^٦

وذهب ابن الأثير (٦٣٠ هـ / ١٢٣٣ م) أن المجاز "من مهمات علم البيان، لا بل هو علم البيان بأجمعه"^٧، فالصورة البيانية تبنى على علاقات المجاز المختلفة من تشبيه واستعارة وكناية وغيرها من علاقات المجاز.

١,١ التَّشْبِيه

يُعدُّ التَّشْبِيه في مقدمة الفنون البيانيَّة، فهو أكثر الفنون استعمالاً ليس في الشعر فقط، بل في سائر كلام العرب^٨، فهو من "أقدم صور البيان ووسائل الخيال، وأقربها إلى الفهم والأذهان"^٩، وهو "المجال الرحب لانسياب الصورة واستحداثها في الشكل، بل هو الكاشف عن حقيقة الصورة الأدبية، ولعلَّه من أهم مقومات

^٣ الدكتور احمد مطلوب، البلاغة والتطبيقات، تحقيق: كامل حسن البصير، (العراق: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ١٤٢٠ هجرية_١٩٩٩)، ٢٥٩.

^٤ المرجاني، ابو بكر عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد الفارسي الأصل، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر ابو قهر، الطبعة الثالثة، (القاهرة: دار المدني، مطبعة المدني، ١٩٩٢)، ٤.

^٥ عبدالرحمن بدوي، فن الشعر أرسطو، ترجمة عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣)، ٦٤.

^٦ المؤيد بالله، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلوي الطالبي الملقب بالمؤيد بالله، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجازات، (بيروت: مكتبة العنصرية، ١٤٢٣) ١/٢٧.

^٧ ابن الأثير، نصر الله بن محمد بن محمد عبدالكريم الشيباني، المعروف بابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، (بيروت: مكتبة العنصرية للطباعة والنشر، ١٤٢٠)، ١٠٥-١.

^٨ ينظر: المررد، محمد بن يزيد المررد، الكامل في اللغة، تحقيق: محمد ابو فضل إبراهيم، (بيروت: مكتبة دار الفكر العربي، ١٩٩٧)، ٣-١٢٣.

^٩ أحمد مطلوب، فنون بلاغية البيان والبديع، ٢٧.

الشكل الشعري" ١٠. فالتشبيه فنُّ بلاغيٌّ قديمٌ الظهور، فهو من أقدم فنون البيان و أوسعها استعمالاً في الشعر العربي. ١١

وقد توالى تعريفات هذا الفن البلاغي قديماً وحديثاً، في كتب العلماء ودراساتهم، وكانت تعريفاتهم متقاربة في هذا الشأن، فعبد القاهر الجرجاني يرى التشبيه "أن تثبت لهذا معنى من معاني ذلك أو حكماً من أحكامه" ١٢، وإذا ما استعرضنا أقوال المحدثين من علماء البلاغة ودارسيها، وجدناهم لا يتعدون كثيراً عما اختطه القدماء من تحديد لفن التشبيه، إذ هو كما يقول د. أحمد مطلوب " عقد الصلة بين شيئين أو أشياء لا يمكن أن تفسر على الحقيقة؛ لأنهما لو فُسرَت كذلك لأصبح كذباً". ١٣، وهو حسب رؤية الهاشمي "عقد مماثلة بين أمرين أو أكثر قصد اشتراكهما في صفة أو أكثر بأداة لغرض يقصده المتكلم للعلم" ١٤، فلم يكن التشبيه إلا وسيلة يستخدمها الشاعر للربط بين الأشياء وتقريب بعضها من بعض "يلجأ إليها الشاعر ليزيد المعنى وضوحاً ويحرك الأذهان". ١٥

فكان التشبيه أحد أهم الوسائل البيانية التي وظفها الشعراء عمومًا في مهامهم التصويرية، وبنهض التشبيه بكل صوره وأشكاله مع الوصف الحقيقي المباشر بمهمته في رسم كثيرٍ من الصور الشعريّة مؤدّيًا مهمته الفنية في رسم صورة البطولة، والملك الأجد أحد الشعراء الذين أفادوا من هذا الفن، وربما افتخر بشجاعته وإقدامه على أهوال الحياة، فشبهه إقدامه وعزيمته على الأمور بالسيف الحاد القاطع الذي لا تنبو ضربته، ولا يُفلّ حذّه، كقوله:

أَجُوبٌ نَحْوُهُمُ الْبَيْدَاءُ مُعْتَسِفًا
كَالسَيْفِ غَيْرِ كَهَامِ الْحَدِّ أَوْ نَابِ ١٦

وقال الملك الأجد أيضاً:

مُشَيِّعٍ هَبَوَاتِ النَّفْعِ تَشْتَرُهُ

١٠ محمد حسين، الصورة الأدبية في الشعر الأموي، (العراق: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة ذي قار، ٢٠٠٩)، ٤٤.

١١ ينظر: أحمد مطلوب، فنون بلاغية البيان والبدیع، ٢٧.

١٢ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ١٥٩.

١٣ أحمد مطلوب، فنون بلاغية البيان والبدیع، ٢٧.

١٤ احمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ضبط وتوثيق: د. يوسف الصميلي، (بيروت: الناشر المكتبة العصرية، ١٩٩٩)، ٢١٩.

١٥ أحمد مطلوب، دراسات بلاغية نقدية، ٤٤.

١٦ شيخو رشيد، ديوان الملك الأجد، تحقيق: ناظم رشيد، (لبنان: مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٤٠٣)، ٢١٥، العسف: السير على غير

هدى، ينظر: العين: ١ / ٣٣٩، كهام: كليل.

أَضَحَّتْ لَهُ كَعْرَيْنِ الصَّيْغِ الصَّارِي^{١٧}

فالشاعر يشبه الفارس البطل وهو في غبار المعركة النائر كأنه الأسد، فهذا الغبار الذي يستر البطل ويحجبه عن الأنظار، يشبه الأسد محتمياً في عرينه، وفي البيت إشارة إلى شجاعة هذا الفارس فالمشبه به وهو الأسد، أشد ما يكون شجاعة وهو يدافع عن عرينه، ويدفع عن أشباله، قال الملك الأجد: (الطويل)

وَحَيْثُ الْكُمَاةُ الْحُمْسُ فِي عَمْرَاتِهَا
كَأَنَّهُمْ فِي مُحْكَمِ السَّرْدِ عَوْمٌ^{١٨}

فالشاعر يشبه الكمأة الأبطال وهم في اشتداد المعركة وحمي الوطيس، بالذي يعوم في الماء مرتدياً درعاً محكمة، إشارة منه إلى قوة بأسهم في القتال، واندفاعهم للقاء الأبطال، حتى بدوا للناظر كأنهم رجال يعومون في الماء، كل ذلك وهم في الدروع الثقيلة، التي ينوء بحملها أقوياء الرجال، ويبدو أن الملك الأجد كان شديد الاعتزاز والافتخار بجيشه ورفاقه الشجعان، تعرفه من كثرة ذكرهم في أبياته، والمداومة على تشبيههم في أشعاره بالأسد وغير الأسد، يقول:

مَا بَيْنَ شَوْسٍ مَدَاعِيسٍ جَحَاجِحَةٍ
كَالْأَسَدِ فِي مُلْتَقَى الْأَقْرَانِ أَضْرَابٍ^{١٩}

فالشاعر لا ينسى بعد أن أثبت لهم الشجاعة وكرم الأصل، أن يشبههم بالأسد إقداماً على حومة الوغى ومقاتلة الأقران الشجعان، وقال أيضاً:

إِذَا حَاضَ بِالسَّيْفِ الْعَجَاجِ حَسْبَتُهُ
أَخَا لَبْدٍ نَيْطَتْ عَلَيْهِ حَمَائِلُهُ^{٢٠}

فالبطل يشبه الأسد شجاعة وفتكا، إلا أن البطل يختلف عنه بمائل السلاح والسيف التي علقت على أكتافه. قال الملك الأجد:

وَأَنْجَادِ حَرْبٍ مَا بَدَتْ جَبْهَاتُهُمْ
مَنْ النَّفْعِ إِلَّا وَهِيَ كَالْأَنْجَمِ الرَّهْرِ^{٢١}

^{١٧} شيخو، ديوان الملك الأجد، ١٣٦.

^{١٨} شيخو، ديوان الملك الأجد، ١١٢.

^{١٩} شيخو، ديوان الملك الأجد، ٢١٥.

^{٢٠} شيخو، ديوان الملك الأجد، ٢٢١، لبد: جمع لبد، الشعر المتراكم بين كتفي الأسد، نيطت: علقت.

^{٢١} شيخو، ديوان الملك الأجد، ١٥٠.

فالمملك الأجد يشبهه وجوه أصحابه الأبطال تحت غبار المعركة، بالكواكب الواضحات النيرات المشرقات، إشارة إلى فرحهم بالنصر على الأعداء، ويقول في المعنى نفسه من قصيدة أخرى: (البيسط)

وَفَيْتِيَّةٌ كَالْتَّجْوِمِ الرَّهْرِ أَوْجُهُهُمْ
عِنْدَ الْكَرْبِيهَةِ بَسَائِمِينَ أَنْجَابٍ^{٢٢}

وقد يثبت الشاعر بطولته وبطولة أصحابه من مديح العدو، ليكون ذلك مدحاً غير مباشر له ولأصحابه من خلال تشبيه أعدائه بالأسود وهو جمع كثرة، وتشبيه نفسه وأصحابه بالآساد وهو جمع قلة، ثم شبه كثرة جيش العدو وعدته بالسيل الجرار قوة واندفاعاً، فيقول: (البيسط)

يَلْقَى الْأُسُودَ بِآسَادٍ غَطَارِفَةٍ
فِي جَحْفَلٍ لَجِبٍ كَالسَّيْلِ جَرَّارٍ^{٢٣}

وقال أيضاً: (الطويل)

أُسُودٌ إِذَا هَاجَتْ ضَرَاغِمٌ بَيْشَةٍ
تَلَقَّيْتُهَا مِنْهُمْ بِمِثْلِ الضَّرَاغِمِ^{٢٤}

فالشاعر هنا يثبت الشجاعة لأعدائه بتشبيهه لهم بالأسود، ثم تشبيه نفسه وأصحابه بالأسود أيضاً، كل ذلك ليخبر الشاعر بأنه وأصحابه لا ينتصرون على أقوام ضعاف بل على أقوام شجعان، وبعض التشبيهات تبعث من نفس ملؤها البطولة والشجاعة والإقدام وهي ما نراها، بقول الملك الأمجد: (الكامل)

نَشْتَفُوا رِيَّاحِينَ الرِّمَاحِ حَمَاسَةً
فَكَأَنَّمَا فِيهِنَّ مِسْكٌ أَذْفَرُ^{٢٥}

فمن حُبِّ البطولة، حُبُّ أدواتها وعدتها، فإذا الأبطال تجدُّ في الرماح عطراً من حماستهم وشوقهم للقتال مثل ما يجدون من العطر في المسك الأذفر، غير أنَّ في هذا التشبيه نكته لطيفة، وهي في تشبيه رائحة الرماح برائحة المسك الأذفر، ومعلوم أنَّ المسك وأشباهه لا تفوح رائحته حتى يعرك ويحرك، وهو ما عناه شاعرنا بإثباته الرائحة للرماح، فهي أيضاً لا يفوح عطرها حتى يقاتل بها، فليس الفخر باقتنائها وحملها، بل

^{٢٢} شيخو، ديوان الملك الامجد، ٢١٤.

^{٢٣} شيخو، ديوان الملك الامجد، ١٣٦، غطارفة: جمع غطريف، وهو السري الشاب، وقيل: هو المختال في مشيه.

^{٢٤} شيخو، ديوان الملك الامجد، ٢٥٠.

^{٢٥} شيخو، ديوان الملك الامجد، ٣٢٤.

في القتال والضرب بها، ويبدو أنّ شاعرنا قد ألف صورة الحرب وما يكون فيها، حتى تراه يرتاح لصورة الدم على أيدي الخيل وأرجلها، فقد شبهها بصورة المرأة التي حُصِّبَتْ يداها ورجلاها بالحناء، حيث يقول: (الوافر)

ترى دُفَع النَّجِيعِ عَلَى الْمَذَاكِي
كَمَا حَصَبَ الْحَدَجَّةَ الرَّقَانُ^{٢٦}

ولأهمية السلاح في الحروب عني بها الأبطال وتنبهوا على أدق تفاصيلها وأجزائها، حتى إنهم شبهوا مسامير الدروع بعيون الجنادب الواسعة اللامعة، قال الملك الأمجد:

أَقَارِعُهُمْ فِي دِرْعِ عَزْمِي وَقَدْ حَكَّثَ
مَسَامِيرُ أَذْرَاعِي عُيُونَ الْجِنَادِبِ^{٢٧}

ولا ينسى الملك الأمجد أن يمدح آله الحرب، ومجالس الشجعان ومهودهم في أبياته، فتراه مرةً يشبهه الخيل بالسَّعالي لشدة عدوها وصلابة جسمها، ولإدراكها الطلب، يقول الملك الأمجد:

وَبِالْجُرْدِ أَمْثَالِ السَّعَالِي وَحَبْدًا
عِشَارُ الْمَذَاكِي بِالْقَنَّا الْمَتَشَاجِرِ^{٢٨}

يقول الملك الأمجد:

فَلِلَّهِ إِيمَاضُ الْبُرُوقِ كَأَنَّهَا
قَوَاضِبُ شَيْمَمَتْ تَحْتَ لَيْلٍ مِنَ النَّفْعِ^{٢٩}

فالشاعر يبالغ بقوة سيفه ولمعانه، وسرعة سلّه بأن جعل وميض البرق وسرعته كالسيوف التي تسلّ في حومة المعركة وارتفاع غبارها، فحبّب الملك الأمجد الشديد لآلة الحرب، بات يراها أقوى فعلاً من ظواهر الطبيعة، فهي عنده في مقام التقديس والاحترام الفائق، كقوله:

يُقْلِقُنِي الْبَرْقُ إِذَا مَا بَدَا
كَالسَيْفِ مَسْلُولاً عَلَى لَعْلَعِ^{٣٠}

^{٢٦} شيخو، ديوان الملك الامجد، ١٢٩، النجيع: الدم، الحدلجة: المرأة الممتلئة الذراعين والساقين، الرقان: الحناء .

^{٢٧} شيخو، ديوان الملك الامجد، ٢٠٥ .

^{٢٨} شيخو، ديوان الملك الامجد، ٢٤٠ .

^{٢٩} شيخو، ديوان الملك الامجد، ٣٨٠ .

^{٣٠} شيخو، ديوان الملك الامجد، ٣٩٥، لعلع: اسم جبل كانت به وقعة مشهورة، الرازي، مختار الصحاح، ٦١٢ .

وَرُبَّمَا بَالِغُ الشَّاعِرِ فِي مِضَاءِ عِزْمِ الْبَطْلِ وَإِقْدَامِهِ عَلَى الْأَهْوَالِ، فَإِذَا حُدَّ سَيْفُهُ وَمِضَاؤُهُ يَشْبَهُ عِزْمَ الْبَطْلِ وَإِقْدَامَهُ فِي الْأُمُورِ، مَعَ أَنَّ الْمَشْهُورَ خِلَافَ ذَلِكَ، فَالشُّعْرَاءُ تُشَبَّهُ الْعِزْمَ بِمِضَاءِ السَّيْفِ وَشِدَّةَ قَطْعِهِ، يَقُولُ الْمَلِكُ الْأَمْجِدُ: (الطويل)

لَهُ عَزَمَاتٌ فِي الْأُمُورِ كَأَنَّهَا
حَكَتْهُ مُضَاءً وَأَنْصِلَاتًا مَنَاصِلُهُ^{٣١}

وليس من مطالب الصورة التشبيهية أن توفر إقناعاً عقلياً، بقدر ما تثير بل أن انفعالات نفسية تتجاوز حدود العقلانية المبسطة^{٣٢}، قال الملك الأمجد يصف فرسه:

وَجَرْدَاءُ مِثْلُ الرِّيحِ تَسْبِقُ ظِلَّهَا
إِلَى الْغَايَةِ الْفُصُوى وَأَجْرُدُ شَيْظُمٌ^{٣٣}

فقد بالغ الشاعر بسرعة فرسه ووقتها من خلال فن التشبيه، فهي بسرعتها تشبه الريح، والريح لا ظل لها، فجاء بهذا الوصف ثم شبه به فرسه، قصد المبالغة في مدح هذا الحيوان الأسطوري، ولطغيان الصورة الحربية على شاعرنا الأمجد، رأيناها قد أخذت حيزاً حتى في غزله، كقوله مشبهاً بريق ثغر الحبيبة بريق السيف المصلت الحاد:

بَارِقٌ كَالسَّيْفِ أَمْضَى مُصَلَّتًا
يَتَرَاءَى أَشْهَرَ الْمُضَى الْمِدْلَةَ^{٣٤}

لم تكن التشبيهات مقصورة على الشعر الجاهلي وحده، وإنما تبعمهم الشعراء في العصور اللاحقة في استعماله؛ كونه يزيد المعنى وضوحاً ويكسبه تأكيداً^{٣٥}، كما أن له (روعةً وجمالاً وموقعاً حسناً في البلاغة؛ وذلك لإخراجه الخفي إلى الجلي، وإدناؤه البعيد إلى القريب، يزيد المعاني رفعة ووضوحاً، ويكسبها جمالاً وفضلاً)^{٣٦}، وقد أولى الملك الأمجد هذا اللون البياني عناية تفوق عنايته بغيره من الألوان البيانية الأخرى، ونلاحظ أن أكثر صورته تتكى على التشبيه.

^{٣١} شيخو، ديوان الملك الامجد، ص ٢٢١، المناصل السيوف .

^{٣٢} ينظر: رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، (مصر: الناشر دار المعارف بالإسكندرية، ١٩٩٩م)، ٢٤٢.

^{٣٣} شيخو، ديوان الملك الامجد، ١١٢، الأجرد من الخيل القصير الشعر، الشيزم: الطويل الجسم الغني.

^{٣٤} شيخو، ديوان الملك الامجد، ١٣٣، المدله: الذاهب العقل من عشق وغيره .

^{٣٥} القيرواني، ابي علي الحسن بن رشيق القيرواني، العملة في محاسن الشعر وأدبه وتقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، (بيروت: دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، تاريخ الطبع ١٤٠١)، ١ - ٢٨٩.

^{٣٦} احمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، (بيروت: مكتبة العصرية، ١٩٩٩)، ٢١٩.

٢،١. الاستعارة

استعان الشعراء بالاستعارة في الإبانة عن المعاني؛ لأنها تفعل في النفس مالا تفعل الحقيقة، فهي تفيد تأكيد المعنى والمبالغة فيه، كما أنها ذات قدرة على إيجاز المعنى وتحسينه، وهي طريق لتوليد المعاني^{٣٧}، فهي من "محاسن الكلام إذا وقعت موقعها، ونزلت موضعها"^{٣٨}، والاستعارة لا تقل أهمية عن التشبيه، فقد جعلها المرزوقي في المرتبة الثالثة بعد التشبيه بقوله: "أقسام الشعر ثلاثة: مثل سائر، وتشبيه نادر، واستعارة قريبة"^{٣٩}، ولم تكن الاستعارة مجهولة في الشعر العربي إلا أنها كثرت عند مسلم بن الوليد وأبي نواس وأبي تمام وابن الرومي وابن المعتز وأشباهم^{٤٠} (هذا الحكم يحتاج إلى دراسة إحصائية للتحقق منه: والاستعارة وردت في كلام العرب والقرآن الكريم وقد أشار المفسرون إليها)، فهي (أحد أعمدة الكلام، وعليها المعول في التوسع والتصرف، وبها يتوصل إلى تزيين اللفظ وتحسين النظم والنثر)^{٤١}، فضلاً على ذلك ما للاستعارة من عذوبة وسلاسة وجمال لا تدانيها الحقيقة لطفًا وخفةً، بل هي أكثر بلاغة في وصفها، وأوجز عبارة في لفظها، قال أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ): "لولا أن الاستعارة المصيبة تتضمّن ما لا تتضمّن الحقيقة من زيادة معنى لكانت الحقيقة أولى منها استعمالاً"^{٤٢}، يقول مري: "فالشاعر بحق يضطرّ دائماً إلى الاستعارة عندما يشعر أن اللغة العادية عاجزة عن التعبير عن انفعالاته الغامضة وإيضاحها، وإنما تستطيع في التعبير الكشف عن حقائق أخلاقية مجردة يتعذر على اللغة العادية بلوغه"^{٤٣}، وقد جسّد الملك الأمجد من خلال الاستعارة تفاصيل حياته الخاصة، ولاسيما البطولية والحربية منها، كقوله يصف أصحابه، ويمدح شجاعتهم وإقدامهم: (مجزوء الرجز)

يا جيرةً ساروا يُحَفّ سرُّهُم بالأسد
آسادٍ غيّلٍ لئسها نَسُحُ الحَلِيدِ السَّرْدِ^{٤٤}

^{٣٧} ينظر: د. أحمد مطلوب، د. كامل حسن البصير، البلاغة والتطبيق، ٣٦٥.

^{٣٨} القيرواني، ابي علي الحسن بن رشيق القيرواني، العملة في محاسن الشعر وأدبه ونقده، (بيروت: دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، ١٩٨١)، ٢٦٨/١.

^{٣٩} المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ١-١٠.

^{٤٠} ينظر: د. مصطفى الشكعة، فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين، (مصر: الناشر مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢)، ٤٩٤.

^{٤١} الجرجاني، الوساطة، ٤٢٨.

^{٤٢} العسكري، ابو هلال الحسن ابن عبدالله بن السهل العسكري، الصانعتين، المحقق: علي محمد الجاوي و محمد ابو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار النشر المكتبة العصرية، ١٩٩٨)، ٢٦٨.

^{٤٣} الدكتور أحمد ياسوف، الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، ٢١٢.

^{٤٤} شيخو، ديوان الملك الأمجد، ١٠٥.

فقد استعار لفظة "الآساد" للأبطال ادعاءً بأن هؤلاء الأبطال كانوا كالأساد حقيقة في الشجاعة والإقدام، وقد حذف المشبه وأبقى شيئاً من لوازمه وهو قوله لبسها نسج الحديد وكذلك قوله: (البسيط)

يَلْقَى الْأَسُودَ بَأْسَادٍ غَطَارِفَةٍ
فِي جَحْفَلٍ لَجِبٍ كَالسَّيْلِ جَرَّارٍ^{٤٥}

(الوافر)

وقال أيضاً:

أُسُوداً غَيْلَهَا الْمِرَّانُ سُمْرًا
تُظِلُّهُمْ إِلَى الْهَيْجَاءِ مُلْسَا^{٤٦}
ولو أن الوصالَ بفضْلِ عَزْمٍ
جَلِبْتُ مَسَاعِرَ الْأَبْطَالِ حُمْسَا
أُسُوداً غَيْلَهَا الْمِرَّانُ سُمْرًا
تُظِلُّهُمْ إِلَى الْهَيْجَاءِ مُلْسَا
على الخيلِ العتاقِ القَمْبِ شَوْسَا^{٤٧}

تُظِلُّهُمْ وَكَانَتْ قَبْلُ شُمْسَا) ... فهو سيجلب مساعر الأبطال حمسا أسودا) أي (شجعانا) لو أن الوصال بفضل عزم، هنا يتعاقب الغزل مع البطولة، فالبطولة لا تجلب الغزل، ولو كان الوصال بالبطولة لكان الشاعر غزلا، وهنا يظهر ضعف النفس البشرية، وعدم قدرتها على تحقيق ما تريده وإن كان عندها الشجاعة. وفي (مساعر الأبطال: صورة أخرى أطنب فيها الشاعر واستعمل أكثر من صورة لتأكيد شجاعته)

(البسيط)

وقال أيضاً:

يَمْشُونَ وَالْمَوْتُ قَدْ أَبْدَى نَوَاجِذَهُ
إِلَيْهِ مَا بَيْنَ سَبَّاقٍ وَسَرَّاعٍ^{٤٨}

فقد شبه الشاعر الموت بالحيوان المفترس ثم حذف المشبه به وأبقى شيئاً من لوازمه ادعاءً بأن المشبه هو عينه المشبه به، كل هذا ليثبت شجاعة فرسانه الذين رأوا الموت عيانا كأنه حيوان مفترس أبدى نواجذه،

^{٤٥} شيخو، ديوان الملك الامجد، ١٣٦.

^{٤٦} شيخو، ديوان الملك الامجد، ١٦٥.

^{٤٧} شيخو، ديوان الملك الامجد، ١٦٧.

^{٤٨} شيخو، ديوان الملك الامجد، ٨٨.

ومع هذا تراهم يتسابقون إلى المعركة والموت مسرعين، وقد تكررت هذه الصورة الاستعارية في أبيات أخرى للملك الأجد فقد حافظ عليها في وصفه كقوله:

صُبُورٌ إِذَا مَا الْحَرْبُ أَبَدَتْ نُيُوجَهَا
بِحَيْثُ الرِّمَاحِ السَّمْهَرِيَّةُ تُحْتَطَمُ^{٤٩}

فالجمال في الاستعارة هو ربطها بين سياقين فنتصور المستعار له في صفات جديدة بعد تأكدنا من وجوده الحقيقي، ونتصور المستعار له وقد غدا يكتسب صورة جديدة داخل ضماد الاستعارة، فالجمالية أن نعرف العالمين^{٥٠}، يقول الملك الأجد:

نَجَائِبُ مِنْ نَسْلِ الْجَدِيلِ وَشَدَقِمِ
تَطِيرُ بِنَا لَوْلَا الأَرْمَةُ وَالْجُدُلُ^{٥١}

فقد شبه الشاعر خيله بالطيور سرعةً، ثم حذف المشبه به وأبقى شيئاً من لوازمه وهو "تطير" ادعاءً بأن المشبه أصبح هو المشبه به نفسه في السرعة وخفة الحركة، وتكتسب الاستعارة أهميتها في الخطاب الشعري، بوصفها نقطة الارتكاز المهمة التي يستند إليها أسلوب التصوير البياني؛ لما لها من إسهام فاعل وتأثير كبير في منح الصورة الشعرية عمقاً في المعنى وبعداً فنياً يثير الخيال، ويوسع من آفاقه الرحبة، إذا ما استطاع الشاعر المبدع أن يختار الألفاظ الموحية ويستخدمها في غير ما وضعت له من معان، لوجود قرينة تمنع إيراد المعنى الأصلي، قال الملك الأجد:

تُرَاعُ كَأَنَّ الْبَرْقَ جَرَدَ سَيْفُهُ

عليها إذا امتدَّتْ بِرُكْبَانِهَا السُّبُلُ^{٥٢}

فقد شبه البرق بالفارس الذي امتشق سيفه، ثم حذف المشبه به ادعاءً بأن المشبه و المشبه به هو عينه، وقد أبقى لازماً من لوازمه وهو الفعل "جرّد"، لقد لمح التُّقَادُ القُدَامِي والبلاغيون إلى المرحلة الوجدانية المستخلصة من الطابع الحسيّ للتصوير، أو ما يمكن أن يسمّى ضفاف الكلمات^{٥٣}، قال الملك الأجد:

(الطويل)

^{٤٩} شيخو، ديوان الملك الأجد، ١١٢، الرماح السمهريّة: نسبة الى رجل اسمه سمهر كان يقوّم الرماح .

^{٥٠} ينظر: الدكتور أحمد ياسوف، الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، ١٩٩ .

^{٥١} شيخو، ديوان الملك الأجد، ١٨١ .

^{٥٢} شيخو، ديوان الملك الأجد، ١٨١ .

^{٥٣} ينظر: الدكتور أحمد ياسوف، الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، ٢٠٢ .

أَحْوُكُ بُرُوداً مَا بَدَا لِي نَظِيمُهَا
لَدَى مَعَشَرٍ إِلَّا وَحَرَ نَظِيمُهَا^{٥٤}

فقد استعار " البرود " لأشعاره، تشبيها لها بجودة السبك وجمال الصياغة والحياكة، فكأن أشعاره البرود اليمانية حسناً وصياغة، فترى أشعار الآخرين تسقط أمامها، وقد اتكأ عليها شاعرنا كثيراً في تشكيل صورته الشعرية لرسم مشاعره وتصوير تجاربه، فأخذت استعمالاته لها تتنوع، ومن أبرز المعاني التي صورتها الاستعارة هي معاني البطولة في غزله، فلم تغب الاستعارة عن ألفاظ البطولة في غزل الملك الأجد كقوله مشبهها لحاظ المحبوبة برشق السهام:

مَرَّتْ بِنَا حَوْرَاءُ يَرْشِقُ لَحْظُهَا
قَلْبَ الْمِدْلَلِ مِنْ وَرَاءِ الْبُرْفَعِ^{٥٥}

(الطويل)

وقوله:

وَذِي عَيْنٍ أَبْدَى نِصَالَ جُفُونِهِ
فَأَغْنَتْهُ يَوْمَ الْجُرْعِ عَنْ رَشْقِ نَبْلِهِ^{٥٦}

لقد وظفَ الملك الأجد الاستعارة في شعره خدمةً لأغراضه، فقد رتقا على الجمع بين أشياء متباعدة لا علاقة بينها من قبل، فتعمل على صهرها حتى تتشكل من ذلك صور لما أراد الشاعر الإفصاح عنه، كل هذا دفع الشاعر إلى المحافظة عليها، فهذه الاستعارات مقصودةٌ بما التعبير عن الحالة النفسية والشعورية التي تكتنفه، إلا أنه لم يستعملها بالقدر الذي استعمل فيه التشبيه.

١,٣ الكناية

لونٌ من ألوانِ التَّعْبِيرِ البَيِّنِيّ، وفنٌّ من فنونِ البَلاغَةِ، يقصدُ بها "المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه ويجعله دليلاً عليه"^{٥٧}، و"هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك"^{٥٨}، والكناية

^{٥٤} شيخو، ديوان الملك الامجد، ١٠٠ .

^{٥٥} شيخو، ديوان الملك الامجد، ١٧٥ .

^{٥٦} شيخو، ديوان الملك الامجد، ٢٦٧، العَيْن: عظم سواد العين وسعتها .

^{٥٧} عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ٦٦ .

^{٥٨} السكاكي، يوسف بن ابي بكر بن محمد بن علي، المحقق : نعيم زرزور، مفتاح العلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧)، ١ - ٤٠٢ .

هي الطرف الثالث الذي يلجأ إليه الشاعر مع التشبيه والاستعارة في رسمه للصور الشعرية؛ راجباً بأن يتعدّ بها عن التقريرية والمباشرة، وتبدو أهمية الكناية بوصفها وسيلة من وسائل الصورة الشعرية، وقد أشار إلى أهميتها هذه عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) في قوله: (قد أجمع الجميع على أنّ الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح"^{٥٩}، كما أشار القزويني إلى ذلك بقوله: "وإنّ الكناية أبلغ من التصريح فيما فُصدّ بها"^{٦٠}، والكناية من فنون البلاغة وغاية لا يصل إليها إلا من لطف طبعه، وصفت قريحته، ودق فكره ونظره، وسر بلاغتها أنّها تعطيك في صور كثيرة الحقيقة مصحوبة بدليلها^{٦١}، وقد وظّف الملك الأجد هذا الفنّ البيانيّ في توليده للصور التي توضّح أفكاره وتعبر عن معانيه، فإذا أراد التعبير عن الشجاعة والقوة لجأ إلى فنّ الكناية في رسم هذه الصورة، كقوله:

صَبُورٌ إِذَا مَا الْحَرْبُ أَبَدَتْ نِيَّوَيْهَا
بِحَيْثُ الرِّمَاحِ السَّمْهَرِيَّةُ تُحْتَطَمُ^{٦٢}

فقد كنى عن شدة المعركة وقوتها بتحطّم الرماح السمهرية فيها، وجميل من الشاعر حذفه تاء الفعل المضارع "تتحطم" كناية عن سرعة تكسّر هذه الرماح، وهو ما ينمّ ويفصح أيضاً عن شدة المعركة وأهوالها، وتتفاوت مقدرة الشعراء في بناء الصور الكنائية لما تحتاج إليه من اللمحة الذكية والغوص على المعنى، والمجيء باللفظ الذي يمكن أن يدلّ عليه دون تكلف أو تصنع؛ ولذا فهي "غاية لا يقوى على الوصول إليها إلا كلُّ بليغٍ متمرّسٍ لطف طبعه وصفت قريحته"^{٦٣}، ولعلّ السبب راجع إلى أنّ الشاعر المبدع "ينأى عن المباشرة والتحديد الصريح لما يريد أن يقول، ويسوق التعبير ظليلاً يحرّك الفكر ويبعث على التأمل، وذلك سمة من السمات الفنية في التعبير اللغوي"^{٦٤}، كقوله:

بِكُلِّ رَقِيقِ الشَّقَرَتَيْنِ مُصَمِّمٍ
إِذَا قَرَعَ الْأَذْمَارَ مَاتَتْ حُقُودُهَا^{٦٥}

^{٥٩} عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ٧٠.

^{٦٠} القزويني، الشيخ العلامة الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (المعاني، البيان، البديع)، راجعه وصححه الشيخ بهيج الغراوي، (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٩٣)، ٢-٧٣.

^{٦١} ينظر: علي الجارم و مصطفى أمين، البلاغة الواضحة، (بيروت: دار المعارف، ١٩٩٧)، ١٧٦.

^{٦٢} شيخو، ديوان الملك الأجد، ١١٢.

^{٦٣} بكري، شيخ أمين بكري، البلاغة في ثوبها الجديد، (بيروت: الناشر دار العلم للملايين، ١٩٨٢)، ٢-١٨٣.

^{٦٤} الدكتور شفيق السيد، التعبير البياني للروية بلاغية ونقدية، (مصر: الناشر دار غريب للطباعة والنشر، ١٩٩٩)، ١٦١.

^{٦٥} شيخو، ديوان الملك الأجد، ١٠٨، المصمم من السيوف: وهو الذي يمر بالعظام، الأذمار: الشجعان.

فقد كتبت عن القلب بـ"الحقود" ذلك أن القلب هو مكان الحقد، ومكمن البغض، فضلاً عن كونه مقاتلاً حساساً، فالشاعر يحاول في صورته الكنائية تأصيل صفات البطل من خلال الانتقال بالدلالات اللفظية من دلالتها الأولى إلى الثانية، أو على حدّ تعبير عبد القاهر الجرجاني "المعنى" و "معنى المعنى" ونعني "بالمعنى: المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، ومعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يقضي بك ذلك إلى معنى آخر".^{٦٦} كقول الملك الأمجد:

مَطَاعِينُ فِي يَوْمِ الْكِرْبَةِ كَلَّمَا
بَدَا الْمَوْتُ مُحْمَرّاً بِزُرْقِ اللَّهَازِمِ^{٦٧}

ففي قوله "يوم الكربة" كناية عن المعركة، التي تكرهها الناس، ولا يحبون لقاءها والتواجد فيها، ويلاحظ الجهد الكبير الذي بذله الملك الأمجد في انتقائه ألفاظ الكناية من خلال إدراكه لطبيعة تلك الألفاظ التي تمنح صورته الشعرية رؤية واضحة يبتغيها الشاعر لطرحة أفكاره، يقول الملك الأمجد:

وَأُنْجَادِ حَرْبٍ مَا بَدَتْ جَبَهَاتُهُمْ
مَنْ التَّقِعِ إِلَّا وَهِيَ كَالْأُنْجَمِ الزُّهْرِ^{٦٨}

فقوله "كالأنجم الزهر" كناية عن وجوه الشجعان المشرقة فرحاً بالنصر والظفر، وقال أيضاً: (البيسيط)

تُحْمَى بِأَشْوَسَ ضَرَابٍ بِصَارِمِهِ
مَفَارِقَ الصَّيْدِ شَرَابٍ بَأَنْقَاعِ^{٦٩}

فقوله "مفارق الصيد" كناية عن رؤوس الشجعان الأشراف، وقوله "شراب بأنقاع" كناية عن شدة حذره، وقوة بأسه، وتحمله للأسفار وضربه في الصحاري والقفار، كما كتبت في موضع آخر عن الحرب واشتداد المعركة بـ"الصريخ" ذلك أنه يكثر فيها عند القتال، يقول:

مِنْ حَوْلِهِ غِلْمَةٌ يَحْمُونَ جَارَهُمْ

^{٦٦} عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ٢٦٣.

^{٦٧} شيخو، ديوان الملك الامجد، ٢٤٩، للهاذم: جمع لهدم، وهو كل شيء من سنان أو سيف قاطع .

^{٦٨} شيخو، ديوان الملك الامجد، ١٥٠.

^{٦٩} شيخو، ديوان الملك الامجد، ٨٩، أشواس. جريء في القتال، شراب بأنقاع: مثل يضرب للرجل المعاود للأمور الشدائد، والأنقاع جمع نقع، وهو الموضع الذي يستنقع فيه الماء، وأصله أن الطائر إذا كان حذراً ورد المناقع في الفلوات حيث لا تبلغ القناص، ولا تنصب له الأشراك، ينظر: العسكري، الحسن بن عبدالله بن السهل العسكري، جمهرة الأمثال، (بيروت: الناشر دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ٥٤٠، وينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٣٦١.

يَوْمَ الصَّرِيخِ إِذَا مَا ثَوَّبَ الدَّاعِي^{٧٠}

(الطويل)

قال الملك الأحمجد:

يَصُمُّونَ عَنْ دَاعِي الشَّنَارِ نَزَاهَةً
وَيُسْمِعُهُمْ فِي الرَّوْعِ قَرْعَ الْقَنَا الصُّمِّ^{٧١}

فقوله "كالأنجم الزهر" كناية عن وجوه الشجعان المشرقة فرحاً بالنصر والظفر، وقال: (البيسيط)

تُحْمَى بِأَشْوَسَ صَرَّابٍ بَصَارِمِهِ
مَفَارِقِ الصَّيْدِ شَرَّابٍ بَأَنْقَاعِ^{٧٢}

فقوله "مفارق الصيد" كناية عن رؤوس الشُّجعان الأشراف، وقوله "شراب بأنقاع" كناية عن شدّة حذره، وقوة بأسه، وتحمله للأسفار وضربه في الصحاري والقفار، كما كتّى في موضع آخر عن الحرب واشتداد المعركة بـ"الصريخ" ذلك أنه يكثر فيها عند القتال.

الخاتمة

تبين لنا في هذه المقالة أن الملك الأحمجد قد أبدع في صورته الشعرية، وأبرز نفسه وحركته الأدبية والعلمية في عصره، لإستعماله الصور البلاغية فيما بدا لي من أشعارٍ درستها، ولكن لم ينل نصيباً وافراً كبقية الشعراء.

ومن خلال دراستنا أيضاً لبعض صوره البيانية، التي توضّح لنا أن الصور البيانية وأقسامها في ديوانه هي صور متنوعة بعضها حسية وبعضها الآخر معنوية، وتُبنى على علاقات وثيقة، و تتداخل فيها المعاني الحقيقية والمجازية أحياناً، من تشبيه واستعارة وكناية.

وقد ساعدنا البحث على اكتشاف مقدرة الملك الأحمجد على أسلوبه البارع في توظيف الصور المختلفة، واستخدام المعاني، وقدرته اللغوية في شعره.

^{٧٠} شيخو، ديوان الملك الأحمجد، ٨٧، الصريخ: المستغيث، ثوب الداعي: لَوْح بثوبه.

^{٧١} شيخو، ديوان الملك الأحمجد، ٣٠٨.

^{٧٢} ديوان الملك الأحمجد، ص ٨٩، أشواس. أشوس: جريء في القتال، شراب بأنقاع: مثل يضرب للرجل المعاود للأمور الشدائد، والأنقاع جمع نقع، وهو الموضع الذي يستنقع فيه الماء، وأصله أنّ الطائر إذا كان حذراً ورد المناقع في الفلوات حيث لا تبلغ القناص، ولا تنصب له الأشراك، ينظر: مجمع الأمثال: ١/٣٦٠، جمهرة الأمثال: ١/٥٤٠، ولسان العرب: ٨/٣٦١.

وميل الذوق الأدبي إلى هذا الضرب من القول، مما دفع إلى اتقان الشاعر لهذا الفنّ البلاغيّ، قصدَ المؤلف تزيين أشعاره البطولية بما يلائمها من هذه الفنون البيانية، وكان ذوقه الأدبي ميّالاً إلى اختياره لكلماتٍ وصور بعينها وظّفها الشاعر في التعبير عن أغراضه الشعرية المختلفة.

وقد نجد أنّ استعمال الصورة البيانية وأقسامها نسيجاً متكاملًا مع المضمون، بحيث يسهم الاستعارة والكناية وغيرهما من الألوان البيانية في تحلية المعنى وتأكيدده، وإن كانت لا تخلو بعض أشعار البطولة من الصور البيانية التي أخرجها فيضًا عاطفيًا أو تعبيرًا وجدانيًا.

وتميّز الملك الأمجد بتجربته الشعرية في موضوع العكس والطرْد فهو من أدخلها كنوع من أنواع الأغراض الشعرية، استعمل الشاعر الوسائل الفنية للتعبير عن تجربته الشعرية فكانت لغتُه الشعرية تنسجم مع ثقافته.

المصادر

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي ابو الفضل جمال الدين الافريقي. لسان العرب. بيروت: دار صادر كتب العلمية، ١٩٧٩م.
- الأزدي، ابي علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي. العمدة في محاسن الشعر وأدبه ونقده. ٤٥٦/٣٩٠، حققه وفصله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد. الطبعة الخامسة، بيروت: دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، ١٩٨١م.
- رشيد جليل فالح. الصورة المجازية في شعر المتنبي. العراق: جامعة البصرة، مركز دراسات البصرة والخليج العربي، اطروحة دكتوراه، ١٩٨٥م.
- بن خلكان، أحمد أبي بكر. وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، مصر: مطبعة السعادة، ١٩٤٨م.
- أبي تمام، ديوان أبي تمام. شرح الخطيب القزويني. تحقيق: محمد عبده عزام، مصر: دار المعارف، ١٩٦٤م.
- الرازي، محمد بن أبي بن عبد القادر. مختار الصحاح. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧م.
- القزويني، الشيخ العلامة الخطيب القزويني. الإيضاح في علوم البلاغة (المعاني، البيان، البديع). راجعه وصححه الشيخ بهيج الغراوي، ط ٢، بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٩٣م.
- عماد الدين محمد بن حامد. الفتح القدسي. لندن: دار الطبعة مطبعة برلين، ١٨٨٨م.
- الدكتور احمد مطلوب. البلاغة والتطبيق. تحقيق: كامل حسن البصير، العراق: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ١٩٩٩م.
- الجرجاني، ابو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل. دلائل الإعجاز. تحقيق: محمود محمد شاكر ابو قهر، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار المدني، مطبعة المدني، ١٩٩٢م.
- عبد الرحمن بدوي. فن الشعر أرسطو. ترجمة عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣م.
- يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلوي الطالبي الملقب بالمؤيد بالله. الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجازات. بيروت: مكتبة العنصرية، ١٤٢٣.

- أبن الأثير، نصر الله بن محمد بن محمد عبدالكريم الشيباني المعروف بابن الأثير. *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*. تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، بيروت: مكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٤٢٠.
- محمد حسين. *الصورة الأدبية في الشعر الأموي*. العراق: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة ذي قار، ٢٠٠٩م.
- الملك الأمجد. *ديوان الملك الامجد*. تحقيق: ناظم رشيد شيخو، لبنان: مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٤٠٣.
- احمد الهاشمي. *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*. بيروت: مكتبة العصرية، ١٩٩٩م.
- رجاء عيد. *فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور*. مصر: الناشر دار المعارف بالإسكندرية، ١٩٩٩م.
- العسكري، ابو هلال الحسن ابن عبدالله بن السهل العسكري. *الصناعتين*. المحقق: علي محمد البجاوي و محمد ابو الفضل إبراهيم، بيروت: دار النشر المكتبة العصرية، ١٩٩٨م.
- السكاكي، يوسف بن ابي بكر بن محمد بن علي. *مفتاح العلوم*. المحقق: نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧.
- علي الجارم و مصطفى أمين. *البلاغة الواضحة*. بيروت: دار المعارف، ١٩٩٧م.
- بكري، شيخ أمين بكري. *البلاغة في ثوبها الجديد*. بيروت: الناشر دار العلم للملايين، ١٩٨٢م.
- د. شفيق السيد. *التعبير البياني رؤية بلاغية وتقدية*، مصر: الناشر دار غريب للطباعة والنشر، ٢٠٠٦م.
- ماهر مهدي هلال. *جرس الألفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي والتقدي عند العرب*. بغداد: كلية الآداب جامعة بغداد، دكتوراه، ١٩٧٨م.
- د. ابراهيم نمر موسى. *شعر الحرب في عصر بني أيوب*. فلسطين: دار البيروق العربي، ٢٠٠٧م.
- د. عدنان حسين العواد. *لغة الشعر الحديث في العراق*. العراق: الناشر دار الثقافة العراقية، ١٩٨٥م.
- الشيباني، أبن الأثير الشيباني. *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*. مصر: دار النهضة العربية المصرية، ١٩٩٥م.

عبدالله ابن المعتز. كتاب البديع. تحقيق: عرفان مطرجي، مصر: موسوعة علوم اللغة العربية،

١٩٩٠م.

د. إبراهيم أنيس. موسيقى الشعر. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية في القاهرة، ١٩٥٢م.

الفراهيدي، أبي عبدالرحمن الخليل ابن أحمد الفراهيدي. العين. تحقيق: مهدي المخزومي، د. إبراهيم

السامرائي، بيروت: مكتبة مؤسسة الاعلى للمطبوعات، ١٩٨٩م.

Kaynakça

- Ahmed Matlûb. *el-Belâgatü ve't-tatbîk*. thk. Kâmil Hasan el-Basîr. Irak: İlmi Araştırmalar ve Yükseköğretim Bakanlığı, 1999.
- el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. es-Sehl. *es-Sinâ'ateyn*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî – Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1998.
- Avvâdî, Adnân Hüseyin. *Lugatü's-şî'ri'l-hadîs fi'l-'Irak*. Irak: Dâru's-Sekâfe el-İrâkiyye, 1985.
- Bedevî, Abdurrahman. *Fennü's-şî'ri Aristo*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1953.
- Bekrî, Şeyh Emin. *el-Belâga fi sevbihâ'l-cedîd*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1982.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed el-Fârisî el-Asl. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Kahr. 3. Basım. Kahire: Dâru'l-Medenî, 1992.
- Emîn - el-Cârim, Mustafa - Alî. *el-Belâgatü'l-vâdiha*. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1997.
- Enîs, İbrâhîm. *Mûsîka's-şî'r*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1952.
- el-Ezdî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî. *el-'Umde fi mehâsini'i-şî'r ve edebihi ve nakdihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmid. 5. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ceyl 1981.
- Fâlih, Reşîd Celîl. *es-Sûretü'l-mecâziyye fi şî'ri'l-Mütenebbî*. Irak: Basra Üniversitesi, Arap Körfez Basra Araştırmaları Merkezi, Doktora Tezi, 1985.
- el-Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. *el-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhîm es-Sâmerrâi. Beyrut: Mektebetü Müesseseti'l-A'lâ li'l-Matbû'ât, 1989.
- el-Hâşimî, Ahmed. *Cevâhirü'l-Belâga fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- İbn Hallikân, Ahmed Ebû Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu enbâi'-zemân*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmid. 1. Baskı. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1948.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim b. Alî Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn el-Afriki. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1979.
- İbn Mu'tez, Abdullâh. *Kitâbü'l-bedî'*. thk. İrfân Mutarriçî. Mısır: Mevsû'atu Ulûmî'l-Lugati'l-Arabiyye, 1990.
- İbnü'l-Esîr, Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed Abdilkerîm eş-Şeybânî. *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye. 1420.

- Kazvînî, Hatîb. *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*. thk. Muhammed Abduh Azzâm. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1964.
- Kazvînî, Hatîb. *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâga (el-Me'ânî, el-Beyân, el-Bedî')*. thk. Şeyh Behîc el-Garâvî. 2 Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1993.
- Mehdî Hilâl, Mâhir. *Cersü'l-elfâz ve delâletüha fi'l-bahsi'l-belâgî ve'n-nakdî 'inde'l-'arab*. Irak: Bağdat Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1978.
- el-Melikü'l-Emced. *Dîvân*. thk. Nâzım Reşîd Şeyho. Lübnan: Din İşleri ve Vakıflar Bakanlığı Yayınları, 1403.
- Muhammed b. Hâmid, İmâdüddîn. *el-Fethü'l-kudsî*. London: Dâru't-Tab'ati Matba'ati Berlîn, 1888.
- Muhammed Hüseyin. *es-Sûretü'l-edebiyye fi şî'ri'l-Emevî*. Irak: Zî Kâr Üniversitesi, 2009.
- Mûsâ, İbrâhîm Nemr. *Şî'rü'l-harb fi 'asri benî Eyyûb*. Filistin: Dâru'l-Beyrak el-Arabî, 2007.
- el-Müeyyed Billâh, Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseyinî el-Alevî et-Tâlibî. *et-Tırâz li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câzât*. Beyrut: Mektebetü'l-Unsûriyye, 1423.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-sıhah*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Racâ' 'Ayd. *Felsefetü'l-belâga beyne't-takniyye ve't-tetavvur*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1999.
- Sekkâkî, Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî. *Miftâhü'l-'ulûm*. thk. Na'îm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407.
- Şefî' es-Seyyid. *et-Ta'bîrü'l-beyânî rü'yetün belâgiyyetün ve nakdiyyetün*. Mısır: Dâru Garîb, 2006.
- Şeybânî, İbnü'l-Esîr. *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Mısır: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye el-Misriyye, 1995.



ilahiyat akademi

Sayı: 16, 2022, ss. 257-262.

Issue: 16, 2022, pp. 257-262.

**el-Meskûtü ‘anh fi’t-türâsi’l-belâgî, Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ
(Kahire: Mektebetü Vehbe, 2017), 724 sayfa, ISBN: 9789772254590**

al-Maskûtu ‘anh fî al-turâth al-balâghî, Moḥammad Moḥammad Abû Mûsâ (Cairo:
Maktabat Wahba, 2017), 724 pages, ISBN: 9789772254590

Değerlendiren/Reviewer

İsmail Araz

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belagatı
Res. Assist., Marmara University Institute of Social Sciences, Arabic Language and Rhetoric
İstanbul/Türkiye

ismail.araz@marmara.edu.tr | ORCID: 0000-0002-3482-0483 | ROR ID: [02kswqa67](https://orcid.org/02kswqa67)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap Değerlendirmesi Book Review

Geliş Tarihi Date Received

18 Ekim 2022 18 October 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

23 Aralık 2022 23 December 2022

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2022 31 December 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (İsmail Araz). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ismail Araz).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Araz, İsmail. “el-Meskûtü ‘anh fi’t-türâsi’l-belâgî, Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2017), 724 sayfa, ISBN: 9789772254590”. *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 257-262. DOI: [10.52886/ilak.1191019](https://doi.org/10.52886/ilak.1191019)

Atıf/ Cite as

Araz, İsmail. “al-Maskûtu ‘anh fî al-turâth al-balâghî, Moḥammad Moḥammad Abû Mûsâ (Cairo: Maktabat Wahba, 2017), 724 pages, ISBN: 9789772254590”. *Theological Academia* 16 (December 2022), 257-262. DOI: [10.52886/ilak.1191019](https://doi.org/10.52886/ilak.1191019)

Özet*

Ebû Mûsâ'nın *el-Meskûtü 'anh fi't-türâsi'l-belâgî* isimli eseri, bilginin inşası sürecinde âlimlerin titiz yöntemlerine dikkat çekmesiyle ön plana çıkmaktadır. Müberred'in *el-Kâmil*'indeki belagat konularının ele alınışı, belagat tarihinde üzerinde durulması gereken başlıca problemler ve Cürçânî'nin metinlere yaklaşımı eserde işlenen ana konulardır. Yazar, konular aracılığıyla eser boyunca tüketici bir okumadan ziyade araştırmacının yetkinliğini pekiştiren üretici bir okumanın lüzumuna vurgu yapmaktadır. Eserin niteliğini arttıran bu özellik, klasik metinleri yorumlamada zorluklarla karşılaşan günümüz araştırmacılarına sonu gelmeyen çalışma alanları yaratmaktadır. Yazarın eserdeki öncelikli amacı da kadim ulemanın ilim üretmedeki titizliği dikkate alınarak söz konusu çalışma alanlarının aktif hâle getirilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Belagat Tarihi, Metin Tahlili, Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, el-Meskûtü 'anh, Müberred, Abdülkâhir el-Cürçânî.

Abstract

Abû Mûsâ's work named *al-Maskûtu 'anh fi al-turâth al-balâghî*, draws attention to the rigorous methods of scientists in the construction of knowledge. The handling of the issues related to rhetoric in al-Mubarrad's *al-Kâmil*, the main issues that need to be emphasized in the history of rhetoric, al-Jurjânî's approach to texts are other important issues covered in the work. The author emphasizes the necessity of a productive reading that reinforces the competence of the researcher rather than a consuming reading throughout the work through the topics he deals with. This feature, which increases the quality of the work, creates important study areas for today's researchers who have difficulty in understanding classical texts. The main purpose of the author is to activate the mentioned study fields by taking the meticulousness of the classical period scientists as an example.

Keywords: History of Rhetoric, Text Analysis Moḥammad Moḥammad Abû Mûsâ, al-Maskûtu 'anh, al-Mubarrad, 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî.

Belagat ve fesahatin doruğundaki Kur'an'ın nüzulünden sonra hızla evrilen toplumsal ve kültürel iklimle beraber çeşitli disiplinlerde artan telif hareketleri, İslam medeniyetinin ilmî serüveninin oluşmasında dönüm noktası mesabesindedir. Nitekim kurucu kimliğe sahip bu telif hareketleri birbirinden zengin ilim dallarını kapsayacak şekilde III./IX. yüzyıldan günümüze kadar farklı ölçeklerde kesintiye uğramadan devam etmiştir. Bu tedvin ve telif çalışmalarını değerlendirdiğimizde bazı aksaklıklarla beraber bilginin hâkim olduğu ve ilmî çalışmaların devam ettiği on dört-on beş asırlık zengin bir medeniyet tasavvuru karşımıza çıkar. Günümüzde çeşitli alanlarda yüzlerce çalışma yapılmasına rağmen İslam medeniyetinin ilmî

* Kendisiyle çalıştığım süre zarfında her zaman tetkik ve tahkik gerektiren sorular sorarak araştırmacı kimliğimin sınırlarını zorlamam için bana ilham veren; tezevvuk metodu hususunda birikimini benimle cömertçe paylaşan nahiv ve edebiyat âlimi kıymetli üstadım Prof. Dr. Fahreddin Kabâve'ye içtenlikle şükranlarımı sunarım.

geçmişinin henüz tam anlamıyla tüketilememiş olması da bu zenginliği gözler önüne serer. Kurucu niteliğe sahip ilk dönem eserlerinin evvelemerde müphemlik izlenimi veren muhtevası, şerhlerin nevi şahsına münhasır özellikleri, şiir eleştirisi eserlerinin henüz keşfedilmemiş incelikleri, şiir divanlarının tahlil edilmeyi bekleyen konuları, edebiyat eserlerinde saklı kalmış belagat meseleleri gibi meraklı araştırmacılar tarafından incelenmeyi bekleyen birçok mesele dikkate alındığında, söz konusu zenginliğin kısa zamanda tükenmeyeceği anlaşılır.

Bu açıklamalardan hareketle Mısırlı belagat ve şiir eleştirisi âlimi Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın *el-Meskûtü 'anh fi't-türâsi'l-belâgî* isimli eseri, İslam medeniyetinin erken döneminde kaleme alınmış eserlerde belagat dair keşfedilmeyi bekleyen meselelere dikkat çekmesiyle ön plana çıkar. Sade ve anlaşılır bir üslupla yazılan eserin en önemli özelliği, araştırmacılar tarafından defalarca okunan ve birçok çalışmaya konu olan meselelerin arka planında daha başka inceliklerin bulunduğu dikkat çekmesidir. Bu özellik, İslam medeniyetinde bilginin inşası sürecinin oluşum ve gelişimini açığa çıkarması bakımından da ayrıca mühimdir. Bunun yanı sıra klasik kitaplara rahatlıkla ulaşıldığı günümüz akademik dünyasında araştırmacıların yeniden incelemeyi, tekrar veya tekdüze addettikleri metinlerin aslında zengin bilgilerle dolu olduğuna vurgu yapan eser, nazari ve pratik boyutta verdiği örneklerle metin okumalarının gelişigüzel yapılmaması gerektiği üzerinde durur. Dolayısıyla eser genel anlamda "Metinler nasıl okunmalıdır? İlk dönem edebiyat eserlerindeki belagat meseleleri nasıl incelenmelidir? Tüketici okuma ile üretici okuma arasında nasıl bir fark vardır? Eserler, bilginin inşası sürecine iştirak eden müelliflerin titiz tutumlarını yansıtıyor mu?" gibi sorulara; özel olarak da "Müberred'in (öl. 286/900) *el-Kâmil* isimli eseri, salt edebiyat eksenli midir? *el-Kâmil*'de belagat dair meseleler nasıl işlenmiştir? Belagat geleneğinde göz ardı edilen konular var mıdır? Abdülkâhîr el-Cürcânî (öl. 471/1078-1079) nasıl bir araştırma metodu benimsemiştir? *Delâ'ilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga* isimli eserlerin karakteristik özellikleri nelerdir?" şeklinde birçok soruya cevap verir.

el-Meskûtü 'anh fi't-türâsi'l-belâgî, bir mukaddime ve her biri müstakil çalışma konusu olmaya elverişli onlarca alt başlıktan oluşur. Ana başlıkları olmayan eseri, üç temel bölüme ayırmak mümkündür. Buna göre birinci bölüm, mukaddimededen hemen sonra Müberred'in *el-Kâmil*'inin belagat tarihindeki yerinin işlendiği bölümdür (s. 31-99). İkinci bölüm belagat ilminin genel yapısı, özellikleri, Hattâbî (öl. 388/998) ve Bâkılânî (öl. 403/1013) gibi i'câz âlimlerinin belagat katkılarını, günümüz belagat araştırmalarının niteliği gibi konuları ele alır (s. 99-151). Eserin en geniş bölümü olan üçüncü bölüm ise Cürcânî'nin yukarıda adı geçen iki eserindeki konuları ele alış biçimine ve metinlere yaklaşımına yer verir (s. 151-714).

Bahsedilmeyen, konuşulmayan ve ihmal edilen gibi anlamlara gelen *el-meskûtü 'anh* (المسكوت عنه) tabirine atıf yapan yazar, belagat geleneğinde göz ardı edilen konuların çok olduğunu ve eserin bu konulardan bir kısmına dikkat çektiğini ifade eder. Dolayısıyla eser, bahsedilmeyen ve ihmal edilen konulardan sadece bir kısmını

işlemesi yönüyle olsa dahi alanında yapılmış kayda değer bir girişim olarak tanımlanabilir (s. 3).

Eserin okur ve araştırmacılar tarafından daha iyi anlaşılması adına burada yazarın ihmal edildiğini belirttiği ayrıntılar üzerinde durmak yerinde olacaktır. Öncelikle yazarın eser boyunca üzerinde durduğu Müberred'in, Hattâbî'nin, Bâkılânî'nin veya Cürcânî'nin araştırmacılar tarafından bilinen ve çalışılan isimler olduğu hatırlanmalıdır. Dolayısıyla burada vurgulanan husus, söz konusu isimlerin ihmal edilmesi değildir. Bilakis bu isimlerin çalışıldığının ayırında olan yazar, yapılan çalışmaların niceliğine değil, niteliğine atıfta bulunur. Ona göre âlimlerin metinleri kategorize edilmeli, ayrıca her bir metin misyon ve vizyonuna göre ele alınmalıdır. Kısa ve öz metinlerin izaha, ayrıntılı metinlerin anlaşılma ve anlamlandırılmaya ihtiyaç duyduğu bilinmelidir. Araştırmacı, kitabı sadece bilgi için okumamalı; bununla birlikte müellifin bilgiyi aktarım yöntemine, meseleleri nasıl alımladığına veya reddettiğine, reddederken hangi argümanlara dayandığına, temel kaynakların nasıl bir üslup taşıdığına, bu kaynaklardaki ince bilgilerin nasıl elde edileceğine, müphem ve girift meselelerin nasıl çözüme kavuşturulacağına da dikkat etmelidir (s. 122).

Yazar, nazım teorisi ve Kur'an'ın erişilmez özelliği gibi meselelere dikkat çektiği mukaddimeden sonra Arap edebiyatının en önemli eserlerinden biri olan Müberred'in *el-Kâmil*'inde bahsedilmeyen ve üzerinde durulmayan belagat meselelerinin izahına geçer. *el-Kâmil*'deki belagat meselelerine değinmeden önce genel bir perspektifle belagat tarihini ele alır. Eserin bölümleri dikkate alındığında yazarın bu yaklaşımının yerinde olduğu görülür. Zira o, belagat tarihine değinerek *el-Kâmil*'in belagatteki yerini konumlandırmaya çalışır. Bu bağlamda belagatin kurucusu kabul edilen Cürcânî'ye de dikkat çeker. Cürcânî, bütünlüklü ve dizgeli bir şekilde olmasa da belagatin meânî ve beyan konularını ele alarak sonraki belagat çalışmalarına yön veren bir isim olmuştur. Ancak burada üzerinde durulması gereken iki temel husus vardır: I. Önceki âlimlerin Cürcânî'nin belagat birikimine etkisi. II. Cürcânî'nin önceki âlimlerin çalışmalarından ve nahiv birikimlerinden yola çıkarak bu derece özgün bilgilere ulaşmasını sağlayan yönü ve karakteri. Bu iki husus üzerinden belagatin oluşum ve gelişimini ele alan yazar, kendisinden önceki belagat çalışmalarını remiz, işaret ve ima olarak gören Cürcânî'nin açıklamalarını ve onun âlimlerin ifadelerindeki muğlaklığı nasıl şeffaf hâle getirmeye çalıştığını aktarır (s. 29-32).

Cürcânî öncesi belagat literatürüne atıf yapan yazar, konunun daha iyi anlaşılması için Müberred'in *el-Kâmil* isimli eserini incelemeye geçer. Yazara göre iki husus, *el-Kâmil*'in belagat literatüründe ön plana çıkmasında etkili olmuştur. Bunlardan birincisi, eserde yer alan ve müellifin edebî değerini yansıtan şiir seçkileridir. Yazara göre şiir seçkileri belagatin ilk adımıdır. İkincisi ise Müberred'in güzel sözlere yönelik açıklamalarıdır. Bu açıklamalar, Cürcânî'nin remiz, ima ve işaret olarak nitelendirdiği türden olmakla birlikte eseri belagat literatürüne dahil eden önemli bir ayrıntıdır (s. 39-40).

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse *el-Meskûtü 'anh fi't-türâsi'l-belâgî* eserinin, zengin muhtevaları hasebiyle klasik metinlerin yeri geldiğinde kelime kelime, hatta harf harf okunması kanaatinde olan Ebû Mûsâ'nın isabetli ve çarpıcı açıklamalarıyla belagat ve şiir eleştirisi olmak üzere temel İslami disiplinlerdeki araştırmacıların ilgisine mazhar olacağı muhakkaktır. Zira yazar, günümüzde araştırma konusu olan birçok meseleye farklı bakış açısıyla yaklaşmış, günümüz araştırmacılarından da âlimlerin eserlerinin deyim yerindeyse bir hazine avcısı titizliği ve merakıyla okumalarını talep etmiştir. Eserin kahir ekseriyetinde bu talep, didaktik bir üslupla öne çıkmıştır. Eserde dizin ve kaynakçanın olmaması büyük bir eksiklik olsa da birçok araştırmaya uygun onlarca başlığın varlığı söz konusu eksikliği telafi eder niteliktedir. Bu çerçevede eser; belagat tarihinde üzerinde durulmayan hususlara dikkat çekmesiyle belagat araştırmacılarına, edebî metinlerin âlimler tarafından nasıl tahlil edildiğini göstermesiyle şiir eleştirisi alanındaki araştırmacılara, i'câzü'l-Kur'an'ın mahiyeti ile belagat çalışmaları arasındaki bağa değinmesiyle tefsir araştırmacılarına, metin tahlilinin nasıl yapılacağı üzerinde durmasıyla metin tahlili uzmanlarına, son olarak edebiyat eserlerine dair nokta atışı açıklamalarıyla edebiyat araştırmacılarına hitap etmektedir. Bu yönüyle eserin söz konusu alanlardaki, meraklı ve titiz araştırmacıları derinlikli çalışmalara teşvik edecek nitelikli bilgiler sunduğu pekâlâ aşikârdır. Ancak bu bilgilerin işlevsel hâle gelebilmesi için başlangıçta, "Gerçekten belagat ve şiir eleştirisi eserlerinde keşfedilmeyi bekleyen saklı bilgiler var mıdır?" sorusu cevaplanmalıdır. Zira bu soru, Arap dilinin özdeki saflığı ve üstün belagat düzeyini açığa çıkaran beyan, ibâne, tezevvuk gibi bir dizi kavramın izahını gerektirir. İşte bu noktada Ebû Mûsâ'nın eserinin misyon ve vizyonu, birbiriyle ilintili bu uzun halkayı keşfetmede araştırmacıya yardımcı olmasıyla ortaya çıkar.

Kaynakça

Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed. *el-Meskûtü 'anh fi't-türâsi'l-belâgî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2017.



ilahiyat akademi

Sayı: 16, 2022, ss. 263-268.

Issue: 16, 2022, pp. 263-268.

Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri, Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 5. Basım, 2021), 281 sayfa, ISBN: 9786054495252

Writing the History of Tafsir and Its Problems, Mustafa Karagoz (Ankara: Arastirma Publications, 5. Edition, 2021), 281 pages, ISBN: 9786054495252

Değerlendiren/Reviewer

Murat Aktepe

Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri A.B.D.

Ph.D. Student, Social Sciences University of Ankara, Institute for Islamic Studies, Basic Islamic Sciences Department

Ankara/Türkiye

murataktepe@gmail.com | ORCID: 0000-0001-7164-0214 | ROR ID: [025y36b60](https://orcid.org/025y36b60)

Kitap Değerlendirmesi	Book Review
Geliş Tarihi	Date Received
16 Eylül 2022	16 September 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
26 Aralık 2022	26 December 2022
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2022	31 December 2022

İntihal

Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan

Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Murat Aktepe).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Murat Aktepe).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Aktepe, Murat. "Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri, Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 5. Basım, 2021), 281 sayfa, ISBN: 9786054495252". *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık 2022), 263-268. DOI: [10.52886/ilak.1176059](https://doi.org/10.52886/ilak.1176059)

Atıf/ Cite as

Aktepe, Murat. "Writing the History of Tafsir and Its Problems, Mustafa Karagoz (Ankara: Arastirma Publications, 5. Edition, 2021), 281 pages, ISBN: 9786054495252". *Theological Academia* 16 (December 2022), 263-268. DOI: [10.52886/ilak.1176059](https://doi.org/10.52886/ilak.1176059)

Özet

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama arayışı nüzul döneminden itibaren hep var olagelmıştır. Erken dönemden başlayarak gerek Kur'ân ilimleriyle gerekse tefsir ve usul konularıyla meşgul olunması önemli eserlerin vücut bulmasına ve farklı yaklaşımların doğmasına sebebiyet vermiştir. Günümüzde tefsir tarihi araştırmaları öncelikli olarak tefsir faaliyetleri çerçevesinde geçmişten bugüne kadar telif edilen tefsir eserlerinin incelenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İncelemeye çalıştığımız Mustafa Karagöz'ün *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* adlı eseri betimleyici (tasvîrî -deskriptif) tanıtım metodu çerçevesinde değerlendirilmiştir. Eleştirel bir bakış açısıyla tefsir tarih yazımı serüvenini ortaya koyan bu eser, önemli değerlendirmeler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tabakât, Ulûmu'l-Kur'ân, Tefsir Tarihi, Histografya, Tefsir Tarihi Yazımı, Mustafa Karagöz.

Abstract

The search for understanding and interpreting the Qur'ân has always existed since the time of its revelation. Beginning from the early period, being busy with both Qur'ânic sciences tafsir and methodology has led to the emergence of important works as well as the different approaches Today, research on the history of tafsir emerges primarily as the examination of tafsir works that have been compiled from the past to the present within the framework of tafsir activities. Mustafa Karagöz's *Writing the History of Tafsir and Its Problems*, which we are trying to analyze, has been evaluated within the framework of descriptive promotion method. This work, which presents the adventure of tafsir historiography with a critical point of view, offers important evaluations.

Keywords: Tafsîr, Tabaqât, Ulûm al-Qur'ân, History of Tafsîr, Histography, Historiography of Tafsîr, Mustafa Karagoz.

Tefsir ilmi terminolojisinde giderek daha önemli hâle gelmiş olan 'tefsir tarihi yazımı' konusunda günümüzde ciddi araştırmaların yapılması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda kaleme alınan ve incelemeye çalıştığımız eser, bir alt disiplin olarak Kur'ân'ı anlama ve yorumlama üzerine yapılan faaliyetlerin tamamının tarihiyle iştigal eden tefsir tarihi yazımı konusunda bir başucu kitabı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefsir tarihi yazımı konusunda akademik çalışma yapmayı düşünen araştırmacılar için önemli bir kaynak özelliği taşıyan eser, muhteviyatında bulunan tarih yazımı sürecine ait kapsamlı malûmat, teorik ve problematik bir tarz benimsemesi, sistematik olarak tefsir tarihi yazımına dair sorunsalı ortaya koyması, konuya dair tahlil ve önerileri karşılaştırmalı olarak vermesi okuyucuya analiz imkânı sunmaktadır. Bahse konu eser, 2013 yılında kitap incelemesi olarak Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'nin 12. cildinin 23. sayısında Mehmet Kaya¹

¹ Mehmet Kaya, "Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri", *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Haziran 2013), 232-235. <https://doi.org/10.14395/jdiv63>

tarafından değerlendirilmiş olsa da son baskıya kadar yazar tarafından yapılan ilaveler ve özellikle son baskıda eserin son bölümüne yapılan eklemeler eserin yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. İlgili yılda Mehmet Kaya tarafından yapılan tahlillerden farklı olarak eserin tanıtımından ziyade, esere ilave edilen yeni tahlil ve önerilere dikkat çekilmiş, tavsiyelerde bulunulmuştur. Bu önerilerin özellikle tefsir tarihi yazımı tasavvuruna ışık tutması hedeflenmiştir. Bu çalışmanın tefsir tarihi yazımı konusunda çağın getirdiği şartların yeni anlayışları ortaya koyması bakımından önemli bir metot takip ettiğini söyleyebiliriz.

Kur'ân'ın baştan sona tefsirini içeren ve elimize ulaştırmış en eski tefsir eserinin yazarının Mukâtil bin Süleyman² (öl. 150/767) olduğu düşünüldüğünde, zengin tefsir mirası içerisinde yapılan çalışmaların histografik olarak bir araya getirilmesinin ve değerlendirmeye tabi tutulmasının çok geç bir dönemde teşekkül ettiğini söylememiz mümkündür. Tefsir tarihinde bağımsız olarak yazılmış ve günümüze ulaştırmış tabakât alanındaki ilk eserin Süyûti'nin (öl. 911/1505) *Tabakâtü'l-Müfessirîn* isimli eseri olduğu görülmektedir. Tefsir tarihi alanında yazılmış eserlerin kapsamı incelendiğinde görülecektir ki tefsir tarihine ait mevcut birikim; tabakât eserleri, mezhep-ekol sistematigi üzerine yapılan çalışmalar, tefsir eserlerinin mukaddimelerinde mevcut bulunan tefsir tarihine dair malumatlar ve tefsir usulü kitaplarında geçen bilgilerden oluşmaktadır. Çağdaş döneme gelinceye kadar tefsir tarihi, çoğunlukla tefsir alanına ait müellif ve eserlere dair tarihî bilgiler vermek üzerine temellendirilmiştir. Ancak tefsir ilmi üzerine yapılan çalışmalarda tefsir tarihinin öğrenilmesi ve bu alanda yapılan çalışmalara hangi katkıların sağlanacağı sistematik bir tarih felsefesi süzgecinden geçirilerek sunulmuş değildir. Müellife göre tefsir tarihi çalışmaları nihayet bulmamıştır. Müellif, genellemeci yaklaşımlardan ve mezhep taassubundan uzak bir şekilde sadece Kur'ân'ı anlama faaliyeti cihetinde tefsir tarihi çalışmalarını sürdürülmesi, tefsir ilmini belirli bir döneme hapsedmeden ve disiplinler arası çalışmalar aracılığıyla objektif bir tarih yazımının mümkün olabileceğini vurgulamıştır.

Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri isimli eser toplam üç bölüm ve sonuç bölümünden müteşekkildir. Şubat 2021'de beşinci baskısı yapılan eserin yeni baskıya ait önsözünde Carra de Vaux'nun (öl. 1953) "tefsirin başlangıçta hadis bir bölümü olduğu" düşüncesinin *Les Penseurs de l'Islam* adlı eserinin üçüncü cildinde yayımlanması ve Ahmed Emin'in³ (öl. 1954) de bu görüşü savunması sebebiyle üçüncü ve son bölümün bağımsız olarak bu başlığa hasredildiğini söyleyebiliriz. Eserin giriş bölümünde uzun mülahazalarla yer alan tefsir tarihine dair Karagöz'ün açıklamaları, bir tefsir tarihçisinin göz önünde bulundurması gereken birtakım metodik temellerin not edilmesi açısından önemlidir (s. 19). Eserde tefsir tarihi araştırmalarının tefsirin bağımsız bir disiplin haline gelmeden önceki faaliyetlerini

² bk. Mukatıl b. Süleyman, *Tefsîru Mukatıl b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003).

³ bk. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, çev. Ahmet Serdaroglu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976).

de kapsadığı vurgulanmıştır. Yazar bu çalışmayı teorik ve problematik bir deneme olarak nitelemektedir. Ona göre tefsir tarihi yazıcılığını gündeme taşıyarak ve bu konudaki yenilenme çabasını ifade ederek çağdaş tefsir tarihi yazımının arka planı, sorunları ve bu sorunlara yol açan nedenler üzerinde durmak gerekir. Bunlara ilave olarak da tefsir tarihi yazımı konusunda “başlangıçta tefsir hadisin bir bölümüydü” iddiası özelinde yeni tahlil ve önerilerde bulunmak bu çalışmanın genel amaçlarını oluşturmaktadır. Yazar özellikle Goldziher’in⁴ (ö. 1921) *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* isimli eserinden etkilenmek suretiyle artık kemikleşmiş bulunan çağdaş tefsir tarihi yazımının eksik yönlerinin ortaya konması ve yenilenmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Eserde tarih ilminde mutlak nesnellik veya mutlak öznellik olmaması ve önemli olanın tarihte nelerin yapıp-yapılmadığının ve yapılamayacak olanların beraber aktarılmasının büyük önem arz ettiği vurgulanmaktadır.

Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri isimli eserin birinci bölümünde “Tefsir Tarihi Yazımına Genel Bir Bakış” başlığı çerçevesinde, tefsir tarihi alanında günümüze kadar yapılan kronolojik ve kategorik çalışmalara ait temel açmazın, ‘önde gelen kimseleri vurgulamak’ ile genel eğilimi ya da düşünce ekollerini vurgulamak arasında tercih yapmanın zorluğu olduğu aktarılmıştır (s. 58). “Müstakil Eserler” başlığı altında ‘Tabakât Türü (Kronolojik veya Alfabetik) Eserler’ hakkında çok kısa bir malumat aktaran yazar tarafından bu eserlerin telif edilmesine dair sebeplerin ortaya konulmadığını görmekteyiz (s. 59-60). Hicri 11. asırda Osmanlı ulemasından Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî’ye (ö. 1095/1684) ait *Tabakâtü'l- Müfessirîn* isimli eser ile Ömer Nasuhi Bilmen arasındaki üç asırlık döneme ait Türk müfessirlere dair bilgiler sunması yönüyle de eser dikkat çekmektedir. Bu alanda güncel olarak İsmail Cerrahoğlu’na ait *Tefsir Tarihi* isimli eserin ekol sistematığı türünde günümüzdeki en önemli eser olduğu vurgulanmıştır. Yazar tabakât türü eserlerle ekol sistematığına dair yazılan eserler arasında karşılaştırma yaparak (s. 76), okuyucuya bu eserlerin olumlu ve olumsuz yönlerine dair konuyu mukayese imkânı da sunmaktadır. Yazar, “Müstakil Olmayan Eserler” başlığında mukaddimelerinde tefsir tarihi bilgileri bulunan eserlere, Kur’ân ilimleri, tefsir usulü gibi isimler altında telif edilen eserlere ve son olarak da ilimler tarihiyle ilgili eserlere kronolojik olarak yer vermiş ve tefsir tarihi yazımı konusunda tek tek ele alarak analitik olarak değerlendirmiştir (s. 102).

Karagöz, “Çağdaş Tefsir Tarihi Yazımının Sorunları” başlıklı ikinci bölümde ise çağdaş tefsir tarihi yazımının arka planında mevcut olan kavramları terminolojik analizlerle ortaya koymaktadır. Yazar, çağdaş tefsir tarihi kavramını literal olarak daha esnek ve daha geniş anlamda kullandığını ifade etmektedir. Artık tabakât türü tefsir tarihi yazıcılığı terk edilmiş, ekol sistematığında, mezhebî ve benzeri özelliklere göre kategorize edilen çalışmalar yapılmaya başlanmıştır (s. 105). Karagöz’e göre

⁴ bk. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1920), 263-309.

çağdaş tefsir tarihi yazımı ifadesinden Goldziher (öl. 1921) ve etkisiyle daha sonrasında tefsir tarihi alanında verilen eserler anlaşılmaktadır. Bu itibarla Zehebî⁵'nin (öl. 1977) *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* isimli eseri, çağdaş tefsir tasavvuruna göre inşa edilen İslam dünyasındaki ilk eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Çağdaş tefsir tarihi yazımının gerisindeki faktörleri bu bölümde karşılaştırmalı olarak sunan yazar; oryantalistlerin ortaya koydukları çalışmalar, ilimde uzmanlaşma ve bilginin artması gibi sebepleri çağdaş tefsir yazımının arka planındaki en önemli nedenler olarak görmektedir. Fakat ona göre her açıdan tarafsız, önyargısız ve varsayımsız bir şekilde tefsir tarihinin yazılması mümkün değildir. “Çağdaş Tefsir Tarihi Yazımının Sorunları”nu on bir maddeyle analiz eden Karagöz, tefsir tarihinin evrensel telakki edilmesi analizinden başlayarak, ekol temelli yaklaşımdan kaynaklanan sorunlara kadar çağdaş tefsir tarihi yazımının mevcut temel sorunlarını ortaya koymakta ve örneklerle izah etmektedir (s. 112). Yazarın, özellikle eserin bu bölümünde tefsir tarihi alanında çağdaş yaklaşımları bulunan Walid A. Saleh'e ve görüşlerine hiç değinmediği de görülmektedir. Karagöz, tefsir tarihi yazımı tasavvurunda yeni bir yaklaşım olarak tefsirleri dört farklı açıdan sınıflandırmıştır (s. 195). Karagöz'e ait bu dörtlü tasnifin tefsir tarihçiliği bağlamında yeni ve önemli bir yaklaşım olarak görülmesi mümkündür. Nitekim bu tasnif, rivâyet ve dirâyet dikotomisine düşülmeden yapılan yeni bir tasniftir.

Karagöz'ün eserinin “Tefsir Tarihi ve Yazımında Yer Alan Bir İddianın Tahlili ve Öneriler” başlıklı üçüncü ve son bölümünde (s. 212) tefsirin başlangıçta hadisin bir bölümü olup olmadığı görüşünün Serkis Orpilyan ve Seyyid Abdülzâde Mehmed Tâhir'in *Mahzenü'l-ulûm* eserinde vurgulandığı (s. 221), Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (öl. 386/996), Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un (öl. 1973), Mehmed Fuad Köprülü'nün (öl. 1966), Philip Khuri Hitti'nin (öl. 1978) Müsaid Müslim Abdullah'ın da bu görüşe katılmadığı ifade edilmiştir (s. 224). Tefsirin başlangıçtan beri bağımsız bir ilim olduğu ya da hadisin bir bölümü olarak ortaya çıktığı konusunda serdedilen iki ayrı yaklaşıma ait değerlendirmede bulunan Karagöz, başlangıçtan beri tefsir ilminin bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıktığını belirtmektedir (s. 235). Karagöz, bu görüşünü delillendirirken bazı tefsir eserlerinin hadis eserlerinden daha önce tedvîn edildiği bilgisini kanıt olarak sunmuştur (s. 244). Eseri, “çağdaş tefsir tarihi yazımı” bağlamında değerlendirdiğimizde, “Tefsir Tarihi ve Yazımında Yer Alan Bir İddianın Tahlili ve Öneriler” başlıklı bu son bölümünde ‘tefsir başlangıçta hadisin bir bölümüydü’ iddiasının yerine, özellikle yazarın tefsirleri dört farklı açıdan tasnif ettiği özgün teklifinin (s. 195) metodik açıdan mukayeseli olarak ele alınmasının daha uygun olacağını değerlendirebiliriz. Çünkü eğer tefsir tarihi yazımında çağdaş bir yaklaşımı hedef olarak görmek gerekiyorsa, telif edilen eserleri tarihin süzgecinden geçirerek tasnif etmenin tefsir tarihi yazımına ziyadesiyle fayda sağlayacağını görebiliriz.

⁵ bk. Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (İstanbul: Beka Yayınları, 2018).

Tefsir tarihi yazımı alanında analiz yöntemini bilimsel veriler ışığında sunan, akademik bir bakış çerçevesinde önemli bir tarih algısı oluşturan bu eserin zengin bir kaynakçaya sahip olması, bilimsel dili, bütüncül yaklaşımı benimsemesi, tahlil ve çözüm önerileriyle çağdaş tefsir tarihi tasavvuruna önemli bir katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir. Yazarın ifade ettiği gibi bu çalışmayı özellikle tefsir tarihi yazımı konusunda teorik ve problematik bir deneme olarak nitelemek mümkündür. Eserdeki tahlil ve önerilerin tefsir tarihi yazımının barındırdığı riskler ve eksikliklerin giderilmesi adına bundan sonra yapılacak çalışmalara öncülük edebileceğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. çev. Ahmet Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*. Leiden: Brill, 1920.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Mukatil, Ebu'l-Hasan Süleyman b. Beşir el-Ezdî. *Tefsîru Mukatil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2018.



İlahiyat Akademi

Yayın İlkeleri

- İlahiyat Akademi dergisinde sadece dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmaları yayınlamaktadır. Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır.
- İlahiyat Akademi dergisinin yazım dili Türkçedir. Bunun yanı sıra Arapça ve İngilizce makaleler kabul edilmektedir.
- Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve zet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir.
- Makale hacmi 4.000-12.000 kelime aralığında olması tavsiye edilmektedir.
- Tercüme türünde gelen makalelerin işleme alınabilmesi için makalenin orijinal dilinde belli sayıda (en az 5) atıf alması şartı aranmaktadır.
- Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler n kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirilmektedir. n kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır.
- Hakemden geçen makalelerin 400-550 kelimelik zet içermesi talep edilmektedir.
- Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.
- Yazar(lar)ın telif hakları ve yayın hakları saklıdır.
- alışmalar derginin yazım kurallarına uyularak hazırlanmalıdır.
- Makaleler DergiPark zerinden "Makale Gnder" sekmesinden elektronik olarak gönderilmelidir.
- Tüm belge ve dosyalar Word belgesi (.doc veya .docx) olarak sunulmalıdır.
- Dergiye gönderilen yazıların ilk sayfasında yazarın ismi ve kurum bilgileri İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak yazılmalıdır. Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/3-yazar-ve-kurum-bilgisinin-yazimi/>
- İSNAD Atıf Sistemi kullanılmayan makaleler tashih için yazara iade edilir.
- Derginin tüm giderleri Yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değerildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işlemeleme creti ya da gönderim creti alınmaz.

- Makale yayınlanmak üzere Dergi'ye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.
- Kitap kritikleri için 50-100 kelimelik Türkçe ve İngilizce özete yer verilmeli, kaynakçada ise en az bir eser (Kritik edilen eser olabilir.) bulunmalıdır.
- Makale sonunda, kaynakçadan önce, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir.
- Etik Kurul onayı gerektiren makaleler için Etik Kurul onayı alınmalı ve bu onay (kurul adı, tarih ve numarası) makalenin ilk sayfasında ve yöntem bölümünde belirtilmelidir. Etik Kurul onayı gerektiren araştırmalar için lütfen Derginin Etik İlkeleri ve Yayın Politikası'nı inceleyiniz.

Yazım Kuralları

Dergiye gönderilen yazıların şekil özellikleri şu kriterlere uygun olmalıdır:

- Sayfa Boyutu: B5(ISO) 17,6x25cm
- Kenar Boşlukları: Üst 2,5cm; Alt 1,8cm; Sol 2,5cm; Sağ 2cm Cilt Payı: 0; Cilt Payı Yeri: Sol
- Başlıklandırma: Ana Başlık: İlk harfler büyük, geri kalanlar küçük; 14 punto; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: yok; Aralık: önce-sonra 6nk; Satır aralığı: tek
- Öz: Başlık 10 punto. Paragraf; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: İlk satır; Değer: 1cm; Aralık: önce-sonra 6nk; Satır aralığı: tek; (Girinti ve aralık seçenekleri işaretli olmayacak).
- Öz Metni: 9 punto. Paragraf; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: İlk satır; Değer: 1cm; Aralık: önce-sonra 6nk; Satır aralığı: tek; (Girinti ve aralık seçenekleri işaretli olmayacak).
- Özet ve Makale Metni: 10 punto. Paragraf; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: İlk satır; Değer: 1cm; Aralık: önce-sonra 6nk; Satır aralığı: tek; (Girinti ve aralık seçenekleri işaretli olmayacak).
- Dipnot: 8 punto. Paragraf; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: yok; Aralık: önce-sonra 0nk; Satır aralığı: tek; (Girinti ve aralık seçenekleri işaretli olmayacak).
- Yazı Tipi: Palatino Linotype
- Kaynakça: 10 punto. Paragraf; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: Asılı; Değer: 1cm; Aralık: önce-sonra 6nk; Satır aralığı: tek; (Girinti ve aralık seçenekleri işaretli olmayacak).
- Her bir başlık ve önceki metin arasında bir satır boşluk bırakılmalı. En az beş tane Anahtar Kelime olmalı ve her kelime büyük harfle başlamalıdır.
- Arapça metinler için yukarıdaki şekil şartları geçerli olup yalnızca Traditional Arabic yazı tipiyle ana metnin 12 punto, özet ve dipnotların 10 punto ile yazılması gerekmektedir.
- Yazarların gönderdikleri dosyalarda kendilerine ait Kurum, Fakülte, Ülke Şehir, E Mail, ROR ID, ORCID bilgilerine yer vermeleri gerekmektedir.

Yayın Etiği/ Publication Ethics

İlahiyat Akademi Dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. Ayrıca Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan uluslararası etik yayıncılık ilkelerini benimsemiştir. Dergimiz Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri'nde açıklanan yönergelere de tabidir.

İlahiyat Akademi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://doi.org/10.24318/cope.2019.1.12>

Ücret Politikası

İlahiyat Akademi Dergisinin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.