



HİTİT
ÜNİVERSİTESİ

www.hitit.edu.tr
0312 251 10 00

İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

2014/1, Cilt: 13, Sayı: 25 | 2014/1, Volume: 13, Issue: 25

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN 1303-7757
2014/1, Cilt: 13, Sayı: 25

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF HITIT UNIVERSITY**

ISSN 1303-7757
2014/1, Volume: 13, Issue: 25

| | |
|---|--|
| Tarandığı İndeks ve Veritabanları / Indexed by | TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı Ebscohost: Academic Search Complete Asosindex: Sosyal Bilimler İndeksi |
| Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor) | Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue |
| Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Şaban HAKLI (Dekan / Dean) | Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| Editör / Editor Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK | Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Prof. Dr. Ferit USLU | Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| Editör Yrd. / Editorial Assistant Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ | Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Osman EĞRİ Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ Prof. Dr. Ferit USLU Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ | Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT Hartford Seminary, USA Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Andrew RIPPIN University of Victoria, CANADA Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Michael A. COOK Princeton University, USA Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Jules JANSSENS Catholic University of Leuven, BELGIUM Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ International Balkan University, MACEDONIA Prof. Dr. Wael HALLAQ Columbia University, USA | Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, 2014 | Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| Baskı / Printing Hangar Marka İletişim-Reklam Hizmetleri Yayıncılık Ltd. Şti. Konur 2. Sok. No: 57/4 Kızılay ANKARA Tel: 0 312 4250734 | Doç. Dr. Adem KORUKCU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| | Doç. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| | Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| | Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| | Doç. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| | Doç. Dr. Kadir GÜRLER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| | Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| | Doç. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| | Yrd. Doç. Dr. Hasan DAM (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, 2014 | Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357 |
| Baskı / Printing Hangar Marka İletişim-Reklam Hizmetleri Yayıncılık Ltd. Şti. Konur 2. Sok. No: 57/4 Kızılay ANKARA Tel: 0 312 4250734 | e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr www.ilafdergi.hitit.edu.tr Fiyatı: 10 TL |
| Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz. | |
| Journal of Divinity Faculty of Hitit 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. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media. | |

Dergimizin Yayın ve Yazım İkeleri bu sayının son kısmındadır

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

| | |
|---|---------|
| Sefer YAVUZ Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferîleri (İğdir Örneği) The Conception of the Imamate and Mahdi as a example of the charismatic authority: Turkey Jafaris (Example of Iğdir City) | 1-35 |
| Abdullah BAYRAM Makâsıd ya da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı al-Tabari's Approaching on the Jurisprudential Verses in Terms of the Method of Teleological Interpretation | 37-56 |
| Bayramali NAZIROĞLU, Mustafa ÇETİN Yüksek Din Eğitimi Öğrencilerinin Demokratik Tutumları Üzerine Bir İnceleme An Investigation of the democratic attitudes of students in higher religious education | 57-91 |
| Qays Abdullah MUHAMMED التفسير الإشاري بين الروعة والبدعة Sapmalar ve İttidal Arasında İşârî Tefsir Ishari Tafsir between deviations and temperance | 93-123 |
| Mahmut YAZICI Sahâbe Evâili ve İlk Dönem Uzmanları Awâ'il al-sahâba and its first specialists | 125-160 |
| Cemil HAKYEMEZ Tekke ve Zaviyeler Kanunu Çerçevesinde Alevîlik-Bektaşîlik The Alevism and Bektashism in the context of Dervish Lodges Law | 161-174 |
| Mehmet KAYA Farklı İ'râb Değerlendirmelerinin Tefsire Etkisi The Influence of Various I'rab Evaluations to Tafseer | 175-205 |

KİTAP DEĞERLENDİRMELEĞİ / BOOK REVIEWS

| | |
|---|---------|
| Halil İbrahim ŞİMŞEK <i>Nahcivâni Tefsiri</i> , eviren: Ali İhsan Türcan | 207-211 |
| Ayşe AKTAŞ Necmettin Kızılkaya, <i>Hanefi Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda Küllî Kâideler</i> | 212-215 |
| Tamer YILDIRIM Fatmanur Altun, <i>Seyyid Kutub</i> | 216-220 |
| M. Fatih YALÇIN Samira Kortantamer, <i>Bahri Memluklar'da st Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler</i> | 221-225 |

TOPLANTI NOTLARI / THE NOTES ON CONGRESS

| | |
|--|---------|
| Ömer DİN "Uluslararası İmâm Mâturidi Sempozyumu" International Symposium on Imam Maturidi | 227-231 |
|--|---------|



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

2014/1, Cilt: 13, Sayı: 25 | 2014/1, Volume: 13, Issue: 25

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN 1303-7757
2014/1, Cilt: 13, Sayı: 25

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF HITIT UNIVERSITY**

ISSN 1303-7757
2014/1, Volume: 13, Issue: 25

| | |
|---|---|
| Tarandığı İndeks ve Veritabanları / Indexed by | TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı Ebscohost: Academic Search Complete Asosindex: Sosyal Bilimler İndeksi |
| Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor) Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Şaban HAKLI (Dekan / Dean) Editör / Editor Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Prof. Dr. Ferit USLU Editör Yrd. / Editorial Assistant Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Osman EĞRİ Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ Prof. Dr. Ferit USLU Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT Hartford Seminary, USA Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Andrew RIPPIN University of Victoria, CANADA Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Michael A. COOK Princeton University, USA Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Jules JANSSENS Catholic University of Leuven, BELGIUM Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ International Balkan University, MACEDONIA Prof. Dr. Wael HALLAQ Columbia University, USA | Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Adem KORUKCU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Kadir GÜRLER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. Hasan DAM (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, 2014 Baskı / Printing Hangar Marka İletişim-Reklam Hizmetleri Yayıncılık Ltd. Şti. Konur 2. Sok. No: 57/4 Kızılay ANKARA Tel: 0 312 4250734 | Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357 e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr www.ilafdergi.hitit.edu.tr Fiyatı: 10 TL |
| Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz. | |
| Journal of Divinity Faculty of Hitit 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. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media. | |

Dergimizin Yayın ve Yazım İkeleri bu sayının son kısmındadır

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

| | |
|---|---------|
| Sefer YAVUZ Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferîleri (İğdir Örneği) The Conception of the Imamate and Mahdi as a example of the charismatic authority: Turkey Jafaris (Example of Iğdir City) | 1-35 |
| Abdullah BAYRAM Makâsıd ya da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı al-Tabari's Approaching on the Jurisprudential Verses in Terms of the Method of Teleological Interpretation | 37-56 |
| Bayramali NAZIROĞLU, Mustafa ÇETİN Yüksek Din Eğitimi Öğrencilerinin Demokratik Tutumları Üzerine Bir İnceleme An Investigation of the democratic attitudes of students in higher religious education | 57-91 |
| Qays Abdullah MUHAMMED التفسير الإشاري بين الروعة والبدعة Sapmalar ve İttidal Arasında İşârî Tefsir Ishari Tafsir between deviations and temperance | 93-123 |
| Mahmut YAZICI Sahâbe Evâili ve İlk Dönem Uzmanları Awâ'il al-sahâba and its first specialists | 125-160 |
| Cemil HAKYEMEZ Tekke ve Zaviyeler Kanunu Çerçevesinde Alevîlik-Bektaşîlik The Alevism and Bektashism in the context of Dervish Lodges Law | 161-174 |
| Mehmet KAYA Farklı İ'râb Değerlendirmelerinin Tefsire Etkisi The Influence of Various I'rab Evaluations to Tafseer | 175-205 |

KİTAP DEĞERLENDİRMELEĞİ / BOOK REVIEWS

| | |
|---|---------|
| Halil İbrahim ŞİMŞEK <i>Nahcivâni Tefsiri</i> , eviren: Ali İhsan Türcan | 207-211 |
| Ayşe AKTAŞ Necmettin Kızılkaya, <i>Hanefi Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda Küllî Kâideler</i> | 212-215 |
| Tamer YILDIRIM Fatmanur Altun, <i>Seyyid Kutub</i> | 216-220 |
| M. Fatih YALÇIN Samira Kortantamer, <i>Bahri Memluklar'da st Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler</i> | 221-225 |

TOPLANTI NOTLARI / THE NOTES ON CONGRESS

| | |
|--|---------|
| Ömer DİN "Uluslararası İmâm Mâturidi Sempozyumu" International Symposium on Imam Maturidi | 227-231 |
|--|---------|



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

2014/1, Cilt: 13, Sayı: 25 | 2014/1, Volume: 13, Issue: 25

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN 1303-7757
2014/1, Cilt: 13, Sayı: 25

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF HITIT UNIVERSITY**

ISSN 1303-7757
2014/1, Volume: 13, Issue: 25

| | |
|---|---|
| Tarandığı İndeks ve Veritabanları / Indexed by | TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı Ebscohost: Academic Search Complete Asosindex: Sosyal Bilimler İndeksi |
| Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor) Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Şaban HAKLI (Dekan / Dean) Editör / Editor Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Prof. Dr. Ferit USLU Editör Yrd. / Editorial Assistant Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Osman EĞRİ Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ Prof. Dr. Ferit USLU Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT Hartford Seminary, USA Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Andrew RIPPIN University of Victoria, CANADA Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Michael A. COOK Princeton University, USA Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Jules JANSSENS Catholic University of Leuven, BELGIUM Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ International Balkan University, MACEDONIA Prof. Dr. Wael HALLAQ Columbia University, USA | Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Adem KORUKCU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Kadir GÜRLER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. Hasan DAM (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi) |
| Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, 2014 Baskı / Printing Hangar Marka İletişim-Reklam Hizmetleri Yayıncılık Ltd. Şti. Konur 2. Sok. No: 57/4 Kızılay ANKARA Tel: 0 312 4250734 | Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357 e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr www.ilafdergi.hitit.edu.tr Fiyatı: 10 TL |
| Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz. | |
| Journal of Divinity Faculty of Hitit 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. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media. | |

Dergimizin Yayın ve Yazım İkeleri bu sayının son kısmındadır

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

| | |
|---|---------|
| Sefer YAVUZ Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferîleri (İğdir Örneği) The Conception of the Imamate and Mahdi as a example of the charismatic authority: Turkey Jafaris (Example of Iğdir City) | 1-35 |
| Abdullah BAYRAM Makâsıd ya da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı al-Tabarî's Approaching on the Jurisprudential Verses in Terms of the Method of Teleological Interpretation | 37-56 |
| Bayramali NAZIROĞLU, Mustafa ÇETİN Yüksek Din Eğitimi Öğrencilerinin Demokratik Tutumları Üzerine Bir İnceleme An Investigation of the democratic attitudes of students in higher religious education | 57-91 |
| Qays Abdullah MUHAMMED التفسير الإشاري بين الروعة والبدعة Sapmalar ve İtidal Arasında İşârî Tefsir Ishari Tafsir between deviations and temperance | 93-123 |
| Mahmut YAZICI Sahâbe Evâili ve İlk Dönem Uzmanları Awâ'il al-sahâba and its first specialists | 125-160 |
| Cemil HAKYEMEZ Tekke ve Zaviyeler Kanunu Çerçevesinde Alevîlik-Bektaşîlik The Alevism and Bektashism in the context of Dervish Lodges Law | 161-174 |
| Mehmet KAYA Farklı İ'râb Değerlendirmelerinin Tefsire Etkisi The Influence of Various I'râb Evaluations to Tafseer | 175-205 |

KİTAP DEĞERLENDİRMELEĞİ / BOOK REVIEWS

| | |
|---|---------|
| Halil İbrahim ŞİMŞEK <i>Nahcivâni Tefsiri</i> , eviren: Ali İhsan Türcan | 207-211 |
| Ayşe AKTAŞ Necmettin Kızılkaya, <i>Hanefi Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda Küllî Kâideler</i> | 212-215 |
| Tamer YILDIRIM Fatmanur Altun, <i>Seyyid Kutub</i> | 216-220 |
| M. Fatih YALÇIN Samira Kortantamer, <i>Bahri Memluklar'da st Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler</i> | 221-225 |

TOPLANTI NOTLARI / THE NOTES ON CONGRESS

| | |
|--|---------|
| Ömer DİN "Uluslararası İmâm Mâturidi Sempozyumu" International Symposium on Imam Maturidi | 227-231 |
|--|---------|

BİR KARİZMATİK OTORİTE ÖRNEĞİ OLARAK İMAMET VE MEHDİ ANLAYIŞI: TÜRKİYE CAFERİLERİ (İĞDIR ÖRNEĞİ)

Sefer YAVUZ *

Özet: Karizma ve karizmatik niteliğin tanımlanmasında dinin yeri yadsınmaz. Bu ilişkiyi dolaylı çoğu dini liderlik, “karizmatik niteliği” içkindir ve çoğu din ve dini grupta karizmatik dini lider tipine rastlanır. Müslüman dünyada en önde gelen karizmatik dini liderlik örneklerinden biri Şii’lik’teki İmamet ve Mehdi anlayışıdır. Bu anlayış geçmişte olduğu gibi günümüzde de; teoride olduğu gibi uygulamada da canlılığını korumaktadır. Çalışmada öncelikle teorik olarak karizmatik dini liderlik analiz edilecek sonra örneklem çerçevesinde günümüzdeki durum incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Karizmatik otorite, dini liderlik, imamet, mehdi.

The Conception of the Imamate and Mahdi as an example of the charismatic authority: Turkey Jafaris (example of Igdir City)

Abstract: The place of religion in the definition of charisma and charismatic qualities is undeniable. Because of this relationship, most religious leadership includes “the charismatic qualities” and most religions and religious groups have charismatic religious leaders. In the Muslim world, one of the foremost examples of charismatic religious leadership is the concept of Imamate and Mahdi in Shi’ism. This understanding maintains the vigor in today as in the past and in practice as in theory. In the article, it will be theoretical analysis of the charismatic religious leadership and then it will be study the samples within the framework of the current situation.

Keywords: Charismatic authority, religious leadership, imamet, mahdi.

1. Kavram Olarak Karizma

“Karizma” kelimesinin aslı Yunanca $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\acute{\alpha}$ ’dır.¹ Fransızca karşılığı “Charisme”, İngilizce karşılığı ise “Charisma” kelimeleridir. Dilimizde bir tür “ilahi ilham yeteneği veya ilahi hediye,² “kutsal ya da Tanrı vergisi”³, bağış⁴,

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Oskari Juurikkala, “Likeness to the Divinity? Virtues and Charismatic Leadership”, *Electronic Journal of Business Ethics and Organization Studies (EJBO)*, 2012, c. 17, sayı: 2, s. 4.

2 G. Yukl, *Leadership in Organizations*, 3. Baskı, Prentice Hall International, 1994, s. 317.

3 Juurikkala, “Likeness to the Divinity? Virtues and Charismatic Leadership”, s. 4.

4 Yener Özen, “Karizma”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2012, c. 1, sayı: 3, s. 369.

“doğuştan gelen bir armağan/saygınlık”,⁵ “serbestçe bağışlama”⁶, “lütuf, inayet, kerem”⁷ “hidayet” ve bir kimsenin müstesna, deruni güce sahip olması⁸ gibi anlamlara gelmektedir.

Terim olarak ilk defa Petrus tarafından, Peygamber ve dini liderlerde bulunduğu varsayılan olağan üstü yetenek ve kişisel özellikleri ifade etmek için İncil’de kullanıldığı belirtilmektedir.⁹ Hristiyan gelenekte “ilahi mevhibe” anlamına sahiptir. Kutsal varlığın yüce çağrısına dayanan, hem çağrılan şahıs hem de diğerleri tarafından buna inanılan¹⁰, iyileştirme gibi olağanüstü bir yeteneği/yetenekleri açıklamak için kullanılan kavramdır.¹¹

Kavramı sosyal bilimlere taşıyan¹² hatta Sosyolojiyi “karizma” kavramıyla ilk tanıştıran Max Weber olmuştur.¹³ Gerth ve Mills, Weber’in Sosyoloji Yazıları ismiyle Türkçe’ye tercüme edilen çalışmanın giriş bölümünde, Onun karizma kavramını, bir kilise tarihçisi ve hukukçu olan Rudolf Sohm’dan aldığını belirtmektedirler.¹⁴ Aynı zamanda Henderson ve Parsons da Weber’e ait “The Theory of Social and Economic Organization” ismiyle İngilizceye çevirdikleri çalışmada aynı şeyi belirtirler.¹⁵

Weber’in yaklaşımında kavramın net bir tanımını yakalamak kolay

-
- 5 Gaye Edizler, “Karizmatik Liderlikte Duygusal Zekâ Boyutuyla Cinsiyet Faktörüne İlişkin Literatürel Bir Çalışma”, *Selçuk İletişim Dergisi*, Konya, c. 6, sayı: 2, s. 138.
 - 6 Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, no: XLVII, Ankara 1963, s. 192.
 - 7 Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, s. 20.
 - 8 Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev.: Turgut Kalpsuz, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, no: LIV (54), Ankara 1964, s. 51.
 - 9 Taplamacıoğlu, *age*, s. 192; Tanıl Kılınç, “Liderlikte Durumsallığın Ötesi (II) Karizmatik Liderlik Yaklaşımı”, *İstanbul Üniv. İşletme Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1996, c. 25, sayı: 2, s. 68. Ayrıca Kral James İncil’indeki söz konusu kısımların tercümesiyle ilgili değerlendirme için bk. Carl J. Friedrich, “Siyasi Liderlik ve Karizmatik İktidar Meselesi”, çev.: Metin Kıratlı, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Ankara 1961, c. XVI, sayı: 2, s. 138.
 - 10 Friedrich, “Siyasi Liderlik ve Karizmatik İktidar Meselesi”, s. 139.
 - 11 Özen, “Karizma”, s. 370.
 - 12 Yukl, *Leadership in Organizations*, s. 317.
 - 13 Charles Lindholm, *Charisma*, Basil Blackwell, Oxford 1990, (pdf sürüm 2002), s. 28.
 - 14 Ayrıntılı bilgi için bk. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, İngilizceye çev.: H. H. Gerth, C. Wright Mills, Türkçeye çev.: Taha Parla, İletişim Yay., İstanbul 1998, s. 96.
 - 15 Ayrıntılı bilgi için bk. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, çev.: A. M. Henderson ve Talcott Parsons, Oxford University Press, New York 1947, s. 328.

olmasa da¹⁶, “Tanrı vergisi”¹⁷, “olağandışı güç”, “bir tür yeni ruh”¹⁸, “verilmiş hediye”¹⁹, “ilahi lütuf” veya “ilahi hediye”²⁰, “sıradan insanlardan ayrı/farklı olmak” veya “aşkın ve insanüstü” ya da en azından özellikle “istisnai güç” veya niteliklerle donatılmış olmak²¹ anlamları yüklendiği görülmektedir. Bu bağlamda Onun karizma yaklaşımının özünü doğaüstü, aşkın veya istisnai güç ya da nitelikler, en başta da ilahi kaynaklı bir takım kabiliyetlerin oluşturduğu söylenebilir.²² Bir kişilik ve davranış özelliği olarak, bahsedilen veya verilen bazı ilahi güçlere gönderme, başka ifadeyle aşkınlık²³, yaklaşımın özgün boyutunu meydana getirmektedir.²⁴

Diğer taraftan kavramın temel niteliklerinden biri de “rutin dışılık”tır. Weber günlük rutinin dışına taşan her türlü talebin karşılanmasının kural olarak karizmatik temele dayandığını belirterek karizma ve rutin arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.²⁵ Dolayısıyla Weber’in karizma tartışması baştan sona, gizli ya da açık bir şekilde hem liderin özellikleri hem de misyona bir aşkınlık atfeder. Liderin özellikleri noktasında doğaüstü, insanüstü²⁶ ya da istisnai tanımı yapılırken, misyonuna yönelik yeni, günlük rutinin dışına çıkma, sıra dışı ve devrimci nitelermeleri yapılır. Aşkınlık o kadar önemlidir

16 Lindholm, *Charisma*, s. 28.

17 Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, s. 328; Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 96.

18 Max Weber, *The Religion of China*, çev.: Hans H. Gerth, The Macmillian Company, New York 1964, s. 30.

19 Tuomo Takala, “Darkside of Charisma: Elements of Irresponsible Leadership”, *İş Ahlakı Dergisi*, 2009, c. 2, sayı: 4, s. 45.

20 Hasan Gül ve Güner Çöl, “Atf Teorisinde Belirtilen Karizmatik Lider Özelliklerinin Üçü Örgütsel Bağlılık Modeliyle İlişkileri Üzerine Bir Araştırma”, *Atatürk Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2003, c. 3-4, sayı: 17, s. 166.

21 Timothy A. Judge, Erin Fluegge Woolf, Clarice Hurst ve Beth Livingston, “Charismatic and Transformational Leadership”, *Zeitschrift für Arbeitswissenschaft. Organisationspsychologie* 2006, c. 50, sayı: 4, s. 204; Douglas F. Barnes, “Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis”, *Journal for Scientific Study of Religion* 1978, c. 17, sayı: 1, s. 1.

22 Karizma ile ilgili olarak başka bazı yaklaşımlar için bk. Juurikkala, “Likeness to the Divinity? Virtues and Charismatic Leadership”, s. 6.

23 Friedrich’e göre karizmatik otorite anlayışındaki ilahi, aşkın vurgusu ile lütuf ve inayetin kaynağı ilahi bir varlığın mevcudiyetine dair dini bir kanıyı da tazammun eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Friedrich, “Siyasi Liderlik ve Karizmatik İktidar Meselesi”, s. 141.

24 Edward Shils, “Charisma, Order, and Status”, *Amerikan Sociological Review* 1965, c. 30, sayı: 2, s. 200.

25 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 326.

26 Juurikkala, “Likeness to the Divinity? Virtues and Charismatic Leadership”, s. 5.

ki, Dow, aşkınlık atfı olmadan karizma ile ilgili anlamlı bir şey söylenemeyeceğini belirtir.²⁷

Karizmatik özellikler sıradan özellikler olmadığı gibi, aynı zamanda sıradan insanların ulaşamayacağı, ilahi kökeni olmakla birlikte örnek de alınması gereken özelliklerdir.²⁸ Bunlar, doğuştan gelmekle birlikte, karizma sahibi kimseler hem bu özelliklere sahip oldukları için hem de doğuştan sahip oldukları için sıradan insanlardan ayrı görülmektedir.²⁹ Dolayısıyla Weber'in yaklaşımında karizmanın, kolektif bir özellik taşımadığını, herhangi bir toplumsal sınıf ya da tabakayla ilişkilendirilmediğini, aksine bireysel düzlemde temellendirildiğini söylemek mümkündür.³⁰ Bu, bir bakıma karizmanın analizinde yapıdan ziyade insan faktörünün rolünü vurgulamak olarak da görülebilir.³¹

Weber'e göre pür karizma çoğu zaman bir ideal olarak kalacak ve toplumsal gerçekliğe birebir yansımaz. Bununla birlikte nerede ortaya çıkarsa çıksın karizma en başta bir çağrıdır, "misyon" veya "manevi görev" gibi anlamlı bir çağrıdır.³²

Weber'in katıksız/pür karizma üzerine yazdıkları göz önüne alındığında, çoğunun yapı karşıtı bir muhtevaya sahip olduğu görülecektir.³³ Zaten bizzat karizmanın kendisi de Weber'e göre, doğası gereği kurumsal ve kalıcı bir yapı değil, kurumsal kalıcılığın tam tersidir. O, bu tür karizmanın her türlü patrimonial egemenliğin, rasyonel yönetime bağlı olan bütün tekdüze işleyişlerin, yine bütün kurumsal rutinlerin, geleneğin ve gelenekten kaynaklananların karşısında yer aldığını belirtir.³⁴ Bu bağlamda Weber'in, bur-

27 Jr. Thomas E. Dow, "The Theory of Charisma", *The Sociological Quarterly* 1969, c. 10, sayı: 3, s. 315.

28 Özen, "Karizma", s. 369.

29 Çiğdem Kirel, "Liderlik Davranış Biçimleri Konusuna Yeni Bir Yaklaşım: Karizmatik Liderlikten Dönüşümsel Liderliğe", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Eskişehir 2001, c. 1, sayı: 1, s. 45.

30 Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite, Weber ve Habermas*, İletişim Yay., İstanbul 2004, s. 161.

31 Şennur Özdemir, "Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kapitalizm ve Kültür", *Sosyoloji Dergisi* 2008, c. 3, sayı: 17, s. 56.

32 Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, s. 244.

33 George P. Hansen, *The Trickster and the Paranormal*, Xlibris Corporation, Philadelphia 2001, s. 103.

34 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 97, 326-328.

juva ile özdeşleşen eylem şeklinin yasalaşarak bir düzen ilişkisi haline dönüşmesini karizma ile ilişkilendirdiği belirtmek gerekir. Ona göre karizmaya sahip/karizmatik şahsiyetler hali hazırda var olan zihniyet dünyası ve kültürel yapıdan farklı tipler meydana getirmişler, bunlar aracılığıyla diğer insanları da etkilemişler, böylece geleneksel toplum düzeni son bulup yeni düzenin ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır.³⁵

Bu anlamda kaynağını karizmadan alan “karizmatik otorite de Weber’e göre, devrimcidir. O, karizmatik önderlerin doğuşuna büyük önem vermiş, karizmatik kahramanları ve peygamberleri tarihin gerçek devrimci güçleri olarak görmüştür.³⁶ Çünkü egemen bir şekilde bütün geleneksel ve rasyonel normları bozmak ve bütün değerleri dönüştürmek devrimci bir tavrıdır.³⁷ Pfaff’e göre Weber, tarihteki tüm rutin dışı akımların karizmatik bir devrimle başladığını iddia eder.³⁸

Karizma Weber’e göre her çeşit düzenli ekonominin de karşısında yer alır.³⁹ Weber’in ifadesiyle, sadece “hediyelerin bir gelir kaynağı gibi görülüşü ekonomik sömürüyü küçümseyip reddetmekle kalmaz.”⁴⁰ Bu anlamda rasyonel ekonomik tüm davranışları⁴¹ bütün metodik rasyonel edinmeleri/sahiplikleri, aslında rasyonel ekonomik yapıyı reddeder.⁴² Tipik olarak anti-ekonomik bir olgudur denebilir.⁴³ Dolayısıyla karizma hem bir istikrar-sızlık ve yenilik kaynağı, hem bir toplumsal değişme taraftarı hem de alışılmadık ve yeni yapılar için yaratıcı etkileri olan bir güçtür.⁴⁴

Weber’in karizma yaklaşımı, psikolojik, sosyolojik ve sosyal psikolojik boyutlara sahiptir. Her şeyden önce kişisel bir takım yetenek ve nitelikleri

35 C.H. George, *The Protestant Mind of The English Reformation*, Princeton University Press, New Jersey 1961, s. 76-79.

36 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 96.

37 Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociologys*. 115.

38 Ayrıntılı bilgi için bk. Steven Pfaff, “Nationalism, Charisma and Plebiscitary Leadership: Teh Problem of Democratization in Max Weber’s Political Sociology”, *Sociological Inquiry* 2002, c. 72, sayı:1, s. 82-88.

39 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 328.

40 Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, s. 244.

41 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 329.

42 Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, s. 113-114.

43 Takala, “Darkside of Charisma: Elements of Irresponsible Leadership”, s. 45.

44 Özen, “Karizma”, s. 369.

içerdiği için psikolojik boyuta sahiptir,⁴⁵ hatta Friedrich, Onun bu teoriyle otorite ile ilgili psikolojik boyutu abartma eğiliminde olduğunu belirtir.⁴⁶

Karizma sosyolojik bir boyuta da sahiptir.⁴⁷ Çünkü karizma liderin çevresindekilerin onun müstesna kabiliyeti hakkında inançla ifade edilebilecek bir cevap, bir karşılık vermesiyle fiili duruma geçtiğinden, sosyoloji, kitle sosyolojisi ve sosyal psikoloji ile ilgili bir kavram olarak görülür.⁴⁸ Kaynağını aldığı özellik ya da özellikler nedeniyle bireysel bir boyuta sahipken, bu özelliklerin görülüp anlaşılması, kabul edilmesi ve idealize edilmesi, lider ve takipçileri arasındaki belirli bir otorite ilişkisini ifade etmesi⁴⁹, başka ifadeyle, "karizma"nın ortaya çıkması, ya da şekillenmesi ile diğer insanları da ilgilendiren, toplumsal bir boyuta gönderme içerir. Bu bağlamda Weber, otorite, otoritenin kaynağı⁵⁰ ile otorite karşısında diğerlerinin durumunu ifade eden "otoritenin meşruiyeti" konularına değinir. Karizmayı analitik bir kategori olarak⁵¹ "karizmatik yetki/karizmatik otorite" bağlamında analiz eder.⁵²

Weber karizmatik karakterin içeriğini analiz ederek karizmayı karizmatik kimseler/karizmanın taşıyıcıları ile takipçileri/taraftarları arasındaki ilişki çerçevesinde ele almıştır.⁵³ Wach Weber'in, karizmatik otorite anlayışıyla kavrama özel bir anlam verdiğini belirtir.⁵⁴ Hatta konuyu bu çerçevede sosyolojik bir bağlamda değerlendiren ilk düşünür olarak görülür.⁵⁵ Teoriyi Weber'den sonra geliştiren Robert House da takipçilerin belli davranışlar üzerine liderlerine olağanüstü ve kahramanca yetenekler yüklemesine dik-

45 Barnes, "Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis", s. 1.

46 Friedrich, "Siyasi Liderlik ve Karizmatik İktidar Meselesi", s. 137.

47 Barnes, "Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis", s. 1.

48 Ayrıntılı bilgi için bk. Amiran Kurtkan Bilgiseven, "Anı Yazıları: Demokrasi, Fırsat Eşitliği ve Seçkinler", *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 2004, sayı: 30, s. 105-106

49 Barnes, "Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis", s. 2.

50 Ayrıntılı bilgi için bk. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, s. 328.

51 Pfaff, "Nationalism, Charisma and Plebiscitary Leadership: The Problem of Democratization in Max Weber's Political Sociology", s. 82-88.

52 Yukl, *Leadership in Organizations*, s. 317.

53 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 96.

54 Joachim Wach, *Đin Sosyolojisine Giriş*, çev.: Battal İnandı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, no: 181, Ankara 1987, s. 42.

55 Lindholm, *Charisma*, s. 28.

kat çekmiştir.⁵⁶

Aynı zamanda karizma, liderlik, dini grup liderliği açıklamalarından dolayı dini gruplar sosyolojisini konu alan Din Sosyolojisiyle de yakından ilgili bir kavramdır. Weber'den sonra 1980'li yıllara kadar yapılan çalışmaların neredeyse tamamında politik, sosyal ya da dini liderlik açısından ele alınmıştır.⁵⁷

Karizma sahibi ile çevresindekiler arasındaki ilişkinin nasıl neticeleneceği, başka ifadeyle karizmanın ortaya çıkışı, gücü ve şiddeti, muhakkak çevresel, konjoktürel pek çok faktörün etkisine açıktır. Karizmanın muhtevasının belirlenmesi ve sınırlarının çizilmesi noktasında sosyal çevre, başka ifadeyle karizmanın içine doğduğu sosyal koşulların etkisi göz ardı edilemez.⁵⁸ Zor ya da kötü sosyal, siyasal, ekonomik, dini... koşullarla karakterize olan bir tarihsel-toplumsal kesitte, karizma ve karizmatik lidere duyulan ihtiyacın da fazla olacağı açıktır. Başka bir deyişle, sıkıntı ve memnuniyetsizliğe yol açan, toplumsal çözülme ve tabakalaşmanın arttığı radikal sosyal değişim dönemleri, sosyal, siyasal, toplumsal ve ekonomik buhran dönemleri⁵⁹ düzensizlik ve karmaşanın büyük ölçüde hüküm sürdüğü kriz ve kaos zamanları⁶⁰ karizmatik niteliğe toplumsal hazır bulunuşluğu ifade eder. Weber'in ifadesiyle, "psikolojik, fiziksel, ekonomik, ahlaki, dini, siyasi bunalım dönemlerinin "doğal" önderleri ne resmî görevliler, ne de bugünkü anlamıyla "meslek" sahipleri, yani uzmanlaşmış ve para için çalışan kişiler olmuştur". Aksine bu kimseler, beden ve ruhen herkese nasip olmayan doğüstü, özel yeteneklere sahip olan ya da olduklarına inanılan⁶¹ istisnai ve olağanüstü⁶² kimselerdir.

Barnes, İslam da dahil, seçilen elli din kurucusunu dikkate alarak tarihi

56 Judge ve diğerleri, "Charismatic and Transformational Leadership", s. 204.

57 Gül ve Çöl, "Atıf Teorisinde Belirtilen Karizmatik Lider Özelliklerinin Üçlü Örgütsel Bağlılık Modeliyle İlişkileri Üzerine Bir Araştırma", s. 165.

58 Lindholm, *Charisma*, s. 80.

59 Barnes, "Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis", s. 4.

60 Hasan Gül-Zafer Aykanat, "Karizmatik Liderlik ve Örgüt Kültürü İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, Erzurum 2012, c. 16, sayı: 1, s. 19; Kılınç, "Liderlikte Durumsallığın Ötesi (II) Karizmatik Liderlik Yaklaşımı", s.101-102.

61 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 326; Friedrich, "Siyasi Liderlik ve Karizmatik İktidar Meselesi", s. 141.

62 Judge ve diğerleri, "Charismatic and Transformational Leadership", s. 204.

metotla gerçekleştirdiği karizmatik liderlik ve dini liderlikle ilgili çalışmada, karizmanın sadece liderin kişiliğine bağlı olağanüstü bireysel bir fenomen olmadığını, bununla birlikte, karmaşık bazı faktörlerin bir araya gelmesi ve aynı kimsede toplanmasının da önemli rol oynadığı sonucuna ulaşmıştır. Bunlar arasında liderin toplumun değerlerinin değiştiği, yeni bir dini inançlar formülasyonuna açık kapı bırakan radikal sosyal değişmelerin yaşandığı bir dönemde ortaya çıkması da sayılabilir.⁶³

Weber bu çerçevede “karizmatik” olarak nitelenen, göreve çağrılmış olma duygusuna dayanan⁶⁴, sıra dışı özellikleri olduğuna inanılan, Onun ifadesiyle, karizmatik otorite sahibi “karizmatik liderleri” ortaya atar.⁶⁵ Weber’in bahsettiği diğer otorite tipleri, rasyonel otorite, bürokratik otorite ve geleneksel otoritedir. O, bu sınıflamalarda egemenlik iddiasının meşrulaştırılmasını esas alır.⁶⁶ Karizmatik otoriteyi diğerlerinden farklı ve onların karşıtı olarak görür.⁶⁷ Onu, hem kavramsal hem de objektif olarak diğer otorite tiplerinden asıl ayıran ise aşkınlık atfıdır.⁶⁸

Weber, karizmanın kaynağı olan niteliklerin varlığına inanmanın onların bizzat var olmasından daha önemli olduğuna da dikkat çeker. Ona göre karizma gerçek, tahmin ya da bir iddia olduğuna bakılmaksızın olağanüstü bir niteliğe gönderme yapmak olarak anlaşılmalıdır.⁶⁹ Dolayısıyla karizmatik liderin karizmatik özelliklere gerçekten sahip olması gerekmez, grup üyelerinin bu olağanüstü özelliklere inanması karizma için yeterlidir.⁷⁰

63 Ancak yazar, sosyal faktörlerin karizmatik liderlerin ortaya çıkma olasılığını arttırsa da, onların ortaya çıkışını veya öğretilerini belirlemeyeceğini de belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Barnes, “Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis”, s. 15.

64 Friedrich, “Siyasi Liderlik ve Karizmatik İktidar Meselesi”, s. 137.

65 Takala, “Darkside of Charisma: Elements of Irresponsible Leadership”, s. 45; Edizler, “Karizmatik Liderlikte Duygusal Zekâ Boyutuyla Cinsiyet Faktörüne İlişkin Literatürel Bir Çalışma”, s. 138.

66 Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 57.

67 Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, s. 244.

68 Dow, “The Theory fo Charisma”, s. 315.

Taplamacıoğlu aşkınlık vurgusuna dikkat çekerek “karizmatik otoritenin”, “keramete dayanan otorite” şeklinde dilimize tercüme edilebileceğini belirtir. Ayrıntılı bilgi için bk. Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, s. 186.

69 Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, İngilizceye çev.: Hans Gerth ve C. Wright Mills, Oxford University Press, New York 1946, s. 295.

70 Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, s. 21; Niyazi Öktem, “Max Weber”, *İstanbul Üniv. Hukuk*

Bu manada bir devlet başkanının karizmasından bahsedilebildiği gibi⁷¹, peygamberler, askeri ve siyasi kahramanlar,⁷² bir tarikat, cemaat, mezhep ya da başka bir grup ya da dini grup liderinin karizmasından da bahsedilebilir. Dolayısıyla karizmatik liderliğin pek çok tipi vardır.⁷³ Her birinde otoritenin kaynağı aşkınlık atfının önemli bir yere sahip olduğu karizmatik niteliklidir. Bu aşkınlık, nedeniyle birey karizmatik otorite karşısında manevi olarak kendini borçlu hissederek⁷⁴, sorgulamaksızın, kayıtsız şartsız⁷⁵ itaat eder. Aslında karizma ve ona duyulan itaat arasında karşılıklı, birbirini besleyen bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Çünkü müntesipler dini liderlerin karizması önünde, kayıtsız-şartsız itaatin kendilerini getirdiği noktada keramet ve menakıp gibi olgularla karizmatik lider etrafında kutsal koruma hâleleri oluşturur, onları hatasız, kusursuz, sorgulanamaz kişiler olarak kabul etmeye meylederler.⁷⁶ Bu kabul aynı zamanda karizmanın daha da güçlenmesine bir katkıdır. Böylece bir taraftan karizma artacak ve güçlenecek diğer taraftan itaat daha da derinleşecektir.

Weber, “karizmatik otorite”, yönetilenlerin/takipçilerin bir kimsedeki olağanüstü niteliğe inandıkları için onlara itaat etmelerine gönderme yapmalı” der.⁷⁷ Bu nedenle karizmatik otoritede lider ve takipçileri arasındaki ilişkinin ussal olmayan, daha çok kişisel⁷⁸, inanma temelli bir bağ⁷⁹, duygusal bir taahhüt⁸⁰, olduğu söylenebilir. Karizmatik liderliğin tabii bir liderlik sıfatı olarak görülmesi ve diğer liderlik türlerinden daha güçlü ve etkili ol-

Fakültesi Mecmuası, İstanbul 1994, c. 54, sayı:1-4, s. 378.

71 Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 51.

72 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 96.

73 Barnes, “Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis”, s. 2.

74 Craig Matheson, “Weber and the Classification of Forms of Legitimacy”, *The British Journal of Sociology*, 1987, c. 38, sayı: 2, s. 208.

75 Juurikkala, “Likeness to the Divinity? Virtues and Charismatic Leadership”, s. 5.

76 Saffet Sarıkaya, “Dini Zihniyetin Oluşumunda Dini Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri”, *Araştırmalar: İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2000, sayı: 5-6, s. 9.

77 Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, s. 295.

78 İhsan Çapçioğlu, M. Cem Şahin, Nuran Erdoğruca, “Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2010, c. 14, sayı: 2, s. 61.

79 Kirel, “Liderlik Davranış Biçimleri Konusuna Yeni Bir Yaklaşım: Karizmatik Liderlikten Dönüşümsel Liderliğe”, s. 45.

80 Juurikkala, “Likeness to the Divinity? Virtues and Charismatic Leadership”, s. 5.

masının⁸¹ temelinde bu duygusal bağ yatar. Barker'e göre böyle bir toptan itaatın içinde bireyin nerede yaşayağı, ne tür bir iş yapacağı, eşyaların nasıl kullanılacağı ve hatta kiminle cinsel ya da diğer türlü ilişkiler kurulacağı dahi olabilir.⁸²

Karizmatik liderin iradesi yasadır, bu anlamda lideri sınırlandıran neredeyse hiçbir şey yoktur. Karizma meşruiyetini, çürütülemeyen deliller, büyüsel ya da mucizevi etkinliklerden alır.⁸³ Lider karizmayı sadece uygulamada gücü ile kanıtlayarak kazanır ve korur. Weber, "eğer peygamber olmak istiyorsa mucize göstermelidir" der.⁸⁴ Mucizenin yanı sıra vahiy ve kahramanlıkların da karizmanın işaretleri olduğunu belirtir.⁸⁵

Bu anlamda karizmatik otorite kendi kendine atanan ve kendi stili olan bir lideri işaret eder.⁸⁶ Öyle ki, biçimsel ve düzenli bir atama ve görevden alma içermediği gibi, kariyer, terfi ve maaş gibi yapısal özelliklere, yine, denetim veya temyiz merci, yerel ya da teknik yargılama ve bürokratik organlar tarzında sürekli kurumlara da sahip değildir.⁸⁷ Karizmatik otorite bir beceriyle ya da bilgiyle ilgili olmadığı gibi bir kural ve gelenek de tanımadığından⁸⁸ önceden kestirilemez, tahmin edilemez.⁸⁹ Bütün bu nitelikler dikkate alındığında karizmatik otorite aslında mutlak, keyfi bir otorite tipi olarak nitelenebilir.⁹⁰

Karizmatik kişi para ve parasal gelir sahibi olmaktan sık sık bilerek kaçınır.⁹¹ Dünya işleri düzleminde yer almasına rağmen ekonomiden bes-

81 Bilgiseven, "Anı Yazıları: Demokrasi, Fırsat Eşitliği ve Seçkinler", s.106.

82 Elieen Barker, *New Religious Movements*, HMSO, Londra 1992, s. 13.

83 Çapçoğlu ve diğerleri, "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", s. 61,64.

84 Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, s. 114.

85 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 96.

86 Edizler, "Karizmatik Liderlikte Duygusal Zekâ Boyutuyla Cinsiyet Faktörüne İlişkin Literatürel Bir Çalışma", s. 138.

87 Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, s. 112.

88 Çapçoğlu ve diğerleri, "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", s. 62.

89 Barker, *New Religious Movements*, s. 13.

90 Çapçoğlu ve diğerleri, "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", s. 61.

91 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 329.

lenmez, kalıcı ekonomik kurumlara yer vermez. Dolayısıyla ekonomik temellere dayanmaz.⁹²

Karizmatik nitelik, bir grup insan misyonunu kabul ettiği sürece⁹³, mucizeler devam ettiği ve doğrulandığı sürece varlığını koruyacaktır. Aksi halde, bu ruh ya da ilahi boyut kişiyi terk eder⁹⁴, bu başarısızlık karizmanın sonu olur⁹⁵ ve karizmatik nitelik böylece yok olur. Ya da karizma rutinleşir, bu da bir anlamda karizmanın yok olması olarak görülebilir.

Rutinleşmenin sebebi çoğunlukla liderin ölümü ya da akımın çok büyümesidir. Liderin kişiliğinden kaynaklanan dinamiklerin önem kaybetmesi, geçici ve istikrarsız olan karizmatik fenomenlerin, başka ifadeyle kaosa karşı kişisel yüzleşmenin sonucu olan olağanüstü niteliklerin;⁹⁶ rasyonel, hukuksal, kurumsal⁹⁷ ve bürokratik bir yapıya dönüşmesi,⁹⁸ Weber'in ifadesiyle "gelenekselleşmesi veya rasyonelleşmesi ya da her ikisinin bileşkesi haline gelmesidir"⁹⁹, bir anlamda karizmanın istikrar kazanmasıdır.¹⁰⁰

2. Karizmatik Dini Liderlik Tipi Olarak İmamet Ve Mehdilik

Karizma ve karizmatik şahsiyetin çeşitli tipleri¹⁰¹ olabileceğini belirtmiştik. Bu tipler arasında dini liderlik en temel olanıdır.¹⁰² Freyer, Weberyen yaklaşımda karizmanın cevher ve menşe itibarıyla, dini alana ait olduğunu belir-

92 Çapçoğlu ve diğerleri, "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", s. 62-63.

93 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 327.

94 Weber, *The Religion of China*, s. 30.

95 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 96.

96 Barnes, "Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis", s. 4-5.

97 Özen, "Karizma", s. 370.

98 Barker, *New Religious Movements*, s. 13-14.

99 Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, s. 246.

100 Friedrich, "Siyasi Liderlik ve Karizmatik İktidar Meselesi", s. 137.

101 "Ailesel karizma" bunlardan biridir. Monarşi gibi yapılarda otoritenin kutsallığı Weberin "ailesel karizma" diye terimleştirdiği türe bir örnek teşkil eder. Bu türde olağanüstü ya da insanüstü özelliklerin kan bağıyla geçtiği inancı vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Matheson, "Weber and the Classification of Forms of Legitimacy", s. 201-202.

102 Çapçoğlu ve diğerleri, "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", s. 58.

tir.¹⁰³ Aynı şekilde Friedrich de dini makam/liderlik kavramının gelişmesinde, karizmanın kesin bir rol oynadığını belirtmektedir.¹⁰⁴

Weber çalışmalarının çeşitli yerlerinde dinsel karizmadan ve bu çerçevede¹⁰⁵ klan karizmasından bahseder.¹⁰⁶ Liderlerin aşkın ya da içkin bir ilahi kaynakla, yoğun, günlük veya normal gerçekliğin ötesinde gerçekleşen bu ilişki¹⁰⁷ ilkel kabile liderlerinin ve hatta bazen nispeten gelişmiş topluluklardaki dini liderlerin, cemaat ya da halk tarafından kendilerinde bulunduğu inanan bir güç ve yetenek (mana) yoluyla dini otoriteyi kullandıkları belirtilmektedir.¹⁰⁸

Dinsel makam ve dini liderlik bağlamında ortaya çıkan karizmada, bir liderin çevresinde meydana gelen grup, tamamen bu dini şahsiyetin sahip olduğuna inanan deruni kuvvete dayanır.¹⁰⁹ Bu deruni kuvvet, bazen de dini şahsiyetin kendisi, aşkın varlık, ruh veya ilahla iletişim kurmada, tabir caizse, onunla “konuşmada” işlevsel bir araç, vasıta olarak görülür. Bu anlamda karizma din önderlerinde, din kurucularında, peygamberlerde, çeşitli dinsel teşkilat liderlerinde¹¹⁰ farklı derecelerde de görülebilir.

Karizmatik dini liderlik ilahi varlıkla gerçekleşen ani yakınlık esnasında kendisine yöneltilen özgün bir mesajla, sesle veya ilhamla çağırılmasıyla oluşur. Karizmatik dini liderlerin tipik temsilcileri olan Peygamberlere bakıldığında onların herhangi bir hazırlık döneminden geçmedikleri, “aniden” ve “kendiliğinden” ortaya çıktıkları görülecektir. Peygamber ve ilahi varlık arasında gerçekleşen bu tek yönlü iletişimin somut işareti ise vahiydir. Bu ilahi yakınlık ve seçilmişlik, peygambere karizmasını kazandıran ve dini otoritesine meşruiyet sağlayan en önemli faktördür. Böylece o, aşkın güçler-

103 Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 51.

104 Friedrich, “Siyasi Liderlik Ve Karizmatik İktidar Meselesi”, s. 138.

105 Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, s. 328; Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 328.

106 Ayrıntılı bilgi için bk. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, s. 328.

107 Barnes, “Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis”, s. 3.

108 Tarihte pek çok, kabile başkanı veya krala, “mana” gücüne sahip oldukları inancı ile karizma atfedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Akyüz, “Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması”, s. 282; Çappcıoğlu ve diğerleri, “Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik”, s. 60.

109 Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 51.

110 Akyüz, “Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması”, s. 283-285.

le temas kuran biri olarak görülür, hatta bazen zaman ve mekânın sınırlarını aşabilme gücü atfedilir.¹¹¹ Böyle bir karizmatik liderliğin o dinin ulûhiyet anlayışı başta olmak üzere, bütün doktrinleri tarafından açık bir şekilde etkileneceği açıktır.¹¹²

Karizmatik dini liderler Tanrı vergisi insani yetenekler olan vahiy, ilham vb. niteliklerle bağlantısından dolayı bir taraftan mucizevi sonuçlara aday görülürken¹¹³; diğer taraftan hem peygamberî anlamda hem de mistik anlamda yabancılaşmamış kimseler olarak da nitelenirler.¹¹⁴

Karizmatik dini lider tiplerinden biri de Mesih ve Mehdi anlayışlarıdır. Mesih ve Mehdi anlayışı dinlerin kurtuluş öğretileri çerçevesinde karşılaştığımız olgulardandır. Ancak kurtuluş telakkileri her zaman Mesih ve Mehdi gibi karizmatik şahısların etrafında sistemleşmemiştir. Bazen bir ihtiyaç, ütopya, öğreti, ideal, olarak yalnızca teorik planda kalmış olsa da¹¹⁵, neredeyse bütün dinler ve hatta kültürlerde bir kurtarıcı öğretisi bulunduğu da inkâr edilemez.

Çoğu kabul görmese de İslam tarihinde de sayısız Mehdilik iddialarına rastlanır.¹¹⁶ “Kurtarıcı”ya verilen bir unvan olarak “Mehdi” isimlendirmesi Kur’an’da yer almaz. Bununla birlikte; muhteva itibarıyla ya da sembolize ettiği düşünce bakımından, insanları fitnelerden ve karanlık dönemlerden kurtaran, şahıs ve gruplar anlamında, Kur’an’da konu edilmediğini söylemek mümkün değildir. Hadislerde ise durum biraz daha farklıdır. Buhari ve Müslim’de Mehdi’den bahseden açık bir ifade yok iken; bunlar dışında çoğu hadis kitabında Mehdiyle ilgili hadisler yer almaktadır. Ancak, bu rivayetle-

111 Akyüz, aynı eser, s. 285; Çapcıoğlu ve diğerleri s. 69-70.

112 Friedrich, “Siyasi Liderlik ve Karizmatik İktidar Meselesi”, s. 142.

113 Özdemir, “Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kapitalizm ve Kültür”, s. 56.

114 Barnes, “Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis”, s. 4.

115 Mehmet Atay, *Kütüb-i Sitte’deki Mehdi Hadislerinin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2003, s. 31.

116 Bu mehdilik iddialarının dünyevi menfaatler güden sahte mehdilere ait olduğu, çoğunlukla Müslümanlara zararlı olmakla birlikte az da olsa birliği sağlamak ve işgalden kurtulmak gibi siyasi amaçlar taşıyan hareketlere de rastlandığı belirtilmektedir. Ayrıca hadislerin muhtevası vb. konularla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Atay, “Kütüb-i Sitte’deki Mehdi Hadislerinin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi”, s. 28.

rin tek bir şahsı değil, birçok şahsı işaret ettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁷

Müslüman gelenekte Mehdi anlayışı çerçevesinde ilk akla gelen Şiilik ve özellikle Şiiliğin bazı kollarıdır.¹¹⁸ Şiilikte Mehdilik, imamet konusunun paralelinde bir inanç olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁹ İmamet, hem Şii itikatının mihrakı hem de felsefelerinin hareket noktası¹²⁰ olduğundan Şiilik ve Mehdi anlayışı bağlamında çok önemlidir.

Cook'a göre Weberyen bakış açısından değerlendirildiğinde Şiiliğin, Sünniliğe göre Hz. Ali¹²¹, İmamlar ve Mollalara karşı aşırı bir saygı ve karizma barındırdıkları görülmektedir.¹²² Schacht da bu bağlamda, karizma ve onun mirası düşüncesinin Sünni İslam'da değil; Şiiilerde ortaya çıktığını belirtir. Çünkü Şiiiler peygamberliğin değil ama ilahi nurun peygamberin ailesinden masum imamlara intikal ettiğini kabul ederler.¹²³

Şiiliğe özgü İmamet ve Mehdiliğin şekillenmesinde Emevilerin Hz. Ali'yi siyaseten destekleyenler ile mevaliye yaptığı haksızlık ve adaletsizliklerin rolü büyüktür. Buna göre maruz kaldıkları haksızlıklar için devletten görmedikleri adaleti bir liderin gerçekleştireceğini düşünen topluluk, lidere karizmatik bir nitelik atfetmiştir.¹²⁴ Diğer taraftan Şiiliğin merkezi olan Kufe'nin sosyal yapısı ve önemli bir kültür merkezi olması, Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecusilik dinlerinin merkezi olması, yine Yunan felsefesinin, cehaletin, mitolojinin ve hurafelerin yayıldığı bir zemine sahip olması da imamet

117 Ayrıntılı bilgi için bk. Atay, "Kütüb-i Sitte'deki Mehdi Hadislerinin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi", s. 25-26.

118 Haricilerin de karizmatik bir cemaat olarak değerlendirildiği çalışma için bk. Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2002, c. 1, sayı: 1, s. 173.

119 Atay, "Kütüb-i Sitte'deki Mehdi Hadislerinin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi", s. 28.

120 Avni İlhan, *Mehdilik*, Kaynak Yay., İzmir 1976, s. 18.

121 Hz. Ali ve Hz.Fatıma'nın faziletleri hakkında bk. Ali Saadetperver, *Nur Tecellisi*, çev.: Muhammed Emin, Asr Yay., İstanbul 2011.

122 Michael Cook, "Max Weber ve İslam Mezhepleri", çev.: Celaleddin Çelik, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2004, c. 4, sayı: 4, s. 236, 240.

123 Joseph Schacht, "İslam Hukuk Sosyolojisine Bakış", çev.: Bülent Uçar, Hakkı Arslan, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, s. 117.

124 Osman Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevali'nin Rolü", *Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2003, c. 2, sayı: 3, s. 20-21.

ve mehdilik anlayışının şekillenmesinde göz ardı edilemez.¹²⁵

Mehdilik fikrinin ilk ortaya çıkışı olarak Hz. Ali'nin kölesi Keysan'ın Hz. Ali'nin, Hz. Fatıma'dan başka bir zevcesinden olan oğlu Muhammed b. el-Hanefiye'nin ölmediği, günün birinde geri dönmek ve adaleti sağlamak üzere Radva Dağı (Cebel-i Rıdvan) 'da gizlendiği iddiasına dayandırılır.¹²⁶ Son şeklini alması ise, Hicri üçüncü asırda gerçekleşmiştir. Hicri ikinci asrın ortalarında Kufe merkezli bazı Şii gruplarda görülmeye başlansa da, bir takım insanüstü nitelermelerden ibaret olan bu dönemden sonra, Hicri üçüncü asrın başlarında nas ve masumiyet benzeri inançların dâhil olduğu, çok daha farklı yarı ilahi nitelikli, karizmatik bir imam anlayışının ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.¹²⁷

Şii gruplar "Gulat" ve "İmamiye"¹²⁸ olmak üzere iki kategori altında toplanır. İmamet ve mehdi anlayışı bu kollara göre farklılaşabilmektedir. İmamiye altında toplanan gruplar Hz. Ali'den başlayarak onun iki oğlu Hasan ve Hüseyin¹²⁹ ile onların çocuk ve torunlarına imamet nispet edenlerdir. İmamiye; Zeydiye, Bakıriye, Caferiye, Museviye, İsnâaşeriye ve İsmailiye veya Batıniye¹³⁰, Eftahiye, Şemitiye, Navusiye kollarından meydana gelir.¹³¹

Günümüzde imamet ve mehdilik inancının en önemli temsilcileri İsnâ-

-
- 125 Atay, "Kütüb-i Sitte'deki Mehdi Hadislerinin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi", s. 57.
- 126 Ayrıntılı bilgi için bk. Atay, *age*, s. 6-7, 29; İbrahim Öztürk, *Caferiliğin (İmamiyye'nin) Anadolu'ya Girişi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa 2006, s 15-24.
- 127 Ayrıntılı bilgi için bk. Cemil Hakyemez, "Şii İmamiyye Fıkhnının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2008, c. 7, sayı: 13, s. 15-19.
- 128 Ayetullah M. Mekarim Şirazi, İmamiyyeyi şöyle tarif eder: "Müslümanları idare edecek, Peygamberin yerine geçecek olan rehberin pergamenter gibi masum olması günah ve hatalardan uzak olması, geniş ilim sahibi olması gerektiğine, böyle birini belirlemenin ise Allah tarafından Onun Resulü aracılığıyla mümkün olduğuna ve Peygamberin bu görevi yerine getirdiğine, Hz. Ali'yi kendi vasisi ve Müslümanların rehberi olarak tayin ettiğine inananlara İmamiyye-Şia-Caferi denir." Ayrıntılı bilgi için bk. M. Mekarim Şirazi, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, Aşura Yay., Çorum 1993.
- 129 Hz. Hüseyin'in hayatıyla ilgili bk. Mehdi Pişvayı, *İmam Hüseyin'in Hayatı*, çev.: Davut Duman, Asr Yay., İstanbul 2008.
- 130 Şiiliğin Gulat (Galiye) ve İmamiye kolları ile hakkında bk. Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara Üniversitesi Yayınları, no: LXIV, Ankara 1965, s. 87-113; Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara 1968, s. 124-134.
- 131 Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, s. 87-113.

aşeriye olarak isimlendirilen grup olup, bunlar nüfus yoğunluğu bakımından da Sünnîlik dışındaki en kalabalık Müslüman kitleyi oluşturmaktadır.¹³² Türkçe “On iki imam Şiası” olarak da anılan bu grup, fikhî olarak Caferîdir. Yedinci imam Musa el-Kazım’dan sonra oğlu Ali er-Rıza, onun oğlu Muhammed Taki, torunu Ali en-Naki, onun oğlu el-Hasan el-Askeri ve son olarak da oğlu Muhammed Mehdi el-Muntazar’dan¹³³ oluşan bir imam silsilesini kabul ederler.¹³⁴ Zeydilik dışında hemen hemen her Şii fırkanın gizli imamı Mehdi’dir ve mehdilik imamların değişmez vasfı kabul edilir.¹³⁵

Tarih boyunca Mehdi bekleyen Şii gruplarının hepsinde Mehdiler belirli kişiler olmuştur. Mehdinin, geçmiş peygamberlerin özelliklerini taşıdıklarına inanılır.¹³⁶ Nuh Peygamberin ömrünün uzunluğu, İbrahim Peygamberin doğumunun gizli oluşu, Musa Peygamberin korkusu ve gizlenişi, İsa Peygamber hakkında insanların ihtilaf etmeleri, Eyyüb peygamberin çeşitli dertlerinden sonra rahata kavuşması ve Hz. Muhammed’in halkı doğru yola sevk etmesi ve kendisine tabi kılması bunlardan bazılarıdır.¹³⁷

İmamlar Peygamber veya masum bir imam tarafından tayin edilmişlerdir.¹³⁸ Diğer insanlardan üstündürler melekuti bir makama sahiptirler¹³⁹. Yeryüzünde Allah’ın nuru olarak görülürler. Onlar, diğer insanların Hak ve batılı bilmesinin tek yolu ve vasıtasıdır. İmam kendi toplumunun en yiğit ve cesur kimsesidir.¹⁴⁰ Aynen peygamberler gibi günah ve hatadan masumdur-

132 *Aynı eser*, s. 116.

133 Beklenen Mehdi, Muhammed Mehdi el-Muntazar’ın babasının ölümünden 4-5 yıl önce doğduğu ve doğumu anında çeşitli mucizeler gerçekleştiği belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, s. 124.

134 Kutluay, *age*, s. 121; Hakyemez, “Şii İmamiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet”, s. 7.

135 Atay, “Kütüb-i Sitte’deki Mehdi Hadislerinin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi”, s. 58.

136 Nasır Mukari, *Gençlere Hayat Rehberi*, çev.: M. Ali Alevi, Caferider Yay., İstanbul Tarihsiz, s. 83.

137 Atay, “Kütüb-i Sitte’deki Mehdi Hadislerinin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi”, s. 59.

138 Mukari, *Gençlere Hayat Rehberi*, s. 83.

139 Murtaza Mutahhari, *İmam Hüseyin ve Kerbela*, çev.: Hasan Kanatlı, Kevser Yay., İstanbul 2008, s. 78.

140 Şirazi, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, s. 216. Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi ile ilgili sayıları otuz bini bulan orduya saldırmasının anlatıldığı olay için bk. Allame Seyyid İbn Tavûs, *Aşura Gününün Ardından*, çev.: Cafer Bayar, Kevser Yay., İstanbul 2011, s. 45; Ayşe Bintü’ş-Şati, *Hazreti Zeynep*, çev.: Ehet Solhan, Alulbeyt Yay., İstanbul, 2009, s. 145-155.

lar, ismet sıfatına sahiptirler.¹⁴¹ Bilerek veya bilmeyerek günah işlemekten korunmuşlardır. Hata etmezler, yanılmazlar, unutmazlar Yaptıkları her şey hayırdır.¹⁴² Peygamberler gibi mucizeleri vardır.¹⁴³ Yaptıkları her şey Allah'ın isteğine uygundur.¹⁴⁴ Her türlü dünyevi ve maddi işlerden uzaktırlar. Bu çerçevede nefsanî heva ve hevese, makam arzusuna, mal, servet ve mevki hevesine kapılmazlar.¹⁴⁵

İmamları Allah seçer.¹⁴⁶ Dini ve dünyevi ilim açısından da müstesna kimselerdir.¹⁴⁷ Dinin bütün esaslarına ve fer'î meselelerine, Kur'ana, Kur'an'ın zahiri ve batınına, Peygamberin sünnetine, kısaca İslam'la ilgili her şeyin bilgisine sahiptirler.¹⁴⁸ Allah tarafından vahiy yoluyla ilim sahibi olmuşlardır. Allah onları daha doğmadan buna hazırlamış ve onları himayesine alarak yetiştirmiştir. İmamları Peygamberlerin ilmine varis kılmış, geçmiş ve gelecekle ilgili her şeyi onlara bildirmiştir. Hz. Peygamber, bütün insanlara öğrettiği ilmin yanında Hz. Ali'ye başka bir ilim daha öğretmiştir. İmamlar sadece Hz. Ali'den gelen ve kimsenin bilmediği bu ilme de sahiptir. Bu sebeplerden imamlar, kendilerine sorulan her soruyu doğru cevap vermişlerdir.¹⁴⁹

İmamlar da Peygamberler gibi vahye muhatap kabul edilirler. Ancak peygamberlerden farklı olarak imamlar vahiy meleğinin kendisini görmez ama sözünü işitirler.¹⁵⁰ Bir başka fark da peygamberler dini getiren kimseler iken imamlar onu koruyan kimselerdir.¹⁵¹ Hemen bütün Şia fırkalarında imam, Hz. Peygamberden sonra cismanî ve ruhani nitelikleri haiz, kendine

141 Şirazi, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, s. 213-214.

142 İlhan, *Mehdilik*, s. 21-23; Mukari, *Gençlere Hayat Rehberi*, s. 83.

143 Mukari, *Gençlere Hayat Rehberi*, s. 83.

144 İlhan, *Mehdilik*, s. 22-23.

145 Şirazi, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, s. 216-217.

146 Ayrıntılı bilgi için bk. Filiz Demirci, *Caferilerin Dini Örf ve Adetleri-İğdır Örneği-*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyesi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006, s. 17.

147 Mukari, *Gençlere Hayat Rehberi*, s. 83.

148 Şirazi, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, s. 215, Mustafa Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2012, s. 242-250.

149 İlhan, *Mehdilik*, s. 21-23.

150 İlhan, *age*, s. 21.

151 Mukari, *Gençlere Hayat Rehberi*, s. 84.

Allah tarafından Müslümanları yönetme ve rehberlik görevi verilmiş olan kimse kabul edilir. Peygamberlerin bütün özelliklerine sahip görülürler.¹⁵² Dolayısıyla imamet makamı bir insanın ulaşabileceği en üstün nokta, hatta peygamberlikten de üstün görülmektedir.¹⁵³

Mehdi gaip imamdır. Gaip olmakla birlikte hiçbir zaman insanlarla alakasını kesmemiştir. Zühd ve takvayı ondan öğrenen bazı kimseler olduğu gibi, ehliyetli kimseler aracılığıyla Ona sorunlarını bildirip cevabını alanlar da vardır. Bu gaybet¹⁵⁴ ilahi yardımla bir gün mutlaka sona erecektir. İmanın zuhurundan sonra Ehl-i Beyt'e yapılan haksızlıklar son bulacak, dünya zulüm ve haksızlıklardan kurtulacaktır.¹⁵⁵

Mehdi'nin ortaya çıkacağı zamanı tespiti etmeye çalışmak hatta bu konuda tahminde bulunmanın yanlış olduğu, tarih belirtenlerin yalnızca kabul edilmesi gerektiği inancına rağmen, Onun Mekke'de ve tek sayılı yıllarda zuhur edeceği kaydedilmiştir.¹⁵⁶

Netice itibarıyla, buraya kadar yapılan tahlillerden İmamet ve Mehdi anlayışının karizmatik dini nitelikleri haiz bir anlayış olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışma sınırları içinde İmamet ve Mehdilik çerçevesinde dikkate sunduğumuz karizmatik niteliklerin benzerleri veya daha fazlasına başka çalışmalarda da rastlamak mümkündür.

İkinci olarak konuyla ilgili hali hazırda yaşanan duruma baktığımızda da paralel sonuçlar elde edileceğini düşünüyoruz. Başka ifadeyle, İmamet ve Mehdi anlayışına sahip grupların ve en başta Şiiiler ve tabi ki, ülkemiz sınırları içindeki Caferiler düzleminde de İmamet ve Mehdi konusunda yoğun ve olumlu tutumlara rastlanacağı kanaatindeyiz.

3. Uygulamalı Araştırmanın Bulguları

Araştırmanın bu bölümünde ülkemiz sınırları içinde Caferi nüfusun en yoğun bulunduğu illerin başında gelen Iğdır sınırları içindeki durumu incele-

152 Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yay., İstanbul 2012, s. 239.

153 Ayrıntılı bilgi için bk. Şirazi, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, s. 213-214.

154 Gaybet inancının oluşum sürecinin kronolojik tahlil için bk. Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gaib Onikinci İmam*, İsam Yay., Ankara 2009.

155 İlhan, *Mehdilik*, s. 45.

156 Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, s. 242.

mek amaçlanmıştır. Araştırmada dökümantasyon ve niceliksel verilere dayalı araştırma-ölçme yöntemi istatistik yöntem benimsenmiştir. Veri toplama aracı olarak anket tekniği kullanılmış, bunun yanısıra evren bölgesinde 2011-2012 tarihleri arasında çeşitli zamanlarda ve yerlerde toplamda üç ay süren ikametimiz dönemi boyunca mülakat ve katılımcı gözlem tekniklerine de başvurulmuştur.

Asıl veri elde etme aracımız olan anket formu çeşitli bilimsel çalışmalar ve uzmanların görüşlerine başvurularak hazırlanmış, pilot uygulama yapılarak son şekli verilmiştir. Anket 2012 Ocak-Şubat aylarında peyder pey uygulanmış, yaklaşık 400 katılımcıya ulaşılmış, 320 anket geri dönmüş, ön inceleme sonucunda 303'ü analize uygun görülmüştür.

Anket soruları 13 bağımsız değişken ile 10 adet, Caferilere yönelik İmamet ve Mehdi anlayışı çerçevesinde tanımlanan "karizmatik dini liderliği" ölçtüğü varsayılan ifade olmak üzere toplam 23 ifadeden oluşmaktadır. Araştırmada değişkenler arasında iki değişkenli analiz gerçekleştirerek çapraz tablolama yapılmış, bunun için SPSS Paket Programından yararlanılmıştır.

4. Bulgular ve Yorum

4.1. Örneklemin Olgusal Özellikleri

Tablo 1: Cinsiyet

| Erkek % | Bayan % | Cevapsız % | Toplam % |
|---------|---------|------------|----------|
| 49,8 | 41,9 | 8,3 | 100 |

Tablo 1'de görüldüğü üzere 303 kişiden oluşan örneklemin yaklaşık %50'si erkek, %42'si bayanlardan meydana gelmektedir.

Tablo 2: Yaş

| 15-25 Yaş % | 26-35 Yaş % | 46-45 Yaş % | 46+ Yaş % | Cevapsız % | Toplam % |
|-------------|-------------|-------------|-----------|------------|----------|
| 38,9 | 21,1 | 13,2 | 9,6 | 17,2 | 100 |

Tablo 2'ye göre örneklemin %40'ı 15-25 yaş, %21'i 26-35 yaş, %13'ü 36-45 yaş ve %10'u da 46 ve yukarı yaş katılımcılardan oluşmaktadır.

Tablo 3: İkamet Yeri

| İl % | İlçe % | Köy % | Başka % | Cevapsız % | Toplam % |
|------|--------|-------|---------|------------|----------|
| 32 | 35,6 | 22,8 | 0,7 | 8,9 | 100 |

Tablo 3'e göre katılımcıların %32'si il merkezinde, %36'sı ilçede, %23'ü köyde oturmaktadır.

Tablo 4: Dini Kimlik

| Şii % | Sünni % | Alevi % | Başka % | Cevapsız % | Toplam % |
|-------|---------|---------|---------|------------|----------|
| 69,6 | 13,5 | 1 | 3,3 | 12,5 | 100 |

Tablo 4'e göre dini kimlikle ilgili "Kendinizi hangisine daha yakın hissedersiniz" sorusuna örneklemin yaklaşık %70'şi Şii, 13,5'i Sünni, %1'i Alevi, cevabını vermiştir.

Tablo 5: İsimlendirme Tercih

| İmamiyye % | İsnaaşerye % | Caferiye % | Başka % | Cevapsız % | Toplam % |
|------------|--------------|------------|---------|------------|----------|
| 7,9 | 4 | 58,1 | 14,9 | 15,2 | 100 |

Tablo 5'e bakıldığında grubun ismi ile ilgili soruda %58'inin Caferiye isimlendirmesini tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Tablo 6: Kendini Dindar Görme Derecesi

| Çok Dindar % | Dindar % | Dine İlgisiz % | Cevapsız % | Toplam % |
|--------------|----------|----------------|------------|----------|
| 12,9 | 47,5 | 27,1 | 1 | 100 |

Tablo 5'teki verilere göre katılımcılardan yaklaşık %13'ü kendini çok dindar, %47,5'i dindar, %27'si az dindar olarak ifade etmiştir.

Tablo 7: Siyasi Kimlik

| Muhafazakâr % | Milliyetçi % | Sosyal Demokrat % | Başka % | Cevapsız % | Toplam % |
|---------------|--------------|-------------------|---------|------------|----------|
| 13,9 | 51,2 | 26,8 | 7,3 | 10,9 | 100 |

Siyasi kimliğin hedeflendiği "kendinizi nasıl tanımlarsınız" sorusuna yaklaşık %14'ü muhafazakâr, %51' milliyetçi, %17'si sosyal demokrat cevabını vermiştir.

Tablo 8: Dini Eğitim

| Din Adamı % | Aile % | Okul % | Kendim % | Cevapsız % | Toplam % |
|-------------|--------|--------|----------|------------|----------|
| 37,3 | 26,7 | 8,6 | 5,9 | 21,5 | 100 |

Tablo 8’de gösterilen dini eğitimle ilgili soruya örneklemin %37’si dini eğitimini müctehid-imam-molladan aldığını, %28’i aileden aldığını, %9’u okuldan aldığını belirtmiştir.

Tablo 9: Dini Rehber

| Din Adamı % | Kur’an % | Kendim % | Aile ve Çevre % | Cevapsız % | Toplam % |
|-------------|----------|----------|-----------------|------------|----------|
| 54,1 | 1,3 | 6,3 | 10,6 | 27,4 | 100 |

Tablo 9’da görüldüğü gibi “Dini meselelerde kime nereye danışsınız” sorusuna % 54’ü Hoca-müctehid ya da Ahundları, %11’i aile ve çevreyi işaretlemiştir.

Tablo 10: Maddi Durum

| Yüksek % | Orta-Üst % | Orta % | Orta Alt % | Düşük % | Cevapsız % | Toplam % |
|----------|------------|--------|------------|---------|------------|----------|
| 4 | 15,2 | 53,1 | 10,6 | 5,3 | 11,9 | 100 |

Tablo 10’daki verilere göre katılımcıların %4’ü maddi durumunu yüksek, %15’i ortanın üstü, %23’ü orta, %1’e yakını ortanın altı ve %9’u ise düşük olarak nitelemiştir.

Tablo 11: Medeni Durum

| Evli % | Bekâr % | Boşanmış % | Dul % | Başka % | Cevapsız % | Toplam % |
|--------|---------|------------|-------|---------|------------|----------|
| 45,9 | 42,6 | 1,3 | 2,3 | 7,9 | | 100 |

Tablo 11’e göre örneklemin yaklaşık %46’sı evli, %21’i bekâr, %13’ü boşanmış ve % 10’u duldur.

Tablo 12: Eğitim Seviyesi

| İlkokul % | Ortaokul % | Lise % | Üniversite % | Başka % | Cevapsız % | Toplam % |
|-----------|------------|--------|--------------|---------|------------|----------|
| 11,9 | 16,8 | 36 | 22,8 | 2,6 | 9,9 | 100 |

Tablo 12’ye göre %12’si ilkokul, %17’si ortaokul, %36’sı lise, %23’ü ise üniversite mezunudur.

Tablo 13: Meslek

| İşçi % | Memur % | Çiftçi % | Esnaf % | Evhanımı % | Öğrenci % | Başka % | Cevapsız % | Toplam % |
|--------|---------|----------|---------|------------|-----------|---------|------------|----------|
| 8,6 | 13,2 | 9,6 | 7,3 | 13,5 | 32,7 | 5,9 | 9,2 | 100 |

Son olarak Tablo 13'teki verilere göre katılımcıların yaklaşık %33'ünün öğrenci, % 9'unun işçi, %13'ünün memur, %10'unun çiftçi ve %13,5'inin evhanımı olduğu anlaşılmaktadır.

Katılımcılara imamet ve mehdilikle ilgili aşağıdaki sorular sorulmuş, konu ile ilgili tutumun derecesini de gözlemek amacıyla olumlu tutum için "tamamen katılıyorum" ve "katılıyorum"; kararsızlık durumu için "kararsızım" olumsuz tutuma yönelik ise "katılmıyorum" ve "kesinlikle katılmıyorum" cevaplarından birini işaretlemeleri istenmiştir.

4.2. Karizmatik Dini Lider(KDL) Veri Seti Oranları

Tablo 14: Karizmatik Liderlikle ilgili Tutumlar

| | Tamamen Katılıyorum % | Katılıyorum % | Kararsızım % | Katılmıyorum % | Kesinlikle Katılmıyorum % | Cevapsız % | Toplam % |
|--|-----------------------|---------------|--------------|----------------|---------------------------|------------|----------|
| İmamlar masumdur (M1) | 69,6 | 10,2 | 8,9 | 4,3 | 3,3 | 3,6 | 100 |
| On iki masum imam Allah'ın tayini ile belirlenmiştir (M2) | 61,1 | 14,5 | 17,2 | 2,6 | 2,3 | 2,3 | 100 |
| İmamların sahip olduğu ilim onlara Allah tarafından verilmiştir (M3) | 63,7 | 13,5 | 11,2 | 6,6 | 1,7 | 3,3 | 100 |
| On ikinci İmam İmam Mehdi hala hayattadır ancak gaybete çekilmiştir (M4) | 66,3 | 9,2 | 14,5 | 3,3 | 2,6 | 4 | 100 |
| İmam Mehdi kıyametten önce dünyaya gelip adaleti tesis edecektir (M5) | 67 | 9,6 | 15,5 | 2 | 2 | 4 | 100 |
| İmam Mehdi zuhur ettikten sonra bazı mucizeler gösterecek (M6) | 61,4 | 12,5 | 18,2 | 2 | 1 | 5 | 100 |
| İmam Mehdi ancak çok ihlaslı ve ona layık kimselere görünür (M7) | 50,5 | 13,5 | 19,8 | 8,6 | 2,3 | 5,3 | 100 |
| İmam Mehdi hayatta olmasaydı yeryüzü yok olurdu (M8) | 37,3 | 8,6 | 30,7 | 10,6 | 6,3 | 6,6 | 100 |
| İmam Mehdi'nin zuhuru için dua ederim (M9) | 61,1 | 15,5 | 11,1 | 3,6 | 2,3 | 5,9 | 100 |
| İmam Mehdi'nin zuhuruna uygun ortam oluşsun diye çalışırım (M10) | 42,2 | 25,1 | 16,5 | 4,3 | 4,3 | 7,6 | 100 |

Tablo 14'te görüldüğü üzere karizmatik niteliklerle ilgili sorulara katılımcıların büyük çoğunluğu en yüksek derecede olumlu tutumu yansıtan "tamamen katılıyorum" cevabını vermiştir. Buna göre "**İmamlar masumdur**¹⁵⁷ (M1)" ifadesine %69,6' sı "tamamen katılıyorum" cevabını verirken, "katılıyorum" cevabını tercih edenlerin oranı ise %10,2'dir. Dolayısıyla bu ifade ile ilgili olumlu tutum belirten (tamamen katılıyorum+katılıyorum) katılımcı oranı %79,8 olmuştur.

"**On iki masum imam Allah'ın tayini ile belirlenmiştir (M2)**" ifadesiyle ilgili olarak en yüksek tutum derecesinde olumlu cevap verenlerin oranı %61,1 iken, olumlu tutum toplamı %75,6'dır.

"**İmamların sahip olduğu ilim onlara Allah tarafından verilmiştir (M3)**" sorusuna en yüksek derecede olumlu tutumu ifade eden "tamamen katılıyorum" şeklinde cevap verenlerin oranı %67,3 iken, olumlu tutum toplamı %77,2 olmuştur. Bu ifade "imamlar masumdur" ifadesinden sonra en yüksek olumlu tutum oranına sahip ifade olmuştur.

"**On ikinci İmam İmam Mehdi hala hayattadır ancak gaybete çekilmiştir (M4)**" ifadesine en yüksek derecede olumlu tutum belirtenlerin oranı %66,3 olmuş, bu oran olumlu tutum toplamında %75,5'e ulaşmıştır. Bu ifade katılımcıların üçüncü en yüksek olumlu tutum belirttikleri ifadedir.

"**İmam Mehdi kıyametten önce dünyaya gelip adaleti tesis edecektir (M5)**" ifadesine katılımcıların %67'si tamamen katılıyorum derken, %9,6'sı katılıyorum cevabını vermiş. Dolayısıyla bu madde ile ilgili olarak katılımcıların %76,6'sı olumlu tutum belirtmiştir.

"**İmam Mehdi zuhur ettikten sonra bazı mucizeler gösterecek (M6)**" ifadesine verilen cevaplara baktığımızda, katılımcıların % 61,4 oranının da en yüksek derecede olumlu tutuma ve toplamda %73,9 oranında olumlu tutuma sahip oldukları anlaşılmaktadır.

İmam mehdinin bu dünyada bazı kimselere görünmesi ile ilgili olarak sorulan "**İmam Mehdi ancak çok ihlaslı ve ona layık kimselere görünür**

157 KDL veri setimizde yer alan sorulardan bazıları ile ilgili 441 katılımcıdan oluşan bir örneklem üzerinde Ankara'da yapılan bir çalışma da da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Albayrak, *Caferilerde Dini ve Sosyal Hayat(Ankara Keçiören Örneği)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s 140-151.

(M7)" sorusuna ise katılımcıların %50,5'inin yüksek derecede olumlu tutum, toplamda %63,8'inin olumlu tutum belirttiği görülmektedir.

Karizmatik dini liderlikle ilgili veri setimizin en düşük olumlu tutum oranına sahip ifadesi ise "**İmam Mehdi hayatta olmasaydı yeryüzü yok olurdu (M8)**" ifadesidir. Buna göre soruya yüksek derecede olumlu tutumla cevap verenlerin oranı 37,3, iken, olumlu tutum belirtenlerin oranı 8,6'da kalmış ve ifadenin toplam olumlu tutum oranı %45,9 olmuştur. İfade hem veri setimizin en düşük olumlu tutuma sahip ifadesi hem de en yüksek "kararsız tutum" belirtenlerin (%30,7) toplandığı ifadedir. Karşılaştırıldığında farkın olumsuz tutumdan ziyade kararsız tutum oranlarından kaynaklanması dikkat çekicidir.

"**İmam Mehdi'nin zuhuru için dua ederim (M9)**" ifadesini incelediğimizde katılımcıların %61,1'inin bu ifadeye yüksek derecede katılım belirttikleri, %15,5'inin ise daha düşük bir olumlu tutumla cevap verdikleri görülmektedir. İfadeyle ilgili olumlu tutum belirtme oranı toplamda %76,6 olup, bu oran en yüksek olumlu tutum belirtilen üçüncü ifade olmuştur.

Veri setimizin son ifadesi "**İmam Mehdi'nin zuhuruna uygun ortam oluşsun diye çalışırım (M10)**" ifadesidir. Bu ifadeyle ilgili yüksek derecede olumlu tutum belirtenlerin oranı %42,2'dir Olumlu tutum belirtenlerin oranı ise %25,1 olmuştur. Bu ifadenin olumlu tutum toplamı ise %67,3 olmuştur.

Netice itibariyle veri setimizi oluşturan karizmatik liderlikle ilgili on ifadenin olumlu tutum oranları incelendiğinde, "İmamlar masumdur" ifadesinin birinci sırada; "İmamların sahip olduğu ilim onlara Allah tarafından verilmiştir" ifadesinin ikinci sırada yer aldığı görülmektedir. "İmam Mehdi kıyametten önce dünyaya gelip adaleti tesis edecektir" ifadesi üçüncü sırada, yine "İmam Mehdi hayatta olmasaydı yeryüzü yok olurdu" ifadesi dördüncü sırada yer almaktadır. "On iki masum imam Allah'ın tayini ile belirlenmiştir" ifadesi beşinci sırada yer alırken, "On ikinci İmam İmam Mehdi hala hayattadır ancak gaybete çekilmiştir" ifadesi altıncı sırada, "İmam Mehdi zuhur ettikten sonra bazı mucizeler gösterecek" ifadesi ise yedinci sırada; yer almaktadır. Sekizinci dokuzuncu ve son sırada ise "İmam Mehdi'nin zuhuruna uygun ortam oluşsun diye çalışırım"; "İmam Mehdi ancak çok ihlaslı ve ona layık kimselere görünür" ve "İmam Mehdi'nin zuhuru için dua ederim" ifadeleri bulunmaktadır.

Bu verilere göre katılımcıların veri setimizdeki sorulara verdikleri olumlu cevap oranlarının ortalaması %70'in üzerindedir. İlk beş ifade dikkate

alınırsa bu oran yaklaşık %77'dir. Katılımcıların %70'inin kendini Şii olarak tanımladığı ve (%12,9'u çok dindar, %47,5'i dindar olmak üzere) toplamda %60,4'ünün dindar olarak ifade ettiği düşünülürse, örneklemin karizmatik liderlikle ilgili çok yüksek oranlarda olumlu bir tutum içinde oldukları söylenebilir.

4.3. KDL ve Bazı Değişkenin Karşılaştırılması

Diğer taraftan tablonun daha da netleşmesi için KDL ifadelerine verilen cevapların bazı değişkenlere göre dağılımını incelemek gereği ortaya çıkmaktadır. Bu amaçla araştırmanın bu kısmında KDL ile cinsiyet, yaş, ikamet yeri, dini kimlik/mezhep, uygun isimlendirme, siyasi kimlik, dini eğitimi nereden aldığı, dini rehberlik, maddi durum, medeni durum, eğitim durumu, meslek ve dindarlık değişkenleri arasındaki ilişki analiz edilecektir.

Tablolaştırmada gereksiz kullanım ve karmaşıklığı önlemek amacıyla KDL'de "tamamen katılıyorum", "katılıyorum", "kararsızım", "katılmıyorum" ve "kesinlikle katılmıyorum" şeklinde beş dereceli olarak yer alan ifadeler, SPPS aracılığıyla yeniden kodlama (recode) yapılarak "tamamen katılıyorum ve katılıyorum" için "olumlu"; "katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum için" "olumsuz" ve "kararsız" olmak üzere üç boyut şeklinde yeniden düzenlenmiş ve bu haliyle analiz gerçekleştirilmiştir. Aynı işlem "yaş" ve "maddi durum" değişkenlerine de uygulanmış dört boyutta tasarlanan yaş değişkeni(bk. Tablo 2) "15-35" ve "36+" olmak üzere iki boyutta; yine beş boyutta tasarlanan maddi durum değişkeni(bk. Tablo 10) "yüksek" "orta" ve "düşük" olmak üzere üç boyutta incelenmiştir. Ayrıca aynı sebepten "cevapsız" oranlarına tablolarda yer verilmemiştir.

Tablo 15: Cinsiyet ve KDL

| | Erkek | | | Bayan | | |
|-----|----------|-----------|------------|----------|-----------|------------|
| | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % |
| M1 | 76,8 | 9,3 | 8,6 | 80,3 | 7,1 | 10,2 |
| M2 | 72,8 | 6 | 17,9 | 76,4 | 4,7 | 17,3 |
| M3 | 75,5 | 9,3 | 10,6 | 76,4 | 8,7 | 12,6 |
| M4 | 71,5 | 6 | 26 | 76,4 | 7,1 | 17 |
| M5 | 75,5 | 4 | 13,9 | 74 | 4,7 | 19,7 |
| M6 | 70,9 | 3,3 | 17,2 | 73,2 | 3,1 | 22 |
| M7 | 64,2 | 9,9 | 17,2 | 58,3 | 13,4 | 26 |
| M8 | 43 | 19,9 | 27,8 | 42,5 | 15,7 | 37 |
| M9 | 72,8 | 7,3 | 11,9 | 77,2 | 5, | 12,6 |
| M10 | 60 | 11,9 | 17,9 | 70,1 | 6,3 | 17,3 |

Cinsiyet ve KDL arasındaki ilişkiyi gösteren Tablo 15'e göz attığımızda bayanların genel olarak erkek katılımcılardan daha yüksek olumlu tutum oranına sahip oldukları görülmektedir. Sadece İmam Mehdinin görülmesi ile ilgili olan ifadede(M7) durum değişmektedir.

Tablo 16: Yaş ve KDL

| | 15-35 | | | 36+ | | |
|-----|----------|----------|------------|----------|-----------|------------|
| | Olumlu % | Olumsuz% | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % |
| M1 | 76,4 | 7,7 | 5,8 | 85,5 | 7,2 | 4,3 |
| M2 | 75,3 | 3,8 | 18,1 | 81,2 | 10,1 | 7,2 |
| M3 | 73,1 | 10,4 | 12,1 | 85,5 | 7,2 | 5,8 |
| M4 | 73,1 | 4,4 | 18,1 | 84,1 | 7,2 | 4,3 |
| M5 | 75,3 | 2,7 | 18,1 | 85,5 | 2,9 | 7,2 |
| M6 | 71,4 | 2,7 | 21,4 | 82,6 | 2,9 | 5,8 |
| M7 | 58,2 | 13,2 | 23,6 | 71 | 10,1 | 10,1 |
| M8 | 40,7 | 18,1 | 35,2 | 55,1 | 17,4 | 15,9 |
| M9 | 75,3 | 6 | 13,2 | 81,2 | 5,8 | 2,9 |
| M10 | 75 | 1,9 | 19,2 | 68,1 | 15,9 | 2,9 |

Tablo 16'ya göre 36+ yaş katılımcılar, 15-35 yaş arası katılımcılara göre daha olumlu tutum oranına sahiptir. Bu verilere dayanarak KDL'ye verilen cevapların yaşla birlikte artış gösterdiği söylenebilir.

Tablo 17: Medeni Durum ve KDL

| | Evli | | | Bekâr | | | Boşanmış | | | Dul | | |
|-----|----------|-----------|------------|----------|-----------|------------|----------|-----------|------------|----------|-----------|------------|
| | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % |
| M1 | 83,9 | 4,4 | 6,6 | 70,5 | 13,2 | 13,2 | 100 | 0 | 0 | 100 | 0 | 0 |
| M2 | 79,6 | 6,6 | 10,9 | 70,5 | 4,7 | 22,5 | 50 | 0 | 50 | 85,7 | 0 | 14,3 |
| M3 | 83,9 | 5,1 | 8 | 66,7 | 13,2 | 15,5 | 75 | 0 | 25 | 85,7 | 14,3 | 0 |
| M4 | 78,8 | 8 | 8,8 | 68,2 | 4,7 | 22,5 | 50 | 0 | 50 | 85,7 | 14,3 | 0 |
| M5 | 82,5 | 3,6 | 8,8 | 65,1 | 5,4 | 25,6 | 100 | 0 | 0 | 85,7 | 0 | 14,3 |
| M6 | 76,6 | 3,6 | 13,1 | 65,9 | 3,1 | 26,4 | 75 | 0 | 25 | 85,7 | 0 | 14,3 |
| M7 | 70,8 | 11,7 | 11,7 | 49,6 | 13,2 | 31 | 100 | 0 | 0 | 71,4 | 0 | 28,6 |
| M8 | 51,1 | 15,3 | 24,1 | 32,6 | 21,7 | 40,3 | 75 | 0 | 25 | 42,9 | 28,6 | 28,6 |
| M9 | 80,3 | 4,4 | 8 | 68,2 | 9,3 | 16,3 | 100 | 0 | 0 | 85,7 | 0 | 14,3 |
| M10 | 70,8 | 10,2 | 8 | 56,6 | 9,3 | 27,9 | 100 | 0 | 0 | 100 | 0 | 0 |

Tablo 17 incelendiğinde en yüksek oran ortalamasına dulların sahip olduğu, ikinci sırada evliler, üçüncü sırada boşanmış ve dördüncü sırada bekârların geldiği görülmektedir. Ancak boşanmış(%1,3) ve dul(%2,3) oran-

larının çok düşük olması (bk. Tablo 11) bu sıralamanın sıhhatiyle ilgili soru işaretleri meydana getirmektedir. Dolayısıyla evlilerin bekârlara göre daha yüksek KDL oranına sahip olduklarını söylemekle yetinmek daha makul görünmektedir.

Tablo 18: Eğitim Durumu ve KDL

| | İlkokul | | | Ortaokul | | | Lise | | | Üniversite | | | Başka | | |
|-----|----------|-----------|------------|----------|-----------|------------|----------|-----------|------------|------------|-----------|------------|----------|-----------|------------|
| | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % |
| M1 | 91,7 | 5,6 | 0 | 80,4 | 0 | 15,7 | 73,4 | 12,8 | 10,1 | 73,9 | 10,1 | 10,1 | 100 | 0 | 0 |
| M2 | 91,7 | 2,8 | 2,8 | 86,3 | 0 | 11,6 | 67,9 | 7,3 | 22 | 63,8 | 8,7 | 24,6 | 87,5 | 0 | 12,5 |
| M3 | 94,4 | 0 | 2,8 | 84,3 | 3,9 | 9,8 | 65,1 | 13,8 | 15,6 | 72,5 | 11,6 | 13 | 100 | 0 | 0 |
| M4 | 75 | 19,4 | 2,8 | 80,4 | 2 | 25,7 | 70,6 | 5,5 | 16,5 | 69,6 | 5,8 | 21,7 | 100 | 0 | 0 |
| M5 | 75 | 11,1 | 11,1 | 78,4 | 2 | 17,6 | 73,4 | 4,6 | 14,7 | 71 | 2,9 | 23,2 | 100 | 0 | 0 |
| M6 | 72,2 | 0 | 19,4 | 74,5 | 0 | 19,6 | 70,6 | 4,6 | 18,3 | 68,1 | 5,8 | 23,2 | 100 | 0 | 0 |
| M7 | 75 | 11,1 | 8,3 | 62,7 | 11,8 | 19,6 | 56,9 | 11,9 | 23,9 | 55,1 | 14,5 | 27,5 | 87,5 | 0 | 12,5 |
| M8 | 38,9 | 19,4 | 33,3 | 47,1 | 13,7 | 31,4 | 41,3 | 14,7 | 37,6 | 37,7 | 7,5 | 27,5 | 75 | 12,5 | 12,5 |
| M9 | 94,4 | 0 | 0 | 82,4 | 3,9 | 5,9 | 68,8 | 9,2 | 14,7 | 66,7 | 8,7 | 20,3 | 87,5 | 0 | 12,5 |
| M10 | 86,1 | 0 | 5,6 | 78,4 | 2 | 9,8 | 56 | 11,9 | 23,9 | 53,6 | 17,4 | 21,7 | 100 | 0 | 0 |

Eğitim durumu ve KDL karşılaştırmasının yer aldığı Tablo 18'e baktığımızda, "başka" seçeneği göz ardı edilirse, en yüksek oran ortalamasına ilkokul mezunlarının sahip olduğunu, eğitim durumunun artmasıyla KDL ile ilgili olumlu cevap oranlarının düştüğünü görmekteyiz. Buna göre KDL ve eğitim durumu arasında ters yönde negatif bir ilişki olduğu söylenebilir.

Tablo 19: İkamet Yeri ve KDL

| | İl Merkezi | | | İlçe | | | Köy | | |
|-----|------------|-----------|------------|----------|-----------|------------|----------|-----------|------------|
| | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % |
| M1 | 75,3 | 11,3 | 7,2 | 78,7 | 8,3 | 11,1 | 84,1 | 4,3 | 8,7 |
| M2 | 73,2 | 7,2 | 16,5 | 75 | 5,6 | 17,6 | 76,8 | 2,9 | 18,8 |
| M3 | 76,3 | 9,3 | 10,3 | 80,6 | 5,6 | 11,1 | 69,6 | 14,5 | 13 |
| M4 | 76,3 | 4,1 | 14,4 | 76,9 | 4,6 | 14,8 | 66,7 | 13 | 17,4 |
| M5 | 79,4 | 3,1 | 13,4 | 75,9 | 2,8 | 18,5 | 68,1 | 8,7 | 17,4 |
| M6 | 75,3 | 5,2 | 13,4 | 73,1 | 2,8 | 20,4 | 66,7 | 1,4 | 26,1 |
| M7 | 69,1 | 8,2 | 15,5 | 61,1 | 14,8 | 20,4 | 50,7 | 13 | 30,4 |
| M8 | 47,4 | 16,5 | 26,8 | 48,1 | 14,8 | 32,4 | 27,5 | 26,1 | 39,1 |
| M9 | 72,2 | 5,2 | 14,4 | 80,6 | 3,7 | 11,1 | 71 | 13 | 10,1 |
| M10 | 57,7 | 13,4 | 18,6 | 70,4 | 4,6 | 18,5 | 66,7 | 11,6 | 14,5 |

Tablo 19 incelendiğinde en yüksek olumlu tutum oranına ilçede oturanların sahip olduğu, bununla birlikte il ve ilçe arasındaki farkın yüksek olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumun örneklem olarak seçilen il ile bazı ilçeleri arasında çeşitli açılardan önemli farklılıklar olmamasıyla ilişkili olduğu düşünülmektedir. Köyde oturduklarını belirtenler ise KDL veri setine olumlu cevap verenler arasında en düşük orana sahip gruba meydana getirmektedir.

Tablo 20: Maddi Durum ve KDL

| | Yüksek | | | Orta | | | Düşük | | |
|-----|----------|-----------|------------|----------|-----------|------------|----------|-----------|------------|
| | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % |
| M1 | 81 | 5,2 | 8,6 | 78,9 | 8,7 | 8,7 | 72,9 | 12,5 | 12,5 |
| M2 | 65 | 5,2 | 25,9 | 75,8 | 6,2 | 15,5 | 81,2 | 4,2 | 14,6 |
| M3 | 77,6 | 10,3 | 8,6 | 75,2 | 9,3 | 11,2 | 77,2 | 8,3 | 11,2 |
| M4 | 74,1 | 8,6 | 15,5 | 73,9 | 5 | 14,9 | 72,9 | 8,3 | 18,8 |
| M5 | 74,1 | 5,2 | 19 | 76,4 | 3,1 | 14,9 | 70,8 | 6,2 | 20,8 |
| M6 | 72,4 | 0 | 22,4 | 72,7 | 4,3 | 16,8 | 70,8 | 2,1 | 25 |
| M7 | 67,2 | 6,9 | 15,5 | 59 | 14,3 | 21,7 | 60,4 | 12,5 | 25 |
| M8 | 48,3 | 13,8 | 31 | 37,9 | 20,5 | 34,2 | 50 | 14,6 | 29,2 |
| M9 | 72,4 | 5,2 | 15,5 | 75,2 | 7,5 | 10,6 | 75,2 | 7,5 | 10,6 |
| M10 | 69 | 10,3 | 12,1 | 62,1 | 10,6 | 18,6 | 67,3 | 8,6 | 16,5 |

Tablo 20'ye göre katılımcıların maddi durumları ile ilgili verdikleri cevaplar ile KDL oranları karşılaştırıldığında önemli bir farklılık olmamakla birlikte sıralamanın "yüksek", "düşük" ve "orta" şeklinde seyrettiği anlaşılmaktadır.

Tablo 21: Meslek ve KDL

| | | M1 | M2 | M3 | M4 | M5 | M6 | M7 | M8 | M9 | M10 |
|--------|------------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| İşçi | Olumlu % | 92,3 | 88,5 | 84,6 | 84,6 | 88,5 | 88,5 | 76,9 | 57,7 | 84,6 | 80,8 |
| | Olumsuz % | 0 | 0 | 3,8 | 0 | 0 | 0 | 7,7 | 7,7 | 0 | 0 |
| | Kararsız % | 0 | 3,8 | 0 | 3,8 | 0 | 0 | 3,8 | 19,2 | 3,8 | 3,8 |
| Memur | Olumlu % | 77,5 | 67,5 | 77,5 | 80 | 82,5 | 80 | 62,5 | 37,5 | 70 | 55 |
| | Olumsuz % | 10 | 10 | 10 | 7,5 | 0 | 5 | 17,5 | 32,5 | 12,5 | 22,5 |
| | Kararsız % | 10 | 20 | 10 | 10 | 15 | 12,5 | 15 | 20 | 12,5 | 10 |
| Çiftçi | Olumlu % | 93,1 | 82,8 | 75,9 | 82,8 | 86,2 | 72,4 | 72,4 | 55,2 | 79,3 | 68,2 |
| | Olumsuz % | 0 | 0 | 6,9 | 0 | 0 | 0 | 6,9 | 10,3 | 0 | 9,1 |
| | Kararsız % | 0 | 13,8 | 10,3 | 10,3 | 3,4 | 13,8 | 3,4 | 20,7 | 6,9 | 9,1 |
| Esnaf | Olumlu % | 77,3 | 72,7 | 77,3 | 72,7 | 77,3 | 68,2 | 68,2 | 59,1 | 77,3 | 68,2 |
| | Olumsuz % | 4,5 | 9,1 | 4,5 | 4,5 | 4,5 | 0 | 0 | 4,5 | 0 | 9,1 |

| | | | | | | | | | | | |
|----------|------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|
| | Kararsız % | 13,6 | 13,6 | 13,6 | 18,2 | 13,6 | 13,6 | 18,2 | 22,7 | 9,1 | 9,1 |
| Evhanımı | Olumlu % | 87,8 | 82,9 | 85,4 | 80,5 | 85,4 | 82,9 | 78 | 61 | 87,8 | 82,9 |
| | Olumsuz % | 7,3 | 7,3 | 9,8 | 9,8 | 0 | 2,4 | 9,8 | 9,8 | 2,4 | 4,9 |
| | Kararsız % | 2,4 | 9,8 | 4,9 | 7,3 | 14,6 | 14,6 | 12,2 | 24,4 | 4,9 | 7,3 |
| Öğrenci | Olumlu % | 65,7 | 67,7 | 66,7 | 60,6 | 57,6 | 58,6 | 44,4 | 25,3 | 67,7 | 52,5 |
| | Olumsuz % | 14,1 | 5,1 | 12,1 | 9,1 | 5,6 | 5,1 | 15,2 | 22,2 | 10,1 | 10,1 |
| | Kararsız % | 17,2 | 25,3 | 18,2 | 26,3 | 5,6 | 33,3 | 37,4 | 49,5 | 18,2 | 33,3 |
| Başka | Olumlu % | 83,3 | 77,8 | 88,9 | 88,9 | 88,9 | 83,3 | 61,1 | 44,4 | 72,2 | 66,7 |
| | Olumsuz % | 5,6 | 5,6 | 5,6 | 5,6 | 5,6 | 5,6 | 16,7 | 7,8 | 11,1 | 16,7 |
| | Kararsız % | 5,6 | 16,7 | 5,6 | 5,6 | 5,6 | 11,1 | 22,2 | 27,8 | 16,7 | 11,1 |

Tablo 21'e göz attığımızda en yüksek olumlu tutum oranına sahip olan meslek grubunun "işçiler" olduğu görülmektedir. Onu "evhanımları" takip etmekte sıralama "çiftçi, esnaf ve öğrenci" şeklinde devam etmektedir.

Tablo 22: Dini Rehber ve KDL

| | Müçtehid-İmam | | | Kur'an | | | Kendim | | | Alile-Çevre | | |
|-----|---------------|-----------|------------|-----------|-----------|------------|-------------|-----------|------------|-------------|-----------|------------|
| | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % |
| M1 | 78,7 | 7,3 | 8,5 | 50 | 25 | 25 | 68,4 | 10,5 | 10,5 | 84,4 | 6,2 | 9,4 |
| M2 | 76,2 | 4,9 | 14,6 | 50 | 0 | 50 | 63,2 | 21,1 | 15,8 | 84,4 | 3,1 | 12,5 |
| M3 | 79,9 | 6,7 | 8,5 | 25 | 25 | 50 | 68,4 | 21,1 | 10,5 | 68,8 | 18,8 | 9,4 |
| M4 | 78 | 4,3 | 1,2 | 50 | 0 | 50 | 68,4 | 10,5 | 21,1 | 50 | 18,8 | 25 |
| M5 | 78,7 | 3 | 11,6 | 50 | 0 | 50 | 78,9 | 0 | 21,1 | 53,1 | 9,4 | 37,5 |
| M6 | 75 | 3,7 | 12,8 | 50 | 0 | 50 | 73,7 | 0 | 26,3 | 56,2 | 0 | 43,8 |
| M7 | 66,5 | 10,4 | 14 | 50 | 0 | 50 | 42,1 | 31,6 | 26,3 | 46,9 | 15,6 | 34,4 |
| M8 | 44,5 | 19,5 | 26,8 | 0 | 0 | 100 | 47,4 | 26,3 | 21,1 | 21,9 | 12,5 | 59,4 |
| M9 | 77,4 | 4,9 | 9,8 | 50 | 0 | 50 | 57,9 | 21,1 | 15,8 | 71,9 | 9,4 | 9,4 |
| M10 | 65,2 | 7,9 | 16,5 | 50 | 0 | 50 | 42,1 | 26,3 | 26,3 | 75 | 6,2 | 12,5 |

"Dini meselelerde nereye kime danışsınız?" ifadesiyle ölçtüğümüz dini rehber ile KDL ilişkisinin yer aldığı Tablo 22'ye göre, dini rehberi Müçtehid-İmam olanlar ile çevre-aile olanlar birbirine yakın oranlara sahiptir. İkinci sırada "kendim" ve üçüncü sırada da "Kur'an" cevabı verenler yer almaktadır.

Tablo 23: Dini Kimlik ve KDL

| | Şiiilik | | | Sünnilik | | | Alevilik | | | Başka | | |
|-----|----------|-----------|------------|----------|-----------|------------|----------|-----------|------------|----------|-----------|------------|
| | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % |
| M1 | 87,7 | 2,8 | 4,7 | 39 | 29,3 | 29,3 | 33,3 | 33,3 | 33,3 | 60 | 30 | 20 |
| M2 | 82,5 | 4,7 | 9,5 | 43,9 | 9,8 | 46,3 | 66,7 | 0 | 33,3 | 40 | 0 | 60 |
| M3 | 82,5 | 7,1 | 6,2 | 43,9 | 22 | 31,7 | 66,7 | 0 | 33,3 | 80 | 10 | 10 |
| M4 | 82,5 | 4,3 | 8,1 | 43,9 | 17,1 | 36,6 | 66,7 | 0 | 33,3 | 30 | 20 | 50 |
| M5 | 80,6 | 3,8 | 10,9 | 58,5 | 7,3 | 31,7 | 66,7 | 0 | 33,3 | 30 | 10 | 60 |
| M6 | 84,2 | 2,6 | 13,2 | 78,2 | 1,4 | 13,3 | 53,7 | 12, | 34,1 | 66,7 | 0 | 33,3 |
| M7 | 65,4 | 11,4 | 15,6 | 48,8 | 17,1 | 34,1 | 100 | 0 | 0 | 30 | 0 | 70 |
| M8 | 46,9 | 17,1 | 27 | 29,3 | 24,4 | 46,3 | 33,3 | 0 | 66,7 | 0 | 30 | 70 |
| M9 | 81 | 4,7 | 6,2 | 51,2 | 14,6 | 34,1 | 100 | 0 | 0 | 40 | 10 | 50 |
| M10 | 71,1 | 6,2 | 12,8 | 41,5 | 26,8 | 29,3 | 66,7 | 0 | 33,3 | 40 | 10 | 50 |

Tablo 23'e göre, KDL sorularına en yüksek oranda olumlu yanıt veren katılımcılar kendilerini Şiiğe yakın görenler, ikinci sırada olumlu yanıt verenler Aleviliğe yakın görenler ve üçüncü sıradakiler de Sünniliğe yakın görenlerdir.

Tablo 24: Dini Eğitim ve KDL

| | Müçtehid-Ahund | | | Aile | | | Okul-Öğretmen | | | Kendim | | |
|-----|----------------|-----------|------------|----------|-----------|------------|---------------|-----------|------------|----------|-----------|------------|
| | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % |
| M1 | 80,5 | 7,1 | 8,8 | 79 | 6,2 | 11,1 | 61,5 | 23,1 | 7,7 | 66,7 | 11,1 | 16,7 |
| M2 | 77,9 | 3,5 | 15 | 69,1 | 6,2 | 22,2 | 69,2 | 3,8 | 23,1 | 77,8 | 16,7 | 5,6 |
| M3 | 80,5 | 6,2 | 9,7 | 69,1 | 14,8 | 12,3 | 65,4 | 11,5 | 15,4 | 77,8 | 16,7 | 5,6 |
| M4 | 86,7 | 3,5 | 7,1 | 54,3 | 8,6 | 29,6 | 65,4 | 11,5 | 11,5 | 72,2 | 11,1 | 16,7 |
| M5 | 85 | 2,7 | 8,8 | 60,5 | 7,4 | 27,2 | 53,8 | 3,8 | 30,8 | 88,9 | 0 | 11,1 |
| M6 | 83,2 | 3,5 | 9,7 | 56,8 | 4,9 | 33,3 | 53,8 | 3,8 | 26,9 | 83,3 | 0 | 16,7 |
| M7 | 71,7 | 14,2 | 10,6 | 45,7 | 14,8 | 33,3 | 42,3 | 11,5 | 30,8 | 72,2 | 5,6 | 22,2 |
| M8 | 50,4 | 15,9 | 29,2 | 28,4 | 22,2 | 40,7 | 38,5 | 19,2 | 23,1 | 50 | 16,7 | 33,3 |
| M9 | 85,8 | 4,4 | 7,1 | 63 | 12,3 | 14,8 | 57,7 | 7,7 | 19,2 | 83,3 | 5,6 | 11,1 |
| M10 | 74,3 | 8,8 | 11,5 | 53,1 | 12,3 | 23,5 | 46,2 | 15,4 | 19,2 | 66,7 | 5,6 | 27,8 |

Tablo 24'te katılımcıların dini eğitimi nereden/kimden aldıkları ile KDL sorularına verdikleri cevaplar karşılaştırılmış, en yüksek oranların "mücte-

hid-ahund” cevabı verenlere ait olduğu, ikinci sırada “kendim”, üçüncü sırada “aile” ve dördüncü sırada “okul-öğretmen” cevaplarının yer aldığı tespit edilmiştir.

Tablo 25: Uygun İsimlendirm ve KDL

| | İmamiyye | | | İsna-Aşeriye | | | Caferiye | | | Başka | | |
|-----|----------|-----------|------------|--------------|-----------|------------|----------|-----------|------------|----------|-----------|------------|
| | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % |
| M1 | 29,2 | 33,3 | 25 | 91,7 | 0 | 8,3 | 89,2 | 2,8 | 4,5 | 68,9 | 15,6 | 13,3 |
| M2 | 50 | 12,5 | 29,2 | 91,7 | 0 | 8,3 | 83,5 | 1,7 | 11,9 | 55,6 | 15,6 | 28,9 |
| M3 | 41,7 | 25 | 25 | 91,7 | 0 | 8,3 | 84,7 | 4 | 7,4 | 71,1 | 13,3 | 15,6 |
| M4 | 45,8 | 29,2 | 12,5 | 100 | 0 | 0 | 80,7 | 4,5 | 10,2 | 62,2 | 4,4 | 33,3 |
| M5 | 50 | 12,5 | 20,8 | 100 | 0 | 0 | 78,4 | 2,8 | 14,2 | 71,1 | 4,4 | 24,4 |
| M6 | 41,7 | 20,8 | 20,8 | 100 | 0 | 0 | 76,1 | 1,1 | 17 | 68,9 | 4,4 | 26,7 |
| M7 | 45,8 | 25 | 16,7 | 75 | 8,3 | 16,7 | 65,9 | 10,8 | 16,5 | 53,3 | 13,3 | 33,3 |
| M8 | 20,8 | 41,7 | 25 | 50 | 33,3 | 8,3 | 47,7 | 14,8 | 30,1 | 37,8 | 17,8 | 42,2 |
| M9 | 50 | 25 | 12,5 | 100 | 0 | 0 | 83,5 | 3,4 | 6,2 | 57,8 | 8,9 | 31,1 |
| M10 | 29,2 | 37,5 | 16,7 | 83,3 | 8,3 | 0 | 75,6 | 2,3 | 13,1 | 44,4 | 17,8 | 35,6 |

Tablo 25'e göz attığımızda en uygun isimlendirmenin “İsna-aşeriye” olduğunu düşünenlerin KDL ile ilgili sorulara en yüksek olumlu cevabı veren grup olduğu anlaşılmaktadır. İkinci sırada “Caferiye” isimlendirmesini benimseyenler, üçüncü sırada “İmamiyye” isimlendirmesini benimseyenler yer almaktadır.

Tablo 26: Kendini Dindar Görme Derecesi ve KDL

| | Çok Dindar | | | Dindar | | | Az Dindar | | | Dine İlgisiz | | |
|-----|------------|-----------|------------|----------|-----------|------------|-----------|-----------|------------|--------------|-----------|------------|
| | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % |
| M1 | 87,2 | 7,7 | 2,6 | 76,4 | 9 | 10,4 | 78 | 7,3 | 11 | 66,7 | 33 | 0 |
| M2 | 92,3 | 5,1 | 0 | 69,4 | 4,9 | 22,2 | 75,6 | 6,1 | 17,1 | 0 | 33,3 | 66,7 |
| M3 | 84,6 | 7,7 | 5,1 | 72,2 | 11,1 | 13,9 | 78 | 6,1 | 9,8 | 66,7 | 33,3 | 0 |
| M4 | 76,9 | 12,8 | 7,7 | 75 | 4,9 | 16,7 | 70,7 | 6,1 | 15,9 | 0 | 33,3 | 66,7 |
| M5 | 71,8 | 12,8 | 12,8 | 74,3 | 2,8 | 18,8 | 78 | 3,7 | 13,4 | 33,3 | 0 | 66,7 |
| M6 | 74,4 | 5,1 | 17,9 | 72,9 | 3,5 | 19,4 | 69,5 | 2,4 | 19,5 | 33,3 | 0 | 66,7 |
| M7 | 84,6 | 7,7 | 5,1 | 61,8 | 9 | 24,3 | 50 | 18,3 | 23,2 | 0 | 33,3 | 66,7 |
| M8 | 69,2 | 7,7 | 20,5 | 42,4 | 20,8 | 30,6 | 30,5 | 19,5 | 40,2 | 0 | 33,3 | 66,7 |
| M9 | 89,7 | 2,6 | 5,1 | 73,6 | 7,6 | 13,9 | 73,2 | 4,9 | 11 | 0 | 33,3 | 66,7 |
| M10 | 87,2 | 2,6 | 7,7 | 63,9 | 12,5 | 16,7 | 61 | 7,3 | 20,7 | 0 | 33,3 | 66,7 |

Tablo 26’da katılımcıların kendini dindar görme derecesine göre KDL sorularına verdikleri cevaplar incelenmiş, en düşük orana sahip olanların “dinle ilgisi olmadığını” belirtenler, en yüksek olumlu cevap verenlerin ise “çok dindar”lar olduğu görülmüştür. “dindar”lar “çok dindarlar”dan sonra ikinci sırada, “az dindarlar” ise üçüncü sıradadır.

Tablo 27: Siyasi Kimlik ve KDL

| | Muhafazakâr | | | Milliyetçi | | | S. Demokrat | | | Başka | | |
|-----|-------------|-----------|------------|------------|-----------|------------|-------------|-----------|------------|----------|-----------|------------|
| | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % | Olumlu % | Olumsuz % | Kararsız % |
| M1 | 64,3 | 7,1 | 21,4 | 86,5 | 6,5 | 5,2 | 68,6 | 11,8 | 11,8 | 72,7 | 13,6 | 9,1 |
| M2 | 66,7 | 7,1 | 19 | 78,7 | 5,2 | 14,2 | 68,6 | 3,9 | 27,5 | 72,7 | 9,1 | 13,6 |
| M3 | 71,4 | 7,1 | 14,3 | 78,7 | 9,7 | 8,4 | 70,6 | 5,9 | 19,6 | 77,3 | 13,6 | 9,1 |
| M4 | 66,7 | 11,9 | 14,3 | 78,1 | 4,5 | 13,5 | 60,8 | 9,8 | 23,5 | 86,4 | 4,5 | 9,1 |
| M5 | 71,4 | 4,8 | 14,3 | 77,4 | 4,5 | 14,8 | 64,7 | 2 | 27,5 | 86,4 | 4,5 | 9,1 |
| M6 | 69 | 9,5 | 14,3 | 74,8 | 2,6 | 17,4 | 58,8 | 2 | 33,3 | 90,9 | 0 | 9,1 |
| M7 | 66,7 | 11,9 | 14,3 | 65,2 | 11,6 | 18,1 | 54,9 | 11,8 | 27,5 | 54,5 | 18,2 | 22,7 |
| M8 | 50 | 23,8 | 19 | 44,5 | 15,5 | 33,5 | 33,3 | 19,6 | 39,2 | 40,9 | 27,3 | 31,8 |
| M9 | 71,4 | 7,1 | 14,3 | 77,4 | 5,8 | 11 | 70,6 | 5,9 | 15,7 | 77,3 | 9,1 | 13,6 |
| M10 | 64,3 | 14,3 | 14,3 | 67,7 | 8,4 | 16,8 | 62,7 | 3,9 | 23,5 | 68,2 | 13,6 | 13,6 |

Son olarak Tablo 27’de katılımcıların benimsedikleri siyasi kimlik ile KDL anlayışları arasındaki ilişkiyi incelemek üzere bir karşılaştırma yapılmıştır. Buna göre katılımcılardan KDL sorularına olumlu cevap verenlerin büyük çoğunluğu kendilerini “milliyetçi” olarak ifade edenler, ikinci sırada “muhafazakâr” olarak ifade edenler ve hemen arkasından da “sosyal demokrat” olarak ifade edenler yer almaktadır. Görüldüğü gibi “başka” seçeneğini işaretleyenlerin oranı çok yüksektir. Bu durumun deneklerin sunulan seçeneklerden birden fazlasını işaretlemek isteğinden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

5. Sonuç

Yapılan tahliller sonucunda ortaya çıkmaktadır ki, karizmatik nitelik aşkın, insanüstü, istisnai, rutin dışı, ilahi kaynaklı, bahşedilen veya verilen bazı ilahi güçlerden kaynaklanan bir niteliktir. Kurumsal ve kalıcı bir yapı değildir, tekdüze işleyişlerin, geleneğin karşısında yer alır, önceden kestirilemez, tahmin edilemez, ekonomik temellere dayanmadığı gibi rasyonel ekonomik yapıyı da reddeder. Ussal olmayan, duygusal ve inanma temelli bir bağlıdır.

Bu niteliklerin çoğunu ya da tamamını ve hatta daha fazlasını karizmatik dini liderlerde görebiliriz. Buna göre karizmatik dini liderler çeşitli bakımlardan yoğun, günlük veya normal gerçekliğin ötesinde bir dini şahsiyet görünümüne sahiptirler, ya da öyle inanılır. En önemlisi aşkın ya da içkin bir ilahi kaynaktan beslenirler. Aşkın varlık, ruh veya ilahla temas ve iletişim, ani yakınlık, beraberinde ya da devamında özgün bir mesaj, ses, ilham ya da vahiy söz konusudur. Zaman ve mekânla sınırlı değildirler, çoğunlukla toptan itaat gösterilir.

Tipik karizmatik dini liderlik örneği olarak görülen Şii İmamet ve Mehdi anlayışında da bu niteliklerin çoğunu, bazı farklılıklarla da olsa, bulmak mümkündür. Buna göre imamlar Allah'ın nurudur. Allah tarafından seçilmiş, himaye edilmiş ve hazırlanmışlar, peygamber veya masum imam tarafından tayin edilmişler, son peygamberin soyundan, geçmiş peygamberlerin özelliklerini haiz, hak ve batılı bilmenin tek yolu ve melekuti bir makama sahip kimselerdir. Bilerek veya bilmeyerek günah işlemezler, hata etmezler, yanılmazlar, yaptıkları her şey Allah'ın isteğine uygundur. Unutmazlar, en yiğit ve en cesur kimselerdir. Mucize gösterirler, sıradan insanların sahip olduğu heva ve hevese, makam arzusuna, mal, servet ve mevki hevesine kapılmazlar. Allah tarafından vahiy yoluyla ilim sahibi olduklarından, Peygamber ve Hz. Ali aracılığıyla gelen bir ilme sahip olduklarından İslam'la ilgili her şeyi bilirler. İmamet ve Mehdi anlayışının ayrılmaz bir boyutu olan, kişilere zaman ve mekân ötesi nitelikler atfeden "gaybet" ise en önemli karizmatik niteliklerden bir başkasıdır.

Diğer taraftan İmamet ve Mehdi anlayışı çerçevesinde teoride kabul edilen bu karizmatik niteliklerin, hali hazırdaki durumla büyük oranda paralellik arzettiği gözlenmektedir. Bunu göstermek, karizmatik niteliklerin toplumsal gerçeklikte nasıl ve ne kadar yansımaya sahip olduklarını görmek amacıyla, örneklem üzerinde gerçekleştirilen uygulama verilerine baktığımızda; ortalama %70-80 oranında olumlu bir katılım tespit edilmiştir. Aynı zamanda konuyla ilgili bu katılımın çok güçlü olduğu da söylenebilir. Çünkü analizlere göre İmam ve Mehdinin sahip olduğuna inanılan karizmatik niteliklerle ilgili bu yüksek katılım, cinsiyet, yaş, ikamet yeri, dini kimlik/mezhep, uygun isimlendirme, siyasi kimlik, dini eğitimi nereden aldığı, dini rehberlik, maddi durum, medeni durum, eğitim durumu, meslek ve dindarlık gibi değişkenlere göre önemli farklılıklar göstermemektedir.

Kaynakça

- Akyüz, Niyazi, "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2000, c. 41, sayı: 1, ss 277-291.
- Albayrak, Ali, *Caferilerde Dini ve Sosyal Hayat (Ankara Keçiören Örneği)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
- Allame Seyyid İbn Tavûs, *Aşura Gününün Ardından*, çev.: Cafer Bayar, Kevser Yay., İstanbul 2011.
- Atay, Mehmet, *Kütüb-i Sitte'deki Mehdi Hadislerinin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2003.
- Aydınlı, Osman, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevalî'nin Rolü", *Gazi Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2003, c. 2, sayı: 3, ss 1-26.
- Ayşe Bintü'ş-Şati, *Hazreti Zeynep*, çev.: Ehet Solhan, Alulbeyt Yay., İstanbul 2009.
- Barker, Elieen, *New Religious Movements*, HMSO, Londra 1992.
- Barnes, Douglas F., "Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis", *Journal for Scientific Study of Religion*, 1978, c. 17, sayı: 1, ss 1-18.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan, "Anı Yazıları: Demokrasi, Fırsat Eşitliği ve Seçkinler", *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 2004, sayı: 30, ss 95-109.
- Cook, Michael, "Max Weber ve İslam Mezhepleri", çev.: Celaleddin Çelik, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, c. 4, sayı: 4, ss 235-241.
- Çapçioğlu, İhsan, Şahin, M. Cem, Erdoğan, Nuran, "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2010, c. 14, sayı: 2, ss 51-76.
- Çiğdem, Ahmet, *Bir İmkân Olarak Modernite, Weber ve Habermas*, İletişim Yay., İstanbul 2004.
- Demirci, Filiz, *Caferilerin Dini Örf ve Adetleri -İğdır Örneği-*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyesi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006.
- Dow, Jr. Thomas E., "The Theory of Charisma", *The Sociological Quarterly*, 1969, c. 10, sayı: 3, ss 306-318.
- Edizler, Gaye, "Karizmatik Liderlikte Duygusal Zekâ Boyutuyla Cinsiyet Faktörüne İlişkin Literatürel Bir Çalışma", *Selçuk İletişim Dergisi*, Konya, c. 6, sayı: 2, ss 137-150.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, çev.: Turgut Kalpsuz, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, no: LIV (54), Ankara 1964.
- Friedrich, Carl J., "Siyasi Liderlik ve Karizmatik İktidar Mesele-si", çev.: Metin Kıratlı, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1961, c. XVI, sayı: 2.
- George, C.H., *The Protestant Mind of The English Reformation*, Princeton U. Press, New Jersey 1961.
- Gül, Hasan ve Aykanat, Zafer, "Karizmatik Liderlik ve Örgüt Kültürü İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, Erzurum, 2012, c. 16, sayı: 1, ss 17-36.
- Gül, Hasan ve Çöl, Güner, "Atıf Teorisinde Belirtilen Karizmatik Lider Özelliklerinin Üçlü Örgütsel Bağlılık Modeliyle İlişkileri Üzerine Bir Araştırma", *Atatürk Ü. İ.İ.B.F.Dergisi*, Erzurum 2003, c. 3-4, sayı: 17, ss 163-185.
- Hakyemez, Cemil, "Şii İmamiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2008, c. 7, sayı: 13, ss 7-36.
- , *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaib Onikinci İman*, İsam Yay., Ankara, 2009.
- Hansen, George P., *The Trickster and the Paranormal*, Xlibris Corporation, Philadelphia 2001.
- İlhan, Avni, *Mehdilik*, Kaynak Yay., İzmir, 1976.
- Judge, Timothy A., Woolf, Erin Fluegge, Hurst, Clarice ve Livingston, Beth, "Charismatic and Transformational Leadership", *Zeitschrift für Arbeitswissenschaft*, 2006, c. 50, sayı: 4, ss 203-214.
- Juurikkala, Oskari, "Likeness to the Divinity? Virtues and Charismatic Leadership", *Electronic Journal of Business Ethics and Organization Studies (EJBO)*, 2012, c. 17, sayı: 2, ss 4-15.

- Kirel, Çiğdem, "Liderlik Davranış Biçimleri Konusuna Yeni Bir Yaklaşım: Karizmatik Liderlikten Dönüşümsel Liderliğe", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Eskişehir, 2001, c. 1, sayı: 1, ss 43-59.
- Kutlu, Sönmez, "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Gazi Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2002, c. 1, sayı: 1, ss 168-210.
- Kutluay, Yaşar, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara Üniversitesi Yay., no: LXIV, Ankara 1965.
- , *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara, 1968.
- Lindholm, Charles, *Charisma*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, (pdf sürüm 2002).
- Matheson, Craig, "Weber and the Classification of Forms of Legitimacy", *The British Journal of Sociology*, 1987, c. 38, sayı: 2, ss 199-215.
- Mukari, Nasır, *Gençlere Hayat Rehberi*, çev.: M. Ali Alevi, Caferider Yay., İstanbul, Tarihsiz.
- Mutahhari, Murtaza, *İmam Hüseyin ve Kerbela*, çev.: Hasan Kanatlı, Kevser Yay., İstanbul, 2008.
- Öktem, Niyazi, "Max Weber", *İstanbul Üniv. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1994, c. 54, sayı:1-4, ss 369-384.
- Öz, Mustafa, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul, 2012.
- , *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yay., İstanbul, 2012.
- Özdemir, Şennur, "Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kapitalizm ve Kültür", *Sosyoloji Dergisi*, 2008, c. 3, sayı: 17, ss 49-79.
- Özen, Yener, "Karizma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2012, c. 1, sayı: 3, ss 367-385.
- Öztürk, İbrahim, *Caferiliğin (İmamiyye'nin) Anadolu'ya Girişi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa, 2006.
- Pfaff, Steven, "Nationalism, Charisma and Plebiscitary Leadership: The Problem of Democratization in Max Weber's Political Sociology", *Sociological Inquiry*, 2002, c. 72, sayı:1, ss 81-107.
- Pişvayı, Mehdi, *İmam Hüseyin'in Hayatı*, çev.: Davut Duman, Asr Yay., İstanbul, 2008.
- Saadetperver, Ali, *Nur Tecellisi*, çev.: Muhammed Emin, Asr Yay., İstanbul, 2011.
- Sarıkaya, Saffet, "Dini Zihniyetin Oluşumunda Dini Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri", *Araştırmalar: İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2000, sayı: 5-6.
- Schacht, Joseph, "İslam Hukuk Sosyolojisine Bakış", çev.: Bülent Uçar, Hakkı Arslan, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, ss 101-126.
- Shils, Edward, "Charisma, Order, and Status", *Amerikan Sociological Review*, 1965, c. 30, sayı: 2, ss 199-13, s. 200.
- Sunar, Lütfi, "Weber'in İktisat Sosyolojisi: Uygarlığı Anlamanın Anahtarı Olarak İktisadi Zihniyet", *Sosyoloji Konferansları*, 2012, c. 1, sayı: 45, ss 19-42.
- Şirazi, M. Mekarim, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, Aşura Yay., Çorum, 1993.
- Takala, Tuomo, "Darkside of Charisma: Elements of Irresponsible Leadership", *İş Ahlakı Dergisi*, 2009, c. 2, sayı: 4, ss 43-64.
- Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., no: XLVII, Ankara 1963.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev.: Battal İnandı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları no: 181, Ankara, 1987.
- Weber, Max, *From Max Weber: Essays in Sociology*, çev.: Hans Gerth ve C. Wright Mills, Oxford University Press, New York 1946.
- , *Sosyoloji Yazıları*, İngilizceye çeviren: H. H. Gerth, C. Wright Mills, Türkiye çeviren Taha Parla, İletişim Yay., İstanbul 1998.
- , *The Religion of China*, çev.: Hans H. Gerth, The Macmillian Company, New York 1964.
- , *The Theory of Social and Economic Organization*, çeviren: A. M. Henderson ve Talcott Parsons, Oxford University Press, New York 1947.
- Yukl, G., *Leadership in Organizations*, 3. Baskı, Prentice Hall International, 1994.

MAKÂSİD YA DA GÂÎ/TELEOLOJİK YORUM METODU AÇISINDAN TABERÎ'NİN AHKÂM AYETLERİNE YAKLAŞIMI

Abdullah BAYRAM*

Özet: Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö.310/923), hicrî III-IV/IX-X. asrın yetiştirdiği ve *Câmi'ul-beyân 'an te'vil i âyil'-Kur'an ve Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* eserleriyle tanınan müfessir, kurra, tarihçi, muhaddis, fakih ve müçtehitir. Klasik İslam literatüründe teknik bir terim olarak Kur'an'ın maksatları tevhid, nübüvvet, âhiret ve adalet gibi üst başlıklar altında değerlendirilmiştir. Modern dünyada öne çıkan değerler paralelinde ise adı geçen bu kavramlardan biri olan "adalet" kavramı, hukuk ve ahlâk ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. İnsan hakları ve eşitlik, din ve vicdan hürriyeti gibi temel hak ve hürriyetleri de ifade eden bu kavram, literatürde daha çok insan fiilleri ve toplum hayatına ilişkin hedefleri kapsayacak biçimde İslam hukukunun genel maksat ve gayeleri başlığı altında analiz edilmektedir. Kutsal metinlerin amaçsal nitelik taşıması ile onları yorumlayabilecek yorum mekanizmaları arasında doğrusal bir ilişki vardır. Makalemizde, Kur'an anlayışı ve ilk yorum teorileri olarak nitelendirilebileceğimiz tefsir ve te'vil mekanizmalarına yüklediği anlam ışığında, Taberî'nin ahkâm ayetlerine yaklaşımını makâsîd ya da gâî/teleolojik yorum metodu açısından analiz etmeyi hedefliyoruz.

Anahtar kelimeler: Taberî, Tefsir ve Te'vil, Ahkâm Ayetleri Yorumu, Gâî/Teleolojik Yorum.

al-Tabari's Approaching on the Jurisprudential Verses in Terms of the Method of Teleological Interpretation

Abstract: Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari was well-versed in many branches of Islamic knowledge such as Tafseer, Hadeeth, history, jurisprudence, ways of Quranic recitation, language, and literature. Yet, he mastered and specialized in three branches: Tafseer, history, and jurisprudence. He wrote two of the most important and voluminous Islamic books in Arabic. His most influential and best known works are his Qur'anic commentary known as *Tafseer at-Tabari* and his historical chronicle *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, often referred to *Tarikh al-Tabari*. In the classical Islamic literature, the purposes of the Holy Qur'an/Maqasid al-Qur'an as a technical term is assessed under the top headlines like monotheism/tawhid, prophethood, afterlife/ahirah and justice. In parallel with the outstanding values in the modern world, the concept of "justice" that one of the above mentioned concept is discussed in the context of the relationship between law and ethic. The concept of justice, which emphasizes fundamental rights and freedoms such as human rights and equality as well as the freedoms of religion and conscience, is analyzed that under the heading of general purpose and objectives of Islamic law which is including the goals regarding the human acts and social life in the literature. There is a linear correlation between purposively qualities transportation of sacred texts and the interpretation mechanisms that can interpret them. The aim of this article is to analyze al-Tabari's approaching on the jurisprudential verses in terms of the method of teleological interpretation.

Keywords: al-Tabari, Tafseer and Taweel, The Jurisprudential Verses, Teleological Interpretation.

* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in, evrende bir nizamın bulunup bunun bir gayeye yönelik olduğu, hiçbir şeyin boşuna yaratılmayıp bir hikmete dayalı var edildiği, bunun da Allah'ın yaratıkları üzerindeki rahmet inayetini belgelediği tezleri, konuyla ilgili İslamî eserlerin temel fikirlerini şekillendirmiş ve makâsîd başta olmak üzere belli kavramlarla ifade edilmiştir.¹ Sözlükte bir şeyi hedeflemek, ona yönelmek anlamındaki kasd kökünden türeyip niyet, amaç gibi manalarda kullanılan maksîd kelimesinin çoğulu olan makâsîd, İslamî literatürde geniş anlamıyla din daha dar anlamıyla "dini bildirimle dayalı ameli hükümler" manasındaki şerîat kelimesiyle birlikte kullanıldığında "dinin gayeleri" ya da "naslarda yer alan ameli hükümlerin gayeleri" anlamına gelmektedir. Bu kavramın daha çok İslam hukukçularınca ele alınması ikinci mananın öne çıkmasına sebep olmuş, hatta zamanla fikhî hükümlerin gayelerini, yani gerek naslarda açıkça belirtilmiş gerekse içtihat yoluyla ulaşılmış dini-hukuki düzenlemelere hâkim olan amaç unsurunu ifade eden bir tabir haline gelmiştir.² Fıkıh literatüründeki değişik eser türlerinde ve özellikle usul eserlerinde makâsîdü's-şerîa, makâsîdü's-şârî', makâsîdü't-teşrî', el-makâsîdü's-şer'iyye gibi tamlamalarla ifade edilen makâsîd düşüncesinin çağdaş bazı çalışmalarda ehdâfü's-şerîa, rûhu's-şerîa gibi tabirlerle de ele alındığı görülmektedir.³

Makâsîd sahasında kaleme alınan yeni çalışmalarda onun terim anlamına ilişkin birçok tanım verilmişse de bunları "İslam'ın getirdiği hükümlerin gayeleri" şeklinde özetlemek mümkündür. Klâsik literatürde ise makâsîd

- 1 İlhan Kutluer, "Gâiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, c. 13, s. 292; Bk. amlf, "İlliyyet", *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, ss. 120-121; Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyyet", *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, ss. 121-123; Rahmi Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul 1964, s. 3.
- 2 Krş. Münir Çağlı, *Hukuk ve Hukuk İlimine Giriş: Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul 1971. s. 24; Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Ankara 1992, ss. 61-67; Recai G. Okandan, *Umûmi Amme Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul 1968, s. 207; Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1992, ss. 21-27.
- 3 Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdü's-şerîa", *DİA*, Ankara 2003, c. 27, s. 423; Bk. Abdurrahman Haçkâli, *İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun 1999, ss. 6-9.

kavramıyla yakından ilişkili birçok terim bulunmaktadır. Mesela hikmet (hikmet-i teşrî'), illet, sebep, mânâ, münâsîp vasıf gibi terimlerin özellikle bir kısım tanımları bazen doğrudan makâsıd anlamında da yaygın biçimde makâsıd terimi bütün hükümleri kapsayan genel amaçlar, diğer terimler ise belirli hükümlerin özel amaçlarıyla ilgili kullanılmaktadır.⁴

Kur'an'da yaratılışın bir gâîyete dayandığı gerçeği açık şekilde vurgulanır. Mesela; "Yoksa sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız."⁵ ayetinde insanın yaratılışının bir gaye ve akıbetle ilgili olduğu belirtilirken; "Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık..."⁶ ayetinde ise gaye olgusu bu defa topyekun alemin yaratılışıyla ilişkilendirilmektedir. Yine, "Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyuncular olarak, oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık..."⁷ ayetinde de yaratılış, gerçek bir sebep ve hikmete dayandırılmıştır.⁸ Kur'an'da birçok ayet, sebep gösteren li-(için) lafzıyla Allah'ın yaratma fiilinde gerçekleşen gayeyi belirtmektedir.⁹ Buna göre Allah, kimlerin amelinin daha güzel olacağı hususunda insanları imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratmış;¹⁰ insanların birbirleriyle tanışıp bilişmeleri için onları kavimlere ve kabilelere ayırmış;¹¹ cinleri ve insanları sadece kendisine kulluk etmeleri için yaratmıştır.¹²

Biz Kur'an'daki bu amaçsal perspektifin doğru anlaşılıp yorumlanabil-

4 Boynukalın, *agm*, c. 27, s. 423; Krş. Aral, *age*, s. 28; İhtiyaçların en iyi şekilde karşılanması, hukuk hayatında birlik, uyum ve kesinlik sağlanmasından önce gelmelidir. Teleolojik ya da fonksiyonel metot, kanununun uygulandığı zamandaki ihtiyaçların ve görüşlerin etkin olmasını önceler. Uygulamacı, kanunun uygulanması sırasındaki ihtiyaçları ve şartları öncelikle göz önünde bulundurur. Bu şekilde kanun metnine dayanılsa bile, kanun sınırlarının aşılması ve kanuna esneklik verilmesi mümkün olabilir. Bu metot taraftarları kanunun statik yapısı ile hayatın dinamik gerçekliği arasındaki çelişkiyi gidermenin hâkimin ödevi olduğunu ileri sürerler. Onlara göre kanunda yer alan kural kesin bir anlama sahip değildir. Aksine kuralın anlamı zaman içinde ve şartlara göre değişir, farklılaşır. Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2006, ss. 70-71.

5 el-Müminûn, 23/115.

6 es-Sâd, 38/27.

7 ed-Duhân, 44/38-39.

8 Ayrıca bk. el-Enbiyâ, 21/16-17.

9 Bk. M. Mustafa Şelebî, *Ta'lîlul-ahkâm arz ve tahlîl li-tarîkati'l-ta'lîl ve tatavvurâtihâ fi usûri'l-ictihâd ve't-taklîd*, Beyrut 1981, ss. 292-300.

10 el-Mülk, 62/2.

11 el-Hucurât, 49/13.

12 ez-Zâriyât, 51/56.

mesi için, onun tefsir ve te'vilini gerçekleştirecek yorum yöntemlerinin de gâî/teleolojik niteliğe sahip olması gerektiği fikrinden hareketle, ilk yorum teorileri olarak ön plana çıkan tefsir ve te'vil mekanizmalarının makâsîd ya da gâî/teleolojik yorum açısından analizinin, konumuzun temellendirilmesine katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Hukuk sistemlerinde, amaçsal/teleolojik yorum tekniğine gâî yorum da denilmektedir. Bu metoda göre, kanunun metni onun yorumlanmasına ışık tutar ancak sadece bununla yetinmek doğru değildir. Bunun yanında, kanunun amacını ve özellikle zamanın ihtiyaçlarını ve dönemin anlayışlarını da dikkate almak gerekir. Çünkü hukuk yaşayan bir sistem olması nedeniyle her neslin ve çağın ihtiyaçlarına cevap vermelidir. Bu ise kanun koyucunun belli bir zaman dilimindeki düşüncesine bağlanarak değil, kanunun konuluş amacının gözetilmesiyle gerçekleşebilir. Bu amaç ise, içinde bulunulan zamanın gereklerine göre belirlenmelidir.¹³ Bu yüzden, yorumlanacak metnin sözlerine ve yasa koyucunun verdiği anlama takılıp kalmadan, metnin akli ve ihtiyaçlara dönük anlam ve amacını araştırmak ancak amaçsal yorumla mümkün olabilir.¹⁴

Klasik İslam literatüründe makâsîd ya da gâî/teleolojik yorumun temelini, zarûret-i hamse olarak formüle edilen hayat, din, akıl, nesil ve malın korunması teşkil etmektedir. Bu hususta daha çok "Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, sana gelip Allah'a hiçbir ortak koşmayacaklarına, hırsızlık yapmayacaklarına, zina etmeyeceklerine, çocuklarına öldürmeyeceklerine, asla kimseye iftira etmeyeceklerine, çocuklarını öldürmeyeceklerine, asla kimseye iftira etmeyeceklerine ve iyi olan hiçbir işte sana karşı gelmeyeceklerine

13 Kemal Gözler, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa 1998, ss. 171-172; Bk. Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, Turhan Kitabevi, Ankara 1986, s. 195.

14 A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi Yay., Ankara 2000, s. 76

Amaçsal yorum metoduyla ilgili bir takım eleştiriler yapılmıştır. Buna göre, kanunun yürürlüğe girdikten sonra kaynağı ile ilgisinin kesileceği yönündeki anlayış teorik açıdan pek tutarlı bir görüş değildir. Zira her norm, geçerliliğini kanun koyucunun hukuki yetkilerinden alır. Diğer taraftan, kanunun her gün yeniden o günün ihtiyaçlarına ve şartlarına göre ve ilgili olayın somut gerçekliğine göre yorumlanması hukuk uygulamasında istikrarı, netice itibarıyla de hukuk güvenliğini temelden sarsar. Ve yine bu metodun uygulanmasıyla, ülke genelinde hukuk birliği ve ahengi bozulabilir. Bu nedenle, amaçsal yorum yönteminin ileri nitelikte bir metod olduğu anlayışı pek doğru değildir. Zira yorumun sonucu, yorumcunun gayesine göre şekillenmektedir. Gözler, *age*, s. 172; Ayrıca bk. Aral, *age*, s. 193.

dair sana bağlılık sözü/beyat verdiklerinde onların beyatını kabul et..."¹⁵ ayeti Kur'an'ın en temel amaçları diye nitelenen *zarûret-i hamse*¹⁶ ekseninde değerlendirilmektedir.¹⁷ Sahâbe, tabiûn ve tebe-i tâbiîn dönemleri başta olmak üzere, Kur'an'ın bu amaçları, yine Kur'an ve sünnet bazında tahlil edilmiş ve nasların mana ve maksadının en doğru şekilde anlaşılıp yorumlanabilmesi için, lafzî ve gâî yorum mekanizmaları,¹⁸ tefsir ve te'vil faaliyeti olarak hep işletilegelmiştir.¹⁹

Hicrî 3-4/9-10. asrın yetiştirdiği müfessir, kurra, tarihçi, muhaddis, fakih ve müçtehit niteliklerini taşıyıp daha çok *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* ve *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* eserleriyle anılan²⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b.

15 el-Mümtehine, 60/12.

16 Bk. el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak, 1324, c. 1, ss. 284-315; c. 2, s. 296-306; Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Âşûr et-Tunusî, *Makâsîdü'ş-şerâti'l-İslâmiyye*, Tunus, 1978, ss. 63-87; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fi'ş-şerâti'l-İslâmiyye*, Beyrut 2001, ss. 218-223; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev.: Alparslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara 1996, s. 7, 28; Bedüzzamân Saîd Nursî, *Kaynaklı-İndeksli Risale-i Nur Külliyyatı*, Yeni Asya Yay., İstanbul 1994, c. 1, ss.165-166, s. 176, 208, 489, 1363; c. 2, ss. 1159-1160, s. 1167, 1231, 1363, ss. 1848-1850, s. 1997.

17 Bk. Ali Pekcan, "Zarûriyât Düzeyindeki Gâî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, Çorum 2008, yıl: 3, sayı: 1.

18 Kur'an'ın yorumlanmasında lafzî/literal ve gâî/teleolojik dengenin kurulamadığı durumlarda Kur'an'ın maksatlarıyla ve İslâm hukukunun genel maksat ve gâyeleriyle çelişen yaklaşımların ortaya çıktığı ve çağımızda da tefsir ve te'vilin Kur'an maksatları çerçevesinde yapılması gerektiğini ileri sürüp nasların mânâ ve ruhuna vurgu yapan bazı yaklaşımların lafız ve mânâ dengesini kuramadığı ve *maslahat* kavramını öne çıkararak daha çok serbest yorum anlayışını benimsediği görülmektedir. Bk. ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1391, c. 2, s. 152, ss. 170-171, ss. 178-179; İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye el-Harrânî, *Kütüb ve Resâil ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi't-Tefsîr*, Mektebetü İbn Teymiyye, yy., ts., c. 13, s. 355; İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1985, ss. 359-363; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass dirâse fi ulûmi'l-Kur'an*, Metâbiu'l-Heyeti'l-Mısıriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, Mısır 1990, ss. 264-265; Bk. M. Şerâfedîn Yalıtıkaya, "Gazzâlî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri", *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1930, yıl: 4, sayı: XVI, ss. 46-51.

19 Bk. Muhammed Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Müessesetu İzzî'd-dîn, Beyrut 1406, ss. 191-349; Muhammed Tahir b. Âşûr et-Tunusî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr*, Beyrut 2000, c. 1, ss. 18-19; Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996, c. 2, ss. 89-94; Boynukalın, *ağm*, c. 27, ss. 423-427; İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *DİA*, Ankara 2003, c. 28, ss. 79-94; a.mlf., "İlet", *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, s. 117-120.

20 Bk. Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, İstanbul 2010, c. 39, ss. 314-318;

Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö.310/923)²¹ üzerine pek çok araştırma gerçekleştirilip çeşitli açılardan incelenmiştir.²² Biz ise Taberî'nin düşünce sistemini, Kur'an anlayışını ve ilk yorum teorileri olarak öne çıkan *tefsir ve te'vil* yöntemlerine bakışını temel alıp onun ahkâm ayetlerine yaklaşımını, makâsıd açısından analiz etmeyi hedefliyoruz.

Bağdat'ta on yıl kadar Şâfiî mezhebine göre fetva veren Taberî bilhassa diğer mezheplerin görüşlerini inceleyip delillerini zikrettiği eseri *İhtilâfî'l-fukahâ'*'yı yazdıktan sonra kendi bağımsız fikhî görüşlerini ortaya koymaya başlamıştır. Ancak çok küçük bir parçası günümüze ulaşan bu eserin ve belki de kendisinden bir asır sonra Cerîriyye mezhebinin takipçisi kalmaması sebebiyle diğer fikhî kitaplarının kaybolması yüzünden Taberî'nin fikhî görüşleri ancak tefsirindeki ahkâm âyetleriyle ilgili yerlerde yaptığı açıklamalardan ve başta talebeleri olmak üzere düşüncelerini aktaran diğer müelliflerin kitaplarından öğrenilebilmektedir.²³

2. Makâsıd Ya Da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Düşünce Sistemi ve Kur'an Anlayışı

İslam düşünce tarihi açısından Taberî'nin ilmî şahsiyetinin alt yapısını teşkil eden düşünce sistemi incelendiğinde, onun ilk dönem ulemasının hemen hepsinin ilmi şahsiyetlerini şekillendiren beyânî bilgi sisteminin²⁴ karakteris-

Fikret Işıltan, "Taberî", *İA*, İstanbul 1965, c. 11, ss. 594-598.

21 Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1978, ss. 340-343; ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Ali Ebû Zeyd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981-1985, c. 13, s. 100, 110; es-Sübkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, neşr.: Muhammed et-Tanâhî - A. Muhammed el-Hulvî, I-X, Kahire 1964-76, c. 3, ss. 120-128; ed-Dâvûdî, Muhammed b. Alî, *Tabâkâtü'l-müfessirîn*, neşr.: Ali M. Ömer, I-II, Kahire 1972, c. 2, ss. 106-113; İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1-14, Dâru'l-hayr, Beyrut 1966, c. 11, ss. 145-148; Fuad Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, 1-9, Leiden 1967-84, c. 1/1, ss. 117-152; c. 1/2, ss. 3-25.

22 Bk. Mehmet Suat Mertoğlu, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, İstanbul 2010, c. 39, ss. 319-320.

23 Fayda, agm, c. 39, s. 316.

24 Sözlükte; *ortaya çıkmak, açık seçik olmak; açıklamak, anlaşılır hale getirmek* gibi mânâlara gelen *beyân* kelimesi Kur'an-ı Kerim'in üç ayetinde geçmekte olup buralarda *ilan etme (Âl-i İmrân, 3/138), açıklama (el-Kıyâme, 75/19) ve ifade etme (er-Rahmân, 55/4.)* anlamlarında kullanılmıştır. "İfadenin öylesi vardır ki büyüleyici bir etkiye sahiptir." (el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998, Nikâh, 47;

tik özelliklerini²⁵ yansıttığı gözlemlenebilir. İmâm Şâfi'î (ö.204/819) başta olmak üzere beyânî bilgi sistemi mensuplarının çıkış noktasını, "... Ey Resulüm! İşte sana bu kutlu kitabı indirdik ki her şeyi açıklasın, doğru yolu gösterebilirsin..."²⁶ ayetinde ve benzeri ayetlerde hem bir amacı hem de bir bilgi sistemini ifade eden beyân/tibyân kavramı²⁷ teşkil etmiş ve onlar düşünce sistemlerini bu temel üzerine tesis etmişlerdir. Bu noktada Taberî'nin Bağdat'ta on yıl kadar Şâfi'î mezhebine göre fetva verdiğini²⁸ ve onun düşünce sisteminin, İmâm Şâfi'î ile örtüştüğünü zikredebilir ve İmâm Şâfi'î'nin beyân kavramını "Arap dilinin fitratı"²⁹ üzerine inşa etmesi ile Taberî'nin Kur'an ile Arap dili arasında tam bir muvafakat bulunduğu vurgusunun,³⁰ beyan bilgi sisteminde aynı tezin farklı ifadeleri olduğunu ileri sürebiliriz.³¹

Tib, 51.) hadisinde ise *söz* ve *ifade* mânâsına gelmektedir. (Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân", *DİA*, İstanbul 1992, c. 6, s. 22). Buna göre *beyân*, "Mânâdaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmaktır". Bununla birlikte açıklama işine mi, açıklama vasıtasına mı, yoksa açıklamadan elde edilen sonuca mı *beyân* denileceği hususu usulcüler tarafından tartışılmıştır. İmâm Şâfi'î (ö.204/819) ve Hanefî usulcülerin çoğunluğu maksadın açıklığa kavuşturulmasını esas almışlardır. (İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", *DİA*, İstanbul 1992, c. 6, s. 23 vd.; Bk. Abdülazîz b. Ahmed Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr alâ usûli'l-Bezdevî*, I-IV, neşr.: Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1997, c. 3, ss. 104-163; M. Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, el-Mektebetu'l-İslâmî, 1-2, Beyrut 1984, c. 1, ss. 28-31).

- 25 Bk. Dönmez, *agm*, c. 6, s. 23; Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musenâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, tahk.: Fuat Sezgin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, c. 1, ss. 8-16; eş-Şâfi'î, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 20; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 28, ss. 688-689.
- 26 en-Nahl, 16/89.
- 27 el-Câbirî, *age*, s. 18.
- 28 Fayda, *agm*, c. 39, s. 316.
- 29 eş-Şâfi'î, *age*, s. 52.
- 30 et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Kahire 2000, c. 1, ss. 11-12.
- 31 Nitekim müfessirin, herhangi bir sözü anlama çabasında takınılacak ilk ve doğal tutum, onun zâhir anlamı üzere olduğunu ve âmm bir ifade olarak sahip olduğu bütün anlamları kendisinde barındırdığını kabul etmektir,³¹ şeklindeki yaklaşımını, İmâm Şâfi'î (ö.204/819)'nin *er-Risâle* adlı eserindeki şu ifadelerinde belirgin olarak gözlemleyebiliyoruz: "Arap dilinin doğasında, *âmm-zâhir* bir ifadeyle hitapta bulunma üslubu vardır. Âmm ve zâhir mânânın kastedildiği bu ifade tarzında herhangi bir izaha ihtiyaç duyulmaz. Arap dilinde, *âmm-zâhir* bir ifadeyle hitapta bulunma, ancak bununla *âmm* kastedilmekle birlikte *hâss* da bu umumi hitaba dahil olduğu bir üslup tarzı da vardır. Bu tarz hitapta

Kâinatla nübüvvet arasındaki kaynak ve amaç birliğini, Kur'an ve Arap dilinin uyumu üzerine tesis edip Kur'an tefsirinin *davet fonksiyonu*³² çerçevesinde gerçekleştirilmesi gereğini belirten ve "Beyânın en üstün biçimi, kişinin ifadesini en açık bir şekilde ortaya koyan, maksadını açıklayan ve dinleyicisine en iyi biçimde anlatan açıklama"³³ olduğunu ifade eden Taberî, Allah'ın fiillerini hikmetle vasıflandırıp insanların faydasının hedeflendiğine dikkat çekmektedir.³⁴

Taberî'nin *tefsir* ve *te'vil* yöntemlerine yaklaşımının tahlili neticesinde, müfessirin ilk yorum teknikleri olarak öne çıkan bu mekanizmaları, nasların mana ve maksatlarının en doğru şekilde kavranabilmesi için kullandığını söyleyebiliriz.³⁵

umûmun şamil olduğu fertlerin bir kısmının kastedildiğine dair istidlalde bulunulur. Arap dilinde, *âmm-zâhir* bir ifadeyle hitapta bulunma ve bununla *hâssı* kastetme üslûbu da mevcuttur. Bu üslup tarzında zâhirden başka bir mânânın kastedildiği sözün gelişinden/siyak anlaşılır. Bütün bu farklı üsluplara ilişkin bilgi kelamın başında, ortasında veya sonunda mevcuttur." (eş-Şafiî, *age*, s. 32; Krş. Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, ss. 187-188).

32 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 3.

33 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 9.

34 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, ss. 8-11.

Bu hususta Taberî'nin beyân/dil hususundaki ifadelerinde, Kur'an tefsirine yaklaşımının muhatap merkezli olup Arap dili ile Kur'an'ın tam muvafakat ettiği ve bundan ötürü de te'vil/yorum mekanizmasının dil platformunda gerçekleşmesi gerektiği tezi beyân bilgi sisteminde olduğu gibi çok belirgindir. Bu bakımdan müfessirin, Kur'an ile Arap dilinin uyumunu belîğ bir hikmet olarak nitelendirmesiyle (et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 9.), günümüzde *beyân* kavramını öne çıkaranlardan biri olan el-Câbirî (ö.2010)'nin söz konusu kavramı; tebliğ yani konuşanın muradını karşısındakine aktarmada katkıda bulunan bütün üslup ve metotlar şeklinde tanımlayıp onun anlama, öğrenme ve genel olarak düşünme anlamlarını kapsadığını ifade etmesi dikkat çekicidir. (el-Câbirî, *age*, s. 18).

35 İlk dönem uleması çoğunlukla tefsir ve te'vili müteradif görmekle birlikte (Bk. İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Darü lhyâ't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1990, c. 1, ss. 7-8; Muhammed b. Lütfî es-Sabbağ, *Buhûs fi Usûli't-Tefsîr*, Beyrut 1988, s. 18), bunların farklı anlam düzeylerini de belirtmiş; sonraki alimlerse, tefsir ve te'vili etimolojik açıdan değerlendirerek, (Bk. el-Cürçânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1405, c. 1, s. 72; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usulü ve Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. (İFAV), İstanbul 2001, ss. 19-24; Krş. Emîn el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Kur'an Kitaplığı, çev.: Mevlüt Güngör, İstanbul 1995, s.14.), te'vilden daha kapsamlı gördükleri tefsiri, daha çok lafzî/literal yoruma; te'vili ise mânâ ve maksada ulaştırın (en-Nehâs, Ebu Câ'fer Ahmed b. Muhammed *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1409, c. 1, s. 351) gâî/teleolojik yoruma hasredip (bk. ez-Zerkeşî, *age*, c. 2, s. 149-153; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esmâi'l-kütübî ve'l-fünûn*, neşr.: Şerefettin

Buraya kadar, makâsîd/gâî yorum metodu bakımından Taberî'nin düşünce sistemini, Kur'an anlayışını ve ilk yorum teorileri olarak nitelendirebileceğimiz tefsir ve te'vil mekanizmalarına bakışını ana hatlarıyla ele alıp onun Kur'an tefsirinde amaçsal yaklaşım sergilediğini belirledik. Şimdi ise bu veriler ışığında, Taberî'nin ahkâm ayetlerine yaklaşımını, makâsîd/gâî yorum metodu açısından analiz etmek istiyoruz. Biz bu hususu "Makâsîd Ya Da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı" başlığı altında ele alırken aynı zamanda yukarıda daha çok teorik zeminde işlediğimiz Taberî'nin tefsir ve te'vil yöntemlerine bakışını ve onları işlevselleştirme biçimini de örneklendirmiş olacağız.

3. Makâsîd Ya Da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Tefsir ve Te'vil Yöntemlerine Yaklaşımı

Kur'an'ı yorumlamadaki gaye, Kur'an'ın anlaşılmasını sağlamaktır. Çünkü o, insanları dünya ve âhirette mutlu edecek esasları gösteren bir dinin kitabıdır. En önemli gaye bu olunca, bunun dışındaki konular ya bu gayeye tâbidir yahut da onun elde edilmesi için bir vasıta³⁶. Tefsir mekanizmasının, Allah'ın muradının araştırılması³⁷ ve ayetlerin üzerindeki örtünün kaldırılarak mananın açığa çıkarılmasını³⁸ hedeflemesi ile te'vil mekanizmasının, müşkil lafızların manasını belli bir siyasetle düzenleyerek müşkil olmayan, vâzih bir lafızla ifade etmesi ve manayı yerli yerine koyup³⁹ mana ve maksada ulaşılmasını⁴⁰ amaçlaması, her iki yöntemin de gâî/teleolojik karakter

Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1971, c. 1, s. 334; İbn Teymiyye, *age*, c. 17, ss. 367-368; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut ts., c. 1, s. 20), tefsirin rivayete; te'vilinse dirayete dayandığını savunmuşlardır.³⁵ (ez-Zerkeşi, *age*, c. 2, s. 150, 166; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Yay., İstanbul 1971, c. 1, s. 27; Hâlid Abdurrahmân el-Ak, *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduhû*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986. s. 52; es-Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, neşr.: Mustafa Dîb el-Bugâ, Dâru'l-ulûmi'l-insâniyye, Dimeşk 1993, c. 2, ss. 1189-1190; ez-Zerkânî, *age*, c. 2, s. 6; ez-Zehabî, *age*, c. 1, ss. 19-22; Demirci, *age*, s. 38).

36 el-Hûlî, *age*, s. 62.

37 ez-Zerkânî, *age*, c. 2, s. 4.

38 ez-Zerkeşi, *age*, c. 2, s. 147-148; Bk. es-Süyûtî, *age*, c. 2, s. 174; el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'an*, Dâru ihyâi'l-ulûm, Beyrut 1985, ss. 21-52; el-Cürcânî, *age*, s. 87; ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, c. 1, ss. 14-15; ez-Zerkânî, *age*, c. 2, s. 4.

39 Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Beyrut ts., c. 11, s. 34; ez-Zerkeşi, *age*, c. 2, ss.148-149.

40 en-Nehhâs, *age*, c. 1, s. 351.

tere haiz olduğunu göstermektedir. Biz, bu açıdan Taberî'nin (ö.310/923), tefsir ve te'vil yöntemlerinin gâî/teleolojik niteliğini, ahkâm ayetleri yorumuna yansıtıp yansıtmadığını ele almayı planlıyoruz.⁴¹

Tefsirinde tefsir ve te'vil kelimelerini analiz ederek, te'vil kelimesinin "âle/آل" fiilinden müştak olup dönmek anlamına geldiğini belirten Taberî "...Bu daha iyidir, sonuç/te'vil açısından daha güzeldir ذَلِكْ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"⁴² ayetindeki te'vil lafzının sonuç manasına geldiğini izah edip⁴³ onu; "Te'vil; tefsir etmek, müracaat etmek, bir şeyin neticesini almaktır." şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁴ Beyân kelimesinin ise, tefsir ve şerh/açıklama anlamına geldiğini⁴⁵ söyleyen müfessir "...(Peygamber) onlara kitabı ve hikmeti öğretiyor..."⁴⁶ ayetini "Peygamber onlara kendisine indirilen Kur'an'ı öğretiyor ve onlara Kur'an'ın te'vilini ve manalarını beyân ediyor/açıklıyor."⁴⁷ şeklinde tefsir etmektedir.

Taberî (ö.310/923)'nin "Ey Allah'ım! Sen bizleri Kur'an'ın muhkem ve müteşâbihi, helal ve haramı, umûm ve husûsu, mücmel ve müfesseri, nâsih ve mensûhu, zâhir ve bâtını, ayetlerinin te'vili ve müşkillerinin tefsiri hakkında doğru söz söylemeye muvaffak kıl."⁴⁸ ifadelerinde *tefsir* ve *te'vil* kavramlarını peş peşe zikrederken onları: "Kur'an ayetlerinin te'vili" ve "Kur'an müşkillerinin tefsiri" şeklinde belirtmesi ve; "Kur'an tercümanları, Allah'ın şu sözünün te'vilinde ihtilaf etmiştir."⁴⁹ veya "Basralılardan Arap Dil İlmine mensup bazı kimseler Allah'ın sözünün te'vilinde iddiada bulunmuştur."⁵⁰ sözlerinde olduğu gibi, te'vili, ayetlerden kastedilen anlamın ortaya çıkarılması için kullanılan bir yorum mekanizması niteliğiyle vasıf-

41 Bk. *et-Taberî, Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 93, 96, 188, 220; c. 3, s. 174, 175, 184; c. 11, s. 62; Taberî'nin tefsir ve te'vil kavramlarına bakışı için bk. Aydın Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005; Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2008, ss. 324-332; Hacı Önen, *Taberî Tefsiri'nde Dirâyet*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012, ss. 35-38.

42 en-Nisa, 4/59.

43 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 5, s. 182.

44 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 3, s. 188.

45 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 4, s. 129. *Âl-i imrân*, 3/138.

46 *Âl-i imrân*, 3/164.

47 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 4, s. 205.

48 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 26..

49 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 118.

50 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 336.

landırması, araştırmamız açısından önem taşımaktadır. Çünkü te'vili, Arap dili merkezinde dirayete dayalı bir çalışma sahası olarak değerlendiren Taberî⁵¹ aklımızı kullanmaya teşvik edip Kur'an'dan öğüt almaya çağırان ayetleri⁵²; "Bu ayetler Allah'ın, kullarının Kur'an'ı anlamalarını ve onu te'vil etmelerini istediğini göstermektedir." perspektifinden nazara vermektedir. O bu çağrıları, insanların Kur'an'ın te'vilini bilmesi gerektiği ve bununla da yükümlü oldukları şeklinde yorumlar. Çünkü ona göre, kendisine söylenen şeyi anlamayan kişilere; "Sen bu anlamadığın şeylerden ibret al!" denilmesi mümkün değildir.⁵³

Taberî'nin bu izahları ve ilmî şahsiyetinin şekillendiği irfan bilgi sisteminde, tefsirin zâhire; tevilinse bâtına hamledilmesi⁵⁴ dikkate alındığında, onun Kur'an tefsiri için kullandığı tefsir ve te'vil yöntemlerine, birbirinden farklı fonksiyonlar yüklediği müşahade edilebilmektedir.⁵⁵

Kur'an'ın te'vile açık tek yönünün, Arap dilini bilenlerin kavrayıp yorumlayabileceği alan olduğunu belirtip,⁵⁶ *tefsir metodolojisi* ya da *yorum yöntemi* diyebileceğimiz *te'vil yolu/sebilu't-te'vil*⁵⁷ ifadesini kullanan Taberî'nin ilk yorum teorileri sıfatıyla nitelendirilen tefsir ve te'vil kavramlarını, birer yorumlama mekanizması işleviyle değerlendirip bunları akıl ve dirayet alanına hamlettiğini: "En iyi ihtimalle senin te'vilinin de, sana muhalif olanları gibi ayetin zâhirinin kapsamında olduğu belirtilebilir. Öyleyse senin te'vilinin en doğru te'vil olduğunun delili nedir?"⁵⁸ şeklindeki sözlerinden

51 Ayrıca bk. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, 56-57.

52 es-Sad, 38/29; ez-Zümer, 39/27-28.

53 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 61.

54 el-Câbirî, *age*, s. 356.

55 Ebu Mansur el-Maturîdî (ö.333/994) de bu farklılığa dikkat çekerek; "Tefsir sahabe içindir, te'vil ise fakihlere aittir. Bunun manası şudur: Sahabe hadiselerine şahit oldu ve hakkında Kur'an nazil olan hususu biliyorlardı. Gözleriyle bizzat gördükleri ve şahit oldukları hadiselerden dolayı ayetin tefsiri çok önemliydi. Çünkü bu, murad olunanın hakikatıydı. Bu, müşahade edilen şey gibidir. Bu konuda ancak bilen kişiye müsamaha edilir. Bu hususta şöyle denilmiştir: "Kur'an'ı kendi re'yleri ile tefsir edenler, ateşteki yerlerini hazırlasın." Çünkü bu durumda kişi, tefsir ettiği şeye, Allah'ı şahit göstermektedir." (Ebu Mansur Muhâmmed b. Muhâmmed el-Maturidî, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. 1. 349) yaklaşımını sergilemektedir.

56 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, ss. 56-57.

57 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 201.

58 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 6, s. 215.

çıkartabiliriz.

Taberî "Hayret, siz Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz! Halbuki sizler birer cansız varlıklardınız (ölülerdiniz). Allah size hayat verdi, ardından da sizi tekrar öldürecek sonra tekrar diriltecektir..."⁵⁹ ayetinin siyakını ölçü alıp onun tefsirini amaçsal perspektifle yorumlayarak ayetin gayesiyle uyuşmayan rivayetleri ve bunlara dayandırılan yorumları eleştirmektedir. O, bu ayetin insanları ikaz etme gayesi güttüğünden hareket ederek onda zikredilen ölümün insanın dünyaya gelmeden önceki merhalesiyle ilgili olduğunu belirtip ayetin amacına ters düşen görüşleri çürütmekte ve ölüleri uyarmasının anlamsız olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰ Çünkü Kur'an'ın maksatlarına dair çalışmaların önündeki en büyük engel belki de, sırf rivayete dayalı tefsir anlayışıdır. Zira bu türden pek çok tefsir Kur'an'a perde olup onun yüce maksatlarının araştırılmasını engellemiş ve hem sened hem de içerik açısından hiç de bilgi değeri olmayan rivayetlerin çokluğu insanları Kur'an'ın maksatlarına yönelmekten alıkoymuştur.⁶¹

Görüldüğü gibi Taberî *tefsir* ve *te'vil* kavramlarını gâî/teleolojik niteliğiyle kullanıp ayetleri Kur'an'ın maksatları ekseninde yorumlamaktadır. Araştırmamızın bu safhasından sonra ise makâsîd ya da gâî/teleolojik yorum metodu açısından müfessirin ahkâm ayetlerine yaklaşımının analizini gerçekleştirmek istiyoruz.

4. Makâsîd Ya Da Gâî/Teleolojik Yorum Metodu Açısından Taberî'nin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı

Hukuk sistemleri günümüze kadar gelen tarihi süreç içerisinde insanlar arası ilişkilerin düzenlenip adaletli bir şekilde yürütülebilmesi için bir takım hukuk normları koymuşlardır. İslam hukuku da bu tür düzenlemeleri Kitap ve sünnette yer alan genel ilkelere dayandırarak gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Biz bu münasebetlerden biri olan borç ilişkisini müdâyene ayetinin⁶²

59 el-Bakara, 2/28.

60 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 1, s. 188; bk. c. 5, s. 138. en-Nisa, 4/54; c. 15, ss. 197-198. *el-Kehf*, 18/9.

61 ez-Zerkânî, *age*, c. 2, s. 20.

62 Bakara sûresinin 282. ayeti olup İslâm hukukundaki pek çok hükme kaynaklık etmiştir. Bk. Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marîfe, Beyrut 1985, c. 30, ss. 167-168; Burhan Baltacı, *Müdâyene Ayeti Tefsiri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İs-

tefsir ve te'vili çerçevesinde makâsîd ya da gâî/teleolojik yorum açısından ele alıp ayetteki emir kiplerinin yorumu ve hukuki neticelerini analiz etmek istiyoruz. Bu hususta genel değerlendirme mahiyetinde İbnü'l-Arabî'nin (ö.543/1148) söz konusu ayetteki "...onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emrinin teşrideki gayesini vurgulayan sözlerini mevzu bahis etmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz:

"...Onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emrinin maksadı, zamanı geldiğinde hatırlanması için borcun belgelendirilmesidir. Çünkü borç işleminin yapıldığı muamele zamanıyla, borcun ödenme zamanı arasındaki geçen sürede gaflete düşülebilir. Çünkü unutmak insanın tabiatında vardır. Ayrıca şeytanın da insana borcunu inkar etme yönünde vesvese vermesi ve ölüm gibi olayların vuku bulması mümkündür. Bundan dolayı borcun yazılıp ona şahit tutulması meşru kılınmıştır."⁶³

Taberî "Ey iman edenler! Belli bir vade ile karşılıklı borç alışverişinde bulunduğunuz vakit onu yazın. Hem aranızda doğruluğuyla tanınmış yazı bilen biri yazsın... Bu, Allah katında adalete daha uygun olduğu gibi; hem şahitlik için daha sağlam, hem şüpheye düşmemeniz için daha elverişlidir... Alım satım yaptığınız vakit de yine şahit tutun. Ayrıca ne yazan, ne de şahitlik eden bir zarar görmesin..."⁶⁴ müdâyene ayetindeki "onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emrinin vücûp/farziyet belirttiğini benimserken; Zâhiri mezhebi hariç,⁶⁵ bunun dışındaki hemen hemen tüm mezhep ve görüşler, bu emrin nedb ya da irşâd bildirdiğini ileri sürerler.⁶⁶

Taberî ise "... onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emir sigasının mücebini vücûba hamedip onun farziyet ifade ettiğini bildirir ve ayeti bunun üzerinden yorumlayıp bu manayı hukuk normuna yansıtılmaktadır. Buna yine ayetin kendisini delil gösteren Taberî, Allah Teâlâ'nın borçların yazılmasına dair hususları

tanbul 1988, ss. 35-129; Nezîh Kemal Hammâd, "Tevsîku'd-deyn fi'l-fıkhi'l-İslâmî", Mecelletu'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Turâsi'l-İslâmî, Mekke 1984, sayı: 6, ss. 41-69; Abdullah Kahraman, "Müdâyene Ayetinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)*, Sivas 2000, sayı: 4, ss. 193-224.

63 İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1987, s. 247.

64 el-Bakara, 2/282.

65 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, tahk.: Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988, c. 8, s. 80, 344.

66 Bk. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 6, ss. 47-55; eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tahk.: Abdulğani Abdulhâlık, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1980, c. 1, s. 137; el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1985, c. 2, s. 206.

detaylarıyla zikredip gerekçesini de: "...Bu, Allah katında adalete daha uygun olduğu gibi; hem şahitlik için daha sağlam, hem şüpheye düşmemeniz için daha elverişlidir... Ayrıca ne yazan ne de şahitlik eden bir zarar görmesin..." şeklinde belirtmesi, yazma ve yazabileni bulma imkânı olduğunda borçların yazılma emrinin vücûba delâlet ettiğinin göstergesi olduğunu ileri sürer.⁶⁷

Taberî görüşünü ayet içi ifadelerle gerekçelendirmenin yanı sıra, bizzat ayetin "...onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emrinin teşrideki amacını belirten ifadeleri de delil alıp onu ta'lîl etmektir. Müfessirin bu yorumunu Kur'an ilkelerinin evrenselliği açısından değerlendirdiğimizde, onun müdâyene ayetine yaklaşımının günümüz ekonomi dünyası araçlarıyla daha çok buluşup hukukun uygulanabilirlik niteliğiyle örtüştüğünü söyleyebiliriz. Bir yandan son derece girift olan çağımızdaki borç münasebetlerini diğer yandan da insanların etik değerlere bağlılık derecesini dikkate aldığımızda, yapılan muamelelerin belgelendirilmesinin lüzumunu açıkça hissedebiliriz. Bu da, emirlerin derecelerinin, ortam ve şartlara göre yorumlanarak hukuki sonuçlar elde edilmesinin önemini bir kez ortaya koymaktadır.

Burada dikkatimizi celbeden diğer bir husus ise, "...onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emir sigasının mücebini nedb ya da irşâda hamledip onun teşvik ve tavsiye ifade ettiğini bildirip ayeti bu açıdan yorumlayan ulemanın, bizzat bu ayetin ifadelerini ve Hz. Peygamber (s)'in uygulamalarını delil göstermelerinin yanı sıra,⁶⁸ İslam dininin kolaylık prensibini de işletip bu emrin vücûba hamledilmesi durumunda zorluğun baş göstereceğini ileri sürmeleri⁶⁹ ile Taberî'nin gerekçeleri, makâsıd/maslahat açısından insan ve toplumun maddi ve manevî yararlarının gözetilmesi noktasında kesişmektedir. Bu açıdan bakıldığında günümüzdeki karşılıklı finansal işlemler belgelendirilmediğinde kişisel ve toplumsal zorluklara ve güven ortamının oluşmamasına yol açacağı izahtan varestedir. Ayrıca mevzunun biraz daha pratiğe bakan tarafı da "...onu yazın/فَاكْتُبُوهُ" emir sigasının delâleti üzerinde icmâ olmadığı için onun delâletinin zânnî olup zaman ve şartlara göre *makâsıdü's-ş-şerîa* ekseninde yorumlanabileceği gerçeğidir.

67 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 6, s. 53.

68 el-Cessâs, *age*, c. 2, s. 206; Ebû Ya'lâ, el-Kâdı Muhammed b. el-Hüseyin, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, tahk.: Ahmed b. Ali el-Mübârekî, Riyâd 1993, c. 1, s. 227-228.

69 er-Râzî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, c. 8, s. 96.

Bu ayetin yorumunda borç üzerine yapılan ticaretin az ya da çok oluşuna bakılmaksızın mutlaka yazılması gerektiğini; fakat işlem peşin yapılmışsa, onun yazılmasına lüzum kalmayıp bu duruma Allah Teâlâ'nın ruhsat verdiğini savunan Taberî "...Alım satım yaptığınız vakit de yine şahit tutun..." kısımandaki şahit tutulmasına dair emrin ise hem veresiye hem de peşin ticari işlemlerde miktarı ne olursa olsun farziyyete delâlet ettiğini ileri sürüp illetini şöyle belirtmektedir: "Alım satım işleminde şahit tutulmasında iki tarafın da zararı olabilir: Mesela satıcı, sattığını inkar edip o ticaret eşyasının kendisinin mülkü ve malı olduğuna dair şahit tutabilirken; müşteri onu ondan satın aldığına ilişkin şahit getiremeyebilir. Böyle bir durumda ise hüküm yemin etmesi şartıyla satıcının lehine verileceğinden ötürü, müşterinin malı veya parası boşa gider. Öte yandan satıcının zarara uğramasını da şöyle örneklendirebiliriz: Müşteri, malı alıp bedelini ödediği halde bunu inkâr edebilir. Bu durumda hukuken yeminiyle birlikte müşterinin lehine karar verildiği için, satıcının malı veya parası zayi olur. Bu nedenle Allah Teâlâ her iki tarafın da hak ve hukukunun muhafazası için şahit tutulmasını farz kılmıştır."⁷⁰

Biz bu hususa ilişkin diğer örneğimizi ise gâî/teleolojik yorumun anahtar kavramlarından biri olan maslahat/makâsîd kavramları üzerinden analiz etmek istiyoruz. Maslahat düşüncesi,⁷¹ şer'î hükümlerin amaçlarını

70 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 7, ss. 47-55.

71 *Maslahat*, sözlükte "doğru, düzgün ve kusursuz olma; iyilik, uygunluk, yararlılık" gibi manalar içeren salâh kelimesinden türetilmiş olup "bir şeyin maksada uygun özellikte olması, fesadın zıddı, iyi, uygun, elverişli, yararlı, iyi olana ulaştırıcı" anlamlarına gelir; isim olarak çoğulu "mesâlih"tir. (*Lisânü'l-Arab*, "slh" md.; Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Mısır 1306, "slh" md.) Hem kalıp hem de mana bakımından maslahatla uygunluk taşıyan "menfaat" kelimesi "hazzın elde edilmesi ve korunması" şeklinde açıklanır. Bunların karşılığı "mefsedet" ve "mazarrat"tır. Geniş anlamıyla maslahat faydanın sağlanması yanında zararın savulmasını, menfaat de haz (lezzet) ve hazza vasıta olanın temini ve korunması yanında acı ve acıya vasıta olanın giderilmesini kapsar. Fıkıh literatüründe maslahat ruhi veya bedeni, ferdi veya ictimâî olsun, dünyevi ve uhrevî faydaların sağlanmasını ve zararların giderilmesini belirten bir terim olarak kullanılır; fakat maslahatın bu son anlamı daha çok "def-i mefseadet" şeklinde ayrı bir prensip olarak incelenir. Terim anlamı verilirken maslahatın şârinin amaçlarıyla sınırlandırılması, onun hükümlerin dayanağını oluşturabilmesi açısından özel bir önemi haiz olduğu gibi bu husustaki tartışmalar kavramın fıkıh literatüründeki terimleşme sürecine ve fıkıh usulünde tuttuğu yere de ışık tutucu niteliktedir. Dönmez, "Maslahat", c. 28, s. 79; Bk. İbn Abdüsselâm, İzzeddin, *el-Kavâidü'l-kübrâ: Kavâidü'l-ahkâm*, Dımaşk 2000, c. 1, s. 7; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Kahire 1950, "nef'a" md.

belirleme/ta'lîl ve yapılan bu belirleme ışığında gerek nassların yorumlanması gerekse hakkında nass bulunmayan şer'î-amelî meselelerin çözüme kavuşturulması faaliyetinin eksenini oluşturmuştur.⁷²

Maslahat ve onunla ilgili kavramları eserinde çokça kullanan Taberî ahkâm ayetlerinin tefsir ve te'vilinde de bunları anahatar kelime olarak işlevselleştirmektedir. Bu hususa gâî/teleolojik yorum metodu açısından bakıldığında müfessirin makâsîd ya da maslahatı delil alıp hukuk normu oluşturduğu gözlemlenebilir.

Mesela Taberî "Sana savaşta düşmandan ele geçirilen malların (ganimetlerin) nasıl dağıtılacağını soruyorlar. De ki: Savaşta düşmandan ele geçirilen malların taksimi Allah ve Peygamberine aittir. Allah'tan sakının ve aranızı düzeltin..."⁷³ ayetindeki "enfâl/الأنفال" kelimesinin anlamı üzerindeki farklı görüşleri zikredip bu kelimenin: "Devlet başkanının, ordunun bir kısmına veya tümüne ganimet paylarından fazla olarak verdiği mallar" manasının en uygun tanım olduğunu belirtirerek bu ayeti: "Ey Muhammed! Sahabilerin sana Bedir savaşı ganimetlerinin taksiminden sonra arta kalan malların kime verileceğini soruyorlar. De ki: Savaşta düşmandan ele geçirilen mallar (ganimetler) size değil; Allah ve Peygamberine aittir. O Peygamber, onları dilediği şekilde dağıtır."⁷⁴ şeklinde tefsir ve te'vil ettikten sonra konuyu maslahat üzerine bina etmektedir.⁷⁵ Zira Taberî, Allah Teâlâ'nın bu ayette ganimetlerin Allah Resûlü'ne ait olup onlardan dilediğine hisse verebileceğini bildirdiğini ve onun da bunu uygulayıp bazen savaşta düşmanı öldüren mücahide, maktulün teçhizatını; bazen de orduya, savaş öncesi ganimetin dörtte birini savaş sonrası ise beşte bir kısımdan arta kalanın üçte birini hisse olarak verdiğini, bunun yanı sıra Allah Resûlü'nün ganimetten pay aldığı halde bir takım insanlara fazladan olmak üzere develer temlik ettiğini ve bütün bu uygulamaların illetinin maslahat olduğunu ifade etmektedir. Müfessir, bu yaklaşımını Allah Teâlâ'nın Allah Resûlü'nü Müslümanların maslahatını gözetmesi için bu hususta serbest bıraktığı ve kendisinden sonra gelen devlet başkanlarına da bunun ör-

72 Dönmez, *agm*, c. 28, s. 79.

73 el-Enfâl, 8/1.

74 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 13, ss. 365-367.

75 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 13, ss. 360-384.

neklik teşkil etmesinin amaçlandığı şeklinde ortaya koymaktadır.⁷⁶

5. Sonuç

Modern hukuk sistemlerinin hukukun gayesine ilişkin ileri sürdüğü görüşler, İslam düşünce tarihinin ve İslam hukuk felsefesinin kendine has özellikleri içerisinde vahiy ve fıtrat eksenli olarak değerlendirilmiştir. İlâhî ve tabîî karaktere haiz bu yaklaşımların hemen tamamına göre toplumsal ve bireysel hayata ilişkin hükümler, maslahatların teminini ve mefsedetlerin kaldırılmasını amaçlamıştır. Bu formül ise, insanların hem dünya hem de ahirete dair menfaatlerinin elde edilmesini ifade etmektedir. Birçok ayette de Allah'ın mahlûkatı bir hikmete dayalı olarak, belli gaye ve faydaların sağlanması için halk ettiği belirtilir.⁷⁷ Beşeri hukuk sistemlerinde ise, hukukun amacının ne olduğu konusunda fikir birliği yoktur. Bu amaç, "güvenliğin sağlanması, toplumun mutluluğu veya iyiliği, adâlet, hürriyet, eşitlik" gibi ilkelerle ifade edilmeye çalışılmış, sonraları bu amaçlar arasında daha önemliden da azına doğru bir sıralama yapılabileceği de belirtilmiştir.⁷⁸

Biz Kur'an'ın maksatları zemininden hareket edip Taberî'nin düşünce sistemi, Kur'an anlayışı ve ilk yorum teorileri olarak öne çıkan tefsir ve te'vil yöntemlerine bakışı temelinde müfessirin makâsîd ya da gâî/teleolojik yorum metodu açısından ahkâm ayetleri tefsirinde amaçsal yaklaşım sergilediğini ve onun tefsir ve te'vil mekanizmalarını işletip konuları analiz ederken makâsîd/maslahat anlayışına sahip olduğunu belirtebiliriz. Ayrıca Taberî'nin Kur'an tefsirinde lafzî/literal ve gâî/teleolojik yorum dengesini beyân bilgi sistemi perspektifinden özellikle zâhir ve bâtın kavramları altında başarıyla tatbik ettiğini de söyleyebiliriz.

76 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 13, ss. 381-38; Ayrıca bk. aynı eser, c. 13, s. 366.

77 Kutluer, "Gâiyyet", XIII, 292; Ayrıca bk. Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev.: Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, Rağbet Yay., İstanbul 1999, ss. 27-29; Boynukalın, *agm*, ss. 423-424; ayetler için bk. *el-Bakara*, 2/185; *en-Nahl*, 16/90; hadisler için bk. Buhâri, *es-Sahîh*, İman, 29; en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, tahk.: Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, İman, 28; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut 1993, c. 5, s. 69; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Mısır 1314, Akdiye, 31; İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni, *es-Sünen*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998, Ahkâm, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 5, ss. 326-327.

78 Bk. Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, ss. 60-61.

Kaynakça

- Kahraman, Abdullah "Müdâyene Ayetinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)*, Sivas 2000, sayı: 4.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Kahire 1950.
- el-Ak, Hâlid Abdurrahmân, *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduhû*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 1986.
- Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1992.
- Aydın, Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Bayar, Fatih, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2008.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, Turhan Kitabevi, Ankara 1986.
- Boynukalın, Ertuğrul, "Makâsidü'ş-şerîa", *DİA*, c. 27, Ankara 2003.
- el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, Riyad 1998.
- el-Buhârî, Abdülâzîz b. Ahmed Alâüddîn, *Keşfü'l-esrâr alâ usûli'l-Bezdevî*, neşr.: Muhammed el-Mu'tasim Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1997.
- Baltacı, Burhan *Müdâyene Ayeti Tefsiri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1988.
- el-Bûtî, M. Saîd Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha fi'ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1985.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1405.
- Çağıl, Münir, *Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş: Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay. (İÜHF Yay.), İstanbul 1971.
- Çobanoğlu, Rahmi *Hukukta Gaye Problemi*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay. (İÜHF Yay.), İstanbul 1964.
- ed-Dâvûdî, Muhammed b. Alî, *Tabâkâtü'l-müfessirîn*, neşr.: Ali M. Ömer, Kahire 1972.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. (İFAV), İstanbul 2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, Maslahat, *DİA*, c. 28, Ankara 2003.
- , "Beyân", *DİA*, c. 6, İstanbul 1992.
- , "İllet", *DİA*, c. 22, İstanbul 2000.
- Ebu Câ'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1409.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed Fuat Sezgin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- Ebû Ya'lâ, el-Kâdî Muhammed b. el-Hüseyn, *el-Udde fi usûli'l-fıkh*, tahk.: Ahmed b. Ali el-Mübârekî, Riyâd 1993.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Mefhûmu'n-nass dirâse fi ulûmi'l-Kur'an*, Metâbiu'l-Heyeti'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, Mısır 1990.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınevi, İstanbul 1971.
- Fayda, Mustafa, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA*, c. 39, İstanbul 2010.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev.: Alparslan Açıkgöç, Fecr Yayınları, Ankara 1996.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak 1324.
- , *Cevâhiru'l-Kur'an*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1985.
- Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa 1998.
- Gözübüyük, A. Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi, Ankara 2000.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Ankara 1992.

- , *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2006.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Beyân", *DİA.*, c. 6, İstanbul 1992.
- Haçkalı, Abdurrahman, *İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun 1999.
- el-Hûlî, Emîn, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Kur'an Kitaplığı, çev.: Mevlüt Güngör, İstanbul 1995.
- Işıltan, Fikret, "Taberî", *İA*, c. 11, MEB Yayınları, İstanbul 1965.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Âşûr et-Tunusî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr*, Beyrut 2000.
- , *Makâsîdü'ş-şerâti'l-İslâmiyye*, Tunus 1978.
- , *İslam Hukuk Felsefesi*, çev.: Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, Rağbet Yay., İstanbul 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, tahk.: Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Darü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1990.
- , *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru'l-hayr, Beyrut 1966.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni, *es-Sünen*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Beyrut ts.
- İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1985.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye el-Harrânî, *Kütüb ve Resâil ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi't-Tefsîr*, Mektebetu İbn Teymiyye, yy., ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1987.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1978.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*, neşr.: Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1971.
- Kutluer, İlhan "Gâiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA.)*, İstanbul 1996.
- , "İlmiyyet", *DİA*, c. 22, İstanbul 2000.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Mısır 1314.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *DİA.*, c. 39, İstanbul 2010.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahmân, *es-Sünen*, tahk.: Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1988.
- Nezîh Kemal Hammâd, "Tevsîku'd-deyn fi'l-fikhî'l-İslâmî", *Mecelletu'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Turâsi'l-İslâmî*, Mekke 1984, sayı: 6.
- Nursî, Bediüzzamân Saîd, *Kaynaklı-İndeksli Risale-i Nur Külliyyatı*, Yeni Asya Yay., İstanbul 1994.
- Okandan, Recai G., *Umûmi Amme Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay. (İÜHFY), İstanbul 1968.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
- Pekcan, Ali "Zarûriyât Düzeyindeki Gâî Değerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine", *Çorum 2008, İslamî İlimler Dergisi*, yıl: 3, sayı: 1.
- er-Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Müessesetu İzzî'd-dîn, Beyrut 1406.
- es-Sabbağ, Muhammed b. Lütfi, *Buhûs fi usûli't-tefsir*, Beyrut 1988.
- Sâlih, M. Edîb, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhî'l-İslâmî*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marîfe, Beyrut 1985.
- Sezgin, Fuad, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, Leiden 1967-84.

- es-Sübki, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, neşr.: Muhammed et-Tanâhî -A. Muhammed el-Hulvî, Kahire 1964-76.
- es-Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, neşr.: Mustafa Dîb el-Bugâ, Dâru'l-ulûmi'l-insâniyye, Dimeşk, 1993.
- eş-Şâfi'î, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- , *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Abdulğani Abdulhâlık, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1980.
- Şelebî, M. Mustafa, *Ta'lîlu'l-ahkâm arz ve tahlîl li-tarikati't-ta'lîl ve tatavurâtihâ fi usûri'l-ictihâd ve't-taklîd*, Beyrut 1981.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Kahire 2000.
- , *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405.
- Yaltkaya, M. Şerâfeddîn, "Gazâlî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri", *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1930, yıl: 4, sayı: XVI.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlmiyyet", *DİA*, c. 22, İstanbul 2000.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Mısır 1306.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Ali Ebû Zeyd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1402.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ts.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1391.

YÜKSEK DİN EĞİTİMİ ÖĞRENCİLERİNİN DEMOKRATİK TUTUMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Bayramali NAZIROĞLU*

Mustafa ÇETİN**

Özet: Bu çalışmanın temel amacı Türkiye'de yüksek din eğitimi alan İlahiyat ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği bölümü öğrencilerinin demokratik tutum düzeylerini tespit etmek ve bunu çeşitli değişkenler açısından incelemektir. Tarama modelinde gerçekleştirilen betimleyici bir çalışma olan araştırmada veri toplamak amacıyla "Published for the Attitude Research Laboratory" tarafından geliştirilen ve Gözütok tarafından Türkçeye uyarlanan "Demokratik Tutum Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırmaya Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat ve Eğitim Fakültelerinden toplam 365 öğrenci katılmıştır. Araştırma sonucunda öğrencilerin demokratik tutumları ile cinsiyetleri, öğrenim türleri, sınıfları, mezun oldukları lise, daha önce ağırlıklı olarak yaşadıkları yer, babalarının öğrenim durumu, anne babalarının mesleği, ailede karar alma şekli ve gelir kaynakları arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Buna karşın, okudukları bölüm, annelerinin öğrenim durumu, ailelerinin tutumu, okurken kaldıkları yer ve medyada ilgili duydukları içeriğe göre öğrencilerin demokratik tutumlarının anlamlı derecede farklılaştığı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Demokratik tutum, din eğitimi, İlahiyat, İDKAB.

An Investigation of the democratic attitudes of students in higher religious education

Abstract: The main aim of this research is to determine the levels of democratic attitude of students of Division of Theology and Division of Primary Religious Culture and Moral Knowledge teaching in Turkey and to investigate these levels of attitudes in terms of various variables. The research is a definitive investigation in the survey model. In this research, it was used "Democratic Attitude Scale" which was developed by "Published for the Attitude Research Laboratory" and adapted to Turkish by Gözütok. The population of the study is totally 365 students at the Faculty of Theology and Faculty of Education at Recep Tayyip Erdoğan University. At the end of the study, it was found out that there was no significant difference between the students' democratic attitudes and their genders, classes, graduated secondary school types, location where they live, education level of father, occupation of parent, decision maker in the family and source of income. On the contrary it was found out that there was significant difference between the students' democratic attitudes and their departments, education level of mother, attitudes of family, the place of residence and media content which they interest.

Keywords: Democratic attitudes, religious education, theology, Primary Religious Culture and Moral Knowledge Teaching.

* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

** Arş. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

Eğitim bir bilgi aktarma etkinliği olmanın yanı sıra bireyleri içinde buldukları toplumun ekonomik, sosyal ve kültürel yapısına hazırlayan bir süreç olarak da öne çıkmaktadır. Bu yönüyle eğitim hem demokratik bir toplumun oluşumu, hem de bireylerin demokratik bir topluma adaptasyonu bakımından son derece önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Eğitimin bu işlevinin gerçekleştirilebilmesi için bireylere öğretilenlerin niteliği üzerinde durulduğu kadar öğrenme etkinliğinin nasıl bir ortamda hangi ilkeler ve süreçler takip edilerek icra edildiği üzerinde de hassasiyetle durulması gerekmektedir.

Demokratik toplumlarda eğitimin en temel amacı öğrencilerin çoğul toplumun hoşgörülü üyeleri haline gelmesini sağlamak; her birinin olayları, olguları ve fikirleri tarafsız olarak değerlendirebilen, düşünüp sorgulayabilen bireyler olmasını temin edecek eğitim ortamlarını hazırlamaktır. Bu amaç doğrultusunda bireylerde entelektüel, sosyal, ekonomik ve politik anlayış kazandırmak da eğitimin uzak hedefleri arasında zikredilmelidir. Ancak bu amaçların gerçekleşmesi için öncelikle günlük hayatında demokratik yaşam kültürünü bir değer ve tutum olarak benimsemiş eğitimcilere ve tüm bileşenleriyle demokratik bir atmosferin hâkim olduğu eğitim ortamlarına, okullara ve sınıflara ihtiyaç vardır.

2. Demokrasi ve Eğitim

Genelde dünyanın özelde ise Türkiye'nin gündeminden hiç düşmeyen, pek çok akademik ve aktüel tartışmanın merkezinde yer alan demokrasi sözcüğü en yalın ifadesiyle "halkın kendi kendini yönetmesi" anlamına gelen siyasal bir kavramdır.¹ Buna paralel olarak pek çok ülkede olduğu gibi ülkemizde de Anayasa'nın ikinci maddesi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetim şeklinin demokratik bir hukuk devleti olduğu belirtilmiş; diğer maddelerde de sık sık demokrasiye vurgu yapılarak demokratik siyasal yönetim anlayışı teminat altına alınmaya çalışılmıştır.² Türk toplumu yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaklaşık altmış yıldır oturtmaya çalıştığı demokrasi ma-

1 Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 2002, s. 257.

2 Bk. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası.

cerası süresince arada kesintiler ve yol kazaları olsa da demokrasinin gerekliliği ya da erdemli olup olmadığı gibi tartışmaları geride bırakmış; bu süre zarfında inişli çıkışlı bir gerilim halkası içinde belirli bir demokratik olgunluğa erişmiştir. Bu anlamda toplumun hemen her kesiminde demokrasinin her alanda uygulanması gereken bir erdem olduğu üzerine geniş bir mutabakatın varlığını iddia etmek mümkündür.³

Demokrasi kavramı ilk ortaya çıktığı Antik Yunan'da mülk sahibi olmayan eğitimsiz yığınların yönetimi anlamında negatif ve aşağılayıcı çağrışımlara sahipken,⁴ günümüzde yalnızca bir siyasal yönetim biçimi olarak görülmemekte, insanın var olduğu hemen her alanda hoşgörü, adil paylaşım, ortak karar alma gibi değerlerin taşıyıcısı pozitif bir kavram olarak yer almaktadır.⁵ Bu bağlamda toplumun en küçük birimi olan aileden en önemli kimlik tamamlama sürecinin yaşandığı okula, yoğun bir rekabetin var olduğu şirketlerden sosyal ve siyasal denetleme fonksiyonu icra eden sivil toplum kuruluşlarına kadar her alanda demokrasi olgusundan söz etmek mümkündür. Bu denli yaygın kullanım alanına sahip olduğu içindir ki demokrasi Erdoğan'ın ifadesiyle⁶ çoğu zaman her türlü siyasal söylemi meşrulaştırmak için başvurulan bir artçı kuvvet veya yedek güç işlevi haline getirilmektedir.

Son yıllarda demokrasi kavramı; demokrasi eğitimi, demokratik vatandaşlık eğitimi, okul ve sınıf içi demokrasi ve demokratik okul gibi tartışmalar etrafında eğitim alanına da nüfuz etmiştir. Bununla birlikte demokrasinin durağan ve tamamlanmış bir süreç olmadığı, bireylerin ve toplumların demokratik değer, tutum ve davranışlarının geliştirilebilir olduğu da bir gerçektir. Demokratik bir toplum için öncelikle demokrasiyi bir değer olarak özümsemiş, demokrasinin ilkelerini kavrayıp hayata uygulayabilmiş ve demokratik davranış biçiminin farkında olan insanlar bulunması gereklidir.⁷

3 Bk. Ebru Canan Sokullu, Burcu Ertunç, "Demokrasi Algısı ve Referanduma Yönelik Tutumlar", *Bahçeşehir Üniversitesi Ekonomik ve Toplumsal Araştırmalar Merkezi, Araştırma Notu*, c. 10, sayı: 87, s. 1. <http://betam.bahcesehir.edu.tr/tr/wp-content/uploads/2010/08/ArastirmaNotu087.pdf>, (Erişim: 10.03.2014).

4 Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, 2.Baskı, Küre Yay., İstanbul 2004, s. 272.

5 Bk. Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, ss. 272-286; Mustafa Erdoğan, *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*, 2. Baskı, Liberte Yay., Ankara 2000, ss. 3-11.

6 Erdoğan, *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*, s. 3.

7 Esed Yağcı, "Demokrasi ve Eğitim", *Eğitim ve Bilim*, Ankara 1998, c. 2, sayı: 107, s. 18.

Bu noktada hem demokratik bir toplumun inşası hem de demokratik toplumun muhafazası için temel görev, örgün ve yaygın eğitim kurumlarına ve buralarda görev yapan eğitimcilere düşmektedir. Zira hoşgörülü, farklı fikirlerle saygılı, demokratik ideallere bağlı birey ve toplum oluşturmak, eğitimin ve eğitimcinin en önemli hedeflerindedir.⁸ Bunun için de okulda bilgiyi temel alan öğretim programlarıyla serbest düşünen, tartışan, sorgulayan ve katılımcı olan bir toplumun oluşturulmasına çalışılır. Doğru ve demokratik olan eğitim, bireyi toplumun verimli ve sağlıklı bir parçası olma yolunda çağın ve toplumun bilgi, kültür ve değerleriyle bütünleştirirken, toplumdaki farklı sesleri, çeşitlilikleri ve değişik görüşleri de hoş görme bilinci kazandırır. Bu kazandırmak için Kaymakcan'ın da belirttiği gibi⁹ hoşgörü ve saygı eğitimi, okulda sıradan bir konu olarak değil, bütüncül olarak ele alınmalı ve okul kültürünün bir parçası haline getirilmelidir.

Eğitimin bir demokrasi eğitimi etkinliğine dönüşmesi ülkenin milli eğitim politikası, öğretmen yetiştirme programları, müfredatlar ve ders kitapları dâhil olmak üzere eğitimle ilgili pek çok unsurdan etkilenen karmaşık ve hatta kaotik bir süreçtir. Bu süreci etkileyen en önemli unsurlardan birisi, hiç şüphesiz tüm boyutlarıyla öğretmenlik müessesesidir. Öğretmenin öğrencide demokratik tutum, anlayış ve idealler kazandırabilmesi için bu değerleri en başta kendisinin içselleştirmiş olması; demokratik davranışı, hem kişisel yaşamının hem de mesleğinin vazgeçilmez bir esası haline getirmiş olması gerekir. Demokrasi kültürünü özümsemiş bir öğretmenin eğitim etkinliği içerisinde sergilediği demokratik davranışlar, onun öğrenciler karşısında bir rol model olarak doğal bir demokrasi eğitimi sürecini gerçekleştirmesini sağlayacaktır. Ayrıca öğretmenlerin eğitim-öğretimin gerçekleştirdiği her türlü mekânda oluşturdukları çok sesli ve demokratik özgürlük ortamı da demokrasi eğitimi bağlamında son derece önemlidir.

Eğitimin demokrasi bilinci kazandırma hedefi ile eğitim sürecine katılan tüm paydaşların demokratik tutumları arasında yakın bir ilişki vardır. Bir eğitim kurumunda eğitimcilerin muhataplarında demokratik değerleri geliştirmeleri, bilgi, beceri ve değerlerini kendi demokratik tutumları ile birleştire-

8 Fatma Varış, *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1978, s. 37.

9 Recep Kaymakcan, "Ahlaki Bir Değer Olarak Hoşgörü ve Eğitimi", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla Ahlak*, edit.: R. Kaymakcan, M. Kaya, DEM Yay., İstanbul 2007, s. 396.

rip öğrenciye sunabildikleri zaman gerçekleşebilir.¹⁰ Buradaki demokratik tutum kavramı, bireyin haklara saygı, kişiliğe saygı, adalet, sorumluluk, eşitlik, açık görüşlülük, dürüstlük, hoşgörü, işbirliği, takdir, yol göstericilik, yardımseverlik gibi ilkeleri benimseme ve davranış haline getirme yetisi olarak tarif edilebilir.¹¹ Öğrenciler, pozitif demokratik tutum sayesinde çevrelerindeki insanlar, düşünceler, olgular ve durumlar karşısında hoşgörü, saygı ve barış gibi demokratik değerler doğrultusunda davranışlar göstereceklerdir.

3. Demokrasi ve Din Eğitimi

Eğitimin bireyleri temel toplumsal değerlerin farkında bilinçli birer vatandaş olarak yetiştirme hedefi, din eğitimi bağlamında da geçerlidir. Din, uhrevi ve kişinin manevi hayatına hitap eden bir olgu olmakla beraber, bireylerin hayata ve dünyaya bakışlarını anlamlandıran, onların çevreye, topluma ve devlete bakışlarını şekillendiren bir potansiyele sahiptir. Kişilerin üzerinde yaşadıkları toprak parçası ile ilgili aidiyet duyguları, ülkeye ve vatana olan bağlılıkları, topluma ve insana bakışları çoğu zaman din olgusuyla iç içe geçmiş ve bu değerlere yönelik tutumları dini referanslarla şekillenmiştir. Bu bağlamda bireyin vatan kavramı ile arasındaki aşkın bağın kurumsallaşmış ifadeleri olan devlet, millet ve vatandaşlık gibi kavramlar ister istemez dinle bağlantılı olarak düşünülmektedir. Bu yüzden toplumsal bağlamda aidiyet, yabancı, öteki ve düşman gibi kavramların dinle bağlantısı daha da derin ve özel bir anlam kazanmakta; din eğitiminin vatandaşlık, birlikte yaşama ve demokrasi kültürüne bakan yönlerinden bahsetme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.¹²

Türkiye’de hem ilköğretim hem de ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarında özellikle son değişikliklerle iyice belirginleşen insana, düşünceye, hürriyete kültürel mirasa ve ahlaki olana saygı

10 Müge Taçman, “İlköğretim Sınıf Öğretmenlerinin Demokratik Tutumları, İlköğretim Sınıf Öğretmenlerinin Demokratik Tutumları”, *Cypriot Journal of Educational Sciences*, c. 1, sayı: 1, 2006, s. 37.

11 Ebru Selçioğlu Demirsöz, *Yaratıcı Dramanın Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları, Bilişüstü Farkındalıkları ve Duygusal Zekâ Yeterliliklerine Etkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İzmir, 2010, s. 57.

12 Bk. Bayramali Nazıroğlu, *Vatandaşlık ve Din Eğitimi*, Açılım Kitap, İstanbul 2013.

kavramlarına yapılan vurgular,¹³ esas itibariyle öğrencilerde demokratik tutum geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bunun yanısıra birlikte yaşama, bilimsellik, barışseverlik, eleştirel düşünme, sorumluluk ve hoşgörü gibi demokrasi kültürü ile doğrudan bağlantılı değer ve becerilerin kazandırılması da aynı paraleldeki hedefler arasında zikredilmelidir. Bu değişimde, içinde bulunduğumuz 21. yüzyılı etkisi altına alan küreselleşme, eşitlikçilik, çoğulculuk ve çokkültürlülük/çokkültürcülük anlayışları kadar eğitim bilimlerindeki bireycilik, yapılandırmacılık ve çoklu zekâ gibi öğrenci merkezli paradigmaların da etkili olduğunu belirtmek gerekir. Bu doğrultuda halen okullarda okutulan DKAB dersinin programı, öğrenci merkezli, farklı din ve mezheplerin öğretiminde hoşgörü ve din/vicdan özgürlüğünü önceleyen, dini ve ahlaki konuları güncel hayatla ilişkilendirmeye çalışan eğitim yaklaşımı ile maksimal bir demokratik vatandaşlık eğitimini göz önünde bulundurmaktadır.¹⁴

Öte yandan Türkiye’de yaygın din eğitiminin taşıyıcı kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığının resmi söylem ve yayınlarında da demokrasi kavramına sıklıkla atıf yapıldığı görülmektedir. Örneğin DİB tarafından 2010 yılında hazırlanan ‘Hafızlık Eğitim Programı’nın genel amaçları arasında demokratik değerlere ve insan haklarına saygılı bireye yapılan atıf önemlidir.¹⁵ Yine başkanlığın Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü’nün ilke ve hedefleri arasında yer alan “Personeli demokratik değerlere ve insan haklarına saygılı, sosyal katılım becerisi gelişmiş ve iletişim, rehberlik ve yorum yeteneğine sahip bireyler haline getirmek” ibaresi de Başkanlığın özellikle personel bağlamında demokratik değerlere atfettiği değeri göstermesi bakımından son derece önemli bir beyandır.¹⁶ Bu noktada hem örgün din eğitimi

13 Bk. Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yay., Ankara 2010; Milli Eğitim Bakanlığı Yay., *Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, Devlet Kitapları Müdürlüğü Yay., Ankara 2010.

14 Recep Kaymakcan, Hasan Meydan, “Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye’de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sayı: 1, 2010, s. 50.

15 Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Hafızlık Eğitim Programı*, Ankara 2010, <http://www2.diyaret.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/KuranKursuOgretimProgrami/Haf%C4%B1z%C4%B1k%20E%C4%9Fitimi%20Program%C4%B1-2010.pdf> (Erişim: 01.04.2014).

16 <http://www2.diyaret.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/IlkelerveHedefler.aspx>, (Erişim: 01.04.2014).

hem de yaygın din eğitimi kurumlarına eğitimci sıfatı taşıyan insan kaynağı üreten yüksek din eğitimi müesseselerinde öğrencilerde alan yeterliklerinin yanısıra demokratik tutum geliştirmek de önemli bir hedef olarak yer edinmek durumundadır.

4. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı Türkiye’de yüksek din eğitimi alarak yaygın ve örgün din eğitimi kurumlarında öğretmen/öğretici olarak istihdam olunacak meslek adaylarının demokratik tutum düzeylerinin çeşitli faktörler açısından incelemektir.

5. Araştırmanın Problemi

Bu çalışmada yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeyleri incelenmiştir. Bu bağlamda, “Yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeylerini etkileyen faktörler nelerdir?” sorusu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır.

6. Alt Problemler

Araştırmada yukarıdaki ana problemle bağlantılı olmak üzere aşağıdaki sorulara cevap aranmaktadır.

1. Yüksek din eğitimi alan öğrencilerin cinsiyetlerine göre demokratik tutum düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
2. Yüksek din eğitimi alan öğrencilerin bölümlerine, öğrenim türlerine ve sınıflarına göre demokratik tutum düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
3. Yüksek din eğitimi alan öğrencilerin hayatlarının çoğunun geçtiği yere göre demokratik tutum düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
4. Yüksek din eğitimi alan öğrencilerin mezun oldukları liseye göre demokratik tutum düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
5. Yüksek din eğitimi alan öğrencilerin anne ya da babalarının öğrenim düzeylerine göre demokratik tutum düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?

6. Yüksek din eğitimi alan öğrencilerin anne ya da babalarının mesleğine göre demokratik tutum düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
7. Yüksek din eğitimi alan öğrencilerin ailelerinde kararların alınma biçimine ve aile tutumlarına göre demokratik tutum düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
8. Yüksek din eğitimi alan öğrencilerin gelirlerinin kaynağına göre demokratik tutum düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
9. Yüksek din eğitimi alan öğrencilerin barındıkları yere göre demokratik tutum düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
10. Yüksek din eğitimi alan öğrencilerin ilgi duydukları medya içeriğine göre demokratik tutum düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?

7. Yöntem

Bu bölümde araştırmanın yöntemiyle ilgili açıklamalar yapılmıştır. Bu bağlamda evren, örneklem, kapsam ve sınırlılıklar, veri toplama araçları ve veri analizinde takip edilen yöntemler üzerinde durulmuştur.

8. Evren

Tarama modelinde gerçekleştirilen betimsel nitelikteki araştırmanın evrenini, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat ve İDKAB Bölümlerinde öğrenim gören birinci ve ikinci öğretim öğrencileri ile Eğitim Fakültesi İDKAB Bölümünde öğrenim gören birinci ve ikinci öğretim öğrencileri oluşturmaktadır. İlahiyat Fakültesi İDKAB Bölümünde sadece 1 ve 2. sınıflar; Eğitim Fakültesi İDKAB Bölümünde ise sadece 3 ve 4. sınıflar bulunmaktadır. 2013-2014 öğretim yılında adı geçen bölümlerin toplam öğrenci sayıları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 1: Evrene İlişkin Sayısal Veriler

| Birim Adı | I. Öğretim | | | II. Öğretim | | | Toplam | | Genel |
|--------------------------|------------|------------|------------|-------------|------------|------------|-------------|------------|-------------|
| | E | K | T | E | K | T | K | E | Toplam |
| İlahiyat Fak. / İlahiyat | 193 | 375 | 568 | 178 | 315 | 493 | 690 | 371 | 1061 |
| İlahiyat Fak. / İDKAB | 80 | 119 | 199 | 74 | 105 | 179 | 224 | 154 | 378 |
| Eğitim Fak. / İDKAB | 69 | 102 | 171 | 77 | 96 | 173 | 146 | 198 | 346 |
| Genel Toplam | 342 | 596 | 938 | 329 | 516 | 845 | 1060 | 723 | 1785 |

9. Örneklem

Araştırmanın örnekleme 2013-2014 öğretim yılında adı geçen bölümlerin 1 ve 4. sınıf öğrencilerinin tamamıdır. Ölçek uygulandığı zaman bu sınıflarda bulunan yaklaşık 430 öğrenciden çeşitli nedenlerle ölçeği cevaplamak istemeyenler olmuş; ölçeğin uygulanmasına gönüllü olan toplam 377 öğrenci ise ölçeği cevaplandırmıştır. Bu cevaplardan 12 tanesi yanlış ya da eksik olduğu için ayıklanmış, geriye kalan 365 ölçek örnekleme alınmıştır. Örneklemin sadece 1 ve 4. sınıflara uygulanmasının nedeni, önemli oranda birbirinden farklı müfredata sahip iki bölüm öğrencilerinin, aldıkları derslerin demokratik tutum düzeylerinin gelişim veya değişimine katkı sunup sunmadığının tespit edilmesinin amaçlanmasıdır. Örnekleme ilgili değişik verileri yansıtan temel frekanslar Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: Örneklemle İlgili Frekans Dağılımları

| Madde | Değişken | f | % |
|-----------------------------|-------------------|-----|------|
| Cinsiyet | Kadın | 246 | 67,4 |
| | Erkek | 119 | 32,6 |
| Bölüm | İlahiyat | 171 | 46,8 |
| | İDKAB | 194 | 53,2 |
| Öğrenim Türü | Birinci Öğretim | 183 | 50,1 |
| | İkinci Öğretim | 182 | 49,9 |
| Sınıf | 1. Sınıf | 165 | 45,2 |
| | 4. Sınıf | 200 | 54,8 |
| Mezun Olunan Lise | İmam Hatip Lisesi | 281 | 77,0 |
| | Diğer Liseler | 84 | 23,0 |
| Hayatın Çoğunun Geçtiği Yer | İl | 138 | 37,8 |
| | Köy | 87 | 23,8 |
| | İlçe | 134 | 36,7 |
| | Yurtdışı | 6 | 1,6 |
| Anne Öğrenim Durumu | Üniversite | 17 | 4,7 |
| | Lise | 35 | 9,6 |
| | İlkokul /ortaokul | 232 | 63,6 |
| | Okula gitmemiş | 81 | 22,2 |
| Baba Öğrenim Durumu | Üniversite | 96 | 26,3 |
| | Lise | 58 | 15,9 |
| | İlkokul /ortaokul | 194 | 53,2 |
| | Okur Yazar | 17 | 4,7 |
| Anne Mesleği | Ev Hanımı | 346 | 94,8 |
| | Diğer | 19 | 5,2 |
| Baba Mesleği | Din Görevlisi | 43 | 11,8 |
| | Öğretmen | 16 | 4,4 |
| | Memur | 34 | 9,3 |

| | | | |
|--------------------------|-----------------------|------------|--------------|
| | Serbest meslek / işçi | 170 | 46,6 |
| | Emekli | 102 | 27,9 |
| Gelir | Burs / Kredi | 218 | 59,7 |
| | Çalışıyor | 35 | 9,6 |
| | Aile Desteği | 112 | 30,7 |
| | | | |
| Barınma | Aile Yanı | 60 | 16,4 |
| | Yurt | 124 | 34,0 |
| | Öğrenci Evi | 181 | 49,6 |
| Gazete Okuma Alışkanlığı | Güncel olaylar | 251 | 68,8 |
| | Dini İçerikler | 30 | 8,2 |
| | Spor magazin | 84 | 23,0 |
| Ailede Karar Mercii | Baba | 177 | 48,5 |
| | Anne | 31 | 8,5 |
| | Anne-baba | 89 | 24,4 |
| | Tüm üyeler | 68 | 18,6 |
| Aile Tutumu | Otoriter | 54 | 14,8 |
| | Serbest | 32 | 8,8 |
| | Aşırı Koruyucu | 36 | 9,9 |
| | Güven verici | 243 | 66,6 |
| Toplam | | 365 | 100,0 |

10. Kapsam ve Sınırlılıklar

Araştırma sonuçları Türkiye’de yüksek din öğrenimi gören benzer özellikteki diğer öğrenciler için genellenebilir. Ancak zaman dilimi olarak 2013-2014 öğretim yılının Aralık ve Ocak aylarıyla; evren olarak da RTEÜ İlahiyat Fakültesi İlahiyat ve İDKAB bölümleri; Eğitim Fakültesi İDKAB bölümüyle sınırlıdır.

11. Veri Toplama Araçları

Araştırmada öğrencilerin temel özelliklerini öğrenmek amacıyla Kişisel Bilgi Anketi; demokratik tutumlarını ölçmek amacıyla da Demokratik Tutum Ölçeği kullanılmıştır.

12. Kişisel Bilgi Anketi

Araştırmaya katılan öğrencilere ait birtakım kişisel bilgileri belirlemek amacıyla araştırmacılar tarafından 15 soruluk bir anket geliştirilmiştir. Bu anketle örnekleme katılan öğrencilerin demokratik tutum düzeylerini etkileyebilecek ve onlarla ilişkili olabilecek cinsiyet, bölüm, öğrenim türü, sınıf, orta-öğretimde mezun olunan lise türü, geçmişte yaşanan yer, anne-baba ögre-

nim durumu, anne-baba mesleği, ailede kararların alınma şekli, aile tutumu maddi gelir kaynakları, barınılan yer, ilgi uyulan medya içeriği, gibi değişkenler belirlenmiştir.

13. Demokratik Tutum Ölçeği

Araştırmada yüksek din eğitimi alan ve gerek örgün din eğitimi gerekse yaygın din eğitimi alanında eğitim-öğretim faaliyeti yapacak olan eğitimci adaylarının demokratik tutum düzeylerini tespit etmek amacıyla Gözütok tarafından geliştirilen “Demokratik Tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Bu ölçek, ilk olarak “Teacher Opinionaire on Democracy” adıyla “Published for the Attitude Laboratory” tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğin, her biri 65, toplam 130 maddeden oluşan G ve H formları, Gözütok tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. Form, yapılan çeşitli çalışmalar sonucu 50 önermeden oluşan bir ölçek haline getirilmiş; ölçeğin, güvenilirlik katsayısı ,87 olarak bulunmuştur.¹⁷

Toplam 50 maddeden oluşan ölçeğin uygulanması esnasında, uygulanan kişiden ifadelerle katılması durumunda (+), katılmaması durumunda (-) şeklinde görüşünü yanıt kâğıdına işaretlemesi istenmektedir. Bu işaretler, demokratik tutum ölçeği için önceden hazırlanan anahtar liste ile karşılaştırılmaktadır. Anahtardaki işaretlerle uyuşan işaretler, 1 puan olarak değerlendirilmekte, uyuşmayan yanıtlar için ise herhangi bir puan verilmemektedir. Bu ölçekten alınabilecek en yüksek puan 50’dir. Literatüre baktığımız zaman bu ölçeği kullanan araştırmaların önemli bir kısmının Gözütok tarafından geliştirilen bu değerlendirme yöntemini tercih ettiği görülmüştür.¹⁸ Bazı araştırmalarda ise 5’li likert tipi uygulama yöntemi tercih edilmiştir.¹⁹

17 F. Dilek Gözütok, *Öğretmenlerin Demokratik Tutumları*, Türk Demokrasi Vakfı Yay., Ankara 1995, ss. 41-43.

18 Mehmet Nuri Gömleksiz, Sare Demirtaş, “Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları: (Fırat, Dicle,7 Aralık, Cumhuriyet ve Erzincan Üniversiteleri Örneği)”, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı: 17, 2011, ss. 1-14; Durmuş Kılıç, Hanifi Ercoşkun, Ahmet Nalçacı, “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Demokratik Tutumları”, *Türkiye Sosyal Araştırmalara Dergisi*, c. 8, sayı: 2-3, 2004, ss. 9-19; Işıl Sönmez Ektem, Ali Murat Sünbül, “Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı: 31, 2011, ss. 159-168.

19 Salih Zeki Genç, Temel Kalafat, “Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları İle Problem Çözme Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi” *Pamukkale Üniversitesi*

Bizim araştırmamızda da 5'li likert tipi uygulama yöntemi kullanılmıştır.

Ölçekteki maddelerden 32 tanesi olumlu, 18 tanesi olumsuz önerme şeklinde verilmiştir. Olumlu maddelerde işaretlenen seçeneklerden, “kesinlikle katılıyorum=5, katılıyorum=4, kararsızım=3, katılmıyorum =2, kesinlikle katılmıyorum=1” puan ile puanlanmıştır. Olumsuz maddelerde ise puanlama ters yönde yapılmıştır. Ölçekten elde edilebilen en düşük puan 50, en yüksek puan ise 250'dir. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısına yeniden bakılmış ve bu sayı ,85 olarak bulunmuştur. Bu tür çalışmalar için ,85 yeterli güvenirlik bulunduğunu göstermektedir. Demokratik tutum ölçeğinden alınan puanların yüksek olması, öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinin yüksek olduğunu göstermektedir.

14. Verilerin Analizi

Veri toplama araçlarından elde edilen ham verilerin istatistiksel işlemleri, SPSS (Statistical Package for Social Sciences) istatistiksel paket programı ile yapılmıştır. Elde edilen verilerin analizinde ve hipotezlerin test edilmesinde t-testi ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Varyans analizi sonucunda puan ortalamaları arası farkın önemli bulunduğu durumlarda, hangi gruplar arasında farkın önemli olduğuna Tukey HSD testi ile bakılmıştır. Grup ortalamaları arasındaki farkın önem kontrolü için asgari ,05 önem düzeyi kabul edilmiştir. Bilgilerin analizinden elde edilen istatistiksel sonuçlar araştırmanın alt problemlerinin yorumlanmasında kullanılacak şekilde tablolaştırılmış ve bulgular bölümünde sunulmuştur.

15. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde araştırma sonucu elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Bu bağlamda öğrencilerin kişisel bilgi anketinde yer alan değişkenlere göre incelenen demokratik tutum düzeyleri üzerinde durulmuştur. Alt problemler doğrultusunda, puan ortalamaları dikkate alınarak farklı değişkenlerin, demokratik tutum düzeyleri üzerindeki etkilerine bakılmış ve elde edilen istatistiksel sonuçlar değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

si Eğitim Fakültesi Dergisi, c. 2, sayı: 22, 2007, ss. 10-22; Salih Zeki Genç, Temel Kalafat, “Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları ile Empatik Becerilerinin Değerlendirilmesi Üzerine Bir Araştırma”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2008, sayı: 19, ss. 211-222.

16. Cinsiyete Göre Demokratik Tutum

Cinsiyet farklılığının bireylerin farklı olay, olgu ve nesnelere yönelik tutumların belirlenmesi noktasında önemli bir değişken olduğu bilinmektedir.²⁰ Bu farklılığının ortaya çıkmasında hem biyolojik hem de toplumsal cinsiyet kodlarının etkisi yadsınmaz. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak demokratik tutum düzeylerinin cinsiyete göre değişip değişmediğine bakılmış ve sonuçlar aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 3: Cinsiyetlerine Göre Öğrencilerin Demokratik Tutum Düzeyleri

| Cinsiyet | N | X | S | sd | t | p | Sonuç |
|----------|-----|--------|-------|-----|-----|------|--------------------------|
| Kadın | 246 | 199,45 | 16,94 | 363 | 805 | ,421 | p>,05 Anlamsız |
| Erkek | 119 | 197,94 | 16,32 | | | | |

Yapılan t-testi analiz sonuçlarının görüldüğü tablodaki verilere baktığımız zaman, ilk planda kadın katılımcılarla (X=199,45) erkek katılımcılar (X=197,94) arasında az da olsa bir miktar farklılığın olduğu düşünülebilir. Ancak bu farklılığın istatistiksel açıdan anlamlı (p=,421) bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu sonuca göre, *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinde cinsiyet farklılığı önemli bir etkiye sahip değildir*, denilebilir.

Literatüre baktığımız zaman farklı alanlarda demokratik tutum düzeylerini inceleyen çalışmaların belli bir kısmında benzer sonuçların çıktığı görülür. Örneğin, Coşkun'un²¹, Ektem ve Sünbül'ün²², Kılıç ve arkadaşlarının²³ çalışmalarında cinsiyet faktörünün demokratik tutumları anlamlı derecede etkilemediği sonucuna varılmıştır. Ancak cinsiyet faktörünün demokratik tutum düzeyleri arasında anlamlı fark oluşturduğunun görüldüğü çalışmalar da bulunmaktadır. Bu bağlamda da Gömleksiz ve Demirtaş'ın²⁴ çalışması

20 Ersan Ersoy, "Cinsiyet Kültürü İçerisinde Kadın ve Erkek Kimliği (Malatya Örneği)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 19, sayı: 2, 2009, ss. 209-230.

21 M. Kamil Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Demokratik Tutum Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 15, sayı: 46, 2011, s. 69.

22 Ektem, Sünbül, "Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları Üzerine Bir Araştırma", s.165.

23 Kılıç, Ercoşkun, Nalçacı, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Demokratik Tutumları", s. 14.

24 Gömleksiz, Demirtaş, "Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları: Fırat, Dicle, 7 Aralık, Cumhuriyet ve Erzincan Üniversiteleri Örneği", s. 6.

ile Genç ve Kalafat'ın²⁵ çalışmasını zikretmek gerekir. Bu çalışmalarda cinsiyet faktörünün demokratik tutum düzeylerini anlamlı bir şekilde etkilediği ve kadın katılımcıların erkeklerden daha yüksek bir demokratik tutum düzeyine sahip oldukları görülmüştür.

Yüksek din öğretimi kurumlarında eğitim gören kadın ve erkek öğrencilerin önemli bir kısmının benzer muhafazakâr sosyo-kültürel arka plana sahip oldukları söylenebilir. Özellikle İlahiyat bölümünü tercih eden öğrenciler, cinsiyeti farketmeksizin, daha çok dini nedenlerle bu bölümü tercih etmektedirler.²⁶ Çalışmamızda bu değişkenin iki cins arasında önemli bir fark yaratmamış olması, bir dereceye kadar sosyo-kültürel arka planla ve tercih nedenleriyle açıklanabilir. Ancak daha kesin ve net açıklamalar yapabilmek için cinsiyet faktörünü diğer faktörlerden ayırıştırarak ileri çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtmek gerekir.

17. Bölüm, Öğretim Türü ve Sınıfa Göre Demokratik Tutum

Türkiye'de yüksek din öğretimi kurumlarında hâlihazırda iki farklı bölümde eğitim verilmektedir. Bunlardan biri olan İlahiyat Bölümü'nde daha çok yaygın eğitim faaliyetlerinin ihtiyaç duyduğu vaiz, din görevlisi, Kur'an kursu öğreticisi gibi meslek elemanları yetiştirilirken, diğer bölüm İDKAB'da ilk ve ortaöğretim kurumları için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Temel Dini Bilgiler, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Kur'an-ı Kerim derslerinin öğretmenleri yetiştirilmektedir.

Amaçları farklı olduğu için de iki bölümün ders programları arasında ciddi bir farklılık bulunmaktadır. İlahiyat Bölümü'nde okuyan öğrenciler ağırlıklı olarak Temel İslam Bilimleri eğitimi alırken, İDKAB Bölümü'nde okuyan öğrenciler için pedagojik formasyon derslerine ağırlık verilmekte, Temel İslam Bilimleri alanında ise yeterli sayıda derse yer verilmemektedir. Bu noktada müfredatlarının farklı olmasının, öğrencilerin demokratik tutum

25 Genç, Kalafat, "Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları ile Empatik Becerilerinin Değerlendirilmesi Üzerine Bir Araştırma", s. 216.

26 Bk. Ahmet Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c. 25, sayı: 2, ss. 25-64; Ejder Okumuş "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri: Dicle Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2007, c. 5, sayı: 13, ss. 59-94.

düzeyleri üzerinde bir etkisinin olup olmadığının test edilmesi araştırmamız için alt problemlerden birini teşkil etmektedir. Bu doğrultuda iki farklı bölümdeki öğrencilerin demokratik tutum düzeyleri arasındaki ilişki incelenmiş ve sonuçlar aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 4: Okudukları Bölüme Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| Bolum | N | X | S | sd | t | p | Sonuç |
|----------|-----|--------|-------|-----|--------|------|------------------|
| İlahiyat | 171 | 195,88 | 17,06 | 363 | -3,347 | ,001 | p<,05 Anlamlı |
| İDKAB | 194 | 201,68 | 16,01 | | | | |

Yapılan t-testi değerlendirmesi sonucunda oluşan tabloya baktığımız zaman İDKAB Bölümü öğrencilerinin ($X=201,68$) İlahiyat Bölümü öğrencilerinden ($X=195,88$) daha yüksek düzeyde demokratik tutum düzeyine sahip oldukları görülmektedir. Bu durumda *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinde bölüm farklılığı önemli bir etkiye sahiptir*, demek mümkündür. İki bölüm arasındaki düzey farkının istatistiki olarak anlamlı sonuç vermesi ($p=,001$), birkaç şekilde açıklanabilir.

Bunlardan birincisi İDKAB Bölümü öğrencilerinin aldıkları pedagojik formasyon derslerinin etkisiyle daha yüksek puana sahip olduklarını düşünmek olabilir. Ancak sınıflar arası farkı belirlemek için yapılan analizde İDKAB birinci sınıf öğrencileriyle İDKAB dördüncü sınıf öğrencileri arasında anlamlı bir farkın bulunmadığı tespit edilmiştir. Birinci sınıfın ilk yarısının sonunda henüz tek eğitim dersi (Eğitim Bilimine Giriş) almış olmalarına rağmen bu öğrencilerin puanları, son sınıftaki öğrencilerle birbirlerine yakın seviyededir. Bu da iki bölüm arasındaki düzey farkını, pedagojik formasyon derslerinin etkisiyle izah etmeyi zorlaştırmaktadır.

Bu zorluk aradaki farkı son sınıf öğrencilerinin farklı bir fakülte ve farklı bir ortamda öğrenim görmeleriyle açıklamayı da imkânsız kılmaktadır. Bu durumda aradaki puan farkını açıklamak için öğrencilerin ya üniversite giriş puanlarına bakmak ya da bunun yanında bölümü tercih nedenlerini sorgulamak gerekecektir. Çünkü Okumuş'un da belirttiği gibi²⁷ bir öğrenci bölüm seçerken kendine uygun gelen bölümü seçebilmektedir. Ayrıca bölümün hem sunduğu gelecek hem de müfredatı ve bunların yanında öğrenci zihnindeki algısı da öğrenciyi cezbedilmektedir.

27 Okumuş, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri: Dicle Üniversitesi Örneği", ss. 59-94.

Öte yandan her iki bölümde de hem birinci öğretim hem de ikinci öğretim programlarında öğrenci bulunması dolayısıyla böyle bir değişkenin öğrencilerin demokratik tutum düzeylerini etkileme olasılığı da test edilmiş ve sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 5: Öğretim Türüne Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| Öğretim Türü | N | X | S | Sd | t | p | Sonuç |
|--------------|-----|--------|-------|-----|------|------|--------------------------|
| I. Öğretim | 183 | 199,62 | 18,07 | 363 | ,759 | ,448 | p>,05 Anlamsız |
| II. Öğretim | 182 | 198,29 | 15,30 | | | | |

Yapılan t-testi analizi sonucunda tabloda da görüldüğü gibi gündüz (X=199,62) ya da gece (X=198,29) öğrenim görmenin öğrencilerin demokratik tutum düzeyleri üzerinde anlamlı bir farklılık (p=,448) yaratmadığı anlaşılmıştır. Bu sonuçtan hareketle *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinde öğrenim türünün farklı olması önemli bir etkiye sahip değildir*, demek mümkündür.

Bu değişkenin eğitim alanındaki benzer çalışmalarda çok fazla test edilmediği görülmektedir. Onun için sağlıklı bir karşılaştırma yapma imkânı da bulunmamaktadır. Öğretim türü değişkeniyle demokratik tutum arasındaki ilişkinin sorgulandığı nadir çalışmalardan biri olan Genç ve Kalafat'ın²⁸ araştırmasında ise ikinci öğretim öğrencilerinin birinci öğretime nazaran daha yüksek düzeyde demokratik tutuma sahip oldukları görülmektedir. Bu sonuç, bizim çalışmamızla örtüşmemektedir.

Araştırmada bu paralelde son olarak yükseköğrenim hayatlarının başında olan öğrencilerle sonunda olan öğrencilerin demokratik tutum düzeylerini inceleyerek bölüm müfredatlarının demokratik tutum geliştirme potansiyelinin test edilmesi için birinci ve dördüncü sınıflar arasındaki farka bakılmış ve sonuçlar aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 6: Sınıflarına Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| Sınıf | N | X | S | sd | t | p | Sonuç |
|----------|-----|--------|-------|-----|------|------|--------------------------|
| 1. sınıf | 165 | 199,24 | 16,74 | 363 | ,288 | ,774 | p>,05 Anlamsız |
| 4. sınıf | 200 | 198,73 | 16,77 | | | | |

28 Genç, Kalafat, "Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları İle Problem Çözme Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", ss. 10-22.

Tabloda görüldüğü gibi yapılan t-testi analiziyle birinci sınıflar ($X=199,24$) ile dördüncü sınıflar ($X=198,73$) arasında anlamlı bir farkın ($p=,774$) olmadığı görülmüştür. Buradan hareketle *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinde eğitim görülen sınıfın farklı olması önemli bir etkiye sahip değildir*, denilebilir.

Ancak İlahiyat ve İDKAB müfredatlarının öğrencilerin demokratik tutum düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkisinin olmaması, üzerinde durulması gereken bir durumdur. Yüksek din eğitimi kurumlarının internet sayfalarında ortaya konan misyon ifadelerine baktığımız zaman, bilimsellik, paylaşımcılık, katılımcılık, hoşgörü, saygı, anlayış, birlikte yaşama gibi pek çok alt alanda öğrencilerde bilgi, beceri ve tutum geliştirmekle özetlenebilecek insan hakları ve demokrasi kavramlarıyla sıkı bağlantıları bulunan görev tanımlarının yapıldığı görülür.²⁹ Sonuçlara baktığımız zaman bunun beklenenin aksine öğrencilerde herhangi bir değişikliğe yol açmadığı görülmektedir. Bu noktada hem derslerin dağılımı, hem de tercih edilen öğretim yaklaşımları, öğretim üyesi-öğrenci ilişkileri üzerinde düşünmek ve konuya bu minvalde bir açıklama getirmek gerekecektir. Yapılan bir araştırma sonucuna göre³⁰ yüksek din eğitimi kurumlarında okuyan öğrenciler hocalara yönelik, hem ders anlatımı, hem sınıf yöntemi hem de akademik yeterlik bağlamında güvensizlik duygusuna sahiptirler. Böyle bir hoca-talebe ilişkisinin olduğu ortamda öğrencilerin misyon-vizyon belgelerinde ortaya konan ve demokratik tutumu da barındıran ideallere ulaşmaları da önemli oranda imkansızlaşmaktadır.

18. Mezun Olunan Liseye Göre Demokratik Tutum

Bireyin kişiliğinin şekillenmesinde temel ve ortaöğretim kurumlarının etkisi yadsınamaz. Bu noktada adı geçen kurumlar, aile ortamından sonra en etkin kurumlardandır. Aileden ayrılıp okula başlayan birey orada içine girdiği arkadaş çevreleri ve öğretmenler tarafından yeniden şekillendirilmeye baş-

29 Örnek olarak, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi* için <http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/index.php/fakultemiz/vizyon-ve-misyon/> (Erişim: 27.02.2014); *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* için http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=104 (Erişim: 27.02.2014); *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* için http://ilahiyat.erciyes.edu.tr/resimler/2009-2013_%20y1%20stratejik%20plan.pdf (Erişim: 27.02.2014) internet adreslerine bakılabilir.

30 Okumuş "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri: Dicle Üniversitesi Örneği", s. 69.

lanır.³¹ İlahiyat fakültelerinin öğrenci kaynağı ağırlıklı olarak İmam-Hatip liseleridir. Ancak üniversiteye giriş sınavında 1998 yılından sonra yürürlüğe konan farklı katsayı uygulamasının 2011 yılında terkedilmesinin ardından özellikle İDKAB bölümleri, diğer lise mezunları tarafından da sıklıkla tercih edilir hale gelmiştir. Bu da araştırmamıza konu olan bölümlerin öğrenci kaynağının çeşitlenmesine yol açmıştır. Araştırmamızda bu çeşitliliğinin öğrencilerin demokratik tutumları üzerinde etkisinin olup olmadığına bakılmış ve sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 7: Mezun Oldukları Liseye Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| Mezuniyet | N | X | S | sd | t | p | Sonuç |
|-------------------|-----|--------|-------|-----|-------|------|-------------------|
| İmam-Hatip Lisesi | 281 | 198,80 | 16,86 | 363 | -,334 | ,739 | p>,05 Anlamsız |
| Diğer Liseler | 84 | 199,50 | 16,40 | | | | |

Tabloda görüldüğü üzere t-testi ile yapılan analiz sonuçları İHL mezunu olan öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinin (X=198,80) diğer liselerden mezun olan katılımcıların demokratik tutum düzeylerinden (X=199,50) anlamlı derecede farklılık (p=,739) oluşturmadığını göstermektedir. Bu durumda *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinde daha önce mezun oldukları okul türünün önemli bir etkiye sahip olmadığını* ifade etmek gerekir.

İHL mezunlarının diğer lise mezunlarına göre daha muhafazakâr ve tutucu bir yapıya sahip oldukları, belli görüşlere saplanarak ötekiler hakkında yeterince demokratik tutuma sahip olmadıkları, dar düşünceli ve politize oldukları yönündeki iddialar kamuoyunda belli bir kesim tarafından ıslarla dile getirilmektedir.³² Ancak, Türkiye’de tüm okullar, milli eğitim felsefesi doğrultusunda hazırlanan müfredatlarla idare edilmekte; bireylerin zihinsel, sosyal ve duygusal yapılanmalarında devletin çizdiği sınırlara

31 Metin İnceoğlu, *Tutum, Algı, İletişim*, 5. Baskı, Beykent Üniversitesi Yay., İstanbul 2010, s. 123.

32 Bu algıyı gösteren örnekler için bk. Ruşen Çakır, İrfan Bozan, Balkan Talu, *İmam-Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, TESEV Yay., İstanbul 2004, ss. 155-159. Ayrıca İHL’ler üzerine çevrilen toplumsal projeler için bk. TİMAV, *Türkiye’de İmam Hatip Liseleri ve İmam-Hatipliler Algısı*, http://www.imamhatipokullari.org/download.php?file=timav_turki_ye_de_imam_hatip_lisesi_ve_imam_hatipliler_algisi_arastirmasi.pdf (Erişim: 12.02.2014).

azami ölçüde riayet edilmektedir.³³ Bu minvalde her ne kadar daha dini bir atmosfere sahip olsalar da İHL'ler hakkında özellikle insan hakları ve demokrasi gibi konularda toplumun diğer kesimlerinden ciddi anlamda bir ayrışma gösterdikleri gibi iddialar ileri sürülemez. Öte yandan burada elde edilen sonuçlar, İHL mezunları ile diğer lise mezunları arasında hiçbir fark olmadığı anlamına da gelmemelidir. Çünkü elimizdeki veriler, sadece İlahiyat ve İDKAB bölümlerini tercih eden öğrencilerle sınırlıdır. Ve daha da önemlisi, bu bölümleri tercih edenlerin, İHL mezunu olmasalar bile benzer bir iklim içinde yetişmiş olma ihtimalleri de göz önünde bulundurulmalıdır.

19. Hayatın Geçtiği Çevreye Göre Demokratik Tutum

Bireylerin içinde doğup büyüdüğü sosyal ve kültürel çevrenin onların kişilik ve kimlik gelişimleri üzerinde kalıcı etkiler bıraktığı bir gerçektir. Kişi hayata, olay ve olgulara bakışını davranışlarının yönünü bir yandan kendi gereksinimlerinin peşinden koşarak, ancak bir yandan da önemli oranda çevresi içinde toplumsallaşarak öğrenir.³⁴ Bu esnada onun farklı alanlardaki değer ve tutumları da bu toplumsal denetleme ve yönlendirme mekanizmasının süzgecinden geçer. Bu doğrultuda içinde yaşadıkları sosyal ve kültürel çevrenin araştırmaya katılan öğrencilerin demokratik tutumları üzerinde etkisinin olup olmadığı, hayatın önemli bir bölümünün geçtiği ortam özelinde test edilmiş ve sonuçlar aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 8: Yaşamlarının Çoğunun Geçtiği Yere Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| Hayatın Geçtiği Çevre | N | X | S | F | Sd | P | Sonuç |
|-----------------------|-----|--------|-------|-------|-------|------|-------------------|
| İl | 138 | 199,71 | 17,66 | 1,624 | 3/361 | ,183 | p>,05 Anlamsız |
| Köy | 87 | 195,80 | 16,47 | | | | |
| İlçe | 134 | 200,44 | 15,86 | | | | |
| Yurtdışı | 6 | 194,50 | 14,69 | | | | |
| Toplam | 365 | 198,96 | 16,74 | | | | |

Yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda tabloda görüldüğü gibi hayatın çoğunluğunun geçirildiği yerin, bir başka ifadeyle bireyi toplumsal bir özne haline getiren sosyal ve kültürel çevrenin, onun demok-

33 Bk. Nazıroğlu, *Vatandaşlık ve Din Eğitimi*, ss. 127-136.

34 Bk. İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, s. 109.

ratik tutum düzeyini anlamlı sayılabilecek kadar etkilemediği (p=,183) anlaşılmıştır. Bu sonuca göre *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinde daha önce yaşamış oldukları çevrenin önemli bir etkiye sahip olmadığı* anlaşılmaktadır.

Bu durum ilk bakışta literatürde yer alan teorik bilgilerin en azından demokratik tutum düzeyi üzerinden doğrulanamadığını göstermektedir. Ancak sonuçlar temel ve ortaöğretim sürecinden geçtikten sonra öğrencilerin sosyal ve kültürel çevrenin etkisinden arınmış oldukları şeklinde de yorumlanabilir. İçinde yaşanan toplumun bireyin inanç, tutum ve davranışları üzerinde oluşturduğu zenginlik ve çeşitlilik, merkezi ve tekdüze bir eğitim felsefesiyle zayıflatılmakta ve okuldan çıkan bireyler bu süreç içinde eski kabul edilebilecek tutum ve değerlerini unutup birbirlerine daha çok benzemeye başlamaktadırlar. Toplumsal bütünlük ve ortak değerler açısından bu durum, olumlu sonuçlar vermektir. Ancak bununla beraber, bireysel farklılıkların ortaya konması, sosyal ve kültürel çevreden gelen yerel değerlerin yaşatılması, çoğulculuğun teşvik edilmesi ve çeşitliliğin korunması için aynı iyi ürünlerin ortaya çıktığını söyleyebilmek zordur.

20. Anne-Baba Öğrenim Durumlarına Göre Demokratik Tutum

Sosyal psikoloji araştırmaları bireylerin kimlik ve kişilik yapılarını en fazla etkileyen kurumların başında ailenin geldiğini;³⁵ ebeveyn, kardeş ve ailenin diğer ferlerinin sadece sınırları belli alanlarda değil, her türden gelişim ve eğitim alanında çocuklar üzerinde yadsınamaz bir otoriteye sahip olduklarını³⁶ göstermektedir. Bu noktadan hareketle özellikle annenin çocuğun kimlik ve kişilik formasyonu üzerinde yadsınamaz bir etkisi olduğunu belirtmek gerekir. Bu etkinin öğrencilerin demokratik tutumlarını etkileyip etkilemediklerini görmek için hem annelerinin hem de babalarının öğrenim durumuna göre demokratik tutum puanlarına bakılmış; sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

35 İnceoğlu, *Tutum, Algı, İletişim*, s. 122 vd.

36 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*, 10. Basım, Evrim Yay., İstanbul 2006, s. 120.

Tablo 9: Annelerinin Öğrenim Durumuna Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| Anne Öğrenim Durumu | N | X | S | F | sd | p | Sonuç |
|---------------------|-----|--------|-------|-------|-------|------|------------------|
| Üniversite | 17 | 202,41 | 18,16 | 3,752 | 3/361 | ,011 | p<,05 Anlamlı |
| Lise | 35 | 199,54 | 16,91 | | | | |
| İlkokul/Ortaokul | 232 | 200,49 | 16,41 | | | | |
| Okula gitmemiş | 81 | 193,60 | 16,46 | | | | |
| Toplam | 365 | 198,96 | 16,74 | | | | |

Tablodan anlaşılacağı üzere tek yönlü varyans analizi sonucunda annelerinin öğrenim durumuna göre öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinde anlamlı düzeyde bir farklılaşma ($p=,011$) görülmüştür. Farkın hangi değişkenlerden kaynaklandığı görmek için Tukey HSD testi yapılmış ve anneleri hiçbir şekilde okula gitmeyen katılımcıların demokratik tutum düzeylerinin ($X=193,60$) anneleri ilkököl düzeyinde de olsa bir şekilde okulla tanışan katılımcılardan daha düşük ($X=200,49$) olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durumda *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinde annelerinin öğrenim düzeyinin önemli bir etkiye sahip olduğunu* belirtmek gerekir.

Farklı alanlardaki öğretmen adaylarının demokratik tutum düzeylerini ölçmeye çalışan Gömleksiz ve Çetintaş'ın³⁷ araştırmasında annesi okuryazar olmayanların demokratik tutum düzeylerinin diğerlerinden daha yüksek olduğu sonucu çıkmıştır. Genç ve Kalafat'ın,³⁸ Kılıç, Ercoşkun ve Nalçacı'nın³⁹ araştırmalarında ise annelerin öğrenim durumunun, katılımcıların demokratik tutum düzeyi üzerinde etkili olmadığı görülmüştür. Bizim elde ettiğimiz veriler bu araştırmalarla örtüşmemektedir.

Konu anne-çocuk ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde ilk eğitimlerini okulla tanışmamış annelerden alan çocukların eğitimli ailelerde yetişen çocuklara göre farklı tutum geliştirme potansiyelleri inkâr edilemez. Çünkü okul, çoğu zaman aile içi iletişimde kabul gören geleneksel anlaşma ve konuşma biçimlerinin dönüşmesini, çocuğa yaklaşımların değişmesini tetikleyebilir. Okulla elde edilen bilgi ve birikim, çocuk yetiştirme konusunda aile-

37 Gömleksiz, Demirtaş, "Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları: (Fırat, Dicle,7 Aralık, Cumhuriyet ve Erzincan Üniversiteleri Örneği)", s. 8.

38 Genç, Kalafat, "Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları İle Problem Çözme Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", s. 18.

39 Kılıç, Ercoşkun, Nalçacı, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Demokratik Tutumları", s. 15.

leri yönlendirebilir; çocuğun bedensel, zihinsel, duygusal, dinsel ve sosyal gelişim süreçleri ve özellikleri hakkında ailelerin teorik bilgi edinmesini sağlayabilir. Bu da annelere çocukları üzerinde daha sağlıklı bir tutum ve davranış geliştirme olanağı yaratır. Bütün bunlar, tek başına yeterli olmasa bile, demokratik tutumların gelişmesinde annelerin öğrenim düzeyinden kaynaklanan farkı açıklamak için önemli bir perspektif oluşturma potansiyeline sahiptir.

Öte yandan anne kadar güçlü olmasa da babanın da çocuk üzerinde güçlü bir etkisi bulunmaktadır. Aşağıdaki tabloda babalarının öğrenim düzeyinin öğrencilerin demokratik tutumları üzerinde anlamlı bir etkisinin olup olmadığını görmek için yapılan testin sonuçları görülmektedir.

Tablo 10: Babalarının Öğrenim Durumuna Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| Baba Öğrenim Durumu | N | X | S | F | sd | p | Sonuç |
|---------------------|-----|--------|-------|-------|-------|------|-------------------|
| Üniversite | 96 | 199,21 | 16,43 | 1,739 | 3/361 | ,159 | p>,05 Anlamsız |
| Lise | 58 | 198,48 | 17,22 | | | | |
| İlkokul ortaokul | 194 | 199,75 | 16,11 | | | | |
| Okula gitmemiş | 17 | 190,17 | 22,18 | | | | |
| Toplam | 365 | 198,96 | 16,74 | | | | |

Tek yönlü varyans analizi sonuçları anne öğrenim düzeyinin aksine baba öğrenim düzeyinin çocukların demokratik tutumlarını çok az etkilediğini; etkinin yine okula gitmemiş babalardan kaynaklandığını; ancak bu etkinin istatistiksel manada anlamlı olmadığını ($p=,159$) göstermektedir. Bu sonuçlara göre *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeyleri üzerinde babalarının öğrenim durumu önemli bir etkiye sahip değildir, demek mümkündür.*

Gömleksiz ve Çetintaş⁴⁰ ile Genç ve Kalafat'ın⁴¹ araştırmalarında da baba öğrenim düzeyinin katılımcıların demokratik tutum düzeylerini etkilemediği sonucuna ulaşılmıştır. Anne öğrenim düzeyinin demokratik tutumu etkileyip etkilemediğine bakılan analizde çıkan sonuçların aksine baba

40 Gömleksiz, Demirtaş, "Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları: (Fırat, Dicle,ayrı7 Aralık, Cumhuriyet ve Erzincan Üniversiteleri Örneği)", s. 9.

41 Genç, Kalafat, "Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları ile Empatik Becerilerinin Değerlendirilmesi Üzerine Bir Araştırma", s. 218 vd.

öğrenim durumunun öğrencilerin demokratik düzeylerini etkilemediğinin hemen hemen bütün araştırmalarla teyit edilmesi, bizim verilerimizle uyumaktadır. Şüphesiz annelerin bireyin kişiliğinin şekillenmesinde baba ya nazaran daha etkin olmaları, bu sonuçların çıkmasında etkili olmuştur. Çünkü kişilik gelişiminde ailenin etkisi 6-7 yaşlara kadar baskınken bu yaşlardan sonra okul daha fazla rol üstlenmeye başlamaktadır. Bu yaşlara kadar da çocuklar, aşağıdaki analizlerde de görülebileceği gibi annelerinin çoğunun ev hanımı olması babalarının da dışarda çalışması dolayısıyla büyük oranda annelerinin kontrolü altında kalmaktadırlar.

21. Anne-Baba Mesleğine Göre Demokratik Tutum

Anne-babanın eğitim düzeyinin ardından bakılması gereken bir diğer değişken de anne-babanın sahip oldukları meslektir. Zira meslek kişilerin statü, tutum ve davranışlarını etkileme potansiyeli taşımaktadır.⁴² Bu yüzden ebeveynlerinin icra ettikleri mesleklere göre öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinin değişip değişmediğini kontrol etmek için kişisel bilgi anketinde katılımcılara anne-babalarının meslekleri sorulmuş; bu mesleklerin onların demokratik tutumlarına yansımalarına ilişkin veriler aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 11: Annelerinin Mesleğine Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| Anne Mesleği | N | X | S | sd | t | p | Sonuç |
|--------------|-----|--------|-------|-----|--------|------|--------------------------|
| Ev Hanımı | 346 | 198,69 | 16,80 | 363 | -1,334 | ,183 | p>,05 Anlamsız |
| Çalışıyor | 19 | 203,94 | 15,10 | | | | |

Katılımcıların yaklaşık % 95'lik bir kısmının annesinin ev hanımı olması dolayısıyla anne mesleği üzerinden ayırdedici bir sonuç çıkarmak zor olmuştur. Tablodan da anlaşılacağı gibi yapılan t-testi analizi sonucunda annelerin çalışmasının ($X=203,94$) ya da ev hanımı olmasının ($X=198,69$), öğrencilerin demokratik tutum düzeyleri üzerinde bir miktar etkisi olmakla beraber bu etkinin istatistiksel olarak anlamlı ($p=,183$) bir karşılığı bulun-

42 Serap Özen Kapız, "Mesleki Sosyalleşmenin Çocuklar Üzerine Etkileri", *İş, Güç Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, c. 5, sayı: 2, 2003, <http://www.isgucdergi.org/?p=article&id=169&cilt=5&sayi=2&yil=2003>. (Erişim: 01.03.2014).

mamaktadır. Bu durumda *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeyleri üzerinde annelerinin meslek durumunun önemli bir etkiye sahip olmadığını*, söylemek mümkündür.

Öte yandan anne değişkeni özelinde meslek çeşitliliğinin olmamasına karşın baba değişkeninde hatırı sayılır oranda bir meslek dağılımı söz konusudur. Bu dağılımın demokratik tutum düzeyleri üzerindeki etkisini ölçmeye yönelik yapılan analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 12: Babalarının Mesleğine Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| Baba Mesleği | N | X | S | F | sd | p | Sonuç |
|---------------------|-----|--------|-------|-------|-------|------|-------------------|
| Din Görevlisi | 43 | 197,90 | 17,67 | 1,095 | 4/360 | ,359 | p>,05 Anlamsız |
| Öğretmen | 16 | 207,18 | 13,05 | | | | |
| Memur | 34 | 199,11 | 16,94 | | | | |
| Serbest meslek/işçi | 170 | 199,00 | 16,25 | | | | |
| Emekli | 102 | 198,00 | 17,51 | | | | |
| Toplam | 365 | 198,96 | 16,74 | | | | |

Tek yönlü varyans analizi sonuçlarının görüldüğü tabloya baktığımız zaman, tıpkı anne mesleğinde olduğu gibi ilk planda babaları öğretmen olan katılımcıların demokratik tutum düzeylerinin ($X=207,18$) babaları din görevlisi olanlara ($X=197,90$), memur olanlara ($X=199,11$), serbest meslek sahibi ya da işçi olanlara ($X=199,00$) ve emekli olanlara ($X=198,00$) göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu yüksekliğin istatistiki olarak anlamlı ($p=,359$) bir karşılığı yoktur. Buradan hareketle *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeyleri üzerinde babalarının meslek durumunun önemli bir etkiye sahip olmadığını* ifade etmek gerekir.

Her ne kadar anne-baba mesleğinin çocukların çeşitli tutum ve davranışlarını etkilemesi bir dereceye kadar mümkün olsa da araştırmamıza katılan öğrencilerde hem anne mesleğinin hem de baba mesleğinin demokratik tutum bağlamında ciddi bir farklılık yaratmamış olması değerlendirmeye muhtaç bir sonuçtur. Ancak bu sonucu değerlendirebilmek için daha başka değişkenlere bakmak gerekmektedir. Anne ve babaların mesleklerini tam olarak benimseyip benimsemedikleri; mesleki tutum, mesleki motivasyon ve mesleki tükenmişlik düzeylerinin ne olduğu ve hatta mesleklerinin niteliği gibi hususların irdelenmesi bu konuda daha yetkin cevaplar üretecek veriler sağlama potansiyelini de beraberinde getirecektir.

22. Ailede Karar Alma Sürecine ve Ebeveyn Tutumuna Göre Demokratik Tutum

Çocukların karar alma sürecine dâhil edilmeleri konusunda üzerinde durulması gereken temel kavram katılımdır. Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi'nin 12. maddesinde "Her çocuk, kendisini ilgilendiren herhangi bir konu ya da işlem sırasında görüşlerini serbestçe ifade etme, görüşlerinin dikkate alınmasını isteme ve katılma hakkına sahiptir." denilerek çocuğun katılım hakkına vurgu yapılmaktadır. Katılım hakkı; okul, çevre ve siyaset gibi kurumların işleyişinin yanısıra aile içi ilişkilerde de söz konusudur.⁴³ Katılım, demokrasi kültürünün gelişmesi açısından aile içi kararlarda temele alınması gereken en önemli husustur. Katılım, başta karar verme süreci olmak üzere ailedeki kuralların oluşturulmasında, harcamaların belirlenmesinde, okul, iş ve meslek seçiminde ve evle ilgili diğer tüm faaliyetlerin yürütülmesinde önemlidir. Çocukların bu meselelerde ne kadar aktif oldukları onların hem kişilik gelişimini hem de demokrasi kültürünü olumlu yönde etkileme gücüne sahiptir.⁴⁴ Çünkü aile içinde alınan kararlara katılım durumu, aile içi rollerin dağılımı, iletişim ve işbirliği koşulları, kararlarda ve sorunların çözümünde nihai karar mercii, bireyin kişiliğinin inşasında kurucu etkiye sahiptir. Bu bağlamda ailelerinde alınan kararlarda etkin olan kişiye göre katılımcıların demokratik tutum düzeylerinin değişip değişmediğini kontrol etmek için yapılan analiz sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 13: Aile İçi Karar Mercilerine Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| Ailede Karar Mercii | N | X | S | F | sd | p | Sonuç |
|---------------------|-----|--------|-------|------|-------|------|-------------------|
| Baba | 177 | 197,80 | 16,07 | ,665 | 3/361 | ,574 | p>,05 Anlamsız |
| Anne | 31 | 198,77 | 23,11 | | | | |
| Anne-baba birlikte | 89 | 199,89 | 15,46 | | | | |
| Tüm üyeler birlikte | 68 | 200,85 | 16,80 | | | | |
| Toplam | 365 | 198,96 | 16,74 | | | | |

Tablodan anlaşılacağı gibi tek yönlü varyans analizi sonuçlarına

43 Ercüment Erbay, "Çocukların Katılım Hakkı Üzerine Bir Türkiye Değerlendirmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sayı: 2013, s. 40.

44 Abdulvahap Özpolat, "Ailede Demokratik Sosyalleşme", *Aile ve Toplum*, c. 5, sayı: 20, 2010, s. 21.

göre karar alma sürecinde babayla ($X=197,80$) annenin ($X=198,77$) her birinin tek başına; anneye babanın ortak ($X=199,89$) ya da çocuk ve yaşlılar da dâhil tüm üyelerin birlikte ($X=200,85$) karar almasının çocukların demokratik tutum düzeyinde anlamlı bir farklılaşma ($p=,574$) oluşturmadığı görülmektedir. Bu sonuçlara bakarak, *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeyleri üzerinde ailede karar alma merciinin değişmesinin önemli bir etkiye sahip olmadığını* belirtmek mümkündür.

Aileyle ilgili bir diğer analiz çalışması da ebeveyn tutumları bağlamında yapılmıştır. Literatürde ebeveyn tutumlarıyla ilgili farklı bakış açılarıyla ortaya konulmuş çok sayıda tasnif bulunmaktadır. Bunlar genellikle otoriter, serbest/ilgisiz, aşırı koruyucu ve güven verici ebeveyn tutumları olarak kategorize edilmektedir.⁴⁵ Bu kategorilerdeki aile tutumlarının her birinin çocukların demokratik tutum düzeylerini etkileme potansiyeli vardır. Bu potansiyelle ilgili nicel veriler elde etmek için yapılan istatistiksel analizin sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 14: Ailelerinin Tutumlarına Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| Aile Tutumu | N | X | S | F | sd | p | Sonuç |
|------------------|-----|--------|-------|-------|-------|------|------------------|
| Otoriter | 54 | 198,42 | 15,95 | 3,945 | 3/361 | ,009 | p<,05 Anlamlı |
| Serbest/ İlgisiz | 32 | 189,62 | 16,88 | | | | |
| Aşırı Koruyucu | 36 | 199,08 | 17,60 | | | | |
| Güven Verici | 243 | 200,29 | 16,46 | | | | |
| Toplam | 365 | 198,96 | 16,74 | | | | |

Tek yönlü varyans analiziyle elde edilen sonuçlara baktığımız zaman faktörler arasında anlamlı bir farkın ($p=,009$) ortaya çıktığı görülmektedir. Tukey HSD testiyle bu farkın güven verici ailede yetişen bireylerle ($X=200,29$) serbest/ilgisiz ailelerde yetişen bireyler ($X=189,62$) arasında ortaya çıktığı ve güven verici ailelerin çocuklarının daha yüksek düzeyde demokratik tutuma sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu durumda *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeyleri üzerinde ailelerinin tutumlarının önemli bir etkiye sahip olduğunu* ifade etmek gerekir.

Serbest/ilgisiz anne-baba çocuğuna karşı ilgi duymayan, onun maddi-manevi ihtiyaçlarına duyarsız, sevgi ve şefkat bakımından yetersiz ve kont-

45 Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*, DEM Yay., İstanbul 2005, ss. 28-45.

rol bakımından gevşek anne babadır. Böyle ortamlarda yetişen çocuklar genelde, isyankâr, kavgacı, saldırgan ve suça eğilimli olurlar. Güven verici anne-baba ise çocuklarını benimseyen, onlara karşı hoşgörülü olan, güven veren, değer veren, özgürlük tanıyan ve onları destekleyen anne babadır. Bu ortamda yetişen çocuklar ise daha girişimci, özgüveni yerinde, karar verebilen, sorumluluk sahibi, kendini ifade edebilen, kontrol edebilen, iletişim kuran vicdan sahibi bireyler olurlar.⁴⁶

Analiz sonuçlarını literatürdeki bu bilgilerle karşılaştırınca aile tutumlarının bireylerin özellikle dışa dönük vasıflarını önemli oranda etkilediği sonucu teyit edilmektedir. Güven verici aile ortamında yetişen kalıtmıcılar, eğitimci olarak karşılıklarına çıkacakları öğrencileri diğerlerine nazaran daha özgür bırakacak, eğitim sürecini yönetirken onların maddi manevi ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmaya özen gösterecek, temel hak ve özgürlüklerine riayet edecek ve karar verme süreçlerine dâhil olmalarını teşvik edecektir. Serbest veya ilgisiz ailelerde yetişen katılımcılar ise, eğer okulda ciddi bir demokrasi eğitiminden geçirilemezlerse, bunun tam tersi yönde bir eğiticilik yolu tutmaya teşne olacaklardır. Çünkü demokratik tutum ve davranış geliştirme okulla birlikte aileden öğrenilen bir karaktere sahiptir. Taçman'ın da ifade ettiği gibi⁴⁷ kişi toplumun değerler sistemini önce ailesinden daha sonra ise okuldan ve çevresinden öğrenir.

23. Maddi Gelir Kaynağına Göre Demokratik Tutum

Ekonomik durumun insanların tutum ve davranışlarını etkilediği bilinmektedir.⁴⁸ Bu bağlamda yüksek din öğrenimi alan öğrencilerin öğrenim giderlerini karşılamak için yararlandıkları kaynakların onların demokratik tutumları üzerinde herhangi bir etkisinin olup olmadığına bakılmış ve sonuçlar aşağıdaki tabloda verilmiştir.

46 Aydın, *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*, s. 31, 41.

47 Taçman, "İlköğretim Sınıf Öğretmenlerinin Demokratik Tutumları, İlköğretim Sınıf Öğretmenlerinin Demokratik Tutumları", s. 37.

48 İnceoğlu, *Tutum, Algı, İletişim*, s. 37.

Tablo 15: Maddi Gelir Kaynaklarına Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| Gelir Kaynakları | N | X | S | F | sd | p | Sonuç |
|------------------|-----|--------|-------|-------|-------|------|-------------------|
| Burs / Kredi | 218 | 199,02 | 16,60 | 1,092 | 2/362 | ,337 | p>,05 Anlamsız |
| Çalışıyor | 35 | 195,22 | 15,09 | | | | |
| Aile Desteği | 112 | 200,00 | 17,44 | | | | |
| Toplam | 365 | 198,96 | 16,74 | | | | |

Tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre öğrencilerin, öğrenim giderlerini kredi veya bursla karşılamaları ($X=199,02$) veya bir işte çalışmaları ($X=195,22$) ya da aile desteğiyle ($X=200,00$) yetinmeleri onların demokratik tutum düzeylerini anlamlı ($p=,337$) olacak şekilde etkilememektedir. Bu sonuçlara göre *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeyleri üzerinde maddi gelir kaynaklarının farklılaşmasının önemli bir etkiye sahip olmadığını* ileri sürmek mümkündür.

Türkiye’de yüksek din eğitimi kurumlarına devam eden öğrencilerin büyük çoğunluğunun ailesi orta, daha az bir kısmının ailesi de iyi sayılabilecek düzeyde bir ekonomik gelire sahiptir.⁴⁹ Bu da katılımcıların önemli ölçüde toplumun orta sınıf olarak tabir edilen kesiminden geldiklerini göstermektedir. Öte yandan yapılan gözlemler, öğrencilerin kahir ekseriyetinin, resmi ya da sivil, çeşitli kurum ve kuruluşlardan burs talebinde bulduklarını göstermektedir. Yani herhangi bir işte çalışmayan (ki çalışanların büyük çoğunluğu din hizmetleri sınıfındadır) öğrencilerin çoğunluğu eğitim masraflarını karşılamakta güçlük çekmekte ve bu konuda öğrenciler birbirlerinden çok fazla ayrışmamaktadırlar. Netice itibarıyla katılımcıların ekonomik statülerinin, onların demokratik tutum düzeylerini anlamlı düzeyde etkileyecek kadar çeşitlilik göstermediği anlaşılmaktadır.

24. İkamet Edilen Yere Göre Demokratik Tutum

Türkiye’de üniversite öğrencileri öğrenimleri esnasında ağırlıklı olarak ya devlet ve özel teşebbüslere ait yurtlarda, ya öğrenci evlerinde ya da aileleri-

49 Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, s. 33; Mehmet Emin Ay, *Eğitim Öğretim Açısından İlahiyat Fakültelerinde Rehberlik*, Ulu dağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 2000, s. 65; Mustafa Usta, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Kurumsallaşma ve Ekolleşme Sorunları*, İFAV Yay., İstanbul 2001, s. 121.

nin yanlarında ikamet etmektedirler.⁵⁰ Şüphesiz kalınan yerlerde ortaya çıkan farklı ilişki biçimleri neticesinde öğrencilerin siyasal ve toplumsal olay ve olguları yorumlama, bu konularda tavır alma biçimleri de farklılaşmaktadır. Bu doğrultuda kaldıkları yerlerin öğrencilerin demokratik tutum düzeylerini etkileyip etkilemediğini görmek için yapılan analiz sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 16: Öğrenimleri Esnasında İkamet Ettikleri Yere Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| İkamet Edilen Yer | N | X | S | F | sd | p | Sonuç |
|-------------------|-----|--------|-------|-------|-------|------|------------------|
| Aile Yanı | 60 | 201,01 | 13,86 | 5,784 | 2/362 | ,003 | p<,05 Anlamlı |
| Yurt | 124 | 202,25 | 14,70 | | | | |
| Öğrenci Evi | 181 | 196,02 | 18,39 | | | | |
| Toplam | 365 | 198,96 | 16,74 | | | | |

Tabloda görüldüğü gibi yapılan tek yönlü varyans analizi sonuçları, kaldıkları yere göre öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinde anlamlı bir şekilde ($p=,003$) farklılaştığını göstermektedir. Tukey HSD analizi sonucunda öğrenci evlerinde kalan katılımcıların demokratik tutum puanlarının ($X=196,02$), devlet veya özel yurtlarda kalan öğrencilerin demokratik tutum puanlarından da ($X=202,25$), ailelerinin yanında kalan öğrencilerin demokratik tutum puanlarından da ($X=201,01$) anlamlı şekilde daha düşük olduğu görülmüştür. Bu sonuçlara bakarak *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeyleri üzerinde öğrenimleri sırasında kaldıkları yerin önemli bir etkiye sahip olduğunu* iddia etmek mümkündür.

Literatürdeki demokratik tutum düzeyi araştırmalarında bu değişkene göre katılımcıların demokratik tutum düzeylerinde bir farklılaşma olup olmadığı araştırılmadığı için eldeki veriyi benzer nitelikte başka çalışmalarla karşılaştırma imanı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu sonucu yorumlamak için daha çok gözlemlerden yararlanma ihtiyacı hasıl olmaktadır. Bu durumda bu dikkat çekici veriyi açıklamak için öğrenci evlerinin yapısına bakmak gerekmektedir. Çünkü gözlemlerimiz, öğrenci evlerinin çoğunlu-

50 Erdal Arlı, "Barınma Yerinin Üniversite Öğrencilerinin Kişisel ve Sosyal Gelişim ve Akademik Başarı Üzerindeki Etkilerinin Odak Grup Görüşmesi İle İncelenmesi", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, c. 3, sayı: 2, 2013, s. 177; Zeynep Filiz, Fatih Çemrek, "Üniversite Öğrencilerinin Barınma Sorunlarının Uygunluk Analizi ile İncelenmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 8, sayı: 2, 2007, s. 213.

ğunun belli bir amaca matuf olarak örgütlenen grup, vakıf, dernek veya cemaatler tarafından kontrol edildiğini göstermektedir. Buralarda cemiyet tipi örgütlenmeler yerine cemaat tipi örgütlenmeler yaygındır. Bu tür örgütlenmelerde bireyin kişisel tercihlerinden ziyade topluluğun önceden ve/veya yukarıdan belirlenen tercihler ve karar alma mekanizmaları işletilmektedir. Birey, pek çok konuda kişisel tercihlerini topluluk kurallarının yararına terk etmektedir. Dolayısıyla öğrenci evlerinde barınan katılımcıların demokratik tutum düzeylerinin düşük olmasını bireysel ve içsel süreçlerle izah etmek yerine toplulukçu ve dışsal süreçlerle açıklamak daha mantıklı olacaktır. Eğer bu evlerde bireylerin demokratik tutumlarını zayıflatacak uygulamalar söz konusuysa doğal olarak bu durum onların eğitimi olarak da demokratik tutum geliştirme potansiyellerini zayıflatacaktır. Ailelerinin yanında kalan veya yurtlarda barınan katılımcıların demokratik tutum puanlarının yüksek olması da bu minvalde onların nispeten daha özgür ortamlarda zaman geçirmelerinden kaynaklanmaktadır, denilebilir.

25. Medyada İlgi Duyulan Alana Göre Demokratik Tutum

Araştırmamızda son olarak katılımcıların gazete okurken ilgilerini yoğunlaştırdıkları alanlara göre demokratik tutum düzeyleri arasında bir fark olup olmadığı üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda kişisel bilgi anketinde sorula "gazetelerde en çok hangi içeriklere yoğunlaşıyorsunuz?" sorusu sonucu ortaya çıkan veriler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 17: Medyada İlgi Duydukları Alanlara Göre Öğrencilerin Demokratik Tutumları

| Medyadaki İlgi Alanları | N | X | S | F | sd | p | Sonuç |
|-------------------------|------------|---------------|--------------|-------|-------|------|------------------|
| Güncel olaylar | 251 | 198,44 | 16,00 | 4,266 | 2/362 | ,015 | p<,05 Anlamlı |
| Dini İçerikler | 30 | 192,86 | 20,37 | | | | |
| Spor magazin | 84 | 202,69 | 16,86 | | | | |
| Toplam | 365 | 198,96 | 16,74 | | | | |

Tabloda görüldüğü gibi tek yönlü varyans analizi neticesinde katılımcıların gazetelerde ilgi duydukları konulara göre demokratik tutum düzeyleri arasında anlamlı bir fark ($p=,015$) ortaya çıkmıştır. Farkın hangi değişkenler arasında olduğunu tespit etmek için Tukey HSD analizi yapılmış ve dini içerikli yayınları takip eden öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinin ($X=192,86$) spor ve magazin haberlerini takip edenlerin demokratik tutum

düzeylerinden ($X=202,69$) daha düşük olduğu anlaşılmıştır. Bu doğrultuda *yüksek din eğitimi alan öğrencilerin demokratik tutum düzeyleri üzerinde gazetelerde ilgi duydukları konunun farklılaşmasının önemli bir etkiye sahip olduğunu* belirtmek mümkündür.

Gazete hemen hemen bütün popüler kültür kodlarını içinde barındıran; TV, radyo, internet gibi diğer iletişim kanallarını temsil etme gücü yüksek bir kitle iletişim aracıdır. Kitle iletişim araçlarında üretilen popüler kültürün, Şahin'in de belirttiği gibi⁵¹ yüksek din eğitimi alan öğrencilerin dünyaya, toplumsal hayata, insanlığa ve kendi öz varlıklarına ilişkin bakışlarını, tutum ve davranışlarını, değer, duygu ve düşüncelerini etkilemesi muhtemeldir. Tablodaki sonuçlar, buralarda takip edilen içeriğin, demokratik tutum düzeyi üzerinde anlamlı bir tesire sahip olduğunu göstermektedir.

Dini konulara meraklı öğrencilerin demokratik tutum düzeylerinin nispeten düşük olmasını açıklamak için elimizde yeterli veri bulunmamaktadır. Ancak gazetelerin bu türden içeriklerinin daha çok ilmiyal temelli bilgiler ya da belli bir ideolojik saikle hazırlanmış içerikler olduğunu düşününce, bu bilgilerin inanan insanları belli bir standartlar dizgesine zorlaması ve farklı kanaatlere yönelik daha çekimsel hale getirmesinin bu sonucun muhtemel sebeplerden biri olabileceğini ileri sürmek mümkündür. Spor ve magazine meraklı öğrencilerde demokratik tutum düzeyinin yüksek çıkması da bu türden içeriklerin taahhüt/bağlanma gereksiniminin dini içeriklere göre çok daha zayıf olmasıyla açıklanabilir. Çünkü dini içerikler, belli oranda kalıplaşmış bilgilerden meydana gelirken, spor ve magazine dair içerikler, çoğu zaman farklı görüşlerin ve tartışmaların daha serbest sergilenebildiği bir karaktere sahiptir.

26. Sonuç ve Öneriler

Öğretmen adaylarının demokratik tutumlarının incelendiği bu araştırma kapsamında ortaya çıkan bulgular, İlahiyat gençliğinin demokrasi açısından iyi sayılabilecek bir durumda olduğunu göstermektedir. Ülkemiz 21. yüzyılın ilk yıllarını kendisini muhafazakâr demokrat olarak tarif eden bir iktidarın yönetiminde hızlı bir demokratikleşme ve sivilleşme süreci ile geçirmiş-

51 M. Cem Şahin, "Popüler Kültürün İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yaşam Stilleri Üzerindeki Etkisi", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2006-2009, sayı: 1-3/1-6, s. 196.

tir. Bu durum geç Osmanlı dönemi ve erken Cumhuriyet dönemindeki uluslaşma ve modernleşme politikaları ile uzun yıllar içine kapanmış, kendisini devletten dışlanmış hisseden dindar muhafazakâr kesimin yönetim ve üretim süreçlerine aktif katılımını ve bu sayede özgüven ve aidiyet duygusu kazanmasını sağlamıştır. Ayrıca görece istikrarlı bir ekonominin getirdiği tüketim alışkanlıkları ve hızla gelişen iletişim teknolojileri de dindar muhafazakârlar arasında ataerkil, cemaatçi ve biat kültürüne dayalı toplumsal örgünün daha fazla sorgulanmasına yol açmıştır. Bu demokratik değişim süreci özellikle genç kuşaklarda daha net ve belirgin bir şekilde görülmektedir.⁵²

Bunun gibi pek çok toplumsal değişim ile irtibatlandırılması mümkün olan demokratikleşme olgusu, gelişmiş ülkelerde eğitim politikasına dâhil edilerek çeşitli yöntem ve stratejilerle desteklenmektedir. Eğitim-öğretim ortamı bu amaçlar doğrultusunda düzenlenerek öğrencilere demokrasi kültürü edinebilecekleri bir öğrenme ortamı oluşturulmaktadır. Bu anlamda ülkemizde de eğitiminin temel unsuru olan öğretmenlerin daha yetiştirilme sürecinde demokrasi, farklı düşüncelere saygı ve hoşgörü gibi değerlerle tanıştırılması, pozitif demokratik tutum kazandırılması gerekmektedir.

Bireyler okul sürecinde öğrendikleri bilgilerin ve kazandıkları tutum, değer ve becerilerin bir kısmını model alma yoluyla öğrenmektedir. Bu yüzden öğretmenlerin sınıf içerisindeki çeşitli eğitim faaliyetleri, karar alma süreçleri ve tartışma etkinliklerinde sergiledikleri demokratik, katılımcı ve hoşgörülü tavır ve davranışlar, demokratik bilincin oluşumuna göz ardı edilemeyecek faydalar sağlayacaktır. Bu anlamda yüksek din eğitimi programları kapsamındaki derslerde beyin fırtınası, altı şapkalı düşünme, tartışma ve soru-cevap yöntemi gibi eleştirel düşünme ve tartışmayı destekleyici yöntem ve teknikler, öğretmen/öğretici adaylarının pozitif demokratik tutum geliştirmelerine önemli katkılar sunacaktır.

Demokrasinin her şeyden önce bir yaşam pratiği olduğunu göz önünde bulundurursak, yüksek din eğitimi programlarında görev yapan öğretim kadrosunun öğrencileri birbirleriyle işbirliği yapacakları, beraber çalışacakları, sorumluluk ve özgüven duygularını geliştirecek proje ve atölye çalışma-

52 Türkiye’de dindar muhafazakâr kesimin demokratik algılarındaki değişim için bk. Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV Yay., İstanbul 2006.

larına yönlendirilmeleri gerekmektedir. Ancak bu durumun önemli oranda öğretim elemanlarının demokratik tutumlarına ve katılımcı bir sınıf yönetimi oluşturma becerilerine bağlı olduğu unutulmamalıdır. Bu yüzden öğretim elemanlarının demokratik bilincini geliştirecek eğitim ve seminer programları da hazırlanmalıdır. Bu sayılanların yanı sıra yüksek din eğitimi programlarına demokrasi, insan hakları ve sivil toplum bilinci kazandırabilecek düzeyde makul dersler eklenmeli, mevcut derslerin işlenişinde öğrenci katılımı aktif bir şekilde teşvik edilmelidir. Dahası ölçme ve değerlendirme süreçlerinde öğrencinin eleştirel yanıtlar oluşturmaya olanak sağlanmalı, ders geçme, aşama kaydetme ve başarılı kabul edilme noktasında ezberci metotlar yerine bilgi temelli analizler, eleştirel sorgulamalar, sağlam yorum ve değerlendirmeler temele alınmalıdır.

Kaynakça

- Arlı, Erdal, "Barınma Yerinin Üniversite Öğrencilerinin Kişisel ve Sosyal Gelişim ve Akademik Başarı Üzerindeki Etkilerinin Odak Grup Görüşmesi İle İncelenmesi", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 2013, c.3, sayı: 2, ss. 173-178.
- Ay, Mehmet Emin, *Eğitim Öğretim Açısından İlahiyat Fakültelerinde Rehberlik*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 2000.
- Aydın, Mehmet Zeki, *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*, DEM Yay., İstanbul 2005.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2002.
- Coşkun, M. Kamil, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Demokratik Tutum Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *EKEV Akademi Dergisi*, 2011, c. 15, sayı: 46, ss. 65-73.
- Çakır, Ruşen, İrfan Bozan, Balkan Talu, *İmam-Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, TESEV Yay., İstanbul 2004.
- Çarkoğlu, Ali, Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV Yay., İstanbul 2006.
- Demirsöz, Ebru Selçioğlu, *Yaratıcı Dramanın Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları, Bilişsü-tü Farkındalıkları ve Duygusal Zekâ Yeterliliklerine Etkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İzmir 2010.
- Ektem, Işıl Sönmez, Ali Murat Sünbül, "Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları Üzerine Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 31, ss. 159-168.
- Erbay, Ercüment, "Çocukların Katılım Hakkı Üzerine Bir Türkiye Değerlendirmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2013, c. 2, sayı: 1, ss. 38-54.
- Erdoğan, Mustafa, *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*, 2. Baskı, Liberte Yay., Ankara 2000.
- Ersoy, Ersan, "Cinsiyet Kültürü İçerisinde Kadın ve Erkek Kimliği (Malatya Örneği)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, c. 19, sayı: 2, ss. 209-230.
- Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, <http://ilahiyat.erciyes.edu.tr/resimler/2009-2013%20yil%20stratejik%20plan.pdf>, (Erişim: 27.02.2014).
- Filiz, Zeynep, Fatih Çemrek, "Üniversite Öğrencilerinin Barınma Sorunlarının Uygunluk Analizi ile İncelenmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2007, c. 8, sayı: 2, ss. 207-224.

- Genç, Salih Zeki, Temel Kalafat, "Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları İle Problem Çözme Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2007, c. 2, sayı: 22, ss. 10-22.
- Genç, Salih Zeki, Temel Kalafat, "Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları ile Empatik Becerilerinin Değerlendirilmesi Üzerine Bir Araştırma", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2008, sayı: 19, ss. 211-222.
- Gömlüksiz, Mehmet Nuri, Sare Demirtaş, "Öğretmen Adaylarının Demokratik Tutumları: Fırat, Dicle, 7 Aralık, Cumhuriyet ve Erzincan Üniversiteleri Örneği", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 17, ss. 1-14.
- Gözütok, F. Dilek, *Öğretmenlerin Demokratik Tutumları*. Türk Demokrasi Vakfı Yay., Ankara 1995.
- Heywood, Andrew, *Siyaset Teorisine Giriş*, 2. Baskı, Küre Yay., İstanbul 2004.
- <http://www.divinity.ankara.edu.tr/?pageid=104> (Erişim: 27.02.2014).
- <http://www2.diyaret.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/KuranKursuOgretimProgrami/Haf%C4%B1z%C4%B1k%20E%C4%9Fitimi%20Program%C4%B1-2010.pdf>, (Erişim: 01.04.2014).
- <http://www2.diyaret.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/IlkelerveHedefler.aspx> (Erişim: 01.04.2014).
- <http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/index.php/fakultemiz/vizyon-ve-misyon/>, (Erişim: 27.02.2014).
- http://www.imamhatipokullari.org/download.php?file=timav_turkiyede_imam_hatip_lisesi_ve_imam_hatipliler_algisi_arastirmasi.pdf, (Erişim: 12.02.2014).
- İnceoğlu, Metin, *Tutum, Algı, İletişim*, 5. Baskı, Beykent Üniversitesi Yay., İstanbul 2010.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Yeni İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*, 10. Basım, Evrim Yay., İstanbul 2006.
- Kapız, Serap Özen, "Mesleki Sosyalleşmenin Çocuklar Üzerine Etkileri", *İş, Güç Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, 5/2, (2003), <http://www.isgucdergi.org/?p=article&id=169&cilt=5&sayi=2&yil=2003>, (Erişim: 1.3.2014).
- Kaymakcan, Recep, Hasan Meydan, "Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. 1, sayı: 1, ss. 29-54.
- Kaymakcan, Recep, "Ahlaki Bir Değer Olarak Hoşgörü ve Eğitim", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla Ahlak*, edit.: R. Kaymakcan, M. Kaya, DEM Yay., İstanbul 2007, ss. 389-408.
- Kılıç, Durmuş, Hanifi Ercoşkun, Ahmet Nalçacı, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Demokratik Tutumları", *Türkiye Sosyal Araştırmalara Dergisi*, 2004, c. 8, sayı: 2-3, ss. 9-19.
- Koç, Ahmet, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c. 25, sayı: 2, ss. 25-64.
- MEB, *İlköğretim DKAB Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB Yay., Ankara 2010.
- MEB, *Ortaöğretim DKAB Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara 2010.
- Nazıroğlu, Bayramalı, *Vatandaşlık ve Din Eğitimi*, Açılım Kitap, İstanbul 2013.
- Okumuş, Ejder "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri: Dicle Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2007, c. 5, sayı: 13, ss. 59-94.
- Özpolat, Abdulvahap, "Ailede Demokratik Sosyalleşme", *Aile ve Toplum*, 2010, c. 5, sayı: 20, ss. 9-24.
- Sokullu, Ebru Canan, Burcu Ertunç, "Demokrasi Algısı ve Referanduma Yönelik Tutumlar", *Bahçeşehir Üniversitesi Ekonomik ve Toplumsal Araştırmalar Merkezi, Araştırma Notu 10/87*, <http://betam.bahcesehir.edu.tr/wp-content/uploads/2010/08/ArastirmaNotu087.pdf>, (Erişim: 10.03.2014).
- Şahin, M. Cem, "Popüler Kültürün İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yaşam Stilleri Üzerindeki Etkisi", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2006-2009, c. 1-3, sayı: 1-6, ss. 167-200.

- Taçman, Müge, "İlköğretim Sınıf Öğretmenlerinin Demokratik Tutumları, İlköğretim Sınıf Öğretmenlerinin Demokratik Tutumları", *Cypriot Journal of Educational Sciences*, 2006, c. 1, sayı: 1, ss. 30-46.
- Usta, Mustafa, *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Kurumsallaşma ve Ekolleşme Sorunları*, İFAV Yay., İstanbul 2001.
- Varış, Fatma, *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1978.
- Yağcı, Esed, "Demokrasi ve Eğitim", *Eğitim ve Bilim*, 1998, c. 2, sayı: 107, ss. 15-22.
- Yücel, İsmail Hakkı, *Bilim-Teknoloji Politikaları ve 21. Yüzyılın Toplumu*, Sosyal Sektörler ve Koordinasyon Genel Müdürlüğü Araştırma Dairesi Başkanlığı, 1997, <http://ekutup.dpt.gov.tr/bilim/yucelih/biltek.html>, (Erişim: 15.04.2013).

التفسير الإشاري بين الروعة والبدعة

Qays Abdullah MUHAMMED*

خلاصة: القرآن الكريم كتابُ الله الخالدُ الذي لاتنقضي عجائبُه: فكَلِّمًا تدبره المسلمُ ظهَرَتْ له معانٍ رائعةٌ خفيةٌ لها تعلقٌ بالظاهرِ أمَّا بالاشارةِ أو الاشتراكِ... وهذه المعاني تسمى بالتفسيرِ الإشاري: وكانَ الصحابةُ الكرامُ يستنبطونَ مثلَ هذه الإشاراتِ التي أرشدتْ الأدلةَ الصحيحةَ إلى جوازِ التأويلِ بها. لكنَّ أعداءَ الإسلامِ وجهلةَ المسلمينَ استغلوهُ أسوأَ استغلالٍ: فقالوا في القرآنِ بأهوائهم معانٍ بعيدةٌ لاتعلقُ لها بالقرآنِ: ممَّا دفعَ العلماءَ للوقوفِ أمامهم وتحريره سداً للذريعةِ وحفظاً للشريعةِ، لكنَّ أغلبَ المفسرينَ أجازوهُ ووضعوا له شروطاً تمنعُ السفهاءَ مِنَ العبثِ.

الأصطلاحات: التفسير الإشاري، التدبر، الظاهر، الباطن، الإلحاد، الباطنية، الصوفية، القشيري .

Sapmalar ve İtidal Arasında İşari Tefsir

Özet: Müslüman Kur'an-ı Kerim'i her okuduğunda ve üzerinde düşündüğünde yeni ve harika anlamlar keşfeder. Bu anlamlar, metnin zahirine, muteber bağlantı çeşitlerinden birisi aracılığıyla sıkıca bağlıdır. İşte Kuran ayetlerinden bu şekilde çıkarılan anlamlar, İşari Tefsir diye isimlendirilen tefsir türünü oluşturmuştur. Sahabe-i Kirâm da sağlam delillerin cevaz verdiği sınırlar dâhilinde ayetlerden bu tür işari anlamları çıkarıyorlardı. Ne yazık ki İslam düşmanları ve Müslümanlardan bazı cahiller bu konuyu en kötü şekilde istismar ettiler. Heva ve heveslerine dayanarak Kuran ayetlerinden Kuran metniyle ilgisiz, uzak ve olmadık anlamlar çıkardılar. Bu durum, Allah'ın dinini korumak ve ona gelebilecek zararları önlemek amacıyla İslam âlimlerinin bu kişilerin karşısına dikilmeleri ve İşari Tefsir'i tamamen haram saymalarına neden olmuştur. Bununla birlikte Tefsir âlimlerinin büyük çoğunluğu İşari Tefsir'e cevaz vermiş, ancak yetkisiz ve kötü niyetli kişilerin istismarını önlemek amacıyla da uyulması gerekli şartlar ve kriterler koymuşlardır.

Anahtar kelimeler: İşari Tefsir, Tedebbür, Zâhir, Bâtin, Tefsirde İlhâd, Bâtinîlik, Tasavvuf, Kuşeyrî.

Ishari tafsir between deviations and temperance

Abstract: Muslims discover new and wonderful inferences whenever they read the Koran and think on it. These inferences are tightly connected to the apparent part of the text by one of the reliable connection kinds. Inferences obtained by this way, constitute the tafsir type which is called Ishari Tafsir (Implied Tafsir). Prophet Mohammad's close friends also made out these kinds of implicit meanings from the Koran verses within the border of true evidences. Unfortunately, the enemies of Islam and some ignorant Muslims badly exploited this tafsir type. By their sinful desires and whims they made unlikely inferences from the Koran verses. These attempts caused Islamic Scholars object this method and completely forbid Ishari Tafsir in order to protect the religion of God (Islam) and prevent the possible damages that might affect this religion. On the other hand, many tafsir scholars allowed for Ishari Tafsir, but they determined some criterions for the purpose of prevention the exploitation of unauthorised and malevolent persons.

Keywords: Ishari Tafsir, Tedebbür, Zahir (apparent), Batin (Hidden), İlhâd in Tafsir, Batinism, Sufism, Kusheyri.

* Öğr. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

مُقَدِّمَةٌ

انَّ إِنْزَالَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنَّةٌ عَظِيمَةٌ وَنِعْمَةٌ كَثِيرَةٌ؛ لِأَنَّهُ لَا نَجَاةَ إِلَّا بِهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَلَا سَبِيلَ لِلهُدَايَةِ إِلَّا فِيهِ، وَلَا يَعُودُ لِلْمُسْلِمِينَ عَزْهُمُ وَذِكْرُهُمْ إِلَّا مِنْ خِلَالِهِ؛ قَالَ تَعَالَى: {فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى}؛ فَهُوَ الرُّوحُ الَّذِي تَحْيَا بِهِ الْقُلُوبُ، وَالنُّورُ الَّذِي بِهِ تَسْتَضِيءُ وَتَشْرُقُ؛ كَمَا وَصَفَهُ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ، فَقَالَ: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ}١

وَعَنْ عَلِيِّ (رَضِيَ) قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) يَقُولُ: «أَلَا إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةً، فَقُلْتُ: مَا الْمَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مَا قَبْلَكُمْ وَخَيْرٌ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ، وَهُوَ الْقِصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارِ قِصَمَةِ اللَّهِ، وَمَنْ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ، وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لَا تَرِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ، وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ، وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلُقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ، هُوَ الَّذِي لَمْ تَنْقُهِ الْجِنُّ إِذْ سَمِعْتُهُ حَتَّى قَالُوا: {إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ}٢ مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أَجَرَ، وَمَنْ حَكَّمَ بِهِ عَدَلَ، وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»٣.

فَالْتَمَسْتُ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَخَدَمْتُهُ مِنْ أَعْظَمِ الْقُرْبَانِ إِلَى رَبِّ السَّمَاوَاتِ؛ وَمِنْ هَذَا الْمُنْطَلِقِ أَحْبَبْتُ أَنْ أُسَهِّمَ بِهَذَا الْبَحْثِ الْمُتَوَاضِعِ فِي قِسْمٍ مِنْ أَقْسَامِ التَّفْسِيرِ وَهُوَ التَّفْسِيرُ الْإِشَارِيُّ وَكَانَ أَهْمُ سَبَبٍ فِي اخْتِيَارِي لِلْمَوْضُوعِ؛ هُوَ مَا نَرَاهُ وَنَسْمَعُهُ عَلَى أَجْهَزَةِ الْإِعْلَامِ الَّتِي تَسْعَى لِتَشْوِيهِ الْقُرْآنِ وَتَحْرِيفِهِ مِنْ نَقْلِ لَتَفَاسِيرٍ بَاطِنِيَّةٍ لَا صِلَةَ لَهَا بِالْإِسْلَامِ، وَلَا بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَلَا سِنْدَ لَهَا إِلَّا الْأَهْوَاءُ الْبَاطِلَةَ، وَالسَّبَبُ الْآخَرُ هُوَ الشَّدُّ وَالْجَذْبُ الشَّدِيدَانِ فِي تَنَاوُلِهِ بَيْنَ قَائِلٍ بِمَشْرُوعِيَّتِهِ وَمُقْتَبِدِعِيَّتِهِ فَاحْبَبْتُ أَنْ أَحْكُ الْأَقْوَالَ وَأَفْنِدَهَا وَأَنْفَحَهَا وَأُضَيِّفَ مَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْنَا بِهِ حَتَّى تَتَضَيَّحَ الرُّؤْيَةُ وَتُنْكَشِفَ الْحَقُّ وَيَبِينَ الزَيْفُ.

تمهيد

رَأَيْنَا قَبْلَ الدُّخُولِ فِي أُسَاسِ الْمَوْضُوعِ وَلَيْتَهُ أَنْ نُشْرَحَ عُنْوَانَ الْبَحْثِ، وَنَتَكَلَّمَ عَنْ أَمْرَيْنِ مَهْمَيْنِ جَدًّا، لِكُلِّمَا تَعَلَّقَ بِهِ بِصُورَةٍ كَبِيرَةٍ؛ لِأَنَّهُمَا يَضْبِطَانِهِ وَيَمْنَعَانِ الْغُلُوءَ وَالتَّطَرُّفَ فِيهِ؛ وَهَمَا: أَهْمِيَةُ التَّدْبِيرِ، وَخَطُورَةُ التَّفْسِيرِ بِمَحْضِ الرَّأْيِ؛ فَالْأَوَّلُ هُوَ الْمُسْتَنْدُ الرُّكْبَانِيُّ لِلتَّفْسِيرِ الْإِشَارِيِّ وَالثَّانِي هُوَ الْحِصْنُ الْمُنِيغُ الَّذِي يَقِيهِ مِنَ الْإِنْزِلَاقِ وَالتَّرْدِي فِي الْإِلْحَادِ.

١ طه، ١٢٣/٢٠ - ١٢٤.

٢ الشورى، ٤٢/٥٢.

٣ الجن، ٢/٧٢.

٤ الترمذي، السنن، دار إحياء التراث، بيروت، ١٩٧٥، فضائل القرآن ١٤، ج ٥/ص ١٧٢.

أولاً: توضيح عنوان البحث

معنى التفسير

التفسيرُ في اللغةِ: تفعيلٌ من "الفسر" بمعنى الإبانة والكشف وإظهار المعنى المعقول، وفِغْلُهُ: كضربَ ونَصَرَ، وفسرُهُ: أبانهُ وفي القرآن: {وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا} أي بيانا وتفصيلا. والتفسيرُ في الاصطلاح: "علمٌ يبحثُ عن كَيْفِيَةِ النطقِ بألفاظِ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحملُ عليها حالة التركيب وتتماتٍ لذلك"^٥

معنى الإشارة

الإشارة في اللغة: التلويحُ بشيءٍ يُفهمُ منه ما يُفهمُ من النطقِ، و"أشارَ وشوَرَ": أوماً؛ يكونُ ذلك بالكفِّ والعين والحاجبِ، وشوَرَ إليه بيده: أي أشار.^٦

وأما في الاصطلاح: فهي "ما يتبعُ اللفظَ من غير تجريدٍ قصيدٍ إليه"^٧ مثلُ دلالةِ قوله تعالى: {فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ} أي أباحِ المباشرةَ ممتدةً إلى طلوعِ الفجرِ بقوله: {حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ}، وكان بيان ذلك هو المقصودُ؛ ومع ذلك لزم منه أن من جامع في ليل رمضان، وأصبح جنباً لم يفسد صومه؛ لأنَّ من جامع في آخر الليل لا بدَّ من تأخيرِ غسلِهِ إلى النهار، فلو كان ذلك ممَّا يفسد الصوم لما أبيحَ الجماعُ في آخر جزءٍ من الليل.^٨

معنى الرُّوْعَة

الرُّوْعَة في اللغة: المسحةُ من الجمال؛ كما قال ابن الأعرابي (ت ٢٣١ / ٨٤٥)^٩، والرُّوْعُ: القَرْعُ؛ من راعهُ الأمرُ يروعه روعاً، وكُلُّ شيءٍ يروعه منه جمالٌ وكثرةٌ فهو رائعٌ.^{١٠}

معنى البِدْعَة

البِدْعَة في اللغة من: بدع الشيءَ بَدَعَهُ بَدْعاً وابتدعه: أنشأه وبدأه، والبديعُ والبِدْعُ الشيءُ الذي يكونُ أولاً؛ وفي التنزيل: {قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ} أي ما كنتُ أولَ مَنْ أُرْسِلَ؛ فقد أُرْسِلَ قبلي رُسُلٌ

- ٥ الفرقان، ٢٥/ ٣٣ .
- ٦ ابو حيان ، تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م، ج١/ص١٢١: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، ٢٠٠٠، ص٣٣٤-٣٣٥ .
- ٧ ابن منظور الأفرقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ، ج٤/ص٤٣٦
- ٨ الغزالي أبو حامد، المستصفى، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ، ج٢/ص٨٣
- ٩ البقرة، ٢/ ١٨٧ .
- ١٠ الأمدى، الإحكام، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٤هـ، ج٣/ص٧٣ .
- ١١ محمد بن زياد الكوفي زاهدٌ ورعٌ نساب علامة باللغة. من كتبه: "أسماء الخيل" و"تاريخ القبائل" و"النوادر". انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٣، ج١٠/ص٦٨٨؛ الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢، ج٦/ص١٣١ .
- ١٢ مرتضى الزبيدي، تاج العروس، دار الهداية، ج٢١/ص١٢٨، مادة روع
- ١٣ الأحقاف ٤٦/٩

كثيراً^{١٤}، وأما في الاصطلاح: " فالبدعة، هي الفعلُ المخالفةُ للسنة، سُميت البدعةُ لأنَّ قائلها ابتدعها من غيرِ مقالٍ إمامٍ، وهي الأمرُ المُحدثُ الذي لم يكن عليه الصحابةُ والتابعون، ولم يكن ممَّا اقتضاهُ الدليلُ الشرعيُّ"^{١٥}.

والابتداعُ في الدين جريمةٌ كبيرةٌ وضلالٌ بعيدٌ. نهى عنه الشارعُ نهياً مؤكداً وحرمةً تحريماً قطعياً؛ قال سبحانه: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا}.^{١٦} "فَكُلُّ مَنْ يَزِيدُ فِي الْإِسْلَامِ عِبَادَةً أَوْ شِعَارًا مِنْ شَعَائِرِ الدِّينِ فَهُوَ مُنْكَرٌ لِكَمَالِهِ مُدْعٍ لِإِتْمَامِهِ، وَأَنَّهُ أَكْمَلُ فِي الدِّينِ مِنْ مُحَمَّدٍ (ص) وَاللَّهُ وَصَّحِيهِ"^{١٧}. "قال ابنُ المَاجِشُونِ (١٢١٢/٨٢٧)^{١٨}: سَمِعْتُ مَالِكًا يَقُولُ: " مَنْ ابْتَدَعَ فِي الْإِسْلَامِ بَدْعَةً يَرَاهَا حَسَنَةً، زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا (ص) خَانَ الرِّسَالَةَ، لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}، فَمَا لَمْ يَكُنْ يَوْمَئِذٍ دِينًا، فَلَا يَكُونُ الْيَوْمَ دِينًا"^{١٩}.

وفي الحديثِ عَنْ جَابِرٍ (ت ٦٩٧/٧٨)^{٢٠} (رض) قال: قال رَسُولُ اللَّهِ (ص): «إِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ، وَسَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَالَّةٌ».^{٢١} وَعَنْ عَائِشَةَ (رض)، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): « مَنْ أَخَذَتْ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ، فَهُوَ رَدٌّ »^{٢٢} : فهذه النصوصُ محكمةٌ واضحةٌ الدلالةُ في حسمِ مادةِ الابتداعِ والبعيدِ عنه خصوصاً في تفسيرِ كلامِ الله سبحانه القائل: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ..إِلَى قَوْلِهِ: وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}^{٢٣}.

معنى التفسير الإشاري كمصطلح مركب

قال الزرقاني (ت ١٩٤٨/١٣٦٧)^{٢٤}: "التفسيرُ الإشاريُّ: هو تأويلُ القرآنِ بغيرِ ظاهره لإشارةٍ خفيةٍ تظهرُ لأربابِ السلوكِ والتصوفِ، ويمكنُ الجمعُ بينها وبينَ الظاهرِ المرادِ أيضاً"^{٢٥}.

- ١٤ ابن منظور، لسان العرب، ج ٨/ ص ٦.
- ١٥ الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٥هـ، ص ٦٢.
- ١٦ المائدة، ٣/٥.
- ١٧ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٠، ج ١٠/ ص ٣٢٦.
- ١٨ عبد الملك بن عبدالعزيز بن عبد الله التيجي تلميذ الإمام مالك، فقيه فصيح، دارت عليه الفتيا في زمانه. انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٠/ ص ٣٥٩.
- ١٩ أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، دار ابن عوف، السعودية ١٩٩٢م، ج ١/ ص ٦٤.
- ٢٠ جابر بن عبد الله بن عمرو الأنصاري السلمي، شهد العقبة الثانية والغزوات مع رسول الله، كان من المكثرين في الحديث روى ١٥٤٠ حديثاً. انظر ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، دار الجيل، بيروت ١٩٩٢م، ج ١/ ص ٤٣٤؛ الزركلي، الأعلام، ج ٢/ ص ١٠٤.
- ٢١ مسلم، الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجمعة ١٣، ج ٢/ ص ٥٩٢.
- ٢٢ البخاري، الصحيح، دار ابن كثير، بيروت ١٩٨٧، الصلح ٥، ج ٢/ ص ٩٥٩ : مسلم، الصحيح، الاقضية ٨، ج ٣/ ص ١٣٤٣.
- ٢٣ الأعراف، ٣٤/٧.
- ٢٤ الشيخ محمد عبدالعظيم الزرقاني، من علماء الأزهر بمصر، تخرج بكلية أصول الدين، وعمل بها مدرسا لعلوم القرآن والحديث، وتوفي بالقاهرة، من كتبه "مناهل العرفان في علوم القرآن" و"بحث في الدعوة والإرشاد". انظر الزركلي، الأعلام، ج ٦/ ص ٢١٠.
- ٢٥ الزرقاني، مناهل العرفان، دار الفكر، بيروت ١٩٩٦، ج ٢/ ص ٥٦.

وقال ابن تيمية (١٣٢٨/٧٢٨)^{٢٦}: "وَأَمَّا أَرْبَابُ الْإِشَارَاتِ الَّذِينَ يُثْبِتُونَ مَا دَلَّ اللَّفْظُ عَلَيْهِ وَيَجْعَلُونَ الْمَعْنَى الْمَشَارَ إِلَيْهِ مَفْهُومًا مِنْ جِهَةِ الْقِيَاسِ وَالِاعْتِبَارِ فَحَالُهُمْ كَحَالِ الْفُقَهَاءِ الْعَالَمِينَ بِالْقِيَاسِ وَالِاعْتِبَارِ وَهَذَا حَقٌّ إِذَا كَانَ قِيَاسًا صَحِيحًا لَا فَاسِدًا وَاعْتِبَارًا مُسْتَقِيمًا لَا مُنْحَرَفًا"^{٢٧}.

وقال السيوطي (ت ١٥٠٥/٩١١)^{٢٨}: "وَأَمَّا مَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَنَّ النُّصُوصَ عَلَى ظَوَاهِرِهَا وَمَعَ ذَلِكَ فِيهَا إِشَارَاتٌ خَفِيَّةٌ إِلَى دَقَائِقَ تَنَكُّشُ عَلَى أَرْبَابِ السُّلُوكِ يُمْكِنُ التَّطْبِيقُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الظَّوَاهِرِ الْمُرَادَةِ فَهِيَ مِنْ كِمَالِ الْإِيمَانِ وَمَحْضِ الْعُرْفَانِ"^{٢٩}.

ويُطْلَقُ عَلَى التَّفْسِيرِ الْإِشَارِيِّ أَيْضًا التَّفْسِيرُ الرَّمْزِيُّ وَ الْفِيضِيُّ وَ الصُّوفِيُّ وَ الْبَاطِنِيُّ؛ لَكِنَّهُ نَوْثَرُ التَّسْمِيَةِ الْأُولَى، لِمَا فِيهَا مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى الْإِنْضِبَاطِ بِقَوَاعِدَ؛ بِمَا يَشْبَهُ مَا يُسَمَّى إِشَارَةَ النِّصِّ عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ.^{٣٠}

وَأَرْجَحُّ تَعْرِيفَ الزَّرْقَانِيِّ لِأَنَّهُ جَامِعٌ مَانِعٌ مَعَ حَذْفِ عِبَارَةٍ: "تَنْظَرُ لِأَرْبَابِ السُّلُوكِ وَالتَّصَوُّفِ" لِأَنَّهَا خَارِجَةٌ عَنِ الْحَدِّ، وَأَيْضًا قَدْ تَنْظَرُ بَعْضُ الْإِشَارَاتِ وَالفُهْمِ لِغَيْرِهِمْ كَمَا جَاءَ عَنِ الْأَصْمَعِيِّ (٨٣١/٢١٦)^{٣١} قَالَ: كُنْتُ أَقْرَأُ سُورَةَ الْمَائِدَةِ وَمَعِيَ أَعْرَابِيٌّ، فَقَرَأْتُ هَذِهِ الْآيَةَ: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}^{٣٢} فَقُلْتُ: {وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ} سَهْوًا، فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ: كَلَامٌ مِنْ هَذَا؟ فَقُلْتُ كَلَامُ اللَّهِ. قَالَ: أَعِدْ، فَأَعَدْتُ: {وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ}، ثُمَّ تَنَبَّأْتُ، فَقُلْتُ: {وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} فَقَالَ: الْإِنِّ أَصْبَبْتُ، فَقُلْتُ: كَيْفَ عَرَفْتِ؟ قَالَ: يَا هَذَا عَزِيزٌ حَكِيمٌ فَأَمَرَ بِالْقَطْعِ، فَلَوْ غَفَرَ وَرَحِمَ لَمَّا أَمَرَ بِالْقَطْعِ"^{٣٣} فَقَدْ فَهِمَ الْأَعْرَابِيُّ الْأَمْرَ أَنَّ مَقْتَضَى الْعِزَّةِ وَالْحِكْمَةِ غَيْرُ مَقْتَضَى الْمَغْفِرَةِ وَالرَّحْمَةِ، وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَضَعُ كُلَّ اسْمٍ مَوْضِعَهُ مِنْ كِتَابِهِ؛ لِيَدَّلَ عَلَى مَتَلَقِهِ فِي خَلْقِهِ"^{٣٤}؛ فَيَكُونُ التَّعْرِيفُ عَلَى النَّحْوِ التَّالِي: "التَّفْسِيرُ الْإِشَارِيُّ: هُوَ تَأْوِيلُ الْقُرْآنِ بِغَيْرِ ظَاهِرِهِ لِإِشَارَةِ خَفِيَّةٍ بَحِيثٍ يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الظَّاهِرِ الْمُرَادِ"

وبهذا يتبين عنوان البحث: "التفسير الإشاري بين الروعة والبدعة"؛ حيثُ أنَّ المعاني اللطيفة

٢٦ أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام الحراني الدمشقي الحنبلي، الإمام الفقيه المفسر الأصولي، مات معتقلا بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها بجنازته، أفتى وهو دون العشرين. تصانيفه تبلغ ٣٠٠ مجلد، منها: "السياسة الشرعية" و"الفتاوى" و"منهاج السنة" انظر الشوكاني، البدر الطالع، دار المعرفة، بيروت، ج/١ ص/٦٣؛ الزركلي، الأعلام، ج/١ ص/١٤٤.

٢٧ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مكتبة ابن تيمية، السعودية، ج/٢ ص/٢٨.

٢٨ عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد، جلال الدين الشافعي الإمام صاحب التصانيف حافظ مؤرخ أديب، من كتبه: "الاتقان في علوم القرآن" و"إتمام الدراية" و"الأشباه والنظائر". انظر الشوكاني، البدر الطالع، ج/١ ص/٣٢٨؛ الزركلي، الأعلام، ج/٣ ص/٣٠١.

٢٩ السيوطي، الإتقان، دار الفكر، لبنان ١٩٩٦ م، ج/٢ ص/٤٨٥.

٣٠ نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق ١٩٩٣ م، ص/٩٧.

٣١ عبدالملك بن قريش بن علي الباهلي، أحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان. مولده ووفاته في البصرة، وكان الرشيد يسميه شيطان الشعر، من كتبه: "الأبل" و"الاضداد" و"المترادف". انظر الداوودي، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ج/١ ص/٣٦٠؛ الزركلي، الأعلام، ج/٤ ص/١٦٢.

٣٢ المائدة، ٥/٣٨.

٣٣ الفخر الرازي، التفسير الكبير، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠ هـ، ج/١١ ص/١٨١.

٣٤ رشيد رضا، تفسير المنار، ج/٦ ص/٣١٨.

الخفية التي يستنبطها أهل السلوك والتجرد تتراوح بين معاني جميلة ورائعة تهير القارئ والسامع، وبين أخرى رديئة وسيئة وبدعية تصل أحياناً إلى الكفر؛ فالمعاني الأولى هي التي يلحظها المجيزون والمعتبرون لهذا النوع من التأويل، والمعاني الثانية هي التي دفعت البعض إلى إلغائه واستهجانِهِ وتحريمِهِ .

ثانياً: أهمية التدبر

لا تكون الاستفادة الحقة من القرآن الكريم إلا بتدبره وتأمله وتعقل معانيه وفهمها ... ولذلك قال عزوجل: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ}.^{٣٥}

"فهذا الكتاب العظيم {مُبَارَكٌ}: أي " فيه خيرٌ كثيرٌ، وعلمٌ غزيرٌ، فيه كلُّ هدىٍ من ضلالةٍ، وشفاءٍ من داءٍ ونورٍ يُستضاء به في الظلمات، وكلُّ حكمٍ يحتاج إليه المكلفون ... {لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ} أي: هذه الحكمة من إنزاله، ليتدبر الناس آياته، فيستخرجوا علمها ويتأملوا أسرارها وحكمها، فإنه بالتدبر فيه والتأمل لمعانيه، وإعادة الفكر فيها مرةً بعد مرةً، تُدرِكُ بركتُه وخيرُه .. {وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} أي: أولو العقول الصحيحة، يتذكرون بتدبرهم لها كلِّ علمٍ ومطلوبٍ، فدلَّ هذا على أنه بحسب لبِّ الإنسان وعقله يحصل له التذكُّر والانتفاع بهذا الكتاب".^{٣٦}

ولذلك اشتد انكار القران لمن لم يتدبره فقال سبحانه: {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} ^{٣٧} فبين أن قلوبهم علمها أقفالاً لا تفتح لخير، ولا لفهم قرآن، وما تضمنته هذه الآية الكريمة من التوبيخ والإنكار على من أعرض عن تدبر كتاب الله، جاء موضحاً في آيات كثيرة ^{٣٨} منها قوله تعالى: {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} ^{٣٩} ، وقال تعالى: {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ} ^{٤٠} وقال: {لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأُمْتَالُ نَضُوبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} ^{٤١} ...

ولذلك كان دأب النبي (ص) والصحابة الكرام التدبر والتفكير في آيات القرآن وتكرارها ساعاتٍ طويلةٍ؛ فعن أبي ذرٍّ (ت ٦٥٢/٣٢) ^{٤٢} (رض) قال: «قَامَ النَّبِيُّ (ص) حَتَّى أَصْبَحَ بِأَيَّةٍ، وَالْأَيَّةُ: {إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ، وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}» ^{٤٣}، وقال عليُّ بنُ أبي طالبٍ (رض): «... لَا خَيْرَ

٣٥ ص. ٢٩/٣٨ .

٣٦ السعدي، تيسير الكريم الرحمن، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠ م، ص ٧١٢ .

٣٧ محمد، ٢٤/٤٧ .

٣٨ محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥ م، ج ٧/ص ٢٥٦ .

٣٩ النساء، ٨٢/٤ .

٤٠ القمر، ١٧/٥٤ .

٤١ الجحر، ٢١/٥٩ .

٤٢ جندب بن جنادة الغفاري، صحابي من كبارهم، قديم الإسلام، هاجر بعد وفاة النبي إلى بادية الشام، ثم قدم المدينة في زمن عثمان، ثم سكن الريزة حتى مات. روى له الشيخان ٢٨١ حديثاً. انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢/ص ٤٦؛ الزركلي، الأعلام، ج ٢/ص ١٤٠ .

٤٣ المائدة، ١١٨/٥ .

٤٤ السنائي، السنن، المطبوعات الإسلامية، حلب ١٩٨٦ م، الافتتاح ٧٩، ج ٢/ص ١٧٧ .

في قِرَاءَةِ لَيْسَ فِيهَا تَدْبِيرٌ»^{٤٥}

ثالثاً: خطورة تفسير القرآن بمحض الرأي

تفسير القرآن بمجرد الرأي والاجتهاد من غير أصلٍ حرامٍّ لا يجوزُ تعاطيه، قال تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}، وقال النبي (ص): «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَرَأْيَهُ أَوْ بِمَا لَا يَعْلَمُ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»^{٤٧}، وفي لفظٍ: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَرَأْيَهُ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ»^{٤٨}.

ولهذا تحرَّج السلف عن تفسير ما لا علم لهم به^{٤٩} فقد رُوِيَ عن سعيد بن المسيب (ت ٧١٣/٩٤) أَنَّهُ كَانَ إِذَا سُئِلَ عَنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ قَالَ: «إِنَّمَا لَا نَقُولُ فِي الْقُرْآنِ شَيْئاً»^{٥١}... وسُئِلَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ (رض) عَنِ الْآيَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا}، فَقَالَ: «أَيُّ سَمَاءٍ تُظَلِّي، وَأَيُّ أَرْضٍ تُقَلِّي إِذَا قُلْتَ فِي كِتَابِ اللَّهِ بَرَأْيِي»، وفي رواية: «إِذَا أَنَا قُلْتُ فِي آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ بِغَيْرِ مَا أَرَادَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِهَا»^{٥٣}.

قال الطبري (ت ٩٢٣/٣١٠)^{٥٤}: " وهذه الأخبارُ شاهدةٌ لنا على صحة ما قلنا: من أن ما كان من تأويل أي القرآن الذي لا يُدرُّكُ علمُهُ إلا بنص بيان رسول الله (ص) أو بنصبه الدلالة عليه، فغير جائز لأحدٍ القيل فيه برأيه، بل القائل في ذلك برأيه - وإن أصاب الحق فيه - فمخطئٌ فيما كان من فعله، بقيله فيه برأيه؛ لأنَّ إصابته ليست إصابة موقن أنه محقٌّ، وإنما هي إصابة خاوص وظانٍ، والقائل في دين الله بالظن، قائلٌ على الله ما لا يعلم، وقد حرم الله جل ثناؤه ذلك في كتابه على عباده، فقال: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْأَنْثَمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}»^{٥٥}...^{٥٦}

- ٤٥ الدارمي، السنن، دارالمغني، السعودية ٢٠٠٠ م، المقدمة ٢٩، ج ١/ص ٣٣٩.
- ٤٦ الإسرائيل، ٣٦/١٧.
- ٤٧ الترمذي، السنن، تفسير القرآن ١، ج ٥/ص ١٩٩، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.
- ٤٨ أبو داود، السنن، المكتبة العصرية، بيروت، العلم ٥، ج ٣/ص ٣٢٠.
- ٤٩ مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص ٣٦٣.
- ٥٠ سعيد بن المسيب بن حزن القرشي، سيد التابعين، وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة. جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع. انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٤/ص ٢١٧: الصفدي، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت ٢٠٠٠ م، ج ١٥/ص ١٦٣.
- ٥١ الطبري، جامع البيان، دار الفكر، بيروت ١٤٠٥ هـ، ج ١/ص ٨٥.
- ٥٢ عبس، ٣١/٨٠.
- ٥٣ البيهقي، شعب الإيمان، مكتبة الرشد، الرياض ٢٠٠٢ م، تعظيم القرآن ٢٦، ج ٣/ص ٥٤١، وقال البيهقي: "وهذا إن صح، فإنما أراد - والله أعلم - الرأي الذي يغلب على القلب من غير دليل قام عليه، فمثل هذا الذي لا يجوز الحكم به في النوازل، فكذلك لا يجوز تفسير القرآن به.
- ٥٤ محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر: المؤرخ المفسر الإمام. ولد في أمل طبرستان، واستوطن بغداد وتوفي بها. له "أخبار الرسل والملوك" و"جامع البيان في تفسير القرآن" و"اختلاف الفقهاء" انظر الداودي، طبقات المفسرين، ج ٢/ص ١١٠: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٤/ص ٢٦٧.
- ٥٥ الأعراف، ٣٤/٧.
- ٥٦ الطبري، جامع البيان، ج ١/ص ٧٨.

حكم التفسير الإشاري وأقوال أهل العلم فيه

وقد وقع خلاف كبير بين العلماء حول التفسير الإشاري: فممنهم من أجازَهُ، وممنهم من منعَهُ، وممنهم من عدَّهُ من كمال الإيمان ومحض العرفان، وممنهم من اعتبرَهُ زيغاً وضلالاً وانحرافاً عن دين الله تعالى.

وغلا بعض المعاصرين^{٥٧} حين قال: التفسير الصوفي للقرآن أوزنُ قدرًا من التفسير الحرفي، فالتفسير الصوفي قد استنبط التفسير الحرفي وصعد منه إلى عوالم أخرى، قد استعد لها الصوفي برياضة نفسه وتكوّن ثقافته وسعة دوائره وأحاسيسه وملكاتِه الجديدة التي أفرقت منها قلوب الحرفيين!^{٥٨}

والواقع أنّ الموضوعَ دقيقٌ، يحتاجُ إلى بصيرةٍ ورويةٍ وغوصٍ في أعماق الحقيقة؛ ليظهر ما إذا كان الغرض من هذا النوع من التفسير هو اتباع الهوى والتلاعب في آيات الله كما فعل الباطنية؛ فيكون ذلك زندقهً والحاداً، أو الغرض منه الإشارةُ إلى أنّ كلامَ الله تعالى لا يحيطُ به بشرٌ؛ لأنّه كلامُ خالقِ القوى، وأنّ لكلامه تعالى مفاهيمَ وأسرارًا، ونكتًا ودقائق، وعجائب لا تنقضي، فيكون ذلك من محض العرفان وكمال الإيمان، كما قال ابن عَبَّاسٍ (رض): «إنّ القرآنَ ذو شجونٍ وفنونٍ، وظهورٍ وبطونٍ، لا تنقضي عجائبُهُ، ولا تُبلِّغُ غايتهُ، فمن أوغلَ فيه برفقٍ نجا، ومن أوغلَ فيه بعنفٍ هوى، أخبارٌ وأمثالٌ، وحلالٌ وحرامٌ، وناسخٌ ومنسوخٌ، ومحكمٌ ومتشابهٌ، وظهريٌّ وبطنيٌّ، فظهرهُ التلاوةُ، وبطنهُ التأويلُ، فجالسوا به العلماء، وجانبوا به السفهاء»^{٥٩} والذين أجازوه استدلووا عليه بأدلة كثيرة منها:

أدلة قبول التفسير بالاشارة

- ١- ما سبق ذكرُهُ في أهمية التدبر والتفكير؛ فتدبر القرآن أصلٌ لاستنباط العلوم منه .
- ٢- ما ثبت بالأدلة المتكاثرة أنّ الله سبحانه يفتح على عباده الصالحين من العلوم والحكم يقدر قريهم منه؛ قال ابن تيمية: "وأما العِلْمُ اللدنيّ فَلَا رَيْبَ أَنَّ اللَّهَ يَفْتَحُ عَلَى قُلُوبِ أَوْلِيَائِهِ الْمُتَّقِينَ وَعِبَادِهِ الصَّالِحِينَ - بِسَبَبِ طَهَارَةِ قُلُوبِهِمْ مِمَّا يَكْرَهُهُ وَإِتِّبَاعِهِمْ مَا يُحِبُّهُ - مَا لَا يَفْتَحُ بِهِ عَلَى غَيْرِهِمْ ... وَفِي الْأَثَرِ: «مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَزَقَهُ اللَّهُ عِلْمًا مَا لَمْ يَعْلَمْ»^{٦٠} وَقَدْ ذَلَّ الْقُرْآنُ عَلَى ذَلِكَ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ.. كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ بِضَوَائِهِ سُبُلَ السَّلَامِ}^{٦١} وَقَالَ تَعَالَى: {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ}^{٦٢} وَقَالَ: {إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَرَدَّنَاهُمْ هُدًى}^{٦٣} ..."^{٦٤}؛ فهذا التفسير

٥٧ هو عبدالقادر عطا في كتابه التفسير الصوفي للقرآن ص ٦٧ .

٥٨ غانم قدوري، محاضرات في علوم القرآن، دارعمار، عمان ٢٠٠٣ م، ص ٢٠٦ .

٥٩ السيوطي، الإتقان، ج ٢/ص ٤٨٧؛ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥ م، ج ١/ص ٢٨١، نقلًا عن محققه .

٦٠ الاصبهاني، حلية الأولياء، دار السعادة، مصر ١٩٧٤م، ج ١٠/ص ١٥. وقال: ذَكَرَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ هَذَا الْكَلَامَ عَنْ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوَهُمَ بَعْضُ الرُّوَاةِ أَنَّهُ عَنِ النَّبِيِّ (ص).

٦١ المائدة، ٥/١٦ .

٦٢ محمد، ٤٧/١٧ .

٦٣ الكهف، ١٨/١٣ .

٦٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٣/ص ٢٤٥ .

- علمٌ وهي يُنال بالتقى قال تعالى: {وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ} ^{٦٥}
- ٣- القرآن الكريم يُخبرنا عن داودَ وسليمانَ عليهما السلامُ في أمرٍ عُرِضَ عليهما، فحكّم كل واحدٍ منهما بحكمٍ يخالف الآخر، فيقول: {فَقَهَّمَتَاهَا سُلَيْمَانُ وَكَلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا}. ^{٦٦}
- ٤- وما رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ (رض)، قال: كَانَ عُمَرُ يُدْخِلُنِي مَعَ أَشْيَاحِ بَدْرٍ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لِمَ تُدْخِلُ هَذَا الْفَتَى مَعَنَا وَلَنَا أَبْنَاءٌ مِثْلُهُ؟ فَقَالَ: «إِنَّهُ مِمَّنْ قَدْ عَلِمْتُمْ» قَالَ: فَدَعَاهُمْ ذَاتَ يَوْمٍ وَدَعَانِي مَعَهُمْ قَالَ: وَمَا رُبَيْتُهُ دَعَانِي يَوْمَئِذٍ إِلَّا لِيُرِيَهُمْ مَيِّ، فَقَالَ: مَا تَقُولُونَ فِي {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ، وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا} حَتَّى خَتَمَ السُّورَةَ. فَقَالَ بَعْضُهُمْ: أُمِرْنَا أَنْ نَحْمَدَ اللَّهَ وَنَسْتَغْفِرَهُ إِذَا نُصِرْنَا وَفُتِحَ عَلَيْنَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نَدْرِي، أَوْ لَمْ يَقُلْ بَعْضُهُمْ شَيْئًا، فَقَالَ لِي: يَا ابْنَ عَبَّاسِ، أَكْذَابُكَ تَقُولُ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَمَا تَقُولُ؟ قُلْتُ: هُوَ أَجَلُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَعْلَمَهُ اللَّهُ لَهُ: إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ فَتَحُ مَكَّةَ، فَذَلِكَ عَلَامَةٌ أَجَلِكَ: فَسَيَحُ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرُهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا. قَالَ عُمَرُ: «مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلَّا مَا تَعْلَمُ». ^{٦٧} ويظهر أن عمرَ وابنِ عباسٍ (رض) أخذوا ذلك من إشارة النصِّ العمومِ الشريعة، حيث يردُّ الأمرُ بالاستغفارِ في نهاياتِ الأعمال، ولما طُلبَ من النبي أن يستغفر؛ أشعر ذلك بانتهاءِ عمله وهو مهمةُ النبوةِ وقربِ أجله ^{٦٨}: قَالَ ابْنُ حَجْرٍ (ت ١٤٤٩/٨٥٢) ^{٦٩} في شرحه لهذا الحديث: "وفيه جواز تأويل القرآن بما يفهم من الإشارات، وإنما يتمكّن من ذلك من رَسَخَتْ قَدَمُهُ فِي الْعِلْمِ". ^{٧٠}
٢. قَوْلُ عَلِيِّ (رض): «أَوْ فَهَمًا يُعْطِيهِ اللَّهُ رَجُلًا فِي الْقُرْآنِ» ^{٧١} عندما سئِلَ: هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مِنَ الْوَحْيِ إِلَّا مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: «لَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، مَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَهْمًا يُعْطِيهِ اللَّهُ رَجُلًا فِي الْقُرْآنِ». قَالَ الْقِسْطَلَانِي (ت ١٥١٧/٩٢٣) ^{٧٢} في شرح هذا الحديث: "فيه جواز استخراج العالم من القرآن يفهمه ما لم يكن منقولاً عن المفسرين إذا وافق أصول الشريعة، وهذا فيه تأييد لقول الإمام مالك: ليس العلم بكثرة الرواية وإنما هو نورٌ وفهمٌ يضعه الله في قلب من يشاء" ^{٧٣} وقال: "الفهم: ما يفهم من فحوى كلامه تعالى ويستدرّكه من باطن معانيه التي هي الظاهر من نصّه". ^{٧٤} وقال الغزالي (ت ١١١١/٥٠٥) ^{٧٥}: "ولعلَّ العَمَرَ لو أنْفَقَ في استكشاف أسرار
- ٦٥ البقرة، ٢/٢٨٢ .
- ٦٦ الأنبياء، ٢١/٧٩؛ وانظر الماتريدي، تأويلات أهل السنة، المقدمة، ج ١/ص ٢٨٣ .
- ٦٧ البخاري، الصحيح، المغازي ٤٧، ج ٤/ص ١٥٦٣ .
- ٦٨ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٨ هـ، ج ٥/ص ٣٤٤؛ القسطلاني، إرشاد الساري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر ١٣٢٣ هـ، ج ٦/ص ٣٩٦، ج ٧/ص ٤٣٧ .
- ٦٩ أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، من أئمة العلم والتاريخ والقضاء، حافظ الإسلام بعصره، مولده ووفاته بالقاهرة، من كتبه: "الدرر الكامنة" و"لسان الميزان" و"الاحكام لبيان ما في القرآن". انظر الشوكاني، البدر الطالع، ج ١/ص ٨٧؛ الزركلي، الأعلام، ج ١/ص ١٧٨ .
- ٧٠ ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩ هـ، ج ٨/ص ٣٣٦ .
- ٧١ البخاري، الصحيح، الجهاد والسير، ج ٣/١١١٠ .
- ٧٢ أحمد بن محمد بن أبي بكر المصري، من علماء الحديث، مولده ووفاته في القاهرة، له: "إرشاد الساري" و"لطائف الاشارات في علم القراءات" و"الروض الزاهر في مناقب الشيخ عبد القادر" انظر الزركلي، الأعلام، ج ١/ص ٢٣٢ .
- ٧٣ القسطلاني، إرشاد الساري، ج ٥/ص ١٦٦ .
- ٧٤ القسطلاني، إرشاد الساري، ج ١٠/ص ٦٨ .

هذا المعنى وما يرتبط بمقدماته ولواحقه لأنقضى العمر قبل استيفاء جميع لواحقه، وما من كلمة من القرآن إلا وتحققها محوج إلى مثل ذلك. وإنما ينكشف للراسخين في العلم من أسرارِهِ بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفر دواعيمهم على التدبر وتجردهم للطلب، ويكون لكل واحد حد في الترقى إلى درجة أعلى منه؛ فأما الاستيفاء فلا مطمع فيه ولو كان البحر مداداً والأشجار أقلاماً فأسرارُ كلمات الله لا نهاية لها؛ فتنفد الأبحر قبل أن تنفذ كلمات الله عز وجل؛ فمن هذا الوجه يتفاوت الخلق في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير^{٧٦}

٥- وأيضاً ما ورد عند نزول قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} فقد جاء: «أن عمر (رض) لما نزلت الآية بكى، فقال النبي (ص): ما يبكيك؟ قال: أبكاني أنا كنا في زيادة من ديننا، فأما إذا كئلت؛ فإنه لم يكمل شيء قط إلا نقص، فقال عليه الصلاة والسلام: صدقت»^{٧٧} فعمر (رض) أدرك المعنى الإشاري: وهو نعي رسول الله (ص)، وأقره النبي (ص) على فهمه هذا وأما الصحابة الكرام، فقد فرحوا بالآية، لأنهم فهموا المعنى الظاهر لها فقط .

٦- وعن ابن مسعود (رض) قال: «من أزد العلم فعليه بالقرآن، فإن فيه خير الأولين والآخرين» وفي رواية: «فليثور القرآن»^{٧٨}، فإن فيه علم الأولين والآخرين» وفي رواية أخرى «فإن فيه خير الأولين وخير الآخرين»^{٨٠}

٧- وعن ابن مسعود أيضاً، قال: قال رسول الله (ص): «أنزل القرآن على سبعة أحراف، لكل آية منها ظهري وباطن»^{٨١}.. فظاهرها ما ظهر من معانيها وانكشف من تفسيرها لأهل العلم، وباطنها ما

٧٥ محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، أصولي فقيه فيلسوف، له نحو ٢٠٠ مصنف. مولده ووفاته في الطبران. من كتبه "إحياء علوم الدين" و"تهافت الفلاسفة" و"المستصفى". انظر ابن خلكان، وفیات الأعيان، دار صادر، بيروت، ج٤/ص٢١٦ : الصفدي، الوافي بالوفيات، ج١/ص٢١١ .

٧٦ الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج١/ص٢٩٣ .

٧٧ المائدة، ٣/٥ .

٧٨ الطبري، جامع البيان، ج٩/ص٥١٩ .

٧٩ تُوِّر القرآن بحث عن معانيه وعن علمه.. وتثوير القرآن قراءته ومفاتيح العلماء به في تفسيره ومعانيه وقيل ليُنقَر عنه ويُفكَّر في معانيه وتفسيره وقراءته. انظر ابن منظور، لسان العرب، ج٤/ص١١٠ .

٨٠ ابن أبي شعبة، المصنف، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٠٩هـ، ج٦/ص١٢٦؛ البيهقي، شعب الإيمان، تعظيم القرآن ١، ج٣/ص٣٤٧، الطبراني، المعجم الكبير، مكتبة الزهراء، الموصل ١٩٨٣م، ج٩/ص١٣٥، وقال البيهقي: رواه الطبراني بأسانيد، ورجال أحدها رجال الصَّحِيح. انظر البيهقي، مجمع الزوائد ، مكتبة القدسي، القاهرة ١٩٩٤م، ج٧/ص١٦٥ .

٨١ الطبراني، المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة ١٤١٥هـ، ج١/ص٢٣٦؛ ابن حبان، الصحيح، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٣، العلم، ج١/ص٢٧٦ .

لكن هذه أحاديث لا تصح. وقد اختلف العلماء في معنى الظهر والباطن على أوجه:

أحدها: أنك إذا بحثت عن باطنها وقِسْتَه على ظاهرها، وقفت على معناها وهو قول الحسن. والثاني: أن ما من آية إلا عمل بها قوم؛ ولها قوم سيعملون بها، كما قال ابن مسعود، فيما أخرجه ابن أبي حاتم، الثالث: أن ظاهرها لفظها، وباطنها تأويلها. الرابع: إن القصص التي قصها الله تعالى عن الأمم الماضية وما عاقبتهم به: ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين، إنما هو حديث حَدَّث به عن قوم. وباطنها وعظ الآخرين، وتحذيرهم أن يفعلوا كفعالهم، فيحل بهم مثل ما حل بهم وهو قول أبي عبيد؛ وهذا وجه حسن لولا اختصاصه ببعض دون بعض. فإن القرآن تناول لجملة التنزيل وفي حمل قوله له ظهر وباطن على هذا الوجه تعطيل لما عداه. الخامس: إن ظهرها ما ظهر من معانيها لأهل

تضمنته من الأسرار التي أطلع الله تعالى عليها أرباب الحقائق ممن استطاع أن ينفذ إلى معاني الآية الباطنية.^{٨٢}

وإذا كانت هذه الآثار الكثيرة واضحة الدلالة على مشروعية التفسير الإشاري؛ فما الذي دفع بعض العلماء والباحثين لردّه وانتقاده كالذي ذكره ابن الصلاح (ت ١٢٤٣/٦٤٣) في فتاويه حيث جاء فيه: "سأل سائل في كلام الصوفية في القرآن كالجنيد^{٨٣} وغيره؛ وكان السائل عن هذا يُكبر ما سمع من ذلك، وكان يُجالس شيخاً من المفتين، فجرى ذلك في مجلسه؛ فابتدأ الشيخ وقال كالمستحسن لكلام الصوفية، وقال أيضاً: هم لا يريدون به تفسير القرآن وإنما هي معاني يجدونها عند التلاوة، وقال أيضاً: يقولون: يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار^{٨٤} قالوا: هي النفس، وكان الشيخ المفتي يشرح ذلك ويقول: أمرنا بقتال من يلينا لأهم أقرب شرّاً إلينا، وأقرب شرّاً إلى الإنسان: نفسه، وقال الشيخ أيضاً: يقولون: (إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه)^{٨٥} يقول: نوح: العقل..."

فأجاب (رض): وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي (١٠٧٦/٤٦٨)^{٨٦} المفسر أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلمي (ت ١٠٢١/٤١٢)^{٨٧} حقائق التفسير؛ فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسيراً فقد كفر. وأنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم أنه إذا قال شيئاً من أمثال ذلك أنه لم يذكر تفسيراً ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة في القرآن العظيم؛ فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسالك الباطنية، وإنما ذلك ذكر منهم لتظير ما ورد به القرآن؛ فإن النظر يُذكر بالنظر فمن ذكر قتال النفس في الآية المذكورة، فكانه قال: أمرنا بقتال النفس ومن يلينا من الكفار؛ ومع ذلك فإياهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإبهام والالتباس؛ والله أعلم^{٨٨}.

"وقال النسفي (ت ١٣١٠/٧١٠)^{٨٩} في عقائده: النصوص على ظاهرها، والعدول عنها إلى معاني

العلم بالظاهر، ويطنها ما تضمنته من الأسرار التي أطلع الله عليها أرباب الحقائق.. انظر الماوردي، النكت والعيون، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١/ص ٤١: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت ١٣٩١، ج ٢/ص ١٦٩: السيوطي، الإتقان، ج ٢/ص ٤٨٦؛ المناوي، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ج ٣/ص ٥٤.

٨٢ الألوسي، روح المعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ، ج ١/ص ٨.

٨٣ عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوري، عالم في التفسير والحديث والفقهاء. له كتاب "معرفة أنواع علم الحديث" و"الأمالي" و"الفتاوى". انظر الذهبي، تاريخ الإسلام، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣ م، ج ١٤/ص ٤٥٥؛ و الزركلي، الأعلام ج ٤/ص ٢٠٧.

٨٤ الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، صوفي إمام الدنيا في زمانه. مولده ووفاته ببغداد. له "رسائل" في التوحيد والتصوف.. "دواء الأرواح"، انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء ج ١٤/ص ٦٦.

٨٥ التوبة ٩٠/١٢٣.

٨٦ نوح، ١/٧١.

٨٧ علي بن أحمد بن محمد الشافعي، مفسر عالم بالأدب، مولده ووفاته بنيسابور. من كتبه: "البيسط" و"الوسيط" و"الوجيز". انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٨/ص ٣٣٩؛ الزركلي، الأعلام، ج ٤/ص ٢٥٥.

٨٨ محمد بن الحسين بن محمد الأزدي النيسابوري، شيخ الصوفية وصاحب تاريخهم وتفسيرهم.. بلغت تصانيفه مئة، منها "طبقات الصوفية" و"مقدمة في التصوف" و"مناهج العارفين"، انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء ج ١٧/ص ٢٤٧؛ الزركلي، الأعلام ج ٦/ص ٩٩.

٨٩ ابن الصلاح، الفتاوى، ج ١/ص ١٩٦.

٩٠ عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، فقيه حنفي مفسر، من أصحابه ووفاته فيها. نسبته إلى "نسف" ببلاد السند. له مصنوعات جليلة، منها "مدارك التنزيل" و"كنز الدقائق" و"كشف الأسرار" انظر ابن قطلوبغا، تاج التراجم، دار القلم، دمشق ١٩٩٢ م، ص ١٧٤؛ الزركلي، الأعلام، ج ٤/ص ٦٧.

يدعها أهل الباطن إلحاداً... وسئل شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني (ت ١٤٠٣/٨٠٥) ^{٩١} عن رجل قال في قوله تعالى: {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ} ^{٩٢}: "إنَّ معناه "مَنْ ذَلَّ" أي مِنَ الدَّلِّ، "ذِي" إشارة إلى النفس، "يَشْفَعُ" مِنَ الشِّفَا جواب "مَنْ"، "ع" أمرٌ مِنَ الوعي؛ فأفتى: بأنَّه ملحدٌ" ^{٩٣}.

وَأَيْضُ العَرَبِيِّ (ت ١١٤٨/٥٤٣) ^{٩٤} يَرَى إِبْطَالَ هَذِهِ الإِشَارَاتِ كُلِّهَا وَأَطْلَقَ القَوْلَ فِي إِبْطَالِ أَنْ يَكُونَ لِلقُرْآنِ بَاطِنٌ غَيْرُ ظَاهِرِهِ بِأَكْثَرِ مِنْ عَشْرِ صَفْحَاتٍ فِي كِتَابِ "العَوَاصِمِ" ابْتدأها بقوله: "ثمَّ نظرنا في طائفةٍ نَبَغَتْ يُقَالُ لَهُمْ أَصْحَابُ الإِشَارَاتِ، جَاءُوا بِألفاظِ الشريعةِ مِنْ باهيا، وأقروها على نصابها، لكنهم زعموا أَنَّ وراءها معاني غامضة خفية، وقعت الإشارةُ إليها مِنْ ظواهرِ هذه الألفاظ. فعبروا إليها بالفكر" ^{٩٥} إلى أَنْ قال: "هذا مِنَ الفَنِّ الذي لا يُحتاجُ إليه، وإنما هو احتكاكٌ بتلك الأغراض الفلسفية، وهي عَنْ منهجِ الشريعةِ قصبيةٌ، كاذتُ بها الدينَ طائفةً خبيثةً، وقولهم: إِنَّ السلفَ كانوا يُنْبِطُونَ مثلَ هذا المعنى فغيرُ مُسَلِّمٍ، إِنَّمَا كانوا يستدلونَ بالتنبيهِ العُرْفِيِّ، أو الذي يقتضيه اللفظُ مِنْ جهةِ اللسان. فأما الاعتبارُ بالمعنى الباطنِ الذي يجري مجرى الرموز، فلمَ تفعلهُ قَطُّ، ولا يُوجدُ في أغراضها مِنْ طريقٍ صحيحةٍ" ^{٩٦} إِنَّ الذي جعلَ هؤلاء العلماءَ يقفونَ هذا الموقفَ الحازمَ الشديداً ضدهُ ويمتنعونَ عَنْ قبوله كثيرٌ مِنَ الأسبابِ والدوافعِ التي نُجملُها فيما يلي:

دوافع العلماء في إنكار التفسير الإشاري:

- ١) الدافع الأول: ما ذكرناه سابقاً مِنْ حُرْمَةِ التفسير بالرأي المجرد .
- ٢) الدافع الثاني: تجاوزُ كثيرٍ مِمَّنْ خاضوا هذا الفنَ الحدودَ والرسومَ التي وضعها العلماءُ والمفسرون إلى حدِ الإلحاد أحياناً والكفرِ أحياناً أُخرى.
- ٣) الدافع الثالث: أَنَّ العديدَ مِمَّنْ اقتحموا هذا النوعَ كانوا مِنْ أصحابِ البدعِ كالباطنية والرافضة.
- ٤) الدافع الرابع: أَنَّ فيه كثيرٌ مِنَ الإيهامِ والإلباسِ.
- ٥) الدافع الخامس: أَنَّ أغلبَ مَنْ سلكوا هذا المذهبَ يستدلونَ بالأحاديثِ الضعيفةِ والواهيةِ

٩١ عمر بن رسلان بن نصير العسقلاني الشافعي، مجتهد حافظ للحديث، من العلماء بالدين، ولد في بلقينة بمصر، وولي قضاء الشام وتوفي بالقاهرة. من كتبه: "التدريب" و"تصحيح المنهاج" و"محاسن الاصطلاح" انظر الداوودي، طبقات المفسرين، ج ٢/ص ٥٥: الزركلي، الأعلام، ج ٥/ص ٤٦ .

٩٢ البقرة، ٢/٢٥٥ .

٩٣ السيوطي، الإتقان، ج ٢/ص ٤٨٥ .

٩٤ محمد بن عبد الله بن محمد المعافري المالكي، قاض من حفاظ الحديث. ولد في إشبيلية ودفن في فاس، ورحل إلى المشرق، وصنف كتباً في الحديث والفقه والاصول والتفسير والأدب والتاريخ منها: "عارضة الاحوذى في شرح الترمذي" و"أحكام القرآن" و"القبس في شرح موطأ ابن أنس"، انظر ابن فرحون، الديباج المذهب، دار التراث، القاهرة، ج ٢/ص ٢٥٢: الزركلي، الأعلام، ج ٦/ص ٢٣٠ .

٩٥ ابن العربي، العواصم من القواصم، مكتبة دار التراث، مصر، ص ١٩٣ .

٩٦ ابن العربي، العواصم، ص ٢٠١ .

كحديث الظهير والبطن السابق. حتى قال الإمام عَبْدُ الرَّزَّاقِ (ت ٨٢٦/٢١١)^{٩٧} بعد أن روى هذا الأثر: «فَحَدَّثْتُ بِهِ مَعْمَرًا (ت ٧٧٠/١٥٣)^{٩٨} قَالَ: امْحُهُ لَا تُحَدِّثْ بِهِ أَحَدًا».^{٩٩}

٦) الدافع السادس: أن السلف ما كانوا يستنبطون مثل هذه المعاني؛ كما قال ابن العربي .

٧) الدافع السابع: وهو مبنيٌّ على ما سبق؛ وهو سدُّ الذرائع المفضية إلى الفساد وخصوصاً في الاعتقاد، وقالوا: إنَّ هذا التفسير فتح على الأمة شروراً كثيرةً حيثُ قال أصحابُ الفرق الضالة كلُّ ما يشتهونه تحت مُسَمَّى التفسير الإشاري، فلا بُدَّ مِنْ غلق هذا الباب .

إنَّ هذه الدوافع حقيقيةٌ وخطيرةٌ جداً؛ جعلت العلماء المجيزين يقفون أمامها ويعيدوا النظر فيها، حتى أسفر التفكير والمداولة عن وضع شروطٍ ضروريةٍ^{١٠٠} لجواز وقبول هذا التأويل .

شروط قبول التفسير بالإشارة

١- أن لا يناقض معنى الآية الظاهر؛ قال السيوطي: "قال بعض العلماء: لكل آية ستون ألف فهم؛ فهذا يدلُّ على أن في فهم معاني القرآن مجالاً رحباً ومتسعاً بالغاً ... ولا يجوز التهاون في حفظ الظاهر بل لا بد منه أولاً إذ لا يُطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار القرآن ولم يُحكِّم التفسير الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يُجاوز الباب"^{١٠١}، وكلُّ باطن يدَّعيه مُدَّعٍ في كتاب الله عزَّ وجلَّ يخالف ظاهر كلام العرب الذين حُوطبوا به فهو باطل؛ لأنه إذا جاز لهم أن يدَّعوا فيه باطناً خلاف الظاهر جاز لغيرهم ذلك، وهو إبطالٌ للأصل، وإنما زاغوا عن إنكار القرآن ولاذوا بالباطن الذي تأولوه ليُغروا به الغرَّ الجاهل، ولئلا يُنسبوا إلى التعطيل والزندقة.^{١٠٢}

٢- أن يكون المعنى صحيحاً في نفسه، وله شاهد شرعي يُؤيده، ولا يكون له معارض شرعي أو عقلي؛ والابتعاد عن هذا الشرط هو انسلاخ من الشرع .

٣- وأن يكون في اللفظ إشعاراً به وإشارةً إليه؛ يعني أن يكون بينه وبين معنى الآية ارتباطاً وتلازماً؛ لأنَّ القرآن عربيٌّ، يقول سبحانه: {قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ}^{١٠٣} وحاشا لله أن يُلغِزَ في آياته، أو يُعَيِّي

٩٧ عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني الحميري، محدث حافظ فقيه، فيه تشيع. أخذ عنه البخاري، له من الكتب: "السنن في الفقه" و"المغازي" و"تفسير القرآن". انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٩/ص ٥٦٣؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٥/ص ٢١٩ .

٩٨ معمر بن راشد بن أبي عمرو الأزدي، فقيه حافظ للحديث، من أهل البصرة، وسكن اليمن وهو أول من صنف فيها. انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧/ص ٥ .

٩٩ عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ، فضائل القرآن ٧، ج ٣/ص ٣٥٩ .

١٠٠ الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، بيروت، ج ٣/ص ٣٩٤؛ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون مكتبة وهبة، القاهرة، ج ٢/ص ٢٧٩؛ مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص ٣٦٨ : الزرقاني، مناهل العرفان ج ٢/ص ٥٨ .

١٠١ السيوطي، الإتقان، ج ٢/ص ٤٨٧ .

١٠٢ الأزهري، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، وزارة الأوقاف، الكويت ١٣٩٩هـ، ص ٣٧٨ .

١٠٣ الزمر، ٣٩/٢٨ .

على عباده طريق النظر في كتابه وهو يقول: {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ} ^{١٠٤} وعند اختلال هذا الشرط فإنه يُحكم بعدم صحة أخذ المعنى من الآية التي استُخرج منها - ولو صح هذا الاستنباط من طريق آخر - ولذا فإن تكلّف ربط المعنى بالقرآن خطأ في الاستدلال؛ كما قال ابن تيمية: " وَأَمَّا الَّذِينَ يُحْطِئُونَ فِي الدَّلِيلِ لَا فِي الْمُدْلُولِ فَمِثْلُ كَثِيرٍ مِنَ الصُّوفِيَّةِ وَالْوَعَاظِ وَالْفُقَهَاءِ وَغَيْرِهِمْ يُفَسِّرُونَ الْقُرْآنَ بِمَعَانٍ صَحِيحَةٍ؛ لَكِنَّ الْقُرْآنَ لَا يَدُلُّ عَلَيْهَا" ^{١٠٥}.

٤- ألا يدعي أنه المراد وحده دون الظاهر، وهو عين ما يفعله الباطنية وسائر الملاحدة إذ يرون أن الظاهر غير مراد أصلاً وإنما المراد الباطن الذي يفسرون به الآيات، أو أن الظاهر للعوام الجاهلين، والباطن للخواص الكاملين، وقصدتهم من هذا نفي الشريعة وإبطال الأحكام. وقد ذكرنا آنفاً ما قاله ابن الصلاح في فتاويه.

٥- ألا يكون تأويلاً بعيداً سخيماً كتفسير بعضهم قوله تعالى: {وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ} ^{١٠٦} بجعل كلمة "لمع" فعلاً ماضياً، وكلمة "المُحْسِنِينَ" مفعولاً. ^{١٠٧} وتفسير قوله تعالى: {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ} الذي مرّ قبل قليل. وهذا نوع من الإلحاد في آيات الله؛ قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُلْجِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ} ^{١٠٨} قال ابن عباس في تفسيرها: "هو أن يُوضع الكلام على غير موضعه ... وذلك أن اللحد والإلحاد: هو الميل، وقد يكون ميلاً عن آيات الله، وعدولاً عنها بالتكذيب بها، ويكون بالاستهزاء مكاءً وتصديّة، ويكون مفارقة لها وعناداً، ويكون تحريفاً لها وتغييراً لمعناها" ^{١٠٩}. وقال الألوسي (ت. ١٢٧٠/١٨٥٤) ^{١١٠} في تفسيرها: "أي ينحرفون في تأويل آيات القرآن عن جهة الصحة والاستقامة فيحملونها على المحامل الباطلة" ^{١١١}.

٦- ألا يكون فيه تشويش على أفهام الناس؛ قال عليّ (رض): «حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَدَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» ^{١١٢}. وعن عبد الله بن مسعود (رض) قال: «مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ إِلَّا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةٌ» ^{١١٣}.

وبدون هذه الشروط لا يُقبل التفسيرُ الإشاريُّ البتة، ويكون من التفسيرِ بالهوى والتشبيهِ، والقول على الله بلا علم، ومن الإلحاد في آيات الله تعالى.

ويُلخصُ الأستاذُ إبراهيمُ البسيوني ما سبقَ بقوله: "إنَّ هذا اللونَ من التفسيرِ يعتمد على

١٠٤ القمر، ١٧/٥٤.

١٠٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٣/ص ٣٦٢.

١٠٦ العنكبوت، ٦٩/٢٩.

١٠٧ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ٢/ص ٢٨٠.

١٠٨ فصلت، ٤٠/٤١.

١٠٩ الطبري، جامع البيان، ج ٢١/ص ٤٧٨.

١١٠ محمود بن عبدالله الحسيني الألوسي، أبو الثناء، مفسر محدث أديب، مولده ووفاته في بغداد. من كتبه "نشوة الشمول في السفر إلى اسلامبول" و"نشوة المدام" و"غرائب الاغتراب". انظر الزركلي، الأعلام، ج ٧/ص ١٧٦.

١١١ الألوسي، روح المعاني، ج ١٢/ص ٣٧٨.

١١٢ البخاري، الصحيح، العلم، ٤٩، ج ١/ص ٥٩.

١١٣ مسلم، الصحيح، المقدمة ٣، ج ١/ص ١١.

استبطان خفايا الألفاظ - مفردة أو مركبة - دون التوقف عند حدود ظواهرها المألوفة ومعانها القاموسية، وإنما يُنظرُ إلى اللفظة القرآنية على أنها ذات جوهرٍ يدقُّ على الفهم العادي.. ومعنى هذا أن استنباط الإشارات اللطيفة من النصِّ القرآني ليس عمليةً عقليةً صرفةً إلا في الحدود التي تضمنت عدم افتيات الإشارة على العبارة، فلا تخرجُ بها عن مألوف ما ينسجم مع الأسلوب العربيِّ سواءً من حيث اللغة أو النحو أو الاشتقاق أو الفنون الأدبية، ولا تخرجُ بها عن الدلالات التي توافق أسباب النزول والأخبار الموثوقة وعلوم الحديث والأصول والفقه، فكأن الإشارة ليست انبعثاً تلقائياً محضاً ولكنها مفيدة - منذ البداية - بالكثير من العلوم العقلية والنقلية، فما أشبه موقف اللفظة القرآنية في هذا المجال بموقف من يهيا لارتداد الطريق الصوفيِّ فكلاهما يتعرى عن ظاهره، وكلاهما يخضع لما تتطلبه المعارف العقلية والنقلية من شرائط البداية^{١١٤}. وسنرى أمثلة كثيرة للتفسير الإشاري الرائع أثناء ذكر أنواعه.

أنواعه

التفسيرُ الإشاريُّ نوعان: التفسيرُ الإشاريُّ المقبولُ ، وغيرُ المقبولِ "الباطني".

أولاً: التفسيرُ الإشاريُّ المقبول

وهو ما وافق الشروط التي ذكرناها سابقاً؛ وهذا النوعُ يتفرعُ إلى عدة أقسامٍ بحسبِ باعته ومصدره؛ فيمكننا أن نسمي هذه الأقسامَ: مصادرُ التفسيرِ الإشاريِّ المقبولِ:

القسم الأول: أن يُفهم المعنى من إشارة النص^{١١٥} ولازمه ومُتَضَمِّنه بنظرٍ عميقٍ

ومن الأمثلة عليه :

- ١- ما فهمه ابنُ عباسٍ من سورة النصر وهو قرب موت الرسول (ص) وقد مرَّ سابقاً.
- ٢- ما جاء عند قوله تعالى: {أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا}^{١١٦} حيث قال ابنُ عباسٍ: {أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً}، أي: قُرْآنًا، {فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا} قال: الأودية: قلوبُ العباد. ^{١١٧} وقال ابنُ ابن كثيرٍ (ت ٧٧٤/ ١٣٧٣)^{١١٨}: "هو إشارةٌ إلى القلوبِ وتفاوتها فمنها ما يسعُ علماً كثيراً ومنها من

١١٤ القشيري، لطائف الإشارات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ج١/ص٢٢ .

١١٥ الإشارة في اللغة: التلويح بشيء يفهم منه ما يفهم من النطق، وأشار وشور: أوماً. يكون ذلك بالكف والعين والحاجب. وشور إليه بيده: أي أشار. انظر ابن منظور، لسان العرب، ج٤/ص٤٣٦. وأما في الاصطلاح: "ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصيدٍ إليه" انظر الغزالي، المستصفي، ج٢/ص٨٣.

١١٦ الرعد، ١٣/١٧.

١١٧ الطبري، جامع البيان، ج١٦/ص٤١٠؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٦٤م، ج٩/ص٣٠٥

١١٨ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، أبو الفداء، حافظ مؤرخ فقيه. ولد في بصرى وتوفي بدمشق. من كتبه "البداية والنهاية" و"شرح البخاري" و"طبقات الفقهاء الشافعيين" انظر الزركلي، الأعلام، ج١/ص٣٢٠ .

لا يتسع لكثير من العلوم بل يضيّقُ عنها".^{١١٩} وانظر كيف يشرح ابنُ عاشور (ت ١٣٩٣/١٩٧٣) ١٢٠ قولَ ابنِ عباس؛ قال: "شَبَّهَ إِنْزَالَ الْقُرْآنِ الَّذِي بِهِ الْهُدَى مِنَ السَّمَاءِ بِإِنْزَالِ الْمَاءِ الَّذِي بِهِ النَّفْعُ وَالْحَيَاةُ مِنَ السَّمَاءِ. وَشَبَّهَ وُرُودَ الْقُرْآنِ عَلَى أَسْمَاعِ النَّاسِ بِالسَّيْلِ يَمُرُّ عَلَى مُخْتَلَفِ الْأَجْهَاتِ فَهَوَ يَمُرُّ عَلَى النَّجَالِ وَالْجِبَالِ فَلَا يَسْتَقِرُّ فِيهَا وَلِكَيْفَهُ يَمْضِي إِلَى الْأُودِيَةِ وَالْوَهَادِ فَيَأْخُذُ مِنْهُ كُلُّ بِقَدْرٍ سَعَتِهِ... ثُمَّ شَبَّهَتْ هَيْئَةُ نُزُولِ الْآيَاتِ وَمَا تَحْتَوِي عَلَيْهِ مِنْ إِيقَاطِ النَّظَرِ فِيهَا فَيَنْتَفِعُ بِهِ مَنْ دَخَلَ الْإِيمَانَ قُلُوبُهُمْ عَلَى مَقَادِيرِ قُوَّةِ إِيْمَانِهِمْ وَعَمَلِهِمْ، وَيَمُرُّ عَلَى قُلُوبِ قَوْمٍ لَا يَشْعُرُونَ بِهِ وَهُمْ الْمُنْكَرُونَ الْمُعْرَضُونَ... شَبَّهَ ذَلِكَ كُلَّهُ بِهَيْئَةِ نُزُولِ الْمَاءِ فَانْحِدَاؤُهُ عَلَى الْجِبَالِ وَالنَّجَالِ وَسَيْلَانُهُ فِي الْأُودِيَةِ عَلَى اخْتِلَافِ مَقَادِيرِهَا.. وَعَلَى نَحْوِ هَذَا التَّمثِيلِ وَتَفْسِيرِهِ جَاءَ مَا يُبَيِّنُهُ مِنَ التَّمثِيلِ الَّذِي فِي قَوْلِ النَّبِيِّ (ص) «مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتْ الْمَاءَ فَأَنْبَتَتِ الْكَلَّاءَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَ مِنْهَا طَائِفَةٌ أُخْرَى إِمَّا هِيَ قَبِيحَةٌ لَا تُمَسِّكُ مَاءً وَلَا تَنْبِتُ كَلًّا، مَثَلُ مَنْ فَقِهَ فِي دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلَّمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ»^{١٢١}...^{١٢٢} وهذا المعنى عينُ ما ذكره ابنُ عطاءِ الله (ت ٧٠٩/١٣٠٩) عندَ قوله تعالى: {لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ} ^{١٢٤} حيثُ قال: " {لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ} الْوَاصِلُونَ إِلَيْهِ {وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ السَّائِرُونَ إِلَيْهِ} ^{١٢٥} : أي لينفق الفریق صاحبُ السعة في المعرفة وعلوم الأسرار من سعته ..

٣- وكما عرفَ ابنُ عباسٍ عددَ أصحابِ الكهفِ من قولهِ عز وجل: {سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِيهِمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ} ^{١٢٦} حيثُ يقولُ: "أنا من ذلك القليل، وكانوا سبعة، وثامهم كلهم .. وبدل على هذا من الآية: أنه سبحانه لما حكى قولَ مَنْ قال: ثلاثة، وخمسة، قرَنَ بالقول؛ أنه رَجَمَ بِالْغَيْبِ، ثُمَّ حَكَى هَذِهِ الْمَقَالَةَ، وَلَمْ يَقْدَحْ فِيهَا بِشَيْءٍ".^{١٢٧}

٤- وكما فهمَ التستريُّ (ت ٨٩٦/٢٨٣) ^{١٢٨} من قولهِ تعالى: {وَأَثَرُكَ الْبَحْرِ رَهْوًا} ^{١٢٩}؛ فقال: "طريقاً

١١٩ ابن كثير، تفسير القرآن، دار طيبة، الرياض ١٩٩٩م، ج ٤/ص ٤٤٧.

١٢٠ محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة. مولده ووفاته ودراسته بها. وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. له مصنفات منها: "مقاصد الشريعة" و "أصول النظام الاجتماعي" و "الوقف وأثاره" انظر الزركلي، الأعلام، ج ٦/ص ١٧٤.

١٢١ البخاري، الصحيح، العلم، ج ١/ص ٤٢؛ مسلم، الصحيح، الفضائل، ٥، ج ٤/ص ١٧٨٧.

١٢٢ ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية- تونس ١٩٨٤ هـ ج ١٣/ص ١١٧.

١٢٣ أحمد بن محمد بن عبد الكريم الاسكندري: متصوف شاذلي، من العلماء. له تصانيف منها "الحكم العطائية" و "تاج العروس" و "لطائف المنن" توفي بالقاهرة، انظر السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ، ج ٩/ص ٢٣؛ الزركلي، الأعلام، ج ١/ص ٢٢١.

١٢٤ الطلاق، ٧/٦٥.

١٢٥ ابن عباد الرندي، شرح الحكم العطائية، مركز الاهرام، القاهرة ١٩٨٨م، ص ٥١.

١٢٦ الكهف، ١٨/٢٢.

١٢٧ الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٨هـ، ج ٢/ص ٣٧٦.

١٢٨ سهل بن عبد الله بن يونس التستري، الامام الزاهد العالم شيخ الصوفية، له مواظ وأحوال وكرامات. له "تفسير القرآن" و "رفائق المحبين" انظر عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار ابن كثير، دمشق ١٤٠٦هـ،

ساكناً، وباطئها: اجعل القلب ساكناً إلى تديري^{١٣٠}؛ وذلك أنّ موسى عليه السلام لما جاوز هو وبنو إسرائيل البحر، أراد موسى أن يضربه بعصاه حتى يعود كما كان، ليصير حائلاً بينهم وبين فرعون، فلا يصل إليهم؛ فأمره الله أن يتركه على حاله، وبشره بأنهم جند مغرورون فيه، وأنه لا يخاف دَرَكًا ولا يخشى^{١٣١}

٥- وكما ذكر المظهرى (ت ١٢١٦/١/١٨٠ م^{١٣٢} عند قوله سبحانه: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ}^{١٣٣}؛ فقال: "وفي هذه الآية تنبيه على أنه يجب على المصلّي أن يحضر قلبه حتى يعلم ما يقول، ويتعلم معاني القرآن، ويتدبر فيه، ويتحرر عما يلهيه ويشغل قلبه"^{١٣٤}

٦- وكما يفهم من الإشارات العددية اللطيفة التي يعزُر بها القرآن المجيد؛ مثل ما استنبطه بعض العلماء من أنّ ليلة القدر هي ليلة "٢٧" من رمضان من سورة القدر؛ وذلك للإشارات التالية:

- دُكِرَتْ جملة: {لَيْلَةُ الْقَدْرِ} ثلاث مرات وهي ٩ حروف فيكون المجموع ٢٧ حرفاً.
- وأيضاً فقد حُكِيَ عن ابن عباس: أنّ عدد كلمات السورة ٣٠ كلمة كعدد أيام الشهر، وكلمة {هي} المشيرة إلى ليلة القدر ترتيبها ٢٧.^{١٣٥}
- وروى البيهقي (ت ٤٥٨/١٠٦٦) «أنّ ابن عباس استنبط شيئاً من هذه الآية، فقال لعمري حين سألت مشيخة الصحابة عن ليلة القدر، فقالوا: الله أعلم، فقال عمر: ما تقول يا ابن عباس؟ فقال: يا أمير المؤمنين: إنّ الله تعالى ونزّ جِبُّ الوتر، فجعل أيام الدنيا تدور على سبع، وخلق الإنسان من سبع، وخلق أزرافنا من سبع، وخلق فوقنا سماوات سبعاً، وخلق تحتنا أرضين سبعاً، وأعطى من المثاني سبعاً، ونهى في كتابه عن نكاح الأقربين عن سبع، وقسم الميراث في كتابه على سبع، ونقح في السجود من أجسادنا على سبع، وطاف رسول الله (ص) بالكعبة سبعاً، وتين الصفا والمروة سبعاً، ورَمَى الجمار بسبع لإقامة ذكر الله ممّا ذكر في كتابه، فأراها في السبع الأواخر من شهر رمضان، والله أعلم. فتعجب عمر وقال: ما وافقي فيها أحد عن رسول الله (ص) إلا هذا

ج ٢/ص ١٨٢؛ الزركلي، الأعلام، ج ٣/ص ١٤٣.

١٢٩ الدخان: ٢٤.

١٣٠ التستري، التفسير، ص ١٤١.

١٣١ ابن كثير، تفسير القرآن، ج ٧/ص ٢٥٢.

١٣٢ محمد ثناء الله الهندي القاضي النقشبندي الحنفي، من آثاره: "التفسير المظهرى" و"ما لا بد منه" و"منار الأحكام". انظر كحالة، معجم المؤلفين، ج ٩/ص ١٤٤.

١٣٣ النساء، ٤/٤٣

١٣٤ المظهرى، التفسير، مكتبة الرشدية، باكستان ١٤١٢ هـ، ج ٢/ص ١١٢.

١٣٥ ابن قدامة، المغني، دار الفكر، بيروت ١٤٠٥ هـ، ج ٣/ص ١١٧؛ الماوردي، النكت والعيون، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٦/ص ٣١٢.

١٣٦ أحمد بن الحسين بن علي، من أئمة الحديث والفقه. ولد في خسروجرود بنيسابور ورحل إلى بغداد ثم إلى الكوفة ومكة وغيرهما، وتوفي في نيسابور. صنف زهاء ألف جزء، منها "السنن الكبرى" و"السنن الصغرى" و"دلائل النبوة"، انظر الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٣/ص ١١٣٢؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٨/ص ١٦٣.

الْعَلَامُ الَّذِي لَمْ تَسْتَوْ شُؤُونَ رَأْسِهِ»^{١٣٧}.

▪ وفي الآيات الأولى من سورة الدخان إشارة لموعده هذه الليلة؛ يقول الله سبحانه: {حَم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ} ^{١٣٨} حيثُ مجموع الحروفِ إلى كلمة: {لَيْلَةٍ} هو ^{١٣٩} ٢٧.

القسم الثاني: أن يفهم المعنى من الاعتبار والتمثيل والقياس المساوي والأولى

كما قال شيخ الإسلام: "وَأَمَّا أَرْبَابُ الْإِشَارَاتِ الَّذِينَ يُثْبِتُونَ مَا دَلَّ اللَّفْظُ عَلَيْهِ وَيَجْعَلُونَ الْمَعْنَى الْمَشَارِئَ إِلَيْهِ مَقْهُومًا مِنْ جِهَةِ الْقِيَاسِ وَالِاعْتِبَارِ فَخَالَهُمْ كَخَالِ الْفُقَهَاءِ الْعَالَمِينَ بِالْقِيَاسِ؛ وَالِاعْتِبَارِ وَهَذَا حَقٌّ إِذَا كَانَ قِيَاسًا صَحِيحًا لَا قَاسِدًا وَاعْتِبَارًا مُسْتَقِيمًا لَا مُنْخَرَفًا"^{١٤٠}.

وقال ابن القيم (ت ١٣٥٠/٧٥١)^{١٤١}: "فالإشارات: من جنس الأدلة والأعلام، وسيبها صفاء يحصل بالجمعية فيلطف به الحس والذهن فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة لا يكشف حس غيره وفهمه عن إدراكها، وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية -قدس الله روحه- يقول: الصحيح منها: ما يدل عليه اللفظ بإشارته من باب قياس الأولى. قلت: مثاله: {لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ}^{١٤٢}؛ قال ابن تيمية: والصحيح في الآية أن المراد به الصحف التي بأيدي الملائكة... لكن تدل الآية بإشارتها على أنه لا يمس الصحف إلا طاهر لأنه إذا كانت تلك الصحف لا يمسها إلا المطهرون لكرامتها على الله؛ فهذه الصحف أولى أن لا يمسها إلا طاهر... وأمثال ذلك من الإشارات الصحيحة التي لا تنال إلا بصفاء الباطن.. وحسن التأمل"^{١٤٣}

ويقول أيضاً: "وهذه الأقوال إن أريد أن اللفظ دل عليها وأنها هي المراد فغلط؛ وإن أريد أنها أخذت من طريق الإشارة والقياس فأمرها قريب.. فإن كانت الإشارة اعتبارية من جنس القياس الصحيح؛ كانت حسنة مقبولة، وإن كانت كالقياس الضعيف؛ كان لها حكمه"^{١٤٤}.

وكما قال الإمام الشاطبي (١٣٨٨/٧٩٠)^{١٤٥} معلقاً على تفسير القشيري: "ولكن له وجه جار على الصحة وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية ولكن أتى بما هو ندد في الاعتبار الشرعي الذي شهد له القرآن من جهتين: إحداهما أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار فيجربته فيما لم تنزل فيه لأنه يجامعه في القصد أو يقاربه"^{١٤٦}. وكما جاء عن الزركشي (١٣٩٢/٧٩٤)^{١٤٧} حيث قال: فأما

١٣٧ البهقي، شعب الإيمان، الصيام ٧، ج ٥/ص ٢٧٠: الاصبهاني، حلية الأولياء، دار السعادة، مصر ١٩٧٤م، ج ١/ص ١٧.
١٣٨ الدخان، ٤٤/٣-١.

١٣٩ احمد عمر أبو شوفة، المعجزة القرآنية حقائق علمية قاطعة، دار الكتب الوطنية، ليبيا ٢٠٠٣م، ص ٩٦.

١٤٠ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢/ص ٢٨.

١٤١ محمد بن أبي بكر بن أيوب الحنبلي، ابن قيم الجوزية فقيه أصولي مفسر متكلم محدث. ولد بدمشق، ولازم ابن تيمية، وسجن معه في قلعة دمشق، له كتب منها: "روضة المحبين" و"زاد المعاد" و"اعلام الموقعين". انظر كحالة، معجم المؤلفين ج ٩/ص ١٠٦.

١٤٢ الواقعة، ٥٦/٧٩.

١٤٣ ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٣، ج ٢/ص ٤١٦.

١٤٤ ابن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، دار المعرفة، بيروت، ص ٧٩.

١٤٥ ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي المالكي، محدث، فقيه اصولي لغوي مفسر. من مؤلفاته: "عنوان التعريف بأسرار التكليف" و"الاعتصام". انظر كحالة، معجم المؤلفين، ج ١/ص ١١٨.

١٤٦ الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، بيروت، ج ٣/ص ٣٩٨.

كلامُ الصوفية في تفسير القرآن فقيل ليس تفسيراً وإنما هي معان ومواجيد يجدونها عند التلاوة .. وذلك منهم ذكر لنظير ما ورد به القرآن فإن النظير يذكر بالنظير^{١٤٨}، وأيضاً ما ذكره ابن عاشور حيث قال: "وَعِنْدِي أَنَّ هَذِهِ الْإِشَارَاتِ لَا تَعْدُو وَاحِدًا مِنْ ثَلَاثَةِ أَنْحَاءٍ: الْأَوَّلُ مَا كَانَ يَجْرِي فِيهِ مَعْنَى الْآيَةِ مَجْرَى التَّمَثِيلِ لِحَالِ شَبِيهِ بِذَلِكَ الْمَعْنَى..."^{١٤٩}، ومن الأمثلة على هذا:

١- وكما جاء عند القشيري في تفسير قوله جل ذكره: {أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ}^{١٥٠} حيث قال: "وفي هذا إشارة لطيفة وهو أنه لا يُقَطَّعُ الكلامُ - اليومَ - عمَّنْ تمادى في عصيائه، وأسرفَ في أكثرِ شأنه. فأحرى أنْ منْ لم يقصرَ في إيمانه - وإنْ تَلَطَّحَ بعصيائه، ولم يدخلْ خللًا في عرفانه - ألا يمتنع عنه لطائفَ غفرانه."^{١٥١}

٢- وقال القشيري في قوله تعالى: {وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ}: "ولمَّا كَانَ الْكَلْبُ الْمَعْلَمُ تَرَكَ حَظَّهُ، وَأَمْسَكَ مَا اصْطَادَهُ عَلَى صَاحِبِهِ حَلَّتْ فَرِيستُهُ، وَجَازَ اقْتِنَاؤُهُ، وَاسْتَعْرَقَ فِي ذَلِكَ حَكْمَ خَسَاسَتِهِ فَكَذَلِكَ مَنْ كَانَتْ أَعْمَالُهُ وَأَحْوَالُهُ لِلَّهِ سَبْحَانَهُ مَخْتَصَبَةً وَلَا يَشُوبُهَا حَظٌّ، تَجَلَّ رَتْبُهُ وَتَعَلُّو حَالَتُهُ وَيُقَالُ: حَسَنُ الْأَدَبِ يُلْجِقُ الْأَخْسَةَ بِرَبْتِهِ الْأَكْبَرِ، وَسُوءُ الْأَدَبِ يَرُدُّ الْأَعَزَّةَ إِلَى حَالَةِ الْأَصَاغِرِ"^{١٥٢} وأيضاً تُشِيرُ الْآيَةُ أَنَّ الْكَلْبَ بِسَبَبِ عِلْمِهِ أُعْطِيَ كُلَّ مَا نَالَ لِسَيِّدِهِ أَفْلا يُقَدِّمُ الْإِنْسَانَ الْمُسْلِمَ الْعَاقِلُ لِلَّهِ سَيِّدِهِ بَعْضَ مَا رَزَقَهُ زَكَاةً أَوْ صَدَقَةً أَوْ نَفَقَةً.

٣- ومن الأمثلة الرائعة أيضاً ما جاء عند النسفي وابن عجيبة (ت ١٨٠٩/١٢٢٤)^{١٥٣} في تفسير سورة القلم حيث قال: "لَمَّا عَابَ الْوَلِيدُ النَّبِيَّ (ص) كَاذِبًا بِأَمْرِ وَاحِدٍ، وَهُوَ الْجَنُونُ، سَمَّاهُ اللَّهُ تَعَالَى صَادِقًا بِعَشْرَةِ أَسْمَاءٍ، فَإِذَا كَانَ مِنْ عَدْلِهِ أَنْ يَجْزِيَ الْمَسِيءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) بِعَشْرِ، كَانَ مِنْ فَضْلِهِ أَنْ يَجْزِيَ الْمُصْلِيَّ عَلَيْهِ أَوْ الْمَادِحَ لَهُ بِعَشْرِ فَأَكْثَرُ."^{١٥٤}

القسم الثالث: أن يؤخذ المعنى الإشاري من عموم معنى الآية .

لأنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السببِ ومِن الأمثلة على ذلك:

١) ما فهمه حزبُ الأئمة من عموم قوله تعالى: {وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا}^{١٥٥}.. حيثُ استنبطَ منها ولايةٌ معاويةَ السلطنةَ وأنه سيملكُ؛ لأنه كان

١٤٧ محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، فقيه اصولي. مصري المولد والوفاء. له تصانيف، منها: "الاجابة لايراد ما استدركته عائشة على الصحابة" و"لقطة العجلان". انظر ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٧ هـ، ج ١٦٧/٣: الزركلي، الاعلام، ج ٦٠/٦ .

١٤٨ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢/ص ١٧٠؛ وانظر ابن الصلاح، الفتاوى، ج ١/ص ١٩٦ .

١٤٩ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١/ص ٣٥ .

١٥٠ الزخرف، ٥ /٤٣ .

١٥١ القشيري، لطائف الإشارات، ج ٣/ص ٣٦٢ .

١٥٢ القشيري، لطائف الإشارات، ج ١/ص ٤٠٣ .

١٥٣ أحمد بن محمد بن المهدي، الحسني الشاذلي الفاسي، مفسر صوفي. له كتب منها: "البحر المديد" و"أزهار البستان" و"شرح القصيدة المنفرجة". انظر الزركلي، الاعلام، ج ١/ص ٢٤٥؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج ٢/ص ١٦٣ .

١٥٤ النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكلم الطيب، بيروت ١٩٩٨ م، ج ٣/ص ٥٢٠؛ ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٢ م، ج ٧/ص ١٠٩ .

١٥٥ الإسراء، ٣٣ /١٧ .

وليَّ عثمانَ. وقد قُتِلَ عثمانُ مظلوماً (رض)، وكان معاوية يُطالبُ علياً (رض) أن يُسلمَهُ قتلته حتى يقتصَ منهم؛ لأنَّهُ أمويٌّ، وكانَ عليٌّ (رض)، يستمهلهُ في الأمرِ حتى يتمكنَ، ويفعلَ ذلكَ، ويطلبُ عليٌّ من معاوية أن يسلمَهُ الشامَ فيأبى معاوية ذلكَ حتى يسلمَهُ القتلَةَ، وأبى أن يبيعَ علياً هو وأهلُ الشامِ، ثمَّ معَ المطاولةِ تمكنَ معاوية وصارَ الأمرُ إليه كما ظنَّ ابنُ عباسٍ واستنبطَ من هذه الآيةِ الكريمةِ. وهذا من الأمرِ العجيبِ.^{١٥٦}

(٢) وكما ذكرَ الطبريُّ في تفسيرِ قوله تعالى: {فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ} ^{١٥٧} حيثُ قال: هم الخوارج ^{١٥٨}، فالآيةُ في اليهودِ، لكنَّ المقصودَ أنَّ الخوارجَ شابهوا اليهودَ في هذه الحثيئةِ، وهي أنَّهم قومٌ زاغوا فأزاعَ اللهُ قلوبهم، وليسَ مرادُه أنَّ المعنيَّ الأولِ بهذه الجملةِ هم الخوارجُ.

(٣) وكما ورد عن القشيري في قوله تعالى: {يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ} ^{١٥٩} حيثُ قال: "فخائنةُ أعينِ المحبينِ استحسانهم شيئاً، ومن خائنةِ أعينهم أن تأخذهم السنَّةُ والسُّبُاتُ في أوقاتِ المناجاةِ؛ وقد جاءَ في قصةِ داودَ عليه السلامُ: كَذَبَ مَنْ أَدْعَى محبتي، فإذا جَنَّهُ الليلُ نامَ عني، ومن خائنةِ أعينِ العارفينِ أن يكونَ لهم خبرٌ بقلوبهم عمَّا تقع عليه عيوبهم، ومن خائنةِ أعينِ الموحدينِ أن تخرجَ منها قطرةٌ دمعٍ تأسفُ على مخلوقٍ يفوت في الدنيا والآخرة، ولا على أنفسهم.."^{١٦٠}

فالقشيري حملَ معنى الخيانة على عمومِهِ وقد وردَ حديثٌ شريفٌ في أحدِ معاني الخيانةِ بعمومها: فَعَنَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ (رض) قال: لَمَّا كَانَ يَوْمُ فَتْحِ مَكَّةَ، اخْتَبَأَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ عِنْدَ عَثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، فَجَاءَ بِهِ حَتَّى أَوْقَفَهُ عَلَى النَّبِيِّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَايَعُ عَبْدُ اللَّهِ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ، فَتَنَظَّرَ إِلَيْهِ ثَلَاثًا، كُلُّ ذَلِكَ يَأْبَى، فَبَايَعَهُ بَعْدَ ثَلَاثٍ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: «أَمَّا كَانَ فِيكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ يَفُومُ إِلَى هَذَا حَيْثُ رَأَيْتُ كَفَفْتُ يَدِي عَنْ بَيْعَتِهِ. فَيَقْتُلُهُ؟» فَقَالُوا: مَا نَدْرِي يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا فِي نَفْسِكَ، أَلَا أَوْمَأْتَ إِلَيْنَا بِعَيْنِكَ؟ قَالَ: «إِنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِنَبِيِّ أَنْ تَكُونَ لَهُ خَائِنَةُ الْأَعْيُنِ» ^{١٦١}.

القسم الرابع: أن يؤخذ المعنى الإشاري من مفهوم المخالفة ^{١٦٢}

(١) كما في الآية الكريمة: {كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَخْجُوبُونَ} ^{١٦٣} فقد قال القشيري: "عَطَى على قلوبهم ما كانوا يكسبون من المعاصي وكما أنَّهم اليومَ ممنوعونَ عن معرفتهِ فبهم غداً ممنوعونَ عن رؤيته. ودليلُ الخطابِ يوجبُ أن يكونَ المؤمنونَ يَرُونَهُ غداً كما يعرفونه اليومَ." ^{١٦٤}

١٥٦ ابن كثير، التفسير، ج ٥/ص ٧٣.

١٥٧ الصنف، ٥/٦١.

١٥٨ الطبري، جامع البيان، ج ٢٣/ص ٣٥٨.

١٥٩ غافر، ١٩/٤٠.

١٦٠ القشيري، لطائف الإشارات، ج ٣/ص ٣٠٣.

١٦١ أبو داود، السنن، الخُدُودِ ١، ج ٤/ص ١٢٨.

١٦٢ مفهوم المخالفة: هو إنبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت ويسمى دليل الخطاب، لأن الخطاب دال عليه. انظر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٠م، ج ٣/ص ٩٦.

١٦٣ المطففين، ١٥/٨٣.

١٦٤ القشيري، لطائف الإشارات، ج ٣/ص ٧٠١.

٢) وفي تفسير قوله تعالى: {أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا} ^{١٦٥} قال: "هل يقول ما يقول بتعريف من؟ أم هل اتخذ مع الله عهداً؟ ليس الأمر كذلك. ودليل الخطاب يقتضي أن المؤمن إذا ظن بالله تعالى ظناً جميلاً، أو أمل منه أشياء كثيرة فإله تعالى يحققها له، ويصدق ظنه لأنه على عهد مع الله تعالى، والله تعالى لا يخلف عهده" ^{١٦٦}.

القسم الخامس: أن يؤخذ المعنى الإشاري من المشترك اللفظي .

كما ذكر البُورسوي (ت ١١٢٧/١١٧١٥م) ^{١٦٧} في تفسيره: حيث قال: "وفي التأويلات النجمية: الإشارة في {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} ^{١٦٨}: أن الدين في الحقيقة الإسلام؛ يدل عليه قوله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} ^{١٦٩} والإسلام على نوعين: إسلام بالظاهر وإسلام بالباطن، فإسلام الظاهر بإقرار اللسان وعمل الأركان فهذا الإسلام جسدي، والجسدي ظلمي، ويُعبّر عن الليل بالظلمة.

وأما إسلام الباطن فبإشراح القلب والصدر بنور الله تعالى، فهذا الإسلام روحاني، والروحاني نوراني، ويُعبّر عن اليوم بالنور. فالإسلام الجسدي يقتضي إسلام الجسد لأوامر الله ونواهيه والإسلام الروحاني يقتضي استسلام القلوب والروح لأحكام الأزل وقضائه وقدره.

فَمَنْ كَانَ مَوْقُوفًا عِنْدَ الْإِسْلَامِ الْجَسَدِيِّ وَلَمْ يَبْلُغْ مَرْتَبَةَ الْإِسْلَامِ الرَّوحَانِيِّ وَهُوَ بَعْدَ فِي سِيرِ لَيْلَةِ الدِّينِ مَتَرَدِّدٌ وَمَتَحِرٌّ فَبِرَى مَلُوكًا وَمَلَكَاتٍ كَثِيرَةً كَمَا كَانَ حَالُ الْخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ {فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي} ^{١٧٠}، وَمَنْ تَنَفَسَ صَبَحَ سَعَادَتِهِ وَطَلَعَتْ شَمْسُ الْإِسْلَامِ الرَّوحَانِيِّ مِنْ وَرَاءِ جَبَلِ نَفْسِهِ مِنْ مَشْرِقِ الْقَلْبِ فَهُوَ عَلَى نَوْرِ مِنْ رَبِّهِ وَاضِحٌ فِي كَشْفِ يَوْمِ الدِّينِ فَيَكُونُ وَرْدَ وَقْتِهِ: أَصْبَحْنَا وَأَصْبَحَ الْمَلِكُ لِلَّهِ، فَيَشَاهِدُ بَعَيْنِ الْيَقِينِ بَلْ يَكْشِفُ حَقَّ الْيَقِينِ أَنَّ الْمَلِكَ لِلَّهِ وَلَا مَالِكَ إِلَّا مَالِكُ يَوْمِ الدِّينِ، فَإِذَا تَجَلَّى لَهُ النَّهَارُ وَكُشِفَ بِالْمَالِكِ جِهَارًا يَخَاطِبُهُ وَجَاهًا وَيُنَاجِيهِ شَفَاهًا {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} ^{١٧١}، فَالْبُورْسُوي أفاد من المشترك في معنى كلمة "الدين" حيث ذكر العلماء لها معاني كثيرة؛ فقالوا: الدين يذكر، ويراد به الجزء... أو يذكر ويراد به الحكم... ويذكر ويراد به المذهب والمعتقد ^{١٧٢} والظاهر من الآية أن معناها الجزاء والحساب، والمقصود يوم القيامة، لكنّه أخذ معنى آخر: وهو دين الإسلام وفسر الآية عليه ..

القسم السادس: ان يستنبط من السياق، والجمع بين الآي والسور

وممن أكثر منه الإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦/١٢١٠) ^{١٧٣} وقال في تفسيره: "أكثر لطائف القرآن

١٦٥ مريم، ١٩/٧٨ .

١٦٦ القشيري، لطائف الإشارات، ج ٢/ص ٤٤١ .

١٦٧ إسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي الخلوتي، مفسر متصوف، ولد في أيدوس ومات في بوروسة. له كتب منها: "روح البيان" و"الرسالة الخليلية" و"الفروقات"، انظر الزركلي، الأعلام، ج ١/ص ٣١٣ .

١٦٨ الفاتحة، ١/٥ .

١٦٩ آل عمران، ٣/١٩ .

١٧٠ الأنعام، ٦/٧٦ .

١٧١ البورسوي، روح البيان، دار الفكر، بيروت، ج ١/ص ١٦ .

١٧٢ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ٩/ص ١١١ .

١٧٣ محمد بن عمر بن الحسن البكري الطبرستاني الشافعي. مفسر متكلم فقيه أصولي أديب طبيب، ولد في الري، وتوفي في هراة. من تصانيفه "المحصول في علم الاصول" و"لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات" و"معالم

مودعة في الترتيبات والروابط^{١٧٤} ويتضح ذلك في الامثلة التالية:

١- كما في قوله تعالى: {وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ}^{١٧٥} حيث ذكر ابن كثير أن في ذكره تعالى هذه الآية الباعثة على الدعاء، بين أحكام الصيام، إرشاد إلى الإجتهد في الدعاء عند إكمال العدة، بل وعند كل فطر^{١٧٦}، كما روي عن عبد الله بن عمرو قال، قال النبي (ص): «إِنَّ لِلصَّائِمِ عِنْدَ فِطْرِهِ دَعْوَةَ مَا تَرُدُّ»^{١٧٧}.

٢- وأيضاً ما ذكره ابن العربي إذ قال: " أَنَّ أَبَا بَكْرٍ قَالَ لِلْأَنْصَارِ يَوْمَ سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ: إِنَّ اللَّهَ سَمَانَا الصَّادِقِينَ؛ فَقَالَ: { لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ }^{١٧٨} ثُمَّ سَمَّاكُمْ الْمُفْلِحِينَ، فَقَالَ: {وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }^{١٧٩} وَقَدْ أَمَرَكُمُ اللَّهُ أَنْ تُكُونُوا مَعَنَا حَيْثُ كُنَّا، فَقَالَ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ }^{١٨٠} ... " ١٨١

القسم السابع: أن يُستنبط من حساب الحروف والكلمات وحساب الجمل

مثاله ما ذكره الحافظ ابن كثير في تأريخه: حيث قال: " وَقَعَ فِي تَفْسِيرِ أَبِي الْحَكَمِ الْأَنْدَلُسِيِّ - يَعْنِي ابْنَ بَرَجَانَ - (ت ١١٤١/٥٣٦) فِي أَوَّلِ "سُورَةِ الرُّومِ" إِخْبَارًا عَنْ فَتْحِ بَيْتِ الْمُقَدِّسِ وَأَنَّهُ يُزْعَمُ مِنْ أَيْدِي النَّصَارَى سَنَةَ ٥٨٣ هـ. وَقَدْ ذَكَرَ فِي تَفْسِيرِ سُورَةِ الْقَدْرِ أَنَّهُ لَوْ عَلِمَ الْوَقْتُ الَّذِي نَزَلَ فِيهِ الْقُرْآنُ لَعَلِمَ الْوَقْتُ الَّذِي يُرْفَعُ فِيهِ. قُلْتُ: ابْنُ بَرَجَانَ ذَكَرَ هَذَا فِي تَفْسِيرِهِ فِي حُدُودِ سَنَةِ ٥٢٢ هـ، وَيُقَالُ: إِنَّ الْمَلِكَ نُورَ الدِّينِ أَوْقَفَ عَلَى ذَلِكَ فَطَمَعُ أَنْ يَعِيشَ إِلَى سَنَةِ ٥٨٣ هـ؛ لِأَنَّ مَوْلِدَهُ فِي سَنَةِ ٥١١ هـ، فَتَهَيَّأَ لِأَسْبَابِ ذَلِكَ حَتَّى إِنَّهُ أَعَدَّ مِنْبَرًا عَظِيمًا لِيَبْتَئِ الْمُقَدِّسِ إِذَا فَتَحَهُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ"^{١٨٣}

- أصول الدين، انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١/ص ٥٠٠؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج ١١/ص ٧٩ .
- ١٧٤ الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٢٠ هـ، ج ١٠/ص ١١٠؛ وانظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ١/ص ٣٦ .
- ١٧٥ البقرة، ٢/ ١٨٦ .
- ١٧٦ ابن كثير، التفسير، ج ١/ص ٥٠٩ .
- ١٧٧ ابن ماجه، السنن، دار إحياء الكتب العربية، سوريا، الصيام ٤٨، ج ١/ص ٥٥٧ .
- ١٧٨ الحشر، ٨/ ٥٩ .
- ١٧٩ الحشر، ٩/ ٥٩ .
- ١٨٠ التوبة، ٩/ ١١٩ .
- ١٨١ ابن العربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣ م، ج ٢/ص ٥٩٨ .
- ١٨٢ عبدالسلام بن عبدالرحمن بن محمد اللخمي الاشبيلي، متصوف، من مشاهير الصالحين توفي بمراكش. له كتاب في "تفسير القرآن" و"شرح أسماء الله الحسنى". انظر السيوطي، طبقات المفسرين، مكتبة وهبة، القاهرة ١٣٩٦ هـ، ص ٥٧؛ الزركلي، الأعلام، ج ٤/ص ٦ .
- ١٨٣ ابن كثير، البداية والنهاية، هجر للطباعة والنشر، الجيزة ١٩٩٧ م، ج ١٦/ص ٥٩٢ .

ثانياً: التفسير الإشاري غير المقبول

وهو كلُّ تفسيرٍ يخالفُ واحداً من الشروط التي ذكرتُ سابقاً، وليسَ هوَ درجةً واحدةً بل يتدرجُ في بُعدهِ وانحرافه إلى أن يصلَ إلى الإلحادِ الكامل؛ كما في التفسيرِ الباطنيِّ عندَ الشيعةِ وفلاسفةِ الصوفيةِ والزنادقةِ فإنَّهم يجعلونَ للقرآنِ ظاهراً وباطناً؛ فالظاهرُ عندهم هو تفسيرُ القرآنِ بالقواعدِ الشرعيةِ واللغويةِ، وهو الذي يناسبُ عوامَ المسلمينَ في زعمهم، والباطنُ هو التفسيرُ المجردُ عن القواعدِ الشرعيةِ واللغويةِ والذي لا يفهمه إلا الخواصُّ!!!

وهذه التأويلاتُ الفاسدةُ من أشدِّ وأنكى ما يصابُ به الإسلامُ والمسلمونَ لأنَّها تؤدي إلى نقضِ بناءِ الشريعةِ حجراً حجراً، ولأنَّها تجعلُ القرآنَ والسنةَ فوضى فاحشةً يقالُ فيها بالهوى ما شاء أن يقالَ؛ وأخيراً ينفرطُ عقدُ المسلمينَ ويكونُ بأسُهمَ بينهم من جراءِ هذا العبثِ بتلك الضوابطِ.^{١٨٤}

وقد قالَ ابنُ الجوزي (ت ١٢٠١/٥٩٧) ^{١٨٥} فهم: "اعلم أنَّ هؤلاءِ القومَ لما تركوا العلمَ وانفردوا بالرياضياتِ على مقتضى آرائهم لم يصبروا عن الكلامِ في العلوم فتكلموا بواقعاتهم فوقعت الأغاليطُ القبيحةُ منهم... وقد جمعَ أبو عبد الرحمن السلمي في تفسيرِ القرآنِ من كلامهم الذي أكثره هذياناً لا يحلُّ نحو مجلدين سماها "حقائق التفسير"؛ فقالَ في فاتحةِ الكتابِ عنهم: إنَّهم قالوا: إنَّما سُميتُ فاتحةَ الكتابِ لأنَّها أوائلُ ما فاتحناك به من خطابتنا، فإنَّ تأديتَ بذلك وإلا حُرمتَ لطائفَ ما بعد...؛ وهذا قبيحٌ لأنَّه لا يختلفُ المفسرونَ أنَّ الفاتحةَ ليست من أولِ ما نزل، وقالَ في قولِ الإنسانِ: أمين: أي قاصدون نحوك...؛ وهذا قبيحٌ لأنَّه ليسَ من "أم" لأنَّه لو كانَ كذلك لكانت الميمُ مشددةً، وقالَ في قوله: {وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى} ^{١٨٦}: غرق في الذنوب... غرق في رؤيةِ أفعالهم... أسارى في أسباب الدنيا، {تَفَادَوْهُمْ} إلى قطعِ العلاتي، قلتُ: وإنَّما الآيةُ على وجهِ الإنكارِ، ومعناها: إذا أسرتموهم فديتموهم، وإذا حاربتموهم قليتموهم، وهؤلاءِ قد فسروها على ما يوجبُ المدح... وقالَ في قوله: {وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا} ^{١٨٧}: أي من هواجسِ نفسه ووساوسِ الشيطان، وهذا غايةٌ في القبح؛ لأنَّ لفظَ الآيةِ لفظُ الخبرِ ومعناه الأمرُ وتقديرها مَنْ دخلَ الحرمَ فأمنوه، وهؤلاءِ قد فسروها على الخبرِ، ثمَّ لا يصحُّ لهم؛ لأنَّه كم من داخلي إلى الحرم ما آمنَ من الهواجسِ ولا الوسواسِ... وقالَ الزنجاني: الرعدُ صَعَقَاتُ الملائكةِ والبرقُ زفرياتُ أفتدبهم والمطرُ بكأؤهم، وقالَ في قوله: {قَلِيلٌ مَّا كَرُمَ لِمَن كَانَ مِن مَّكَرٍ مِّن مَّكَرِ الْحَقِّ بِعِبَادِهِ حَيْثُ أَوهَمَهُمْ أَنَّ لَهُمْ سَبِيلًا إِلَيْهِ بِحَالٍ أَوْ لِلْجَدِّهِ اقْتِرَانٌ مَعَ الْقَدِيمِ ... وَمَنْ تَأَمَّلَ مَعْنَى هَذَا، عَلِمَ أَنَّهُ كَفَرٌ مَّحْضٌ لِأَنَّهُ يَشِيرُ إِلَى أَنَّهُ كَالهَزءِ وَاللَّعِبِ".^{١٨٩}

وفي الكتبِ المنسوبةِ لابنِ عربي (ت ٦٣٨هـ/١٢٤٠) ^{١٩٠} على اختلافها وكثرتها نراه يُطَيِّقُ كثيراً من الآياتِ

١٨٤ الزرقاني، منازل العرفان، ج٢/ص٥٤-٥٥.

١٨٥ عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، أبو الفرج، علامة عصره في التاريخ والحديث، مولده ووفاته ببغداد. له نحو ٣٠٠ مصنف، منها: "تلقيح فهوم أهل الآثار" و"الاذكياء" و"روح الارواح". انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢٢/ص٣٥٢؛ الزركلي، الأعلام، ج٣/ص٣١٦.

١٨٦ البقرة، ٨٥/٢.

١٨٧ آل عمران، ٩٧/٣.

١٨٨ الرعد، ٤٢/١٤.

١٨٩ ابن الجوزي، تلييس إبليس، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٥، ص٤٠١-٤٠٤.

١٩٠ محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي، صوفي متكلم فقيه اديب، ولد في مرسية، وانكر عليه الناس آراءه،

القرآنية على مفاهيم فلسفية؛ فمثلاً: عند تفسيره لقوله تعالى في شأن إدريس عليه السلام: {وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً} ^{١٩١} يقول ما نصه: "وأعلى الأمكنة المكان الذي تدورُ عليه رُحى عالمِ الأفلاك، وهو فلكُ الشمس، وفيه مقامٌ روحانية إدريس وتحتَه سبعةُ أفلاكٍ، وفوقَه سبعةُ أفلاكٍ، وهو الخامسَ عشر... ثم ذكرَ الأفلاك التي تحتَه والتي فوقَه، ثم قال: "وأما علوُ المكانة فهو لنا أعني المحمديين، كما قال تعالى: {وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ} ^{١٩٢} في هذا العلوِّ، وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة" ^{١٩٣}

وعند تفسيره لقوله تعالى: {مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ. بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ} ^{١٩٤} يقول ما نصه: "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ: بحرُ الهيولى الجسماني الذي هو الملحُ الأجاجُ، وبحرُ الروحِ المجردُ الذي هو العذبُ الفرائ؛ {يَلْتَقِيَانِ}: في الوجود الإنساني، بَيْنَهُمَا {بَرْزَخٌ}: هو النفسُ الحيوانية التي ليست في صفاء الروح المجردة ولطافتها، ولا في كثرة الأجساد الهيولانية وكثافتها، {لَا يَبْغِيَانِ}: لا يتجاوزُ أحدهما حدَّه فيغلبُ على الآخرِ بخاصيته، فلا الروحُ يجردُ البدنَ ويخرجُ به ويجعله من جنسه، ولا البدنُ يجسدُ الروحَ ويجعله مادياً.. سبحانه خالقُ الخلقِ القادرِ على ما يشاء!!!" ^{١٩٥}

كذلك نرى ابنَ عربي يتأثرُ في تفسيره بنظرية وحدة الوجود فمثلاً: عندما تعرضَ لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ..} ^{١٩٦} الآية، يقول ما نصه: "{اتَّقُوا رَبَّكُمُ} اجعلوا ما ظهرَ منكم وقايةً لربكم، واجعلوا ما بطنَ منكم - وهو ربكم - وقايةً لكم، فإنَّ الأمرُ ذمٌّ وحمدٌ فكونوا وقايته في الذمِّ، واجعلوه وقايتكم في الحمد؛ تكونوا أدياءً عالمين" ^{١٩٧}، وعند تفسيره لقوله تعالى: {رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ} ^{١٩٨} قال: "رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا الخلقَ باطلاً: أي شيئاً غيرك، فإنَّ غيرَ الحقِّ هو الباطلُ، بل جعلتُه أسماءً ومظاهرَ صفاتك" ^{١٩٩}.

والباطنية قومٌ رفضوا الأخذَ بظاهر القرآن وقالوا: للقرآن ظاهرٌ وباطنٌ، والمرادُ منه باطنه دونَ ظاهره، ويستدلون بقوله تعالى: {فَضْرِبْ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ} ^{٢٠٠}، وهم فرقٌ متعددة... ومذهبُ الباطنية على عموميه وباءٌ انتقلَ إليهم من المجوس؛ ومن تأويلاتهم الفاسدةً أنهم يقولون في تفسيرِ قوله تعالى: {وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ} ^{٢٠١}، أنَّ الإمامَ علياً ورثَ النبيَّ في

توفي بدمشق. من تصانيفه: "الفتوحات المكية" و "الفصوص". انظر محمد بن شاکر الکتبي، فوات الوفيات، دار صادر، بیروت ١٩٧٤م، ج ٣/ص ٤٣٥؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج ١١/ص ٤٠.

١٩١ مريم، ٥٧/١٩.

١٩٢ آل عمران، ١٣٩/٣.

١٩٣ ابن عربي، الفصوص، دار الزمان، ١٤٣٠هـ، ص ٢٦.

١٩٤ الرحمن، ١٩/٥٥.

١٩٥ ابن عربي، التفسير، دار صادر، بیروت، ج ٢/ص ٢٨٠.

١٩٦ النساء، ١/٤.

١٩٧ ابن عربي، الفصوص، ص ٥٠؛ وانظر محمد حسين الذهبي، تفسير ابن عربي للقرآن حقيقته وخطره، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ص ٨.

١٩٨ آل عمران، ١٩١/٣.

١٩٩ ابن عربي، التفسير، ج ١/ص ١٤١.

٢٠٠ الحديد، ١٣/٥٧.

٢٠١ النمل، ١٦/٢٧.

علمه. ٢٠٢

ومن تفسيرات الباطنية أيضاً: قولهم في قوله تعالى: {مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ} ٢٠٣: أن المراد بهما علي وفاطمة، وقوله تعالى: {يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ} ٢٠٤: أن المراد الحسن والحسين، وقولهم في قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً} ٢٠٥: هي عائشة، إلى غير ذلك من تحريفاتهم للنصوص القرآنية. ومن تفسيرات الملاحدة: قولهم حكايبة عن قول الخليل إبراهيم عليه السلام: {وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي} ٢٠٦: أنه كان له صديق وصفه بأنه قلبه .. إلى غير ذلك من تحريفاتهم وتحريفاتهم للقرآن الكريم. ٢٠٧

ومن تفسيراتهم الغريبة أيضاً ما جاء في قوله تعالى: {وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَنْ أَشْرَكَتَ لِيُحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} ٢٠٨ حيث قالوا تفسيرها: لئن أشركت بولاية أحد مع ولاية علي عليه السلام من بعدك ليحبطن عملك وتكونن من الخاسرين. ٢٠٩، وقالوا أيضاً في قوله تعالى: {فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ} ٢١٠ إنيهما الصحابي الجليلان طلحة (ت ٦٥٦/٣٦) والزبير (ت ٦٥٦/٣٦) ٢١١ (رض). ٢١٣

فانظر إلى هذا الزيف والضلال البعيد الذي يدعونه تفسيراً، ويدعون أن هذا هو مراد الله تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، فما أشنع بدعتهم وما أخسر سلعتهم وما أقبحها .

وأول من وضع هذا النوع من التفسير هو أبو الخطاب (ت ٧٧٧/١٥٠) ٢١٤ والمغيرة بن سعيد (ت ١١٩/٧٣٧) ٢١٥ وجابر الجعفي (ت ٧٤٥/١٢٨) ٢١٦ من الغلاة وذلك لإرساء عقائدهم الزائفة التي انفردوا بها عن سائر المسلمين ولم يكن لها ذكر في القرآن، فأرادوا تقريرها بالتفسير الباطني للقرآن. ولما رأى شيوؤهم

- ٢٠٢ حسن محمد أيوب، الحديث في علوم القرآن والحديث، دار السلام، الإسكندرية ٢٠٠٤م، ص ١٥٨ .
 ٢٠٣ الرحمن، ١٩/٥٥، انظر تفسير الآية في تفسير القمي، تفسير الميزان للطباطبائي، تفسير الأئمة للشيرازي
 ٢٠٤ الرحمن، ٥٥/٢٢ .
 ٢٠٥ البقرة، ٦٧/٢ : انظر ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، دار الجيل، بيروت ١٩٧٢، ص ٧١.
 ٢٠٦ البقرة، ٢/٢٦٠ .
 ٢٠٧ أبو شهبه، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، ص ٩٤ .
 ٢٠٨ الزمر، ٣٩/٦٥ .
 ٢٠٩ انظر التفسير الصافي للفيض الكاشاني، تفسير القمي، الكافي للكليني .
 ٢١٠ التوبة، ٩/١٢ .
 ٢١١ طلحة بن عبيد الله بن عثمان التيمي، أحد العشرة المبشرة وأحد الثمانية الذين سيقوا إلى الإسلام وأحد الستة أصحاب الشورى شهد المشاهد كلها مع رسول الله. انظر ابن حجر، الإصابة، ج ٣/ص ٥٢٩ .
 ٢١٢ الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي حوارى رسول الله وابن عمته وأحد العشرة المشهود لهم بالجنة وأحد الستة أصحاب الشورى، شهد المشاهد مع الرسول. انظر ابن حجر، الإصابة، ج ٢/ص ٥٥٣ .
 ٢١٣ انظر تأويل الآية التفسير العياشي، تفسير القمي، الكافي للكليني .
 ٢١٤ محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع، الكذاب الوضاع، ادعى الإمامة لنفسه، وزعم أن أئمة آل البيت أنبياء ثم آله، قتله المنصور بالكوفة لخبث دعوته. انظر الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٤هـ، ج ١/ص ١٧٢ .
 ٢١٥ المغيرة بن سعيد البجلي الكوفي، دجال مبتدع، جمع بين الإلحاد والتنجيم والتجسيم، ويقول بتأليه علي، وتكفير الصحابة إلا من ثبت مع علي، وخرج بالكوفة في إمارة خالد القسري، داعياً لمحمد بن عبد الله الحسن، بأنه المهدي. وظفر به خالد، فقتله. انظر الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٣/ص ٣١٩: ابن حجر، لسان الميزان، دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢م، ج ٨/ص ١٣٠ .
 ٢١٦ جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي الكوفي، من فقهاء الشيعة الراضية. كان يقول بالرجعة. وكان واسع الرواية غزير العلم بالدين. مات بالكوفة. انظر الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٣/ص ٣٨٥ .

هذه التأويلات غير مقبولة قاموا بنسبة هذه التحريفات لأئمة أهل البيت زوراً وافتراءً وهتاناً؛ لتحظى بالقبول عند الناس ثم تأثر بهم بعض الصوفية فوقعوا في مُزَلِّقِهِمْ .

ينقل المجلسي (ت ١١١١/١٧٠٠) ^{٢١٧} عن جعفر الصادق (ت ١٤٨/٧٦٥) ^{٢١٨} قوله: "إِنَّ قوماً آمنوا بالظاهر وكفروا بالباطن فلم ينفَعُهُمْ شيءٌ، وجاء قومٌ من بعدهم فأمنوا بالباطن وكفروا بالظاهر فلم ينفَعُهُمْ ذلك شيئاً، ولا إيمانَ بظاهرٍ إلا بباطنٍ، ولا باطنٍ إلا بظاهرٍ" ^{٢١٩}، "وَمِنْ نصوصِهِمْ في هذه المسألة: "أَنَّ للقرآن ظهراً وباطناً، ولباطنه بطنٌ إلى سبعة أبطنٍ" ^{٢٢٠} وسئل موسى الكاظم (ت ١٢٨/٧٩٩) ^{٢٢١} عن قول الله عز وجل: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ} ^{٢٢٢} فقال: "إِنَّ القرآنَ له ظهْرٌ وبطنٌ، فجميعٌ ما حَرَّمَ اللهُ في القرآن هو الظاهرُ، والباطنُ من ذلك أئمةُ الجورِ، وجميعٌ ما أحلَّ اللهُ تعالى في الكتابِ هو الظاهرُ، والباطنُ من ذلك أئمةُ الحقِّ" ^{٢٢٣}، "وَمِنْ أَهمِّ هذه التفسيرِ المملوءةِ بالبدعِ والزيفِ: تفسيرِ القمي، وتفسيرِ العياشي، وتفسيرِ البرهان، وتفسيرِ الصافي، وتفسيرِ ابنِ عربي .

مناهج المفسرين فيما يتعلق بالإشارات

المفسرون أَمَامَ التفسيرِ الإشاريِّ خمسةُ أقسامٍ ^{٢٢٤}:

- ١- فَمِنْ المفسرينَ الأعلامَ مَنْ جَرَّدَ همتَه للتفسيرِ الظاهري، ولم يَغنَ بالتفسيرِ الإشاريِّ كالإمامِ الرَّمخسريِّ في "الكشاف".
- ٢- ومن أعلامِ المفسرينَ مَنْ صرفَ جُلَّ وقتهِ للتفسيرِ الظاهري، مع تعرضِهِ للجانبِ الإشاريِّ بقدر، مثل الإمامِ الفخرِ الرازيِّ في "مفاتيح الغيب" والإمامِ النيسابوريِّ (ت ١٤٤٦/٨٥٠) ^{٢٢٥} في "غرائب القرآن ورغائب الفرقان" والإمامِ الألوسيِّ في "روح المعاني".
- ٣- وممنهم مَنْ غلبَ عليه الطابعُ الإشاريُّ، ولم يحفلَ بالتفسيرِ إلا قليلاً، كالإمامِ القشيريِّ في "لطائفه"، وتفسيرُهُ وجيِّزٌ جليلٌ القدر، وكذا التستريِّ في "تفسيره".

-
- ٢١٧ محمد باقر بن محمد تقي الأصفهاني علامة إمامي. وترجم إلى الفارسية مجموعة كبيرة من الأحاديث، له "بحار الأنوار" و"كتاب التوحيد" و"مرآة العقول"، انظر الزركلي، الأعلام، ج ٦/ص ٤٨.
- ٢١٨ جعفر بن محمد بن علي بن الحسين السبط، من أجلاء التابعين، الإمام العلم، أخذ عنه الامامان أبو حنيفة ومالك، كان جريئاً صداداً بالحق. انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٠/ص ١٠٤؛ الزركلي، الأعلام، ج ٢/ص ١٢٦.
- ٢١٩ المجلسي، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ج ٦٩/ص ٩٧.
- ٢٢٠ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، مكتبة الصدر، طهران ١٤١٦هـ، ج ١/ص ٥٩.
- ٢٢١ موسى بن جعفر بن محمد من سادات بني هاشم، ومن أعيد أهل زمانه، وأحد كبار العلماء الأجواد. ولد في الإيواء وسكن المدينة. وبلغ الرشيد أن الناس يبائعون للكاظم فيها، فلما حج احتمله معه، فتوفي في بغداد سجيناً، انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٦/ص ٢٧٠؛ الزركلي، الأعلام، ج ٧/ص ٣٢١.
- ٢٢٢ الأعراف، ٣٣/٧.
- ٢٢٣ الكليبي، أصول الكافي، دار الكتب الإسلامية، ج ١/ص ٣٧٤؛ العياشي، التفسير، المكتبة العلمية، طهران، ج ٢/ص ١٦.
- ٢٢٤ ابن عجيبة، البحر المديد، ج ١/ص ١٨.
- ٢٢٥ الحسن بن محمد بن الحسين القمي النيسابوري، مفسر له اشتغال بالحكمة والرياضيات. له كتب منها: "أقاف القرآن" و"لب التأويل" و"شرح الشافية". انظر الأدرسي، طبقات المفسرين، ص ٤٢٠؛ الزركلي، الأعلام، ج ٢/ص ٢١٦.

- ٤- ومنهم مَنْ اقتصرَ على الجانبِ الإشاري؛ كالإمام أبي عبدالرحمن السلمي في "حقائق التفسير".
- ٥- ومنهم مَنْ جمعَ بينَ التفسيرِ الظاهرِ وبينَ التفسيرِ الإشاري، في توازنٍ بينهما، وإشباعٍ علمي في كلا الجانبين، فجاءَ تفسيرُهُ متكاملًا بالجواهرِ والدررِ، كالعلامة إسماعيل حقي في "روح البيان"، وكالإمام ابن عجيبة في "البحر المديد".
- ولكنَّ هؤلاء الأئمة في تأويلاتهم الإشارية يقتربون ويتعدون من الشروط الأساسية التي ذكرناها، والتي تضبطُ الصحيحَ من الخطأ؛ فالعبرةُ بها والتحاكُمُ لها. فما وافقها قبلناه وما خالفها رددناه.

محاولة للتفسير بالإشارة :

وهذه محاولةٌ للتدبيرِ والتفسيرِ بالإشارة استنبطَ الباحثُ من خلالها آدابَ الدعاءِ مأخوذةً من قوله تعالى: {رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ} ^{٢٢٦}، فقد وضحت الآيةُ الكريمةُ بعضَ آدابِ الدعاءِ؛ وأشارتُ إليها بصورةٍ جميلةٍ ومقتضيةٍ ومختصرةٍ وإليك بعضها:

١. البدءُ بالثناءِ على المعبودِ سبحانه وتعالى وتَعْظِيمِهِ وحمده وذكره بربوبيته، وهذا نأخذُه من قوله تعالى: {ربنا} أي يا مربيْنَا ومدبرَ أمرنا ومصرفَ أحوالنا...والبدءُ بالحمدِ والتمجيدِ سنةٌ عن رسولِ الله (ص) ^{٢٢٧} : مثل قوله: «إذا صلى أحدكم فليبدأُ بتمجيدِ ربه والثناءِ عليه ثم يصلي على النبي (ص) ثم يدعو بما شاء» ^{٢٢٨}.
٢. التذللُ بينَ يدي الكريمِ وذكرُ الضعفِ والاحتياجِ ^{٢٢٩}، وهذا الأدبُ نأخذُه من قول الله عزوجل: {ربنا} أيضاً فهو اعترافٌ بأنه مريبٌ مسكينٌ، لا يملكُ أيُّ أمرٍ من أموره؛ وهذا كما في حديثِ إزالةِ الهمِّ والغمِّ المشهورِ: «اللهمَّ إني عبدك ابنُ عبدك ابنُ أمّتك ناصيتي بيدك ماضٍ فيَّ حكمك عدلٌ فيَّ قضاؤك...» ^{٢٣٠} وكما في قول موسى (ص) وهو يدعو ربهَ بالافتقارِ بين يديه عزوجل: {رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ} ^{٢٣١}.
٣. ومن هذا البابِ الانكسارُ والاعترافُ ^{٢٣٢} بالتقصيرِ الشديدِ وذكرُ الذنوبِ والمعاصي، وهذا نأخذُه من قوله: {اغفر}؛ فهو لم يستغفرْ إلا وهو يبوءُ بذنوبه وتفريطه؛ وهذا هو أعظمُ دعاءٍ كما في قول يونس عليه السلام: {لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ} ^{٢٣٣}؛ ولذلك قال الله

٢٢٦ الحشر، ٥٩/ ١٠ .

٢٢٧ الطرطوشي، الدعاء المأثور وأدابه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤٠٩هـ، ص ٤٥.

٢٢٨ أبو داود، السنن، الصلاة ٢٣، ج ٢/ص ٧٧؛ والترمذي، الدعوات ٦٥، ج ٥/ص ٥١٦، وقال حديث صحيح.

٢٢٩ الطرطوشي، الدعاء المأثور، ص ٥٧ .

٢٣٠ الحاكم، المستدرک، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠م، الدعاء، ج ١/ص ٦٩٠ وصححه ووافقه الذهبي.

٢٣١ القصص، ٢٨/٢٤.

٢٣٢ انظر الطرطوشي، الدعاء المأثور، ص ٥٠ .

٢٣٣ الأنبياء، ٢١/٨٧.

بعدها مباشرة {فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ}.^{٢٣٤}

٤. الاستمرار بالدعاء وعدم استعجال الإجابة؛ وهذا الأدب نأخذه من قوله تعالى: {يقولون}: فالفعل المضارع يدل على التجديد؛ فعن أبي هريرة (رض) عن النبي (ص) قال: «لَا يَزَالُ يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ، مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ أَوْ قَطِيعَةٍ رَجِمَ، مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ» قيل: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِسْتِعْجَالُ؟ قَالَ: يَقُولُ: «قَدْ دَعَوْتُ وَقَدْ دَعَوْتُ، فَلَمْ أَرِيسْتَجِبْ لِي، فَيَسْتَحْسِرُ عِنْدَ ذَلِكَ وَيَدْعُ الدُّعَاءَ»^{٢٣٥}
٥. الدعاء للمسلمين^{٢٣٦}؛ وهذه مُسْتَنْبَطَةٌ مِنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: {وَلِإِخْوَانِنَا} وهذا هو أمر الله لرسوله (ص): {وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ}^{٢٣٧}
٦. الإخلاص في الدعاء^{٢٣٨}؛ فإنَّ هذا الدعاء لا يطلُّعُ عليه هؤلاء المسلمون السابقون الذين يدعو لهم، فهو لا يطلبُ منهم المدح ولا يريدُ الثناء، إنما هو راغبٌ في رَأْفَةِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ.
٧. البدء بالنفس^{٢٣٩} {اغفر لنا} وقد رأينا كيفَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كَانُوا يَبْدُءُونَ بِأَنْفُسِهِمْ فِي دَعَائِهِمْ، وَعَنْ أَبِي (ت ٦٤٢/٢١)^{٢٤٠} قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِذَا دَعَا بَدَأَ بِنَفْسِهِ»^{٢٤١}.
٨. التوسل بالإيمان والعمل الصالح^{٢٤٢}؛ كما في حديثِ الثَّلَاثَةِ^{٢٤٣} الَّذِينَ أَوْاهِمُ الْمَيْتُ إِلَى غَارٍ فَانْغَلَقَ عَلَيْهِمْ؛ فَتَوَسَّلُوا بِأَقْرَبِ أَعْمَالِهِمْ إِلَى اللَّهِ فَانْفَتَحَ الْغَارُ وَخَرَجُوا مِنْهُ؛ وَهَذَا الْأَدَبُ نَأْخُذُهُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ} فَهُوَ تَوَسَّلَ بِالْإِيمَانِ، بِالْإِعْتِرَافِ بِالسَّابِقَةِ، وَبِاتِّبَاعِ مَنْهَجِ الصَّحَابَةِ، وَبِالْحُبِّ وَالْأَخُوَّةِ.
٩. التوسل بأسماء الله وصفاته^{٢٤٤}؛ وهذا نستنبطه من قوله تعالى: {ربنا إنك رؤوف رحيم} وهو كقوله تعالى: {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا}^{٢٤٥} وكما في أغلب الأدعية النبوية، وأدعية القرآن الكريم؛ كما في حديث ابن مسعود (رض) عن النبي (ص): «مَا قَالَ عَبْدٌ قَطُّ، إِذَا أَصَابَهُ هَمٌّ أَوْ حُزْنٌ: اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ .. أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ، سَمَّيْتُ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ، أَنْ تَجْعَلَ الْقُرْآنَ رَبِيعَ قَلْبِي، وَتُورِ

٢٣٤ الأنبياء، ٨٨/٢١.

٢٣٥ مسلم، الصحيح، الدعاء ٢٥، ج ٤/ص ٢٠٩٦.

٢٣٦ انظر الطرطوشي، الدعاء المأثور، ص ٤٩.

٢٣٧ محمد، ١٩/٧٢.

٢٣٨ ابن الإمام، سلاح المؤمن في الدعاء والذكر، دار ابن كثير، دمشق ١٤١٤هـ، ص ١١٩.

٢٣٩ ابن الإمام، سلاح المؤمن، ص ١٤٩.

٢٤٠ هو ابو المنذر ابي بن كعب بن قيس الانصاري، سيد القراء، كان من اصحاب العقبة، شهد بدرًا والمشاهد كلها، انظر ابن حجر، الاصابة، ج ١/ص ٢٧.

٢٤١ الترمذي، السنن، الدعوات ١٠، ج ٥/ص ٤٦٣، وقال: حسن غريب صحيح.

٢٤٢ ابن الإمام، سلاح المؤمن، ص ١٧٩.

٢٤٣ البخاري، الصحيح، أحاديث الأنبياء ٥٢، ج ٣/ص ١٢٧٨.

٢٤٤ الطرطوشي، الدعاء المأثور، ص ٥٢: ابن الإمام، سلاح المؤمن، ص ١٢٨.

٢٤٥ الأعراف، ١٨٠/٧.

بَصْرِي، وَجِلَاءَ حُزْنِي، وَذَهَابَ هَيْبِي، إِلَّا أَذْهَبَ اللَّهُ هَمَّهُ وَأَبْدَلَهُ مَكَانَ حُزْنِهِ فَرَحًا».^{٢٤٦}

١٠. الابتعادُ عن الاعتداء والدعاءِ بقطيعةِ الرحمِ^{٢٤٧}، ففي الحديثِ عن النبي (ص): «لا يزالُ يُستجابُ للعبيدِ ما لم يدعُ بائِماً أو قطيعةِ رحمٍ»^{٢٤٨} لذلك نجدُ أنَّ هؤلاءِ الخلفَ لا يجتنبونَ هذا فقط، بل هم يسألون الله أن يزيلَ عن قلوبهم أيُّ بُغْضٍ أو حقدٍ أو غشٍّ مهما كانَ قليلاً لأيِّ مسلمٍ كان، فكيفَ إذا كانَ رحماً قريباً، فهم أبعُدُ الناسِ عن الإثمِ أو قطيعةِ الرحمِ.

١١. الصلاةُ والسلامُ والتبريُّكُ على رسولِ الله (ص)^{٢٤٩}؛ كما ذكرنا في أوَّلِ نقطةٍ في آدابِ الدعاءِ؛ فقد حكى النووي^{٢٥٠} الإجماعَ على استحبابه في الدعاءِ؛ وهذا الأدبُ نأخذُه من دعاءِ المؤمنينَ بالمغفرةِ لمن سبقهم واعترفهم لهم بالسابقة والفضلِ؛ فإنهم إذا كانوا كذلكَ فهُم من بابِ أولى يعترفونَ لسيدِ المؤمنينَ وهادهم بالفضلِ وعلوِ الشأنِ ويدعونَ له، والدعاءُ للرسولِ هو الصلاةُ والتسليمُ والتبريُّكُ عليه.

١٢. الختمُ للدعاءِ بالحمدِ والتمجيدِ^{٢٥١} مثلُ البداية كما قالَ تعالى: {وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}^{٢٥٢} وهذا مأخوذٌ من قوله تعالى في الآية في آخرها: {رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ} ففيها تعظيمٌ وثناءٌ على الربِّ سبحانه بأسمائه الحسنى.

وانظرُ إلى أهميةِ الدعاءِ ومنزلتهِ عندَ الله وعندِ أوليائه؛ فإنَّ الله سبحانه وتعالى ساقَ هذه الآياتِ الثلاثِ: {للفقراءِ المهاجرين... إلى قوله تعالى... ربنا إنك رؤوف رحيم} لبيانِ الصفاتِ العظيمةِ والفضائلِ الكريمةِ للصحابةِ الأجلاءِ وتابعهم بإحسانٍ؛ فجعلَ أهمَّ صفةٍ للمسلمينَ بعدَ الصحابةِ هي الدعاءِ.

خاتمة

وفي ختامِ هذا البحثِ البسيطِ تبيينُ لنا أهميةَ التفسيرِ الإشاريِّ في استنباطِ المعاني من القرآنِ الكريمِ حيثُ أشارت الأدلةُ الوافرةُ على مشروعيتِهِ، لكنْ بشروطِهِ المذكورةِ...؛ وأنَّ العلماءَ الذينَ حرموه إنَّما قصدوا ما كانَ منه بالرأيِ والهوى من دونِ تقيُّدٍ بهذه الضوابطِ، وأنَّ ما دفعهم لذلكِ جرَّهم على كتابِ الله من التحريفِ والإلحادِ والوقوعِ بيدِ الجهلةِ وغيرهم من الباطنيةِ والزنادقةِ، وخوفهم من القولِ على الله بلا علمٍ؛ وأنَّ مصادره كثيرةٌ منها: الإشارةُ والاعتبارُ والقياسُ والاشتراكُ اللفظيِّ وسياقُ النصِّ...، وقد أوردتُ أمثلةً كثيرةً من الإشاراتِ الصحيحةِ والقبیحةِ إذ بالمثالِ يتَّضحُ المقالُ، ثمَّ ختمتُ البحثَ بمحاولةٍ للتفسيرِ الإشاريِّ قَصَدْتُ منها التعريفَ بأهميةِ وخطورةِ تدبُّرِ كتابِ الله.

٢٤٦ تقدم تخريجه.

٢٤٧ ابن الامام، سلاح المؤمن، ص١٤٦.

٢٤٨ تقدم تخريجه.

٢٤٩ الطرطوشي، الدعاء المأثور، ص٥٨؛ ابن الامام، سلاح المؤمن، ص١١٩.

٢٥٠ النووي، الأذكار، مكتبة التراث، المدينة المنورة ١٤١٠هـ، ص٢٠٩.

٢٥١ ابن الامام، سلاح المؤمن، ص١١٩.

٢٥٢ يونس، ١١٠/١٠.

المصادر

- ابن أبي شيببة، المصنف، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٠٩ هـ
- ابن الإمام ، سلاح المؤمن في الدعاء والذكر، دار ابن كثير، دمشق ١٤١٤ هـ
- ابن العربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣ م، ط. ٣
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، دار الوفاء ٢٠٠٥، ط. ٣
- ابن حبان، الصحيح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣، ط. ٢
- ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢ م
- ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة – بيروت ١٣٧٩ هـ
- ابن حجر، لسان الميزان، دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢ م
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، دار صادر، بيروت
- ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية – تونس ١٩٨٤ هـ
- ابن عباد الزندي، شرح الحكم العطائية، مركز الاهرام، القاهرة ١٩٨٨ م،
- ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٢ م، ط. ٢
- أبن عربي، التفسير، دار صادر، بيروت
- ابن عربي، الفصوص، دار الزمان، ١٤٣٠ هـ
- ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٧ هـ
- ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، دار الجيل، بيروت ١٩٧٢ م
- ابن قدامة، المعنى، دار الفكر، بيروت ١٤٠٥
- ابن قطلوبغا، تاج التراجم، دار القلم، دمشق ١٩٩٢ م
- ابن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، دار المعرفة، بيروت
- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٣، ط. ٢
- ابن كثير، البداية والنهاية، هجر للطباعة والنشر، الجيزة ١٩٩٧ م
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، الرياض ١٩٩٩ م، ط. ٢
- ابن منظور الأفرقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ هـ، ط. ٣
- ابو حيان، تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١ م
- أبو داود، السنن، المكتبة العصرية، بيروت
- احمد عمر أبو شوفة، المعجزة القرآنية حقائق علمية قاطعة، دار الكتب الوطنية، ليبيا ٢٠٠٣ م
- الاصهباني، حلية الأولياء، دار السعادة، مصر ١٩٧٤ م
- الأزهري، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، وزارة الأوقاف، الكويت ١٣٩٩
- الألوسي، روح المعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ
- الأمدي، الإحكام، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤ هـ
- البورسوي، روح البيان، دار الفكر، بيروت
- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٨ هـ
- البيهقي، شعب الإيمان، مكتبة الرشد، الرياض ٢٠٠٢ م
- الترمذي، السنن، دار إحياء التراث، بيروت، ١٩٧٥
- الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥
- الحاكم، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠ م،
- حسن أيوب، الحديث في علوم القرآن والحديث، دار السلام، الإسكندرية ٢٠٠٤ م، ط. ٢
- الدارمي، السنن، دار المعنى، السعودية ٢٠٠٠ م
- الداوودي، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية – بيروت
- الذهبي، تاريخ الإسلام، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣ م
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣، ط. ٣
- الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٢٠ هـ، ط. ٣

- الزرقاني، مناهل العرفان، دار الفكر، بيروت ١٩٩٦
- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٠ م
- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت ١٣٩١
- الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢، ط. ١٥
- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣ هـ، ط. ٢
- السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠ م
- السيوطي، الإتقان، دار الفكر، لبنان، ١٩٩٦ م
- السيوطي، طبقات المفسرين، مكتبة وهبة، القاهرة ١٣٩٦ هـ
- الشاطبي، الاعتصام، دار ابن عفان، السعودية، ١٩٩٢ م
- الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة - بيروت
- الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥ م
- الشوكاني، البدر الطالع، دار المعرفة، بيروت
- الصفدي، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت ٢٠٠٠ م
- الطبراني، المعجم الأوسط دار الحرمين، القاهرة ١٤١٥ هـ
- الطبراني، المعجم الكبير، مكتبة الزهراء، الموصل ١٩٨٣ م، ط. ٢
- الطبري، جامع البيان، دار الفكر، بيروت ١٤٠٥ هـ
- الطرطوشي، الدعاء المأثور وآدابه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤٠٩ هـ.
- عبد العي الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار ابن كثير، دمشق ١٤٠٦ هـ
- عبدالرزاق الصنعاني، المصنف، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. ٢
- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- العياشي، التفسير، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران
- غانم قدوري، محاضرات في علوم القرآن دارعمار، عمان ٢٠٠٣ م
- الغزالي أبو حامد، المستصفى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣ هـ
- الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت
- الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، مكتبة الصدر، طهران ١٤١٦ هـ
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٦٤ م، ط. ٢
- القسطلاني، إرشاد الساري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣٢٣ هـ، ط. ٧
- القشيري، لطائف الإشارات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر
- الكليني، أصول الكافي، دار الكتب الإسلامي
- الماتريدي، تأويلات أهل السنة، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥ م
- الماوردي، النكت والعيون، دار الكتب العلمية، بيروت
- المجلسي، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت
- محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، دار صادر، بيروت ١٩٧٤ م
- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون مكتبة وهبة، القاهرة
- محمد حسين الذهبي، تفسير ابن عربي للقرآن حقيقته وخطره، الجامعة الإسلامية، المدينة، ط. ٢
- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٠
- مرتضى الزبيدي، تاج العروس، دار الهداية
- مسلم بن الحجاج، الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- المظهري/ التفسير، مكتبة الرشدية، الباكستان ١٤١٢ هـ
- مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، ٢٠٠٠، ط. ٣
- المنائوي، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر
- النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكلم الطيب، بيروت ١٩٩٨ م
- نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق، ١٩٩٣ م
- النووي، الأذكار، مكتبة التراث، المدينة المنورة ١٤١٠ هـ
- الهيثي، مجمع الزوائد، مكتبة القدسي، القاهرة ١٩٩٤ م

SAHÂBE EVÂİLİ VE İLK DÖNEM UZMANLARI

Mahmut YAZICI *

Özet: Sözlükte; ilk, önce, başlangıç anlamlarına gelen ve “evvel” kelimesinin çoğulu olan “evâil”, terim olarak İslâm tarihinde ilk defa yapılan işler, meydana gelen olaylar ve “tarihte ilkler” üzerine yazılmış eserler anlamında kullanılmaktadır. Evâil türündeki ilk eserin İbnu'l-Kelbî (ö.204/819) tarafından yazıldığı nakledilmekle beraber elimizdeki en eski müstakil bölüm İbn Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) *el-Musannef* adlı eserinde “Kitâbu'l-Evâil” başlığı altında bulunmaktadır. Daha sonra ise Evâil ile ilgili birçok müstakil eser yazılmıştır. Bu eserlerde sahâbenin ilklerine dair rivayetler bulunsada konuyla alakalı müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. İbn Ebî Şeybe'nin, Kitâbu'l-Evâil'inde olduğu kadar elimizdeki en eski tabakât kitabı olan İbn Sa'd'ın *et-Tabakâ't*ında da sahabe evâiliyle alakalı birçok rivayet yer almakta ve her iki eserdeki bu bilgiler büyük ölçüde örtüşmektedir. Konuyla ilgili en eski eser olmaları açısından temel aldığımız bu iki eserdeki söz konusu rivayetlerin senetlerinde yaptığımız araştırmada ise sahâbe evâiline dair rivayetlerin çoğunun belirli âlimler tarafından nakledildiği, evâil türü haberlere ilginin ikinci asrın başlarından itibaren başladığı ve bu dönemde yaşayan bazı âlimlerin muhtemelen söz konusu rivayetleri topladığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada; öncelikle iki eserin sahâbe evâilini ele alış karşılaştırılmakta ardından sahâbe evâilinde uzman olan bazı âlimler ile naklettikleri rivayetler zikredilmekte son olarak da Asr-ı Saâdet dönemiyle, Asr-ı Saâdetten sonraki dönemde ilk olma özelliği bulunan sahâbilerle ilgili rivayetler ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler: Sahâbe, Evâil, Asr-ı Saâdet, Musannef, Tabakât.

Awâ'il al-sahâba and its first specialists

Abstract: Lexical meaning of the word *awwal* (pl. *Awâ'il*) is “first,” “before,” and “beginning”. However, in Islamic history, the term was coined for affairs done or events took place, for the first time in the history, and later the term was designated for works dealing with these affairs or events usually under the title *awâ'il fi tarih*. The first book that would fall under the genre of *awâ'il* was said to be written by İbn Kalbî (d.204/819) notwithstanding, the earliest separate chapter at our disposal on *awâ'il* is found in *al-Musannaf* of İbn Abî Shayba (d.235/849), under the title “*Kitâb al-Awâ'il*”. Later on, many separate works have been written regarding *awâ'il*. These works contain much information regarding *awâ'il al-sahâba*, however, there is not a single work that treat the subject separately. There are many narrations regarding the *awâ'il al-sahâba* in *al-Tabaqât* of İbn Sa'd, the earliest bibliographical dictionary at our disposal, as much as there are in *Kitâb al-Awâ'il* of İbn Abî Shayba, and the information in these two works for the most part matches. In our analysis of the chains of narrations in these two works-which constitute the basis for our study here thanks to the fact that these two works are the earliest sources that contain information regarding *awâ'il al-sahâba* - we have come to the conclusion that most of the narrations regarding *awâ'il al-sahâba* were narrated by certain scholars, and that these narrations started to draw attention from the beginning of the second century. We have also realized that it was probably during that time that some scholars collected these narrations. In this study, we will compare and contrast the above mentioned two works with each other with regard to how they deal with *awâ'il al-sahâba*. In addition, we will talk about the scholars that were expert on *awâ'il al-sahâba* as well as about their narrations. Finally, narrations regarding the companions who were distinguished by being the first in the history in the era of bliss (*al-'asr al-sa'âda*) and afterwards will constitute to the subject of our discussion.

Keywords: The Companion/Sahâba, Awâ'il, Al-'asr al-sa'âda, Musannaf, Tabaqât.

* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

1. Giriş

“Evâil” kelimesi “evvel” kelimesinin çoğulu olup sözlükte; birinci, ilk, evvel, önce ve başlangıç anlamlarına gelmektedir.¹ Terim olarak ise daha çok İslâm tarihinde ilk defa yapılan işler, meydana gelen olaylar² ve “tarihte ilkler” üzerine yazılmış eserler anlamında kullanılmaktadır.³

Müslümanların evâil’e olan ilgilerinin İncil ve Eski Yunan’dan yapılan tercümelerin etkisiyle oluştuğu iddia edilmektedir.⁴ Ancak herhangi bir şeyde öncülük yapan kimseleri tespit edip gelecek nesillere aktarma ameliyesini belli bir medeniyete özgü kılmak, en azından insandaki en tabii duygulardan olan “ilk” olanı merak etme duygusunu görmezden gelmektir.

Konuya ilişkin rivayetler incelendiğinde ise söz konusu iddianın aksine Müslümanların çok erken dönemden itibaren bir işi ilk başlatanın/yapanın kim olduğuna dair bilgilere ilgi duydukları ve bunları öğrenmek amacıyla görgü tanıklarına veya ilgili konularda bilgi sahibi olan kimselere sorular sordukları görülmektedir. Evs ve Hazrec’lilerin Akabe gecesi Hz. Peygamber’e ilk biat edenin kendilerinden olduğu hususunda birbirlerine karşı övünmeleri ve bunu o gece orada bulunan ve konuyu en iyi bilen Hz. Abbas’a sormaları,⁵ Humeyd et-Tavîl’in Hasan-ı Basrî’ye namazdan önce hutbe okuma âdetini ilk başlatanın kim olduğunu sorması⁶ ve yine Hasan-ı Basrî’ye ümmüveledleri âzâd eden ilk kişinin kim olduğunun sorulması⁷ örnek

1 İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni, *Mu’cemu makâyîsi’l-luğa*, “E-v-l”, tahkik ve zabt: Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1979; c. 1, s. 158; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, “V-e-l”, tahk.: Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, ts., c. 5, s. 1838; Firûzâbâdî, Meccuddîn Muhammed b. Ya’kûb, *el-Kâmûsu’l-muhît*, “E-v-l”, haz.: Muhammed Nuaym el-Araksûsî, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 2005, s. 963.

2 Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1992, s. 88; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006, s. 89.

3 Bk. Alparslan Açıkgöç, “Evâil”, *DİA*, İstanbul 1995, c. 11, ss. 513-514; Aydın, *age*, s. 89. Geniş bilgi için bk. Zeynep Orhan, *Evâil Türü Rivayetlerin Hadis İlmine Katkısı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2008, s. 2-4.

4 İlgili iddia için bk. Orhan, *age*, s. 6.

5 İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, tahk.: İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1968, c. 4, s. 9.

6 İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *el-Musannef fi’l-ahâdis ve’l-âsâr*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetu’r-Ruşd, Riyad 1989, c. 7, s. 270.

7 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 253.

olarak verilebilir.

Hz. Peygamber'in "Kim İslâm'da güzel bir çığır açar da kendisinden sonra onunla amel edilirse o kimseye bu çığırda amel edenlerin ecri kadar sevap yazılır."⁸ hadisinde ifade ettiği üzere İslâm'da hayra öncülük etmenin ne denli önemli olduğu düşünülünce, insanî duyguların yanında dinî duyguların da "ilk" olanları belirlemede etkili olduğu açıktır.

Nitekim konuya ilişkin rivayetlerde hayra öncülük eden kimselerin bunu bir övünç kaynağı kabul ettikleri ve bizzat kendilerinin bu tür özelliklerini başkalarına aktardıkları görülmektedir. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Allah yolunda ilk ok atanın kendisi olduğunu söylemesi,⁹ Abdullah b. Hâris b. Cez'in "Hiç biriniz kibleye yönelerek bevletmesin." hadisini insanlara ilk tahdîs edenin kendisi olduğunu belirtmesi,¹⁰ Hz. Ebû Bekr'in¹¹ başka bir rivayette ise Hz. Ali'nin¹² ilk namaz kılanın kendileri olduklarını söylemeleri örnek olarak zikredilebilir.

Evâil'e dair en eski çalışmanın İbnu'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde ve İbnu'l-Kelbî'nin (ö.204/819) eserleri arasında zikrettiği *Kitâbul Evâil* adlı eser¹³ olduğu söylenmektedir. Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Konuyla ilgili elimizdeki en eski müstakil bölüm ise İbn Ebî Şeybe'nin, (ö.235/849) *el-Musannef* adlı eserindeki "Kitâbu'l-evâil" başlığı altında bulunmaktadır. Müstakil bir başlık altında olmasa da İbn Ebî Şeybe ile aynı dönemde ve bölgede yaşayan ve tarihçiliğiyle ön plana çıkan İbn Sa'd'ın (ö.230/844) *et-Tabakât*'ında da evâil ile alakalı birçok bilgi bulunmaktadır. Daha sonra ise konuya ilişkin başta İbn Ebî Asım'ın (ö.287/900) *Kitâbu'l-evâil*'i olmak üzere birçok müstakil eser yazılmıştır.¹⁴

8 Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, Beyrut 2004, c. 4, s. 361; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *es-Sahih/el-Müsnedu's-sahihu'l-muhtasar mine's-sünen*, Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad 2000, İlm, 15, s. 1144.

9 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 253.

10 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 140; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 250.

11 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 182.

12 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 21; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7 s. 252.

13 Bk. İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb, *el-Fihrist*, takdim: Yusuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 154.

14 Evâil edebiyatına dair literatür için bk. Açıkgenç, "Evâil", *DİA*, c. 11, s. 513-514; Abdurrahman Acar, "Evâil Edebiyatı Üzerine", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2002, sayı:

Evâile dair rivayetler ilgili eserlerde genelde karışık olarak sıralanmakla birlikte bahse konu rivayetlerin içerik olarak İslam öncesi, Asr-ı saâdet ve Asr-ı Saâdet'ten sonraki dönemlerle alakalı oldukları görülmektedir.

Evâile ilişkin birçok eser yazılmış olmakla birlikte ilgili eserler arasında, İslam tarihinde önemli rol oynamış ve Hz. Peygamber'in hadislerini sonraki nesillere aktarmada en önemli halka olan sahâbenin ilklerine dair müstakil bir çalışma bulunmamaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuya ilişkin yazılan kapsamlı ilk müstakil çalışma Muhammed Hâmid Muhammed'in 77 sahâbiyi alfabetik olarak sıralayıp ilk oldukları hususlarla ilgili rivayetleri zikrettiği *el-Evâil mine's-sahâbe*¹⁵ adlı eseridir. Ülkemizde ise birkaç çalışmanın dışında genel anlamda evâil edebiyatıyla alakalı akademik çalışma bulunmamaktadır.¹⁶ Sahâbe evâiline dair müstakil bir çalışma ise henüz yapılmamıştır.

İbn Ebî Şeybe'nin "Kitâbu'l-evâil"i ile İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtu'l-kübrâ* adlı eseri; evâile dair ilk bilgileri ihtiva etmeleri, birçok sahâbe evâilini içermeleri ve kendilerinden sonra telif edilen müstakil evâil çalışmalarına kaynaklık etmeleri açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle çalışmamızda söz konusu eserlerdeki sahâbe evâiline ilişkin bilgiler ele alınacaktır. Öncelikli olarak da biri hadisçi diğeri tarihçi olan ve aynı dönemde yaşamış bu iki müellifin sahâbe evâiline dair yaklaşımları değerlendirilecek ve kaynakları hakkında bilgi verilecek sonra konuyla ilgili uzmanlar ve naklettikleri haberler belirtilecek son olarak da iki eserdeki sahâbe evâiline dair rivayetler zikredilecektir.

Her iki eserde de sahâbe evâiline dair pek çok rivayet bulunmaktadır. Dolayısıyla ilgili rivayetlerin sened ve muhtevâ tahlilinin yapılması durumunda makale boyutunun aşılacağı muhakkaktır. Bu nedenle ihtilafı veya

12, ss. 1-36; Orhan, *age*, s. 16-38.

15 Muhammed Hâmid Muhammed, *el-Evâil mine's-sahâbe*, <http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=7&book=9277> (erişim: 15.02.2014).

16 Makale çalışmaları için bk. Acar, *agm*, ss. 1-36; Hüseyin Kahraman, Zeynep Orhan, "Evâil Edebiyatı ve Hadis İlimiyle İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2012, c. 21, sayı: 2, ss. 229-244. Tez çalışmaları için bk. Bünyamin Temirtaş, *Evâil İle İlgili Hadislerin Tespit ve Tenkidi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2008; Zeynep Orhan, *Evâil Türü Rivayetlerin Hadis İlimine Katkısı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2008.

metni problemlî rivayetler üzerinde durulacak, bunların dışındaki rivayetlerde açıklama yapılmayacaktır.

2. İbn Sa'd ve İbn Ebî Şeybe'nin Sahâbe Evâilini Ele Alışı

En eski tabakât kitaplarından olan *et-Tabakâtu'l-kubrâ'* da İbn Sa'd, sahâbîleri başta Bedir savaşına katılanlar olmak üzere zaman yönünden ve Medine, Mekke, Kûfe, Yemen gibi şehirlere yerleşmeleri açısından da mekân yönünden mensubu oldukları kabilelere göre müstakil bölümlerde zikretmektedir. Dolayısıyla herhangi bir konuda "ilk" olma özelliği olan sahâbîlerin bu özellikleriyle ilgili rivayetler ilgili şahısların tercemelerinin geçtiği bölümlerde zikredilmekte ve eserde özel olarak sahâbe evâiliyle ilgili müstakil bir bölüm bulunmaktadır.

İbn Sa'd'ın eserindeki en önemli kaynağı kendisine kâtiplik yaptığı Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'dir. Bunun doğal bir sonucu olarak sahâbe evâiliyle ilgili rivayetlerdeki önemli kaynaklarından birisi de yine Vâkıdî'dir.

İbn Sa'd, Vâkıdî'nin yanısıra Vekî' b. el-Cerrâh (ö.197/812), Yahya b. Abbâd ed-Duba'î (ö.198/813), Ma'n b. İsa (ö.198/813), Abdullah b. Nümeyr (ö.199/814), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö.204/819), Şebâbe b. Sevvâr (ö.204/819), Muhammed b. Ubeyd et-Tanâfisî (ö.204/819), Vehb b. Cerîr b. Hâzım (ö.206/821), Yezîd b. Harun (ö.206/821), Hâlid b. Mahled (ö.213/828), Ebû Nuaym el-Fadl b. Dükeyn (ö.219/834) ve Affân b. Müslim (ö.220/835) gibi birçok hocasından da konuyla ilgili bilgiler nakletmektedir.

Tarihçiliğiyle ön plana çıkan İbn Sa'd'ın sahâbe evâiline ilişkin naklettiği bilgilerin çoğu Hz. Peygamber dönemiyle alakalı olup daha çok ilgili şahsın İslam tarihindeki önemine vurgu yapan rivayetlerdir. Hz. Ömer'in "ilk"lerine dair verdiği bilgilerin dışında Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşayan sahâbîlerin ilkleriyle alakalı bilgiler oldukça azdır. Ensar'ın ilklerine dair bilgilerde ise İbn Sa'd'ın *et-Tabakât'*ı en önemli kaynak konumundadır.

İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef fi'l-ahâdîs ve'l-âsâr* adlı eserinin de içinde bulunduğu Musannef türü eserler ise hadis edebiyatında; sünen rivayetlerine, siyer, meğâzî ve menâkıb rivayetlerinin de eklendiği merfû, mevkûf ve maktû' haberler içeren hadis kitapları olarak bilinmektedir. İbn Ebî Şeybe'nin, *el-Musannef*'i ise bu türdeki en eski eserlerdendir. Eser "Kitâb" başlıkları altında ağırlıklı olarak fikhî konuları içeren hadis rivayetlerine yer

vermektedir. Eserin son bölümlerinde ise Siyer, Tarih, Evâil, Meğâzî ve Fiten gibi konu başlıkları altında birçok haber nakledilmektedir.

İbn Ebî Şeybe eserindeki “Kitâbu’l-Evâil” bölümünde Hz. Peygamber ve daha önceki peygamberler, sahâbe, tâbiûn ve tâbiûndan sonraki kimselerle ilgili 315 evâil rivayetini herhangi bir sıra gözetmeksizin zikretmektedir.¹⁷ İlgili bölümdeki rivayetlerin yaklaşık ¼’ünü ise sahâbe evâili oluşturmaktadır.

İbn Ebî Şeybe’nin ilgili rivayetlerdeki kaynakları arasında Vekî’ b. el-Cerrâh (ö.197/812), Şebâbe b. Sevvâr (ö.204/819), Muhammed b. Ubeyd (ö.204/819), Yezîd b. Harun (ö.206/821), Hâlid b. Mahled (ö.213/828), Ebû Nuaym el-Fadl b. Dükeyn (ö.219/834) ve Affân b. Müslim (ö.220/835) gibi aynı zamanda İbn Sa’d’ın da hocaları olan âlimler bulunduğu gibi Abdurrahim b. Süleyman el-Kinânî (ö.187/803), Cerîr b. Abdilhamîd (ö.188/804), Abdurrahmân b. Mehdî (ö.198/813), Ebû Üsâme Hammâd b. Üsâme (ö.201/816), Yahya b. Âdem (ö.203/818) ve Kuteybe b. Sa’îd (ö.240/854) gibi hocaları da bulunmaktadır.

İbn Ebî Şeybe’nin Hz. Peygamber dönemindeki sahâbe evâiline dair naklettiği rivayetler, İbn Sa’d’ın naklettiği rivayetlerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak Ensâr’dan olan sahâbîlerin ilkleriyle ilgili rivayetler oldukça azdır. Hz. Peygamber’in vefatından sonra yaşayan sahâbîlerin ilkleriyle ilgili rivayetler ise İbn Sa’d’daki rivayetlere göre daha çoktur.

İbn Sa’d’ın *et-Tabakât*’ındaki sahâbe evâiliyle ilgili rivayetler daha çok Hz. Peygamber hayattayken yaşayan ve İslam tarihi açısından önemli olan ilkleri ihtiva ederken, İbn Ebî Şeybe’nin konuyla ilgili rivayetleri *et-Tabakât*’taki rivayetlerin yanında onun daha çok fikhî hadisleri zikretme gayesinden olsa gerek,¹⁸ İslam hukuk tarihi bakımından önemli olan birçok “ilk”le ilgili rivayetleri de içermektedir. Bayramlarda ezan okumayı ihdas eden ilk kişi,¹⁹ Cuma namazında birinci ezanı ihdas eden ilk kişi,²⁰ tanık bulunmasına rağmen yemini de şart koşan ilk kişi,²¹ gayrimüslimlerin ticaret

17 Orhan, *age*, s. 32.

18 Mehmet Efendioğlu, “el-Musannef”, *DİA*, c. 31, s. 237.

19 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 249.

20 *Aynı eser*, c. 7, s. 264, 269.

21 *Aynı eser*, c. 7, s. 250.

mallarına öşür koyan ilk kişi,²² ümmüveledleri azad eden ilk kişi²³ iki müd buğdayı bir sa' hurmaya denk tutan ilk kişi,²⁴ Bayram namazından önce hutbe veren ilk kişi,²⁵ tesvîb yapan ilk kişi²⁶ ve had cezası uygulaması olarak ayak kesen ilk kişi²⁷ gibi "ilk"ler örnek olarak zikredilebilir.

3. Sahâbe Evâilîyle İlgili Uzmanlar

Gerek İbn Sa'd'ın eserindeki gerekse İbn Ebî Şeybe'nin "Kitâbu'l-evâil"indeki sahâbe evâiline dair rivayetlerin senetleri incelendiğinde sahâbe evâiline dair haberlerin çoğunun Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî, Kasım b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Mes'ûd, İbn Şihâb ez-Zührî, Şu'be b. el-Haccâc ve Süfyân es-Sevrî gibi âlimler tarafından nakledildikleri görülmektedir. Bu da bu âlimlerin konuyla ilgili uzmanlıklarının bulunduğu ve İbn Sa'd ve İbn Ebî Şeybe'den çok daha önce bu tür rivayetlere ilgi duyan ve bunları toplayan âlimlerin varlığına işaret etmektedir. Söz konusu âlimler ve sahâbe evâiline dair naklettikleri bilgilere ilişkin şunlar söylenebilir:

3.1. Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö.104/722)

Tâbiûn neslinin önde gelen âlimlerindedir. H. 19 yılında Kûfe'de doğmuştur. Yüzlerce sahâbîye yetiştiğini söyleyen Şa'bî²⁸ bunlardan başta Abdullah b. Mes'ûd olmak üzere Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ebû Musa el-Eş'arî ve Ebû Hurayre gibi önde gelen sahâbîlere talebelik yapmış, birçok sahâbîden de hadis rivayet etmiştir.²⁹ Emeviler döneminde kâtiplik, arîflik ve kadılık gibi idari görevlerde de bulunan Şa'bî 104/722 yılında Kûfe'de vefat etmiştir.³⁰

22 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 252.

23 *Aynı eser*, c. 7, s. 253.

24 *Aynı eser*, c. 7, s. 269.

25 *Aynı eser*, c. 7, s. 270.

26 *Aynı eser*, c. 7, s. 270.

27 *Aynı eser*, c. 7, s. 256.

28 Bk. Zehebî, Ebû Abdillâh Hammâd b. Ahmed, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*, tahk.: Muhammed Avvâme, Muessesetu Uluvv, Cidde 1992, c. 1, s. 522.

29 Bk. el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd ve Zuyûluhu*, tahk.: Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. 12, s. 222.

30 Yaşar Kandemir, "Şa'bî", *DİA*, İstanbul 2010, c. 38, ss. 217-218, s. 217, 218.

İsnad hakkındaki ilk araştırmayı yaptığı söylenen Şa'bî'nin rical bilgisi yanında siyer ve meğâzî konusunda da uzman olduğu bilinmektedir.³¹ Bu nedenle olsa gerek Şa'bî'den sahâbenin ilkleriyle ilgili birçok rivayet nakledilmektedir. Bu rivayetlerde Şa'bî; Abdurrahman b. Ebzâ, Mesrûk b. el-Ecda' (ö.62/681), Osman b. Yesâr (ö.?) ve Sa'sa'a b. Sûhân (ö.40-60/660-680 arası) gibi hocalarından nakilde bulunmaktadır. Ancak rivayetlerin çoğunda senet Şa'bî'de son bulmaktadır. İlgili rivayetleri ise kendisinden Eş'as b. Sevvâr el-Kindî (ö.136/753), Mücâlid b. Saîd (ö.144/761), Muğîre b. Miksem ed-Dabbî (ö.136/753) ve İsmail b. Ebî Hâlid (ö.146/763) gibi talebeleri nakletmektedir.

Şa'bî'nin sahâbe evâiliyle ilgili rivayetlerinin çok olması onun hem kendi yaşadığı dönemdeki sahâbilerin ilklerini tespit etmeye çalıştığına hem de daha önceki dönemlerde yaşayan sahâbilerin ilklerini araştırdığına işaret etmektedir. Kendisinden nakledilen rivayetlerin çoğu ise Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemle ilgilidir.

Şa'bî'nin sahâbe evâiline ilişkin naklettiği bilgiler arasında şunlar yer almaktadır: Hudeybiye'de Hz. Peygamber'e ilk biat eden kişi,³² Hz. Peygamber'in ailesinden ona kavuşan ilk kişi,³³ Hz. Peygamber'in vefatından sonra ölen ilk eşi,³⁴ tabut yapılmasını söyleyen ilk kişi,³⁵ Kur'ân-ı Kerim'i toplayan ilk kişi,³⁶ kelâleyi mirasçı yapan ilk kişi,³⁷ zimmîlerin ticari mallarına öşür koyan ilk kişi,³⁸ torunlarıyla davalaşan ilk dede,³⁹ atıyyeleri belirleyen ilk kişi,⁴⁰ iktâ arazilerini dağıtan ilk kişi,⁴¹ Kûfe'de emir olarak selamlanan ilk kişi,⁴² İslam'da kafası kesilip dolaştırılan ilk kişi⁴³ ve oturarak hutbe

31 el-Hafîbu'l-Bağdâdî, *age*, c. 12, s. 224-225.

32 İbn Sa'd, *age*, c. 2, s. 100, c. 3, s. 93; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 250, 254.

33 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 270.

34 İbn Sa'd, *age*, c. 8, s. 110, 111, 112; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 249.

35 İbn Sa'd, *age*, c. 8, s. 281; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251

36 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 259.

37 *Aym eser*, c. 7, s. 259

38 *Aym eser*, c. 7, s. 250.

39 *Aym eser*, c. 7, s. 264.

40 *Aym eser*, c. 7, s. 253.

41 *Aym eser*, c. 7, s. 250.

42 *Aym eser*, c. 7, s. 247.

43 İbn Sa'd, *age*, c. 6, s. 25.

veren ilk kişidir.⁴⁴

3.2. Kasım b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Mes'ûd (ö.120/738)

Meşhur sahâbî Abdillâh b. Mes'ûd'un torunudur. Fakat ondan muttasıl bir rivayeti bulunmamaktadır. Abdillâh b. Ömer, Câbir b. Semure, babası Abdurrahmân ve Mesrûk'tan rivayetleri vardır. Kûfe kadılığında bulunan Kasım b. Abdirrahmân 120/738 yılında Kûfe'de vefat etmiştir.⁴⁵

Kasım b. Abdirrahmân'ın, konuyla ilgili rivayetlerinde kaynakları hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Biri hariç naklettiği rivayetlerin hepsi Hz. Peygamber dönemindeki muhâcirlerden olan sahâbîlerin ilkleriyle ilgilidir.

Konuyla ilgili yedi rivayeti bulunan Kasım b. Abdirrahmân'ın rivayetlerinin hepsini, kendisinden amcasının torunu el-Mes'ûdî nisbesiyle meşhur olan Abdurrahmân b. Abdillâh b. Utbe b. Abdillâh b. Mes'ûd (ö.160-165/776-781) nakletmektedir. Mes'ûdî'nin ise "kitapları" olduğu ve bunları mütâlaa ettiği rivayet edilmektedir.⁴⁶ Mes'ûdî'nin birçok talebesinin aynı bilgileri nakletmesi, hocalarının konuyla ilgili bir "kitabının" olduğuna ve sahâbe evâliyle ilgili rivayetleri bu kitaptan naklettiklerine işaret sayılabilir.

Kasım b. Abdirrahmân'ın sahâbe evâliyle alakalı naklettiği rivayetler arasında şunlar zikredilebilir: Kur'ân'ı açıktan okuyan ilk kişi,⁴⁷ Allah yolunda ok atan ilk kişi,⁴⁸ Müslümanlardan Bedir'de şehit olan ilk kişi,⁴⁹ atını Allah yolunda koşturan ilk kişi,⁵⁰ ezan okuyan ilk kişi,⁵¹ mescid inşâ eden ilk kişi⁵² ve vefatından sonra eşlerinden Hz. Peygamber'e ilk kavuşan hanımı.⁵³

44 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 247.

45 İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, tahk.: Amr b. Ğarâme el-Amravî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, c. 49, s. 90, 97, 101.

46 el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *age*, c. 10, s. 217-218.

47 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 151; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251.

48 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 141; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251.

49 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 391-392; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251.

50 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 162.

51 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 234, c. 7, s. 385; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251.

52 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 250; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251.

53 İbn Sa'd, *age*, c. 8, s. 110.

3.3. İbn Şihâb ez-Zührî (ö.124/741)

Tâbiûn âlimlerinin meşhurlarındandır. Hadislerin tedvîninde büyük bir rolü olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda siyer ve meğâzî dolayısıyla sahâbeye dair pek çok bilgi de toplayan⁵⁴ Zührî'nin bu bilgileri, tabiûnun önde gelen âlimlerinden her birini bir derya saydığı ve uzun yıllar yanlarında bulunduğu Sa'îd b. Müseyyib, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd, Urve b. ez-Zübeyr ve Ebû Seleme b. Abdirrahmân'dan aldığı söylenmektedir.⁵⁵ Bunun yanında sahâbenin yakın akrabalarından da haberler naklettiği görülmektedir.⁵⁶ Buna göre Zührî'nin, sahâbeye ilişkin bilgilerde ilk elden kaynaklara ulaştığı söylenebilir.

Zührî'nin sahâbe evâiline ilişkin müstakil bir çalışması olduğu kesin olarak söylenemese de tedvin ettiği kayıtlarda sahâbenin ilklerine dair bilgileri de topladığı ileri sürülebilir. Nitekim naklettiği birçok rivayetle sahâbîlerle alakalı bilgilerin medârı konumunda olan Zührî'nin,⁵⁷ sahâbe evâiliyle ilgili de birçok rivayeti olduğu görülmektedir. Daha çok muhacirlerden olan sahâbîlerin ilklerine dair bilgiler nakleden Zührî'nin bu bilgilerdeki kaynakları arasında, Enes b. Mâlik (ö.93/711), Abdullah b. Mâlik b. Rebîa, Urve b. ez-Zübeyr (ö.94/712), Abdullah b. Ka'b b. Mâlik (ö.97/715) ve Ebû Umâme b. Sehl b. Huneyf (ö.100/718) gibi kimseler bulunmaktadır. Bazı rivayetlerde ise senet Zührî'de son bulmaktadır. İlgili rivayetlerin çoğunu ise Zührî'den, kardeşinin oğlu Muhammed b. Abdullah ez-Zührî (ö.152/769)

54 Zührî'nin siyer ve meğâziye dair eseri olduğu da nakledilmektedir. Nitekim Kâtip Çelebi, Zührî'nin, *Kitâbu'l-Meğâzî* adlı eserinden bahsetmekte (bk. Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Mektebetu'l-Müsennâ, Bağdat 1941, c. 2, s. 1460), bazı kaynaklarda ise "kitabına" (bk. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetu'l-Maârif, Beyrut, ts., c. 5, s. 317) veya *Siyer'*ine (bk. İbn Kesîr, *age*, c. 2, s. 296) atıfta bulunmaktadır.

55 Bk. İbn Sa'd, *age*, c. 2, s. 382; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetu'r-ricâl*, tahkik ve tahrîc: Vasıyyullah b. Muhammed Abbâs, Dâru'l-Hânî, Riyad 2001, c. 1, s. 183. Ayrıca bk. 'Avâcî, Muhammed b. Muhammed, *Merviyâtü'l-İmâm ez-Zührî fi'l-Meğâzî*, Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine 2009, c. 1, s. 16, 100.

56 'Avâcî, *age*, c. 2, s. 628-629; Abdurrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, tahk.: Habîburrahman el-A'zamî, Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1983, c. 5, s. 392; İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 602, 611.

57 Zührî'nin sahâbîlerle ilgili naklettiği rivayetler için bk. Mahmut Yazıcı, "İlk Dönem Sahâbe Bilgisi Uzmanları", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe, Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Yay., İstanbul 2013, s. 66-69.

ve talebesi aynı zamanda Meğâzî sahibi de olan⁵⁸ Ma'mer b. Râşid (ö.154/771) nakletmektedir.

Zührî'nin sahâbe evâiline ilişkin naklettiği rivayetler arasında şunlar zikredilebilir: İlk Müslüman olanlar,⁵⁹ eşyle birlikte Habeşistan'a hicret eden ilk kişi,⁶⁰ Medine'ye hicret eden ilk kişi,⁶¹ Medine'ye hicret eden ilk kadın,⁶² kible tahvil edilmeden önce yaşarken de ölürken de Kâbe'ye yönelen ilk kişi,⁶³ Müslümanlardan Bakî' Kabristanı'na gömülen ilk kişi,⁶⁴ Bedir'de Müslümanlardan şehit olan ilk kişi,⁶⁵ Uhut'ta Resûlullah'ın^(s) tanyan ilk kişi,⁶⁶ öldürülmeden önce iki rekât namaz kılma âdetini başlatan ilk kişi,⁶⁷ örtünme âyetinin inmesine sebep olan ilk kişi,⁶⁸ had cezası uygulamasında ayak kesti- ren ilk kişi,⁶⁹ Cuma namazında birinci ezanı ihdâs eden ilk kişi⁷⁰ ve davada tanıkla beraber yemini de şart koşan ilk kişi.⁷¹

3.4. Şu'be b. el-Haccâc (ö.160/776)

Hadis bilgisi nedeniyle "emîru'l-mu'minîn fi'l-hadîs" ünvanıyla meşhur olan Şu'be tebeu't-tâbiîn'in önemli muhaddislerindedir. Aynı zamanda meşhur rical münekkitlerinden olan Şu'be, Basra'da sistemli hadis tasnifini başlatan ilk kişi olarak da bilinmektedir.⁷²

Sahâbenin ilkleriyle ilgili çeşitli rivayetleri olan Şu'be'den nakledilen rivayetlerin çoğu muhacirlerden olan sahâbilerle alakalıdır. Özellikle ilk

58 İbnu'n-Nedîm, *age*, s. 150.

59 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 44, c. 8, s. 17.

60 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 260.

61 İbn Sa'd, *age*, c. 1, s. 225-226, c. 3, s. 239.

62 *Aynı eser*, c. 1, s. 225-226, c. 3, s. 387.

63 *Aynı eser*, c. 3, s. 619.

64 *Aynı eser*, c. 3, s. 397.

65 *Aynı eser*, c. 3, s. 392.

66 *Aynı eser*, c. 2, s. 45-46.

67 *Aynı eser*, c. 2, s. 55.

68 *Aynı eser*, c. 8, s. 173.

69 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 256.

70 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 264.

71 *Aynı eser*, c. 7, s. 250.

72 İbrahim Hatiboğlu, "Şu'be b. Haccâc", *DİA*, İstanbul 2010, c. 39, ss. 224-226, s. 225.

Müslüman olan ve ilk namaz kılan kimselere ilişkin rivayetleri birçok talebesi tarafından nakledilmektedir.

Şu'be sahâbe evâiline dair rivayetleri Amr b. Murre (ö.118/736), Seleme b. Küheyl (ö.121/739), Ebû İshâk es-Sebî'î (ö.129/746), Muğîre b. Miksem ed-Dabbî (ö.136/753) ve Saîd el-Cureyrî (ö.144/761) gibi hocalarından nakletmektedir. Kendisinden ise Vekî' b. el-Cerrâh (ö.197/812), Yahya b. Abbâd ed-Duba'î (ö.198/813), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö.204/819), Yezîd b. Harun (ö.206/821), Şebâbe b. es-Sevvâr (ö.204-206/819-821), Vehb b. Cerîr b. Hâzim (ö.206/821) ve Affân b. Müslim (ö.220/835) gibi meşhur muhaddisler nakilde bulunmaktadır.

Şu'be'nin sahâbe evâiliyle ilgili naklettiği rivayetler arasında şunlar sayılabilir: İlk Müslüman olan,⁷³ ilk namaz kılan,⁷⁴ Medine'ye ilk hicret eden,⁷⁵ Allah yolunda ilk ok atan,⁷⁶ Tâif muhasarasında kaleden kaçıp Müslüman olan ilk kişi,⁷⁷ Cenaze namazında selamı açıktan söyleyen ilk kişi,⁷⁸ emir olarak selamlanan ilk kişi,⁷⁹ Kûfe'de ardından niyâha yapılan ilk kişi⁸⁰ ve Basra'da yöneticilik yapan ilk kişidir.⁸¹

3.5. Süfyân b. Saîd es-Sevrî (ö.161/777)

İlimle meşgul olan bir ailede doğan Sevrî genç yaşlarda birçok ilmi seyahatler yapmış ve tâbiûn neslinin önde gelen âlimlerinden hadis, fıkıh ve kıraat dersleri almıştır. Genç yaşlarda ilim halkası oluşturan Sevrî meşhur birçok muhaddise de hocalık yapmıştır. Abbasi hükümdarıyla yaşadığı problem nedeniyle hayatının sonlarını kaçak yaşayarak geçiren Sevrî tefsir, hadis ve fıkıh alanında yazmış olduğu eserlerle ilk musannifler arasında gösterilmek-

73 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 21; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 249, 263.

74 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 21, 171, 182; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 252.

75 İbn Sa'd, *age*, c. 1, s. 234, c. 3, s. 117; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 252.

76 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 141.

77 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 276.

78 *Aynı eser*, c. 7, s. 248.

79 İbn Sa'd, *age*, c. 6, s. 20.

80 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 3, s. 60

81 *Aynı eser*, c. 7, s. 273.

tedir. Süfyân es-Sevrî 161/777 yılında Basra'da vefat etmiştir.⁸²

Sahâbenin ilkleriyle alakalı çeşitli rivayetler nakleden Süfyân es-Sevrî'nin naklettiği rivayetlerin hepsi muhâcirlerden olan sahâbîlerle ilgilidir. Sevrî söz konusu rivayetleri Seleme b. Küheyl (ö.122/740), İbn Şihâb ez-Zührî (ö.124/742), babası Sa'îd b. Mesrûk (ö.126/744), Mansûr b. el-Mu'temir (ö.132/749), Câbir b. Yezîd el-Cu'fî (ö.127/745) İsmail b. Abdirrahmân es-Süddî (ö.127/745) ve Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cureyc'den (ö.150/767) nakletmektedir. Kendisinden ise Ebu'l-Münzir İsmail b. Ömer (ö.200/815'den sonra), el-Habbâl Muhammed b. Abdillâh el-Esedî (ö.203/818) Ravh b. Ubâde (ö.205/820), Kabîsa b. Ukbe (ö.215/820) ve Ebû Nuaym el-Fadl b. Dükeyn (ö.219/834) nakilde bulunmaktadır.

Süfyân es-Sevrî'nin sahâbenin ilklerine ilişkin naklettiği bilgiler arasında şunlar zikredilebilir: İslam'da şehit olan ilk kişi,⁸³ Medine'de Cuma namazı kıldıran ilk kişi,⁸⁴ Allah yolunda atını koşturan ilk kişi,⁸⁵ evinin bir bölümünü mescid yapan ilk kişi,⁸⁶ mirasçı olan ilk nine,⁸⁷ Kur'ân-ı iki levha arasında toplayan ilk kişi,⁸⁸ had cezasını uygulamada ayak kesen ilk kişi⁸⁹ ve vefatından sonra eşleri arasından Hz. Peygamber'e kavuşan ilk hanımıdır.⁹⁰

3.6. Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (ö.207/822)

H. 130'da Medine'de doğan Vâkıdî'nin⁹¹ hayatının ilk yıllarıyla ilgili fazla bir bilgi bulunmamaktadır. 180/796 yılında Bağdat'a gittiği ve 207/822 yılında Bağdat'ın doğusundaki Maskeru'l-Mehdî'de kadılık görevindeyken vefat ettiği nakledilmektedir.⁹²

82 Recep Özdirek ve Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, İstanbul 2010, c. 38, s. 23, 25.

83 İbn Sa'd, *age*, c. 8, s. 264-265.

84 *Aym eser*, c. 3, s. 119-120.

85 *Aym eser*, c. 3, s. 162.

86 *Aym eser*, c. 3, s. 250.

87 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 6, 271.

88 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 193.

89 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 256.

90 İbn Sa'd, *age*, c. 8, s. 110.

91 *Aym eser*, c. 5, s. 433.

92 İbn Sa'd, *age*, c. 5, s. 433; Sellûmî, Abdülaziz b. Süleyman b. Nâsır, *el-Vâkıdî ve kitâbuhu el-Meğâzî menhecuhu ve masâdiruhu*, Câmîatu'l-İslâmiyye, Medine 2003, c. 1, s. 155.

İbnu'n-Nedîm tarih, tabakât, ensâb ve meğâzî alanında yazdığı eserlerle velûd âlimler arasında yer alan Vâkîdî'nin 30'dan fazla eserinin adını vermektedir.⁹³

Siyer, meğazi, tarih, ensâb ve tabakât konusunda uzman olan Vâkîdî'nin sahâbe evâliyle ilgili konularda da uzman olduğu naklettiği rivayetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim o verdiği bilgilerle sahâbenin ilkle-riyle alakalı en çok rivayet nakleden kimselerin başında gelmektedir.

Vâkîdî'nin konuya ilişkin müstakil bir çalışmasının varlığı bilinmemektedir. Ancak onun birçok hocasından rivayette bulunması, konuya dair araştırmaları olduğuna ve sahâbîlerin ilk oldukları alanları tespit etmeye çalıştığına işaret etmektedir.

Vâkîdî'nin ilgili rivayetleri naklettiği hocaları arasında Musa b. Muhammed b. İbrahim (ö.151/768), Muhammed b. Abdilllah b. Müslim ez-Zührî (ö.152/769), Usâme b. Zeyd el-Leysî (ö.153/770), Ma'mer b. Râşid (ö.154/771), Mus'ab b. Sâbit b. Abdilllah b. ez-Zübeyr (ö.157/774), İbn Ebî Zî'b (ö.158/775), Ebû Bekr b. Abdilllah b. Ebî Sebre (ö.162/778), İbrahim b. İsmail b. Ebî Habîbe (ö.165/781), İshak b. Hâzim, Muhammed b. Sâlih (ö.168/784), Abdulcebbâr b. Umâre, Abdulllah b. Vehb (ö.197/812) ve daha birçok kimse bulunmaktadır.

Söz konusu rivayetlerden bir kısmı Vâkîdî'nin *Kitâbu'l-Meğâzî* adlı eserinde bulunsa da⁹⁴ çoğu kâtibi İbn Sa'd'ın *et-Tabakât* adlı eserinde yer almaktadır. İbn Sa'd da Vâkîdî'den naklettiği rivayetleri *et-Tabakât*'ın çeşitli yerlerinde ilgili şahısların tercemelerinde zikretmektedir.

Vâkîdî'nin naklettiği rivayetlerin çoğunluğu Hz. Peygamber dönemindeki ilklere ilişkindir. Kendisinden önceki uzmanların aksine muhacirlerle alakalı rivayetleri olduğu kadar ensârla ilgili rivayetleri de bir hayli çoktur. Ensâr'a ilişkin naklettiği rivayetlere bakıldığında onun Ensâr'ın ilkleriyle de hususi olarak ilgilendiği anlaşılmaktadır. Hatta esas aldığımız eserlerdeki rivayetler göz önünde bulundurulduğunda Vâkîdî'nin, Ensâr'ın ilklerine dair bilgilerde en önemli kaynak olduğu da söylenebilir.

Vâkîdî'nin muhacirlerin ilkleriyle ilgili naklettiği bilgilere şunlar örnek

93 İbnu'n-Nedîm, *age*, s. 158.

94 Vâkîdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd, *el-Meğâzî*, tahk.: Marsden Jones, Dâru'l-A'lemî, Beyrut 1989, c. 1, s. 2, 9, 10, 65, 146, 147, 236.

olarak verilebilir: Hz. Peygamber'i ilk emziren,⁹⁵ ilk Müslüman olan/lar,⁹⁶ ilk namaz kılan,⁹⁷ Dâru'l-Erkam'da Resûlullah'a(s) ilk biat edenler,⁹⁸ Habeşistan'a ilk hicret eden,⁹⁹ Medine'ye ilk hicret edenler,¹⁰⁰ Medine'ye hicret eden ilk kadın,¹⁰¹ Bakî' kabristanına gömülen ilk kişi,¹⁰² ilk sancaktar,¹⁰³ Allah yolunda ilk ok atan,¹⁰⁴ Bedir'de şehit olan ilk kişi,¹⁰⁵ Hz. Peygamber'in cenaze namazını kıldırıldığı ilk Uhut şehidi,¹⁰⁶ Hz. Peygamber'in ilk elçisi,¹⁰⁷ malının 1/3'ünü vasiyet eden ilk kişi¹⁰⁸ ve örtünme âyetinin inmesine sebep olan ilk kişidir.¹⁰⁹

Vâkıdî'nin, Ensâr'ın evâline ilişkin naklettiği bilgiler arasında ise şunlar zikredilebilir: Ensâr'dan ilk Müslüman olanlar,¹¹⁰ Akabe Biatı'nda Resûlullah(s) ile ilk karşılaşan,¹¹¹ Akabe'de ilk konuşan,¹¹² Akabe'de Resûlullah'ın(s) davetine ilk icabet eden,¹¹³ Akabe'de Hz. Peygamber'e ilk biat eden,¹¹⁴ Ensâr'dan Hz. Peygamber'e biat eden ilk kadınlar,¹¹⁵ Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde cenaze namazını kıldığı ilk kişi,¹¹⁶ kible tahvil edilmeden önce

95 İbn Sa'd, *age*, c. 1, s. 108.

96 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 44, 171, c. 8, s. 17.

97 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 21, 172.

98 *Aynı eser*, c. 3, s. 388.

99 *Aynı eser*, c. 3, s. 405.

100 *Aynı eser*, c. 1, s. 225-226; c. 3, s. 239-240.

101 İbn Sa'd, *age*, c. 1, s. 225-226, c. 3, s. 387.

102 *Aynı eser*, c. 3, s. 397.

103 *Aynı eser*, c. 6, s. 6, c. 3, s. 9-10.

104 *Aynı eser*, c. 3, s. 51, 140.

105 *Aynı eser*, c. 3, s. 392.

106 *Aynı eser*, c. 3, s. 10.

107 *Aynı eser*, c. 1, s. 258.

108 *Aynı eser*, c. 3, s. 619.

109 *Aynı eser*, c. 8, s. 173.

110 *Aynı eser*, c. 1, s. 217-219, c. 3, s. 448, 459, 491, 493, 545, 568, 574, 578, 593, 608, 621-622.

111 *Aynı eser*, c. 1, s. 221.

112 *Aynı eser*, c. 3, s. 618.

113 *Aynı eser*, c. 1, s. 222.

114 *Aynı eser*, c. 1, s. 222, c. 4, s. 9.

115 *Aynı eser*, c. 8, s. 12.

116 *Aynı eser*, c. 3, s. 620.

yaşarken de ölürken de Kâbe'ye yönelen ilk kişi,¹¹⁷ Bakî' kabristanına gömülen ilk kişi,¹¹⁸ nakîblerden vefat eden ilk kişi,¹¹⁹ Ensar'dan şehit olan ilk kişi,¹²⁰ Uhut savaşında şehit olan ilk kişi¹²¹ ve İslam'da zihar yapan ilk kişidir.¹²²

Vâkıdî'nin Hz. Peygamber vefat ettikten sonra herhangi bir konuda ilk olma özelliğine sahip sahâbîlerle ilgili rivayetleri de bulunmaktadır. Resûlullah'ın^(s) cenaze namazını kılan ilk kişi,¹²³ tabut yapılan ilk kişi,¹²⁴ Yemâme savaşında yaralanan ilk kişi,¹²⁵ Hz. Peygamber'in vefatından sonra eşlerinden ona kavuşan ilk hanımı,¹²⁶ Hz. Osman'a biat eden ilk kişi¹²⁷ gibi "ilkler" örnek olarak verilebilir.

3.7. İbn Sa'd ve İbn Ebî Şeybe'nin Eserlerinde Sahâbe Evâliyle İlgili Bilgiler

Evâil türü eserler genel olarak ya benzer konuların bir başlık altında serdedilmesi ya da evâilin geçtiği zaman dilimine göre İslam öncesi dönem, Asr-ı Saâdet dönemi ve Asr-ı Saâdet sonrası dönem olmak üzere üç temel dönemin esas alınması şeklinde kaleme alınmıştır.¹²⁸

Bu çalışmamızda evâilin geçtiği zaman dilimini esas alarak herhangi bir şeyde ilk olan sahâbîleri; Asr-ı Saâdet dönemindeki ve Asr-ı Saâdet'ten sonraki dönemle ilgili ilkler olmak üzere iki ana başlık altında ele alacağız.

117 *Aynı eser*, c. 3, s. 619.

118 *Aynı eser*, c. 3, s. 612.

119 *Aynı eser*, c. 3, s. 620.

120 *Aynı eser*, c. 3, s. 565.

121 *Aynı eser*, c. 3, s. 562.

122 *Aynı eser*, c. 3, s. 547.

123 İbn Sa'd, *age*, c. 2, s. 290.

124 *Aynı eser*, c. 8, s. 28.

125 *Aynı eser* c. 3, s. 474.

126 *Aynı eser*, c. 3, s. 54.

127 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 62.

128 Orhan, *age*, s. 40.

4. Asr-ı Saâdet Dönemiyle İlgili İlkler

4.1. Mekke Dönemindeki İlkler

Resûlullah'ın^(s) Hz. Hatice'den sonraki ilk hanımı: Resûlullah'ın^(s) ilk hanımını Hz. Hatice,¹²⁹ Hz. Hatice'den sonra evlendiği ilk kişi ise her iki müellifin de naklettiğine göre Hz. Sevde bint Zem'a b. Kays'tır.¹³⁰

İlk Müslüman olan: Sahâbeden ilk önce Müslüman olanın kim olduğuna dair bir birinden farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı rivayetlerde Hz. Hatice,¹³¹ bazılarında Hz. Ali¹³² bir kısmında ise Hz. Ebû Bekr¹³³ veya Zeyd b. Hârise'nin¹³⁴ Hz. Peygamber'den sonra ilk Müslüman olduğu nakledilmektedir.

Hâkim en-Neysâbûrî; "Ali b. Ebî Tâlib'in ilk Müslüman olduğu hususunda dair tarihçiler arasında hiçbir ihtilaf görmüyorum."¹³⁵ dese de onun bu görüşü, İbnu's-Salâh ve ondan sonra gelen âlimler tarafından yadırganmıştır. Başta İbnu's-Salâh olmak üzere birçok âlim ise birbirleriyle çelişkili gibi gözükken bu rivayetleri telif etmeye çalışmışlardır. Nitekim İbnu's-Salâh konuyla ilgili rivayetleri zikrettikten sonra şöyle demektedir: "En doğrusu şöyle denmesidir: İlk Müslüman olanlar; hür erkeklerden Hz. Ebû Bekr, çocuklardan Hz. Ali, kadınlardan Hz. Hatice, mevâliden Zeyd b. Hârise ve kölelerden Bilâl'dir."¹³⁶

İlk namaz kılan: İlk namaz kılanın kim olduğu hususunda da bir birinden farklı rivayetler vardır. Bazı rivayetlerde Hz. Ali,¹³⁷ bazı rivayetlerde ise

129 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 7, c. 8, s. 18; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 274.

130 İbn Sa'd, *age*, c. 8, s. 53; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 274.

131 İbn Sa'd, *age*, c.3, s. 21-22, c. 8, s. 17; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 249.

132 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 21, İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 249, 263, 267.

133 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 171, 172; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 14.

134 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 44.

135 Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis ve kemmiyeti ecnâsihi*, şerh ve tahk.: Ahmed b. Fâris es-Selûm, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003, s. 159.

136 İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetu İbni's-Salâh fi ulûmi'l-hadis*, ta'lîk, şerh ve tahrîc: Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 306-307.

137 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 21; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 252.

Hz. Ebû Bekr'in¹³⁸ ilk namaz kılan kişi olduğu nakledilmektedir.

Hz. Hatice'den sonra Müslüman olan ilk kadın: İbn Sa'd'ın verdiği bilgiye göre Hz. Hatice'den sonra Müslüman olan ilk kadın, Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın eşi aynı zamanda Hz. Peygamber'in hanımı Meymûne bint el-Hâris'in kız kardeşi, Ummu'l-Fadl Lubâbe bint el-Hâris'tir.¹³⁹

Müslüman olduğunu açıklayan ilk yedi kişi: Hem İbn Sa'd hem de İbn Ebî Şeybe'nin naklettikleri bir rivayette Müslümanlığını açıkça söyleyen ilk yedi kişinin; Resûlullah^(s), Hz. Ebû Bekr es-Sıddîk, Bilâl-i Habeşî, Habbâb b. Eret, Suheyb er-Rûmî, Ammâr b. Yâsir ve Ammar'ın annesi Sümeyye olduğu söylenmektedir.¹⁴⁰ İbn Ebî Şeybe'nin, naklettiği başka bir rivayette ise Bilâl-i Habeşî'nin yerine Mikdâd b. el-Esved zikredilmektedir.¹⁴¹

Kur'ân-ı Kerim'i açıktan okuyan ilk kişi: Her iki müellifin de naklettiğine göre Kur'ân-ı Kerim'i açıktan okuyan ilk kişi Abdullah b. Mes'ûd'dur.¹⁴²

İslam selamıyla selam veren ilk kişi: Ebû Zer el-Ğifârî'nin anlattığına göre Resûlullah'ın^(s), İslam selamıyla selamlayan ilk kişi kendisidir.¹⁴³

İslam'daki ilk şehit: Hem İbn Sa'd hem de İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği rivayete göre İslam'da şehit olan ilk kişi Ammâr b. Yâsir'in annesi Sümeyye bint Hubbât'tır.¹⁴⁴

Hz. Lut'dan^(s) sonra Allah için hicret eden ilk iki kişi: Mekkeliler zulüm ve işkencelerini artırınca Resûlullah^(s), Müslümanların Habeşistan'a hicret etmelerini tavsiye etmişti. Hem birinci hem de ikinci Habeşistan hicretine katılanlardan birisi de Hz. Osman ve eşi Hz. Peygamber'in kızı Rukayye'dir. Bu hicrete katılanların ilki olmalarından dolayı Hz. Peygamber onlar hakkında, "*Onlar, Lût'tan sonra Allah için hicret edenlerin ilkidir.*" buyurmuş,¹⁴⁵

138 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 171, 182.

139 *Aynı eser*, c. 8, s. 277.

140 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 233; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 249

141 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 252.

142 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 151; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251.

143 İbn Sa'd, *age*, c. 4, s. 221.

144 İbn Sa'd, c. 3, s. 233, c. 8, s. 264, 265, İbn Ebî Şeybe, c. 7, s. 250.

145 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 55, c. 8, s. 36.

böylece onlar Lut'tan⁽⁶⁾ sonra Allah için hicret eden ilk iki kişi olarak nitelendirilmişlerdir.

Birinci Habeşistan hicretinde Habeşistan'a varan ilk kişi: İbn Sa'd'ın naklettiğine göre birinci Habeşistan hicretinde Habeşistan'a varan ilk kişi Hâtüb b. Amr b. Abdişems'tir.¹⁴⁶

Allah için kılıcını kınından çıkararak ilk kişi: İbn Ebî Şeybe'nin naklettiğine göre Allah için kılıcını kınından çıkararak ilk kişi ez-Zübeyr b. 'Avvâm'dır.¹⁴⁷

Ensar'dan ilk Müslüman olan/lar: Ensar'dan ilk Müslüman olanlar ile Akabe Biatı'nda Ensar'ın ilkleriyle ilgili olan rivayetlerin tamamı İbn Sa'd'ın *et-Tabakât'*inde yer almakta olup bu rivayetlerin hepsi Vâkîdî'den nakledilmektedir.

Vâkîdî, Ensar'dan ilk Müslüman olanların sayısı ve bunların kimler olduğu hususunun ihtilafı olduğunu söyleyerek bu konuda bazı âlimlerin bir, bazılarının iki, bazılarının altı ve bir kısmının da sekiz sayısını telaffuz ettiklerini ifade etmektedir.

Ensar'dan ilk Müslüman olanın tek kişi olduğunu söyleyenler bu kişinin Es'ad b. Zürâre olduğunu savunmaktadır.¹⁴⁸

Ensar'dan ilk Müslüman olanların iki kişi olduğunu söyleyenler, bir rivayete göre bunların; Utbe b. Rebî'a ile görüşmek için Mekke'ye giden Es'ad b. Zürâre ve Zekvân b. Abdikays,¹⁴⁹ başka bir rivayete göre umre yapmak için Mekke'ye giden Râfi' b. Mâlik ez-Zurakî ve Mu'âz b. 'Afrâ,¹⁵⁰

146 *Aym eser*, c. 3, s. 405.

147 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 266. Konuyla ilgili olarak diğer evâil kitaplarında geçen bilgiye göre, ez-Zübeyr b. Avvâm Mekke'lilerin Hz. Peygamber'i yakalayıp bir yerde tuttuklarını duyduğunda kılıcını çekip, Hz. Peygamber'i araması nedeniyle, Allah için kılıcını çeken ilk kişi olarak kabul edilmektedir. Bk. İbn Ebî Âsım, Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk eş-Şeybânî, *el-Evâil*, tahk.: Muhammed Nâsır el-Acemî, Dâru'l-Hulefâ, Kuveyt, ts., s. 91; Ebû Arûbe el-Harrânî, el-Hüseyn b. Muhammed b. Ebî Ma'ser, *el-Evâil*, tahk.: Meş'al b. Bânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003, s. 75; Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Evâil*, tahk.: Muhammed Şekûr b. Mahmûd, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1983, s. 54; el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Evâil*, Dâru'l-Beşîr, Tantâ 1988, s. 212.

148 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 608.

149 *Aym eser*, c. 3, s. 593, 608.

150 *Aym eser*, c. 3, s. 218; Ayrıca bk. c. 3, s. 491, 621-622.

başka bir rivayete göre ise Es'ad b. Zürâre ve Ebu'l-Heyssem b. et-Teyyihân¹⁵¹ olduklarını söylemektedir.

Ensar'dan ilk Müslüman olanların sekiz kişi olduğunu söyleyenler ise bunların; Yesrib'lilerden Mina'da konaklayan Mu'âz b. 'Afrâ, Es'ad b. Zürâre, Râfi' b. Mâlik, Zekvân b. Abdikays, Ubâde b. es-Sâmit, Ebû Abdirrahmân Yezîd b. Sa'lebe, Ebu'l-Heyssem b. et-Teyyihân ve Uveym b. Sâ'ide olduklarını ifade etmektedir.¹⁵²

Ensar'dan ilk Müslüman olanların altı kişi olduğunu söyleyenler ise bunların; hac için Mekke'ye gelen Es'ad b. Zürâre, Avf b. el-Hâris b. 'Afrâ, Râfi' b. Mâlik, Kutbe b. Âmir b. Hadîde, Ukbe b. Âmir b. Nâbi' ve Câbir b. Abdillâh b. Riâb olduklarını belirterek bunlardan önce Ensar'dan hiç kimse'nin Müslüman olmadığını söylemektedirler. Vâkidî de bu görüşün bu konudaki en sağlam görüş olduğunu ve bu hususta görüş birliğinin bulunduğunu zikretmektedir.¹⁵³

İkinci Akabe Biatı'ndaki ilkler: İkinci Akabe Biatı'nda bazı sahâbîlerin ilk olmasıyla ilgili çeşitli rivayetler nakledilmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'le ilk karşılaşan, Ensar'dan ilk olarak söz alıp Hz. Peygamber'in sözlerine ilk icabet eden, Hz. Peygamber'e ilk biat eden erkek ve kadınlar gibi hususlar zikredilebilir.

İlgili rivayetlerde Hz. Peygamber'le ilk karşılaşan Râfi' b. Mâlik ez-Zürakî olduğu nakledilmektedir.¹⁵⁴

Ensar'dan ilk söz alıp Hz. Peygamber'in davetine ilk kimin icabet ettiği ise ihtilâfıdır. Bir rivayete göre bu kişi Berâ b. Ma'rûr,¹⁵⁵ başka bir rivayete göre ise Ebu'l-Heyssem b. et-Teyyihân'dır.¹⁵⁶

Hz. Peygamber'e ilk kimin biat ettiği de tartışmalıdır. Bir rivayete göre bu kişi Es'ad b. Zürâre, başka bir rivayete göre Ebu'l-Heyssem b. et-Teyyihân,

151 *Aynı eser*, c. 3, s. 448.

152 *Aynı eser*, c. 3, s. 218; Ayrıca bk. c. 3, s. 491.

153 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 219. Vâkidî ilgili şahısların hal tercemelerinde de aynı düşüncesini ifade etmektedir. Bk. *Aynı eser*, c. 3, s. 448, 493, 568, 574, 578, 609, 622.

154 İbn Sa'd, *age*, c. 1, s. 221.

155 *Aynı eser*, c. 3, s. 618.

156 İbn Sa'd, *age*, c. 1, s. 222. Hz. Peygamber adına söz alıp konuşan ilk kişinin ise Hz. Peygamber'in amcası Abbas olduğu nakledilmektedir. Bk. *Aynı eser*, c. 1, s. 222, c. 4, s. 7.

diğer bir rivayete göre ise Berâ b. Ma'rûr'dur.¹⁵⁷

4.2. Hz. Peygamber'in Hicretinden Önce Medine'deki İlkler

Muhacirlerden Medine'ye ilk giden/hicret eden sahâbî: Medine'ye ilk hicret eden kimselerle ilgili iki farklı rivayet bulunmaktadır. Berâ b. Âzib'ten nakledilen rivayete göre Medine'ye "ilk gelen" Mus'ab b. Umeyr ve İbn Ümmi Mektûm'dur.¹⁵⁸ Hz. Aişe, Ebû Umâme b. Sehl b. Huneyf ve Muhammed b. Umâre b. Huzeyme b. Sâbit'in ayrı ayrı olarak naklettiği başka bir rivayete göre ise Medine'ye "ilk hicret eden" Ebû Seleme b. Abdilesed'dir.¹⁵⁹

İlgili rivayetler incelendiğinde Mus'ab b. Umeyr'in Medine'ye gidiş zamanı ve maksadı ile Ebû Seleme'nin gidiş zamanı ve maksadının birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında farklı gibi görünen iki rivayet de uzlaştırılabilir. Buna göre Berâ b. 'Âzib'in birinci Akabe Biat'ından sonra Medinelilerin talebi üzerine onlara Kur'an ve diğer dini emirleri öğretmek maksadıyla¹⁶⁰ Medine'ye ilk gidenin Mus'ab b. Umeyr olduğunu kastettiği, diğerlerinin ise hicret emri çıktıktan sonra Mekke'den Medine'ye "ilk hicret edenin" Ebû Seleme b. Abdilesed olduğunu kastettikleri söylenebilir. Nitekim Ebû Seleme ile ilgili rivayetlerde Mekke'den Medine'ye hicret vurgulanırken, Mus'ab b. Umeyr ile ilgili olarak Berâ b. 'Âzib tarihiyle gelen rivayetlerden sadece birinde¹⁶¹ "yani Medine'ye hicrette" sözü yer almakta, daha çok Kur'an öğretmek maksadıyla Medine'ye gittiği vurgulanmaktadır. Ayrıca Ebû Seleme ile alakalı bir rivayette Ebû Seleme'nin, Hz. Peygamber Medine'ye hicret etmeden iki ay önce,¹⁶² Mus'ab b. Umeyr ile ilgili bir rivayette ise Mus'ab b. Umeyr'in Hz. Peygamber Medine'ye hicret etmeden 12 gün önce¹⁶³ Medine'ye vardığına dair belirli tarihler verilmesi de tercihte bulunmaya imkân vermektedir. Bütün bunlara göre muhacirlerden Medine'ye dini bilgileri öğretmek maksadıyla "ilk giden" in Mus'ab b. Umeyr, hicret emrinden sonra "ilk hicret eden" in de Ebû Seleme

157 Bk. *Aynı eser*, c. 1, s. 222, c. 4, s. 9.

158 İbn Sa'd, *age*, c. 1, s. 234, c. 3, s. 117, c. 4, s. 206; İbn Ebî Şeybe, c. 7, s. 252.

159 İbn Sa'd, *age*, c. 1, s. 226, c. 3, s. 239-240; İbn Ebî Şeybe, c. 7, s. 260.

160 İbn Sa'd, *age*, c. 1, s. 219.

161 *Aynı eser*, c. 3, s. 117.

162 *Aynı eser*, c. 3, s. 239.

163 *Aynı eser*, c. 3, s. 119.

b. Abdilesed olduğu söylenebilir.

Medine'ye hicret eden ilk kadın sahâbî: İbn Sa'd'ın naklettiğine göre Medine'ye ilk hicret eden kadın sahâbî, Leylâ bint Ebî Hasme'dir.¹⁶⁴ Birlikte hicret ettiği kocası Âmir b. Rebî'a'nın ise Ebû Seleme b. Abdilesed'den sonra Medine'ye varan ilk kişi olduğu nakledilmektedir.¹⁶⁵

İlk Cuma namazı kıldırın: İbn Sa'd'ın, Mekke'li Atâ b. Ebî Rabâh'a varan bir isnatla naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber'in izni ve tarifiyle Medine'de İslâm'da ilk Cuma namazı kıldırın Mus'ab b. Umeyr;¹⁶⁶ İbn Ebî Şeybe'nin, Medine'li Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik'ten naklettiğine göre ise Medine'de ilk Cuma namazı kıldırın Ebû Umâme Es'ad b. Zürâre'dir.¹⁶⁷

İlgili rivayetlerde Mus'ab b. Umeyr'in 12 kişilik küçük bir gruba, Es'ad b. Zürâre'nin ise 40 kişilik daha kalabalık bir topluluğa namaz kıldırıldığı söylenmektedir. Muhtemelen Ka'b b. Mâlik, Mus'ab b. Umeyr'in kıldırıldığı Cuma namazında bulunmamıştı veya Es'ad b. Zürâre'nin kıldırıldığı Cuma namazı, Ensar'dan birçok kişiyi bir araya getirdiği için Ensar'dan olanlar bunu ilk Cuma namazı olarak kabul ediyor olmalıdırlar.

İlk Cuma namazını Mus'ab b. Umeyr'in kıldırıldığına dair rivayet daha doğru olsa gerektir. Çünkü ilgili rivayette Mus'ab'ın Hz. Peygamber'den Cuma namazı kıldırın için izin istediği ve Hz. Peygamber'in de namazın vakti, kaç rek'at olacağı ve hutbe okunmasına dair mektup yazdırıldığı belirtilmektedir. Medinelilerin Cuma namazını kılmayı kendilerine muallim olarak gönderilen Mus'ab b. Umeyr'den öğrenmiş olmaları da daha makul görünmektedir.

Yaşarken de ölürken de Kâbe'ye doğru yönelen ve cenaze namazı kılınan ilk sahâbî: Yaşarken de ölürken de Kâbe'ye yönelen ilk sahâbînin nukabâ'dan¹⁶⁸ el-Berâ b. Ma'rûr olduğu nakledilmektedir. İlgili rivayete göre el-Berâ b. Ma'rûr kiblenin mescid-i Aksâ'dan Kâbe'ye tahvilinden önce de

164 *Aynı eser*, c. 1, s. 225-226; c. 3, s. 387.

165 *Aynı eser*, c. 1, s. 225-226.

166 *Aynı eser*, c. 3, s. 119-120.

167 *Aynı eser*, c. 7, s. 248.

168 Nakîb (ç. nukabâ): İkinci Akabe biatında Resûlullah'ın(s) Medine'deki müslümanların meseleleriyle ilgilenmek, İslâm'a davette bulunmak ve oradaki gelişmeleri kendisine bildirmek için Medineliler arasından seçtiği 12 kişi için kullanılan bir terim. Bk. Gülgün Uyar, "Nakîb", *DİA*, c. 32, s. 322.

Kâbe'ye yönelerek namaz kılmaktaydı. O esnada Mekke'de bulunan Resûlullah^(s) ona Mescid-i Aksa'ya yönelerek namaz kılmasını emretmiş o da bu emre uymuştu. Ancak el-Berâ ölüm döşeğindeyken ailesinden kendisini Kâbe'ye döndürmelerini istemiş ve o vaziyette ölmüştür.¹⁶⁹ Bu nedenle o hem yaşarken hem de ölürken Kâbe'ye yönelen ilk kişi olarak nitelendirilmektedir.

Henüz Hz. Peygamber Medine'ye hicret etmeden vefat eden el-Berâ'nın nukabâdan ölen ilk kimse,¹⁷⁰ malının üçte birini vasiyet edip de Resûlullah'ın^(s) bunu onayladığı ilk sahâbî¹⁷¹ ve Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ettiğinde cenaze namazını kıldığı ilk kişi olduğu da nakledilmektedir.¹⁷²

4.3. Medine Dönemindeki İlkler

Medine'de Hz. Peygamber'e biat eden ilk kadın/lar: İbn Sa'd'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde ona ilk biat eden kadın Leylâ bint Hutaym'dır.¹⁷³ İbn Sa'd aynı zamanda Leylâ'nın yanında iki kızının ve iki kız torununun da olduğunu söylemektedir.

İbn Sa'd'ın başka bir yerde naklettiğine göre ise Ensar'dan Hz. Peygamber'e biat eden ilk kadınlar şunlardır: Sa'd b. Muâz'ın annesi Kebşe bint Râfi' b. Ubeyd, Yezîd b. es-Seken'in kızları Ummu Âmir ve Havvâ, Leylâ bint el-Hutaym, Ebu'l-Benât Süfyân b. el-Hâris b. Kays'ın kızları; Leylâ, Meryem ve Temîme, eş-Şumûs bint Ebî Âmir, kızı Cemîle bint Sâbit b. Ebi'l-Ekhlâh ve Taybe bint en-Nu'mân bint Sâbit b. Ebi'l-Ekhlâh.¹⁷⁴

Medine'de Ensar'dan doğan ilk çocuk: İbn Sa'd'ın verdiği bilgiye göre hicretten 14 ay sonra Ensar'dan doğan ilk çocuk Hârisoğulları'ndan en-Nu'mân b. Beşîr b. Sa'd'dır.¹⁷⁵ Ancak İbn Sa'd Kûfelilerin ondan سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم şeklinde naklettikleri rivayetlere bakarak yaşının daha büyük olabileceğini de söylemektedir. Bazı rivayetlere göre hicretin birinci

169 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 619.

170 *Aym eser*, c. 3, s. 620.

171 *Aym eser*, c. 3, s. 619.

172 *Aym eser*, c. 3, s. 620.

173 İbn Sa'd, *age*, c. 8, s. 337.

174 *Aym eser*, c. 8, s. 12.

175 *Aym eser*, c. 6, s. 53.

senesinde Muhâcirlerden Medîne'de doğan ilk çocuk olan Abdullah b. Zübeyr'in "Nu'mân b. Beşîr benden altı ay büyüktü."¹⁷⁶ sözü de İbn Sa'd'ın kanaatini desteklemektedir. Ancak Mizzî, Nu'mân'ın hicretten bir veya bir yıldan daha az bir süre içerisinde doğduğunun söylendiğini fakat hicretten 14 ay sonra doğduğu şeklindeki rivayetin en doğru rivayet olduğunu söylemektedir.¹⁷⁷ Hicretin birinci senesinde veya bir seneden daha az bir süre içerisinde doğmuş olması ise daha makul görünmektedir.

İslam'da (Medine'de) Muhâcirlerden doğan ilk çocuk: İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği rivayete göre İslam'da yani Medine'de muhâcirlerden doğan ilk çocuk Abdullah b. ez-Zübeyr'dir.¹⁷⁸

İlk Ezan Okuyan: Hem İbn Sa'd hem de İbn Ebî Şeybe'nin naklettiğine göre ilk ezan okuyan Bilal b. Rabâh el-Habeşî'dir.¹⁷⁹

Bakî' kabristanına ilk gömülen: Bakî' kabristanına ilk gömülenin kim olduğu hakkındaki rivayetler ihtilaflıdır. Hepsi Kureyş'li olan Muhammed b. Ömer b. Ali b. Ebî Tâlib, Ubeydullah b. Ebî Râfi', Abdullah b. Âmir b. Rebî'a ve el-Muttalib b. Abdillâh b. Hantab'ın naklettiğine göre Bakî' kabristanına ilk gömülen Osman b. Maz'ûn'dur.¹⁸⁰ Ensar'dan Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm'ın naklettiğine göre ise Es'ad b. Zûrâre'dir. Vâkıdî ilgili rivayetin ardından şöyle demektedir: "Bu, Ensâr'ın görüşüdür. Muhâcirler ise Bakî'e ilk gömülenin Osman b. Maz'ûn olduğunu söylemektedirler."¹⁸¹

Bakî' kabristanına ilk gömülenin Osman b. Maz'ûn olduğuna dair rivayetler diğerinden daha ayrıntılıdır. İlgili rivayetlerde Osman b. Maz'ûn'un Bakî' kabristanına "Müslümanlardan ilk gömülen" kimse olduğuna dair ifadelerin yanında kabrinin bulunduğu konum ve ilgili yerin durumu hakkında da bilgiler verilmektedir.

176 Bk. İbn Hacer, *age*, c. 6, s. 346.

177 Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980, c. 29, s. 411.

178 İbn Ebî Şeybe, c. 7, s. 251. Hicretten önce Müslüman bir aileden doğan ilk çocuğun ise Abdullah b. Ömer olduğu söylenmektedir. Bk. Askerî, *age*, s. 219.

179 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 234, c. 7, s. 385; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251.

180 İbn Sa'd, *age*, c. 1, s. 141, c. 3, s. 397; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 263, 273.

181 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 612.

Bununla birlikte Es'ad b. Zürâre'nin hicretten dokuz ay,¹⁸² Osman b. Maz'ûn'un ise otuz ay sonra vefat ettiği de rivayet edilmektedir.¹⁸³ Muhtemelen Es'ad b. Zürâre vefat ettiğinde kabrinin bulunduğu yer Bakî kabristanına dâhil değildi. Zamanla Bakî kabristanının sınırları genişlemiş, onun kabri de Bakî kabristanına dâhil olmuştur. Buna göre Es'ad b. Zürâre daha erken vefat ettiği için de Ensar'dan olanlar Bakî kabristanına ilk gömülenin o olduğunu söylemiş olabilirler.

İlk sancaktar: Resûlullah(s) Medine'ye geldikten yedi ay sonra Kureyş kervanını izlemesi için 30 kişilik bir grupla Hz. Hamza'yı göndermiş ve ona sancak vermişti. Bu seriyyenin ilk olması nedeniyle Hz. Hamza da ilk sancaktar olarak kabul edilmektedir.¹⁸⁴

Allah yolunda ilk ok atan: Her iki müellif'in naklettiği rivayetlere göre Allah için ilk ok atan Sa'd b. Ebî Vakkâs'tır.¹⁸⁵ İbn Sa'd'ın naklettiği bazı rivayetlerde Sa'd'ın bu unvanı hicretten sekiz ay sonra Hz. Peygamber'in Ubeyde b. el-Hâris komutasında gönderdiği ve sadece oklarla savaşılan Batn-ı Râbiğ seriyyesinde kazandığı ifade edilmektedir.¹⁸⁶

İslam'daki ilk emir: İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği rivayete göre İslam'da emir olarak tayin edilen ilk kişi Abdullah b. Cahş'tır.¹⁸⁷ Ancak Vâkıdî'nin *el-Meğâzî*'sinde ve İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ında Abdullah b. Cahş'ın komutanı olduğu seriyyenin, hicretten 17 ay sonra meydana geldiği nakledilmektedir.¹⁸⁸ Dolayısıyla o zamana kadar meydana gelmiş olan seriyyelerde komutan olmadığı gibi bir netice ortaya çıkmaktadır ki bu da makul değildir.

İbn Sa'd'daki bir rivayette Abdullah b. Cahş'ın komutanı olduğu seriyyede onun "mü'minlerin emîri" şeklinde nitelendirilmiş olduğunun nakledilmesi¹⁸⁹ İbn Ebî Şeybe'nin "İslam'daki ilk emir Abdullah b. Cahş'tır." sö-

182 *Aynı eser*, c. 3, s. 611.

183 *Aynı eser*, c. 3, s. 396.

184 Bk. *Aynı eser*, c. 2, s. 6, c. 3, s. 9-10.

185 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 51, 140; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 253, 258. Bazı rivayetlerde babasının ismine nispetle Sa'd b. Mâlik, şeklinde geçmektedir. Bk. İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 141; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251.

186 İbn Sa'd, *age*, c. 2, s. 7, c., s. 140.

187 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 266.

188 Vâkıdî, *age*, c. 1, s. 13; c. 3, s. 90.

189 Bk. İbn Sa'd, *age*, c. 2, s. 11.

züne açıklık getirmektedir. İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği haber, İbn Sa'd'ın naklettiği haberle birlikte değerlendirildiğinde İslam'da "mü'minlerin emîri" diye adlandırılan ilk kişinin Abdullah b. Cahş olduğu söylenebilir.

Bedir'de ilk şehit olan: Her iki müellifin naklettiğine göre Bedir'de ilk şehit olan Hz. Ömer'in mevlâsı aynı zamanda ilk muhâcirlerden de olan Mihca' b. Sâlih'tir.¹⁹⁰

Atını Allah yolunda ilk koşturan: Her iki müellifin de naklettiğine göre atını Allah yolunda ilk koşturan el-Mikdâd b. el-Esved'dir.¹⁹¹ Mikdâd'ın Allah yolunda atını ilk koşturan olması Bedir savaşıyla ilgilidir. Nitekim Bedir'de ondan başka hiç kimse de at olmadığı nakledilmektedir.¹⁹²

Uhut savaşında şehit olan ilk kişi: İbn Sa'd'ın naklettiğine göre Uhut savaşında şehit düşen ilk kişi Ensar'dan olan ve nukabâ arasında yer alan Abdullah b. Amr b. Harâm'dır.¹⁹³

Uhut'ta Resûlullah'ın^(s) ilk tanıyan: Yine İbn Sa'd'ın naklettiğine göre Uhut savaşında müşriklerin "Muhammed öldürüldü" yaygarası üzerine Müslümanların dağılmasından sonra Hz. Peygamber'in sağ olduğunu görüp onu ilk tanıyan ve yüksek sesle yaşadığını Müslümanlara bildiren ilk kişi Ka'b b. Mâlik'tir.¹⁹⁴

Uhut savaşından sonra Hz. Peygamber'in cenaze namazını kıldığı ve dört tekbir getirdiği ilk kişi: Uhut savaşında Müslümanlardan birçok kişi şehit edilmişti. Onların arasında Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza da bulunmaktaydı. İbn Sa'd'ın naklettiğine göre Resûlullah'ın^(s) Uhut şehitleri arasında cenaze namazını kıldığı ilk kişi Hz. Hamza'dır.¹⁹⁵ Başka bir rivayette ise cenaze namazında dört tekbirin getirildiği ilk cenaze namazının, Hz. Hamza'nın cenaze namazı olduğu nakledilmektedir.¹⁹⁶

Öldürülmeden önce iki rek'at namaz kılma âdetini başlatan ilk kişi: Hicretin 4. Yılında meydana gelen Recî' vak'asında esir edilen Hubeyb b.

190 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 391-392, İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251.

191 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 162; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251.

192 Bk. İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 162.

193 *Aynı eser*, c. 3, s. 561-562.

194 İbn Sa'd, *age*, c. 2, s. 45-46.

195 *Aynı eser*, c. 3, s. 10.

196 *Aynı eser*, c. 23, s. 43.

Adiy, Mekke'ye götürülüp satılmıştı. Mekkeliler de Hubeyb'e önce İslam'dan dönmesi için işkence yapmışlar fakat dönmeyince idamına karar vermişlerdi. Hubeyb de idam edilmeden önce iki rek'at namaz kılmak istemiş ve bu isteği yerine getirilmişti.¹⁹⁷ Böylece Hubeyb, öldürülmeden önce iki rekât namaz kılmâ âdetini başlatan ilk kişi olmuştur.¹⁹⁸

Allah'ın hoşnutlukla karşıladığı ve ölümünden dolayı Arş'ın titrediği ilk kişi: Allah'ın hoşnutlukla karşıladığı ve arşın titrediği ilk kimse Ensar'dan Sa'd b. Muâz'dır. Nitekim Resûlullah^(s) Kureyzoğulları Yahudileri hakkında verdiği hükümden sonra Hendek savaşında aldığı yarasının derşmesi sonucu vefat eden Sa'd b. Muâz'ın arkasından üzülp ağlayan anesine şöyle demişti: *"Gözyaşın dinip üzüntün geçmeyecek mi? Senin oğlun Allah'ın gülererek karşıladığı ve arşın titrediği ilk kimsedir."*¹⁹⁹

Hudeybiye'deyken Kureyşlilere elçi olarak gönderilen ilk kişi: Resûlullah^(s) hicretin altıncı yılında umre yapmak maksadıyla Mekke'ye doğru yola çıkmış ve onlara bu maksadını iletmesi için Hırâş b. Ümeyye el-Ka'bî'yi göndermişti. Mekkeliler ise Hırâş'ın devesini kesmiş ve onu da öldürmek istemişler fakat Hırâş'ın kavminin karşı çıkması üzerine öldürmeden geri göndermişlerdi. Sonra da Resûlullah^(s) Hz. Osman'ı elçi olarak göndermişti. Bu nedenle Hırâş'ın Resûlullah'ın^(s) Kureyşlilere gönderdiği ilk elçi olduğu nakledilmektedir.²⁰⁰

Rıdvan Biatı'nda Resûlullah'a^(s) biat eden ilk kişi: Hz. Peygamber'in Hırâş b. Ümeyye'den sonra Mekkelilere elçi olarak gönderdiği Hz. Osman'ın Mekkelilerce öldürüldüğü haberi üzerine Resûlullah^(s), ashâbı toplayıp ölme pahasına da olsa savaştan kaçmamak üzere onlardan biat aldı. Âmir eş-Şa'bî'nin naklettiğine göre o gün Resûlullah'a^(s) ilk biat eden, Ebû Sinân b. Vehb el-Esedî'dir.²⁰¹ Ancak Vâkîdî bu bilginin yanlış olduğunu söyleyerek Ebû Sinân'ın Hudeybiye'den önce hicretin beşinci yılında Kureyzoğulları kuşatmasında vefat ettiğini, kabrinin de orada bulunduğunu, Rıdvan Biatı'nda Resûlullah'a^(s) ilk biat edenin Sinân b. Ebî Sinân b. Mihsan olduğunu

197 Recî' vak'ası için bk. *Aynı eser*, c. 2, s. 55-57.

198 İbn Sa'd, *age*, c. 2, s. 55; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 259, 275.

199 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 434.

200 İbn Sa'd, *age*, c.2, s. 96.

201 İbn Sa'd, *age*, c. 2, s. 100, c. 3, s. 93; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 250, 254.

söylemektedir.²⁰²

Hicret esnasında Müslümanlarla birlikte hicret edemeyip Resûlullah'ın^(s) hicretinden sonra Medine'ye hicret eden ilk kadın: Resûlullah'ın^(s) hicretinden sonra Medine'ye hicret eden ilk kadın Ümmüğülsüm bint Ukbe b. Ebî Mu'ayt'tır. İbn Sa'd'ın verdiği bilgiye göre Hicretten önce Resûlullah'a^(s) biat etmiş fakat hicrete katılmamıştır. Hudeybiye günü ise tek başına Mekke'den yola çıkmış ve yolda karşılaştığı Huzâa'lı bir adamla Medine'ye hicret etmiştir. Ayrıca İbn Sa'd, Ümmüğülsüm'ün dışında, Müşrik olan anne ve babasının yanından Müslüman olarak çıkıp giden hiçbir Kureyş'li kadının bilinmediğini belirtmektedir.²⁰³

Resûlullah'ın^(s) krallara gönderdiği ilk elçisi: Resûlullah^(s) Hudeybiye'de Mekkelilerle sulh yaptıktan sonra çevre ülkelere açılarak oraların krallarına elçiler ve İslam'a davet mektupları göndermeye başlamıştı. Vâkîdî'nin çeşitli tariklerden naklettiğine göre bu elçilerin ilki, Hz. Peygamber'in, iki mektupla Necâşî'ye gönderdiği Amr b. Ümeyye ed-Damrî'dir.²⁰⁴

Mescid inşa eden ilk sahâbî: Her iki müellifin naklettikleri rivayete göre mescid inşa eden ilk sahâbî Ammâr b. Yâsir'dir.²⁰⁵ İbn Sa'd'daki bir rivayette "evinin bir kısmını mescid yapan ilk kimse" ziyadesi vardır.²⁰⁶

Suyla taharetlenen ilk sahâbî: İbn Sa'd'ın naklettiğine göre makadını suyla yıkayarak Allah Teâlânın; *فِيهِ رَجَالٌ يُجِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ* "Orada tertemiz olmalarını arzu etmekte olan rical vardır. Allah da çok temizlenenleri sever." (et-Tevbe, 9/108) âyetiyle övdüğü kişilerin ilki, Uveyym b. Sâ'ide'dir.²⁰⁷

Zihâr yapan ilk sahâbî: Zihâr, kişinin hanımının sırtını, annesinin sırtına benzetmesidir. Her iki müellifin de naklettiğine göre İslam'da zihâr yapan ilk kişi Evs b. es-Sâmit, ilk zihar yapılan kadın da Evs'in karısı Huveyyle bint Sa'lebe'dir.²⁰⁸

İslam'da miras bırakan ve Habeşistan'da vefat eden ilk muhacir: İbn

202 İbn Sa'd, *age*, c. 2, s. 100, c. 3, s. 93, 94.

203 *Aynı eser*, c. 8, s. 230.

204 *Aynı eser*, c. 1, s. 258.

205 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 250; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 6, s. 386, c. 7, s. 251.

206 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 250.

207 *Aynı eser*, c. 3, s. 459.

208 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 547; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 273.

Sa'd'ın verdiği bilgiye göre İslam'da miras bırakan aynı zamanda Habeşistan'da muhâcirlerden vefat eden ilk kişi Adiy b. Nadle b. Abdiluzzâ'dır.²⁰⁹

Kuşluk namazını kılan ilk sahâbi: İbn Ebî Şeybe'nin naklettiğine göre kuşluk namazını ilk kılan Zü'z-Zevâid'dir. Ebû Umâme'nin anlattığına göre ihtiyaçları için çarşıya gelir sonra da namaz kılar.²¹⁰

"Hiç biriniz kibleye yönelerek bevletmesin." hadisini işiten ilk kişi: İbn Ebî Şeybe'nin naklettiğine göre "Hiç biriniz kibleye yönelerek bevletmesin" hadisini işitip bunu insanlara duyuran ilk kişi Abdullah b. el-Hâris b. Cez' ez-Zübeydî'dir.²¹¹ Nitekim ilgili rivayette Abdullah b. el-Hâris bu hadisi ilk işitenin ve insanlara ilk duyuranın kendisi olduğunu söylemektedir.

İslam'da saçını boyatan ilk kişi: İbn Ebî Şeybe'nin naklettiğine göre İslam'da saçını boyatan ilk kişi Hz. Ebû Bekr'in babası Ebû Kuhâfe'dir.²¹² İlgili hadiste Hz. Peygamber'in, Ebû Kuhâfe'nin saçını başka bir şeyle boyamasını istediği ve siyaha boyamasından sakındırdığı da nakledilmektedir.

İlk Hac Emîri: Mekke'nin fethinden sonra hicretin dokuzuncu yılında Medine'den 300 kişilik bir kabile haccetmek için yola çıkmış ve Hz. Peygamber de onlara emir olarak Hz. Ebû Bekr'i tayin etmişti. Bu nedenle Hz. Ebû Bekir, İslam'daki ilk hac emîri olarak kabul edilmektedir.²¹³

Hz. Peygamber Veda Haccı'nda tıraş olduğunda saçının telini alan ilk sahâbi: Ashâbın Hz. Peygamber'in vücudundan çıkan şeylerle teberrük etmek için birbiriyle yarıştıkları bilinmektedir.²¹⁴ İlgili rivayetlerden birisi de Veda Haccı'ndan sonra tıraş olduğunda Hz. Peygamber'in saçının telini almak için koşan ilk sahâbi ile ilgilidir. İbn Sa'd'ın naklettiğine göre bu kişi,

209 İbn Sa'd, *age*, c. 4, s. 140. İbn Hacer, ise İbn İshak'ın, İslam'da miras bırakan ilk kişinin el-Muttalib b. Ezher olduğunu söylediğini ifade ettikten sonra Adiy ile ilgili rivayet ile İbn İshak'ın rivayetini telif ederek, Habeşistan'da miras bırakan ilk kişinin Adiy b. Nadle, Hicaz'da miras bırakan ilk kişinin ise el-Muttalib b. Ezher olduğunu belirtmektedir. Bk. İbn Hacer, *age*, c. 4, s. 395.

210 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 250.

211 *Aym eser*, c. 7, s. 250.

212 *Aym eser*, c. 7, s. 254.

213 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 177.

214 Bk. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh/el-Câmi'u's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillah ve sunenihî ve eyyâmih*, Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad 2000, Salât, 16, s. 8; Müslim, Salât, 250, s. 756.

Ensâr'dan Ebû Talha Zeyd b. Sehl b. el-Esved'dir.²¹⁵

5. Asr-ı Saâdet'ten Sonraki Dönemle İlgili İlkler

Bu kısımda Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde sahâbîlerin ilkleriyle ilgili bilgiler ele alınacaktır. Bu kısımdaki sahîbîler de üç kısımda değerlendirilecektir.

5.1. Hz. Peygamber'in Ailesinden Olanlarla İlgili İlkler

Temel aldığımız eserlerde Hz. Peygamber'in ailesine ilişkin nakledilen ilkler şunlardır: Resûlullah'ın⁽⁶⁾ vefatından sonra ailesinden ona kavuşan ilk kişi, kızı Hz. Fâtıma'dır.²¹⁶ Nitekim söz konusu rivayette, Hz. Peygamber de ailesinden kendisine ilk kavuşacak olanın Hz. Fâtıma olacağını haber vermektedir.

Hz. Fâtıma aynı zamanda İslam'da tabut yapılan ilk kişi olarak da kabul edilmektedir.²¹⁷

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ona kavuşan ilk hanımı ise Hz. Ömer'in halifeliği esnasında H. 20 yılında vefat eden Zeynep bint Cahş'tır.²¹⁸

5.2. Hulefâ-i Râşidîn ve Muâviye (r.a.) ile ilgili ilkler

İdari ve hukuki düzenlemeler getirip bunları uygulamaları açısından yönetim makamında olan kimselerin ilkleri diğer şahıslara göre daha çoktur. Bu nedenle ilk dört halifenin ve onlardan sonra hilafeti saltanata dönüştürerek uzun yıllar idarecilik yapan Muâviye b. Ebî Süfyân'ın gerçekleştirdiği ilkler ayrı bir başlık altında değerlendirilmiştir.

Dört halifeyle ilgili rivayetlerde en çok "ilk" in Hz. Ömer tarafından gerçekleştirildiği, hem idari hem de hukuki alanlarda birçok "ilk" in onun döneminde başladığı görülmektedir. Şüphesiz Hz. Ömer'in halifeliğinin

215 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 506.

216 İbn Sa'd, *age*, c. 2, s. 193, c. 8, s. 27; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 269, 270.

217 İbn Sa'd, *age*, c. 8, s. 28.

218 İbn Sa'd, *age*, c. 8, s. 54, 110, 111, 112; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 249.

uzun süreli olması ve diğer halifelerin dönemlerindeki gibi iç karışıklıkların olmaması bu hususa etki etmiş olmalıdır.

İki müellifin konuya yaklaşımları da biraz farklıdır. İbn Sa'd daha çok idari düzenlemelerdeki özellikle de Hz. Ömer dönemindeki ilkleri zikrederken İbn Ebî Şeybe daha çok söz konusu halifelerin hukuki alandaki ilklerini zikretmektedir. İlgili eserlerde dört halife ve Muâviye b. Ebî Süfyân'la ilgili yer alan "ilkler" şunlardır:

Hz. Ebû Bekr'in ilkleri: Hz. Ebû Bekr'in kısa süreli halifeliği dönemindeki en önemli özelliklerinden birisi Kur'ân-ı Kerim'i cem etmesidir. Her iki müellif de Hz. Ebû Bekr'i Kur'ân-ı Kerim'i iki levha arasında cem eden ilk kişi olarak nitelendirmektedir.²¹⁹ Bunun yanında İbn Ebî Şeybe'nin rivayetlerinde ilk kez kelâleyi mirasçı yapan²²⁰ ile had cezası uygulaması olarak ilk defa ayak kestirenin²²¹ de Hz. Ebû Bekr olduğu nakledilmektedir.

Hz. Ömer'in ilkleri: Hz. Ömer uzun süre halifelik yapması ve devlet nizamında birçok düzenlemeler gerçekleştirmesi nedeniyle sadece dört halife arasında değil İslam tarihi açısından da çok mühim ilkleri gerçekleştiren sahâbîdir.

Ele aldığımız müelliflerin eserlerinde Hz. Ömer'in "ilk" olduğu hususlar arasında şunlar sayılabilir: Halifelerden "Emîru'l-Mü'minîn" diye ilk nitelendirilen, hicri 15 yılında hicret yılını esas alarak hicri takvimi oluşturan, Kur'ân-ı Kerim'i sahifelerde toplayan, hicri 14 yılında başlayarak camilerde terâvih namazını âdet haline getiren,²²² şarap içene seksen sopa vuran, gece çıkıp dolaşan ve insanların emniyetini sağlayan, birçok fetih gerçekleştiren, Sevâd arazisini ve etrafını ölçtüren, Sevâd arazisinde yeri olanlardan vergi alan, fethedilen topraklarda yaşayan zimmilerden kelle vergisi alan, Kûfe, Basra, Cezîre, Musul gibi yeni şehirler kuran, şehirlere kadılar tayin eden, Dîvânlar tedvin eden,²²³ deniz yoluyla Mısır'dan yiyecek getirten,²²⁴ Resûlullah'ın^(s) evine duvar ören,²²⁵ Mescid-i Nebevî'ye çakıl döşeten,²²⁶ as-

219 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 193, İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 248, 259.

220 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 259.

221 *Aynı eser*, c. 7, s. 256.

222 Ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 255.

223 Ayrıca bk. *Aynı eser*, c. 7, s. 251.

224 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 281-282.

225 *Aynı eser*, c. 2, s. 294.

kerlere ve ailelerine maaş bağlatan,²²⁷ Arapları, mevâliye mirasçı kılan,²²⁸ arîfler tayin eden,²²⁹ ümmüveledleri azat eden,²³⁰ deri tabaklayan²³¹ ve zim-milerin ticaret mallarından 1/10 oranında vergi alan.²³² Bunların dışında Hz. Ömer, İslam'da oğlunun malından miras alan²³³ ve vefat eden oğlunun çocukları tarafından dava edilen²³⁴ ilk dede olarak da nitelendirilmektedir.

Hiz. Osman'ın ilkleri: Hiz. Osman'ın ilk olduğu hususlarla ilgili de şunlar zikredilebilir: İktâ²³⁵ arazilerini dağıtan,²³⁶ borcu olduğu halde ölen bir kimsenin alacaklısına delili olup olmadığını soran,²³⁷ fitır sadakasında bir sâ' hurmaya karşılık iki müdd buğday ölçüsünü koyan,²³⁸ Bayram namazından önce Hutbe veren²³⁹ ve Cuma günü birinci/iç ezanı ilk ihdâs eden.²⁴⁰

Hiz. Ali'nin ilkleri: İlgili eserlerde Hiz. Ali, sabah namazında kunut okuyan²⁴¹ ve Hiz. Osman'a ilk biat eden²⁴² kişi olarak nitelendirilmektedir.

Muâviye b. Ebî Süfyân ile ilgili ilkler: Muâviye b. Ebî Süfyân ile ilgili ilkler İbn Ebî Şeybe'nin eserinde ve daha çok onu zemmeden hususlarla ilgilidir. Hatta bazı haberlerde onunla ilgili "çok yağlanıp, karnı şiştiği zaman..., kralların en şerlilerinin ilki" gibi hakaretimiz sözcükler de kullanılmaktadır.

226 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 284; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 258, 263.

227 İbn Sa'd, *age*, c. 3, s. 304; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251, 253, 256.

228 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251.

229 *Aynı eser*, c. 7, s. 251.

230 *Aynı eser*, c. 7, s. 253.

231 *Aynı eser*, c. 7, s. 261.

232 *Aynı eser*, c. 7, s. 252.

233 *Aynı eser*, c. 7, s. 251.

234 *Aynı eser*, c. 7, s. 264.

235 İktâ: Devlet başkanının Allah'ın malından, ehil gördüğü kimseye bir şey vermesidir. Kâdî İyâd, Ebu'l-Fadl İyâd b. Musâ el-Yahsûbî, *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*, Mektebetu'l-'Atîka, yy., ts., c. 2, s. 183.

236 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 252.

237 *Aynı eser*, c. 7, s. 255.

238 *Aynı eser*, c. 7, s. 269.

239 *Aynı eser*, c. 7, s. 270.

240 *Aynı eser*, c. 7, s. 264, 269.

241 *Aynı eser*, c. 7, s. 269.

242 *Aynı eser*, c. 3, s. 62.

Muâviye b. Ebî Süfyân'ın ilkleriyle ilgili şunlar zikredilebilir: Oturarak hutbe veren,²⁴³ bayram günlerinde ezan okumayı ihdâs eden,²⁴⁴ davalarda yemin ile birlikte tanık da isteyen,²⁴⁵ temettu haccını yasaklayan,²⁴⁶ "ben kralların ilkiyim" diyen,²⁴⁷ cenazenin ardından binitli olarak giden.²⁴⁸

5.3. Diğer Sahâbîlerle İlgili İlkler

Resûlullah'ın^(s) cenazesini kılan ilk kişi: Resûlullah'ın^(s) cenaze namazının başlangıçta toplu halde değil de ferden kılındığı bilinmektedir.²⁴⁹ İbn Sa'd'ın naklettiğine göre sahâbe arasından Resûlullah'ın^(s) cenaze namazını ilk kılan, Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbâs b. Abdilmuttalib'dir.²⁵⁰

Tesvîb yapan ilk kişi: İbn Ebî Şeybe'nin naklettiğine göre Hz. Ebû Bekr zamanında sabah namazında ilk tesvîb yapan yani **حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ** dan sonra iki defa **الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ** diyen Bilâl-i Habeşî'dir.²⁵¹

Cenazelerin tabutla taşınmasını öneren ilk kişi: Daha önce geçtiği üzere İslam'da tabut yapılan ilk kişi Hz. Fatıma'dır. Tabutun yapılmasını öneren ise tabut kullanımını hicret ettiği Habeşistan'da öğrenen Esmâ bint Umeyyâ'dır.²⁵²

Hz. Ali'ye biat eden ilk kişi: İbn Ebî Şeybe'nin naklettiğine göre Hz.

243 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 242, 247, 261.

244 *Aynı eser*, c. 7, s. 249.

İbn Ebî Şeybe'deki başka bir rivayette ise bayram namazından önce ezan okutan ilk kişinin Abdullah b. ez-Zübeyr olduğu nakledilmektedir. *Aynı eser*, c. 7, s. 249.

245 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 250.

246 *Aynı eser*, c. 7, s. 257.

247 İlgili rivayeti Muâviye'den işittiğini söyleyen kişi mübhemdir. Muhtemelen Muâviye ve Emevî karşıtlığından kaynaklanan bir durum söz konusudur. Nitekim İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği başka bir rivayette Said b. Cuhmân'ın Sefîne'ye: Ümeyyegoğulları, hilafetin kendilerinde olduğunu iddia ediyorlar ne dersin? diye sorduğu, onun da; "Zerkâoğulları yalan söylüyor. Aksine onlar, kralların en şerlileridir. Muâviye ise kralların ilkidir." dediği nakledilmektedir. Bk. İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 271.

248 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 261.

249 Bk. İbn Sa'd, *age*, c. 2, s. 288.

250 *Aynı eser*, c. 2, s. 290.

251 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, 270.

252 İbn Sa'd, *age*, c. 8, s. 281; İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, s. 251.

Ali'ye ilk biat eden kişi, sahabeden Talha b. Ubeydillah'tır.²⁵³

Başı kesilip sokaklarda dolaştırılan ilk kişi: İbn Sa'd'ın naklettiği rivayette İslam'da başı kesilip sokaklarda dolaştırılan ilk kişi, sahâbeden Amr b. el-Hamîk'tır.²⁵⁴ Başka bir rivayette Amr'ın başının Muâviye'ye sunulduğu da söylenmektedir.²⁵⁵ Öldürülme nedeni olarak ise Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra Emevilere karşı isyan eden Hucr b. Adiy'in "tevvâbûn" hareketine²⁵⁶ katılması gösterilmektedir.²⁵⁷

6. Sonuç

İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannefi* ile İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ındaki sahâbe evâiline dair rivayetleri incelediğimiz bu çalışmada sonuç olarak şunları söyleyebiliriz.

1. Evâil türündeki müstakil çalışmalar, üçüncü asrın başlarından itibaren yazılsa da "ilk"lerle ilgili bilgileri toplama ameliyesinin çok daha erken bir dönemde başladığı söylenebilir. Nitekim evâile ilişkin bilgilerden önemli bir kısmını oluşturan "sahâbilerin ilkleri"ne dair rivayetlerin çoğunun belirli âlimler tarafından nakledilmiş olması bu hususu desteklemektedir.
2. Konuyla ilgili temel aldığımız söz konusu iki eserdeki sahâbe evâiline dair bilgiler büyük ölçüde birbiriyle örtüşmektedir. Ancak İbn Sa'd'ın eseri *Ensâr*'ın ilkleriyle, İbn Ebî Şeybe'nin eseri ise hukûkî uygulamalardaki ilklere ilişkin daha çok rivayet içermektedir.
3. İlgili rivayetler arasında bir kısmı telifi mümkün, bir kısmı ise telifi mümkün olmayacak şekilde birbirleriyle ihtilafli rivayetler bulunmaktadır. Bunun yanında bazı rivayetlerin muhtevâ bakımından

253 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. 7, 273.

254 İbn Sa'd, *age*, c. 6, s. 25, c. 7, s. 273.

255 *Aynı eser*, c. 7, 273.

256 Hucr b. Adî ve hareketi için bk. Ali Dadan, "İslam Toplumundaki İlk Sivil Direniş Hareketlerinden Hucr b. Adî Hareketi ve Toplumsal Etkileri" *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi*, 2005, c. 3, sayı: 5, ss. 203-222; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Emevi İktidarına Karşı Kûfe'den İlk Sivil Muhalefet: Hucr b. Adiy Hareketi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c. 3, sayı: 6, ss. 31-48.

257 Tercemesi için bk. İbn Hacer, *age*, c. 4, s. 514.

problemlî olduğu da tespit edilmiştir.

4. Sahâbe evâiline dair zikrettiğimiz rivayetler, makale boyutunu aşmama kaygısıyla iki eserdeki rivayetlerle sınırlı tutulmuştur. Bu nedenle sahâbe evâiline ilişkin, daha sonraki *Evâil* eserlerini de içeren, senet ve metin tahliline de yer veren daha kapsamlı bilimsel çalışmalarla ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, (c. 1-11), tahk.: Habîburrahmân el-A'zamî, Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Acar, Abdurrahman, "Evâil Edebiyatı Üzerine", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2002, sayı: 12, ss. 1-36.
- Açıkgenç, Alparlan, "Evâil", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1995, c. 11, ss. 513-514.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-İlel ve Ma'rifetu'r-ricâl*, (c. 1-4), thkik ve tahrîc: Vasıyyullah b. Muhammed Abbâs, Dâru'l-Hânî, Riyad 2001.
- , *el-Müsned*, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, Beyrut 2004.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Evâil*, Dâru'l-Beşîr, Tantâ 1988.
- 'Avâcî, Muhammed b. Muhammed, *Merviyâtü'l-İmâm ez-Zührî fi'l-Meğâzî*, (c. 1-2) Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine 2009.
- Aydınlı, Abdullâh, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh/el-Câmi'u's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillah ve sunenihi ve eyyâmih*, Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad 2000.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, (c. 1-7) tahk.: Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, yy., ts.
- Ebû Arûbe el-Harrânî, el-Hüseyn b. Muhammed b. Ebî Ma'ser, *el-Evâil*, tahk.: Meş'al b. Bânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003.
- Efendioğlu, Mehmet, "el-Musannef", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2006, c. 31, ss. 237-238.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, haz.: Muhammed Nuaym el-Araksûsî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2005.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsîhi*, şerh ve tahk.: Ahmed b. Fâris es-Selûm, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003.
- Hatiboğlu, İbrahim, "Şu'be b. Haccâc", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2010, c. 39, ss. 224-226.
- Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd ve Züyûluhu*, (c. 1-24), tahk.: Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, (c. 1-80), tahk.: Amr b. Ğarâme el-Amravî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İbn Ebî Âsım, Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk eş-Şeybânî, *el-Evâil*, tahk.: Muhammed Nâsir el-Acemî, Dâru'l-Hulefâ, Kuveyt ts.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim, *el-Musannef fi'l-ahâdis ve'l-âsâr*, (c. 1-7), tahk.: Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1989.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni, *Mu'cemu makâyîsi'l-luğa*, tahkik ve zabt: Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.

- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, (c. 1-8), tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (c. 1-14), Mektebetu'l-Maârif, Beyrut ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, (c. 1-8), tahk.: İhsan Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut 1968.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb, *el-Fihrist*, takdim: Yusuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetu İbni's-Salâh fî ulûmi'l-hadîs*, ta'lîk, şerh ve tahrîc: Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Kandemir, Yaşar, "Şa'bî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2010, c. 38, ss. 217-218.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (c. 1-2), Mektebetu'l-Müsennâ, Bağdat 1941.
- Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, (c. 1-35), tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1980.
- Muhammed, Muhammed Hâmid, "el-Evâil mine's-sahâbe", <http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=7&book=9277> (erişim: 15.02.2014).
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *es-Sahîh/el-Müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar mine's-sünen*, Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad 2000.
- Orhan, Zeynep, Evâil Türü Rivayetlerin Hadis İlmine Katkısı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2008.
- Özdirek, Recep ve Çavuşoğlu, Hakan, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2010, c. 38, ss. 23-28.
- Sellûmî, Abdülaziz b. Süleyman b. Nâsır, *el-Vâkidî ve kitâbuhu el-Meğâzî menhecuhu ve masâdiruhu*, (c. 1-2), Câmîatu'l-İslâmiyye, Medine 2003.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Evâil*, tahk.: Muhammed Şekûr b. Mahmûd, Muesse-setu'r-Risâle, Beyrut 1983.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1992.
- Uyar, Gülgün, "Nakîb", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2006, c. 32, ss. 321-322.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkid, *el-Meğâzî*, (c. 1-3), tahk.: Marsden Jones, Dâru'l-A'lemî, Beyrut 1989.
- Yazıcı, Mahmut, "İlk Dönem Sahâbe Bilgisi Uzmanları", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe, Tartışmalı İlmi Toplantı*, Ensar Yay., İstanbul 2013.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Hammâd b. Ahmed, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fî'l-Kütübî's-sitte*, (c. 1-2), tahk.: Muhammed Avvâme, Muessesetu Uluvv, Cidde 1992.

TEKKE VE ZAVİYELER KANUNU ÇERÇEVESİNDE ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK*

Cemil HAKYEMEZ **

Özet: Makalenin giriş kısmında, 677 Sayılı Tekke ve Zaviyeler Kanunu'nun mahiyeti ve söz konusu kanunun tarihsel arka planı ele alınmıştır. Birinci kısımda ise Alevilik-Bektaşilik meselesinin kökenlerine değinilmiştir. Daha sonra, tekke ve zaviyelerin kapatılmasının ardından yaşanan gelişmeler ve ortaya çıkan durum üzerinde durulmuştur. Son olarak da, konuyla ilgili ortaya çıkan problemlere yönelik çözüm önerileri ve bunların olabilirlikleri üzerinde birtakım değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tekke, zaviye, kanun, Alevilik, Bektaşilik, mezhep.

The Alevism and Bektashism in the context of Dervish Lodges Law

Abstract: In the introduction, legal nature of The Law of Dervish Lodges and Retreat with the law no 677 and its historical background are examined. Then, in the first part, the roots of the Alevi-Bektashi creed is mentioned. In the second part, the emerging problems after the closure of dervish lodges and retreats and their results are discussed. Lastly various solutions for the problems are offered and the possibility of their success is evaluated.

Keywords: The law of the Dervish lodges, Alevism, Bektashism, sect.

1. Giriş

Tekke ve zaviyelerin kapatılması 30 Kasım 1925 yılında kabul edilen ve 13 Aralık 1925'te Resmi Gazete'de yayınlanan 677 sayılı kanunla uygulamaya konmuştur. Konuyla ilgili kanun maddeleri şu şekildedir:¹

Madde 1 - Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde gerek vakıf suretiyle, gerek mülk olarak şeyhinin tasarrufu altında, gerek diğer suretlerle tesis edilmiş bulunan bilumum tekeler ve zaviyeler, sahiplerinin diğer şekilde temellük ve tasarruf hakları baki kalmak (yani başka maksatlar için kullanılmak) üzere kâmilten kapatılmışlardır. Bunlardan

* Bu metin *Güncel Sorunlarıyla II. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu*'da (16-18 Nisan 2014, Çanakkale) sunduğum tebliğin geliştirilerek makale hâline getirilmiş şeklidir.

** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Tekke ve zaviyelerle türbelerin kapatılmasına ve bunlarla ilgili türbedarlık (türbede hizmet edenler) gibi diğer birtakım unvanların men ve ilgasına dair kanun no: 677, Tarih: 13 Aralık 1925.

mevzu usulü dâhilinde halen cami veya mescit olarak kullanılanlar ipka edilir.

Bilumum tarikatlarla, şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, naiplik, halifelik, büyücülük, üfürükçülük, falcılık ve gaipten haber vermek ve murada kavuşturmak maksadıyla nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle, bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iksâsı (elbise giyilmesi) memnudur. Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde selâtine (padişahlara, sultanlara) ait veya bir tarikata (dini tarikata) veyahut cerri menfaate (çıkarılığa) müstenit olanlarla bilumum sair türbeler mesdut (kapatılmış) ve türbedarlıklar mülğadır. Kapatılmış olan tekke ve zaviyeleri veya türbeleri açanlar veya bunları yeniden ihdas edenler veya tarikat âyini icrasına mahsus olarak velev muvakkaten olsa bile yer verenler ve yukarıdaki unvanları taşıyanlar veya bunlara mahsus hizmetleri ifa veya kıyafeti iksâ edenler üç aydan eksik olmamak üzere hapse ve elli liradan aşağı olmamak üzere para cezasına çarptırılırlar.

Madde 2 - İşbu kanun neşri tarihinden muteberdir.

Madde 3 - Bu kanunun icrasına Vekiller Heyeti memurdur.²

Tekke ve zaviyelerin söz konusu yasayla kapatılmasından önce Osmanlı'da başlatılan birtakım uygulamalar 1925 yılındaki bu sürecin hazırlayıcısı olmuştur. Osmanlı devlet yönetimi ilk adımını 1812 yılında atarak tekke vakıfları kendi kontrolüne almıştır. 1826 yılında Yeniçeri ocağını dağıtmış ve birkaç hariç tüm Bektaşî tekkelerine kilit vurmuştur. Buraları kontrol etmek amacıyla yerlerine Nakşibendî ve Mevlevî şeyhlerini görevlendirmiştir. I. Abdülmecid döneminde (1839-1861) bazı tekke şeyhliklerinin Bektaşîlere verilmesi neticesinde kısmî bir yumuşama süreci yaşanmıştır. Bununla birlikte devlet, 1866'da Şeyhülislamlığa bağlı olarak ulema ve tarikat şeyhlerinden oluşan Meclis-i Meşâyih kurumunu oluşturarak tüm tekkelerin yönetimini kendi sorumluluğuna almıştır. 1918 yılına gelindiğinde İstanbul-Taşra ayırımına gidilerek İstanbul'daki tekkeler Meclis-i Meşâyih, taşradakiler ise müftülerin başkanlığında oluşturulan Encümen-i Meşâyih'in kontrolüne bırakılmıştır. Bu şekilde tekkeler hem mali hem de idari açıdan özerkliklerini kaybetmişlerdir.

Osmanlı yönetiminin tarikatların kontrolünü sağlamak amacıyla oluşturduğu bu yapı, Cumhuriyet döneminde yeniden şekillendirilmiştir. 1924 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması neticesinde cami ve mescitlerin yanında tekke ve zaviyelerin yönetimi de bu kuruma aktarılmıştır. 1925 tarihinde çıkarılan 677 sayılı "Tekke ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun"la birlikte Türkiye'deki tekke ve zaviyelerin kapısına kilit vurulmuştur. Fakat 1 Mart

2 Düstur Tertip no: 3, cilt: 7, s. 113.

1950 tarih ve 5566 sayılı kanunla birlikte 19 türbenin açılmasına izin verilmiştir.³

2. Alevîlik-Bektaşîlik Sorununun Tarihi Kökenleri

Tekke ve zaviyelerin kapatılmasının Türkiye'deki toplum hayatında pek çok açıdan etkisi bulunmakla birlikte ben burada meselenin Alevîlik-Bektaşîlik boyutu üzerinde durmaya çalışacağım.

“Alevîlik” kavramının kastedilen gruplarla ilgili kullanımının 19. asrın sonlarında olduğu bilinmektedir. Hâlbuki Osmanlı döneminde daha ziyade “Kızılbaş” ismi öne çıkmaktaydı. “Kızılbaş” kavramı ilk dönemlerinde sadece Safevî taraftarlığı anlamına gelmekte olup sonraları bazı Osmanlı din adamlarının “mülhidlik” ve “kâfirlik” yakıştırmalarıyla farklı bir boyut kazanmıştır. Aslında Yavuz ve Şah İsmail'in siyasi mücadelesi olan bu mesele, bu tür karşılıklı ithamlarla Sünnîlik-Şîilik çatışmasına dönüştürülmüştür.⁴

Söz konusu Kızılbaşların önemli bir kısmı Osmanlı-Safevî çatışmalarının durulmasından sonra Hacı Bektaş-ı Velî'nin dergâhı etrafında toplanarak “Bektaşî zaviyesi” adıyla devlet nezdinde meşruiyet elde etmişlerdir. Ancak zaman içerisinde devletle olan ilişkilerinde yaşamsal sorunun esas kaynağı olarak algılanmaları neticesinde, 1826 yılında Yeniçeriliğin ilgasıyla birlikte bu hukuki statü ve şemsiyelerini kaybetmişlerdir. Kısa bir süre sonra devletin göz yumması sonucu tekrar faaliyetlerine başlamakla birlikte 1925 yılındaki 677 sayılı yasa, tüm diğer benzeri yapılanmalar gibi onların da faaliyetlerine son vermelerine yol açmıştır.

Önce Kızılbaşlık sonra da Alevîlik-Bektaşîlik olarak günümüze kadar

3 Mustafa Kara, “Tekke”, *DİA*, c. 40, s. 370; Mustafa Kara, “Tasavvuf ve Tarikat”, *Tanzimatın Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, c. IV, ss. 985-986; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008, ss. 158-159; Halil İbrahim Şimşek, “Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sayı: 9, ss. 9-14, 32-34.

4 Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 569.

Hem Osmanlı hem de Safevî totaliter devletlerinin temel çatışma nedeni mezhep ayrılığı değildi. Her iki devlet de kendi siyasi ve askerî nüfuzlarını genişletmek amacındaydılar. Bu nedenle var olan mezhebî mirası kullanmaktan çekinmemişlerdir. Ahmed el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık, Sünnîlik-Şîilik, İslam Birliği*, çev.: Muharrem Tan, İstanbul 2009, s. 343.

gelmiş bu problemin bir türlü çözülememiş olmasının tarihi süreç içerisinde etkili olmuş belli başlı nedenleri vardır. Mesela ilk aşamada Osmanlı'nın kurumsallaşmaya doğru ilerlediği süreçte hızla merkezileşmesi ifade edilen en önemli sebeplerin başında gelir. Kurumsallaşma ve merkezileşmeye paralel olarak Fatih Sultan Mehmet'teki serbest ve Hurufî meyilli din anlayışı Yavuz Selim'e gelince koyu Sünnî bir zihniyete dönüşmüştür.⁵

Osmanlılarla Safevî Devleti arasındaki mücadelede Kızılbaş zümrelerin konumu ise iç dinamiklerin yanında dışarıdan kaynaklı birtakım müdahalelerin de sorunun oluşumundaki etkisini gösterir. Yine dış kaynaklı olarak değerlendirilebileceğimiz 'Türk kültürüne yabancı Batılılar tarafından başlatılan Alevîlik konusundaki çalışmalar' da dikkat dikkat çeken hususların başında yer alır. Alevîlik-Bektaşîlikle ilgili ilk akademik çalışmaların Batılı araştırmacılar tarafından yapılması, birtakım yapay farklılıkların öne çıkarılıp ortak sosyo-kültürel mirasın görmezden gelinmesine sebep olmuştur. Neticede Alevîlik-Bektaşîlik konusu, birtakım etnik unsurların da devreye sokulmasıyla manipüle edilmiş ve siyasi-ideolojik bir araç haline dönüştürülmüştür.⁶

Osmanlı Devleti'nde Acem kaynaklı Safevîlerle başlayan etkiler Kaçarlar döneminde devam etmiş, hatta 1925 yılında bir ulus-devlet olarak kurulan Pehlevîlerle birlikte tekrar tazelenmiştir. İran Şah'ının Humeyni ve onun destekçisi ulemaya karşı gittikçe güç kaybetmesi onu geçmişte Safevîler ile Kaçarların başvurduğu malum tehlikeli oyuna başvurmaya yöneltmiştir. Şah, ulemanın dikkatlerini başka yöne çekebilmek amacıyla hedef olarak Türkiye'deki Alevî kesim ile Irak'taki Şîîleri seçmiştir. Anadolu'nun çeşitli bölgelerine gönderdikleri Şîî propagandistler, etkileyebildikleri insanları İran'ın Kum medreselerinde tahsile yönlendirmişlerdir. Bu tür faaliyetler özellikle 1960'lı yıllarda etkili olmuş ve Şîî tedrisatından geçirilen bir kısım Alevî Anadolu'ya dönerek Şîî fikirleri yaymaya başlamıştır.⁷ Neticede bu durum devletin dikkatinin tekrar bu kesim üzerinde yoğunlaşmasına neden olmuştur.

Alevîlik-Bektaşîlik meselesinin yukarıda ifade ettiğimiz birtakım nedenlerden dolayı farklı boyutlara taşınmış olması bir yana, ülkemizde demokra-

5 İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınları, İstanbul 2007, s. 52.

6 Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", ss. 559-560.

7 Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, Ankara 1999, s. 128.

siye geçiş sürecinde yapılan birtakım müdahalelerin meseleyi daha da içinden çıkılmaz bir hale getirdiği bilinmektedir. 12 Eylül 1980 askeri darbesinin oluşumuna yol açan Komünizm-Milliyetçilik çatışmaları, özellikle zeminin uygun olduğu bölgelerde Alevî-Sünnî kutuplaşması ekseninde kurgulanmıştır. Alevîlerin neredeyse bir bütün olarak komünizm tarafında yer alması, çatışmanın bu boyuta taşınmasına kolaylık sağlamıştır. Gerçekte ise meselenin hem Alevîlik hem de Sünnîlikle bir ilgisi yoktu. Zira ne Alevî kesimin ne de Sünnîlerin kendi mezhepsel kimliklerini öne çıkararak herhangi bir talepleri olmamıştır. Neticede solcu Alevî oluşumlar, anarşinin sorumluları “sosyalist militanlar” olarak 12 Eylül askeri darbesiyle birlikte bastırılmıştır.⁸

Yaklaşık 10 yıl sonra Sovyetler Birliği’nin dağılması, ardından tüm Doğu Bloku’nun çökmesi ve komünizmin birden bire tedavülden kalkması ise, sol ideolojiye mensup Alevîlerde yeni bir çalkantı meydana getirmiş ve bu kesim, hızlı bir şekilde dernek ve vakıf işlerine girerek kendilerine yeni bir uğraş alanı bulmuştur.⁹ Alevîler arasında son zamanlarda özellikle sağ siyasal iktidarlara karşı oluşan tepki, dışarıdan yapıldığı düşünülen birtakım müdahalelerle birleşerek bazı Alevîleri dîni-siyasî bir yapılanmaya doğru itmiştir. Bu şekilde dinî inançlardan ve köklerinden bağımsız ideolojik yeni bir Alevîlik biçimi ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁰

3. Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasının Etkileri

1925’te kabul edilen ve kısa bir süre sonra yürürlüğe giren 677 sayılı Tekke ve Zaviyeler Kanunu, Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına karar vermekle birlikte mevcut şeyhlerinin yerlerinde oturmalarına müsaade etmişti. Buna rağmen söz konusu kesimin önemli bir kısmı ülkeden ayrılmak zorunda kalmıştır. Mesela bunlardan biri olan Salih Niyazi Baba yaşananlardan sonra kendilerinin bu makama layık olmadığını düşünüp dergâhı terk etmiştir. Ona göre dergâhların binaları kapatılabilirdi, ancak tasavvufun asıl yaşandığı yerler olan kalpler asla kapatılamayacaktı. Niyazi Baba yaptığı birtakım girişimler neticesinde tarikat faaliyetlerini serbestçe devam ettiremeyeceğini

8 Yasin Aktay, “Tarihi, Kültürel, Folklorik ve Aktüel Boyutlarıyla Alevilik”, http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/yasin_aktay_alevilik.pdf (Erişim: 10.10.2014)

9 Hüseyin Yılmaz, *Alevî-Sünnî Diyalogu*, Sivas 2011, s. 169.

10 Krş. İsmail Engin, “Alevîliğin Muhtevası Boşaltılıyor”, *Radikal Gazetesi*, 7 Temmuz 2007; Hüseyin Yılmaz, *Alevî-Sünnî Diyalogu*, Sivas 2011, s.169.

anlayınca diğer bazı babalarla birlikte Türkiye'den ayrılarak Tiran'a gitmiştir.¹¹ Takkeçiler Tekkesi şeyhi Bektaş Baba ve Kâzımıye Dergâhı şeyhi Selmân Cemâli Baba'da bu vb. sebeplerle Tiran'a gidenler arasındadır. Hatta Salih Niyazi Baba daha sonra Bektaşîliğin merkezini Arnavutluk'a taşımak istemiştir.¹²

Yukarıda ifade edildiği gibi sözü edilen yasadan dolayı bir kısım Bektaşî dedesi ülkeyi terk etmek zorunda kalırken geri kalanları da yer altına çekilerek Alevîlik-Bektaşîlik meselesinde yeni belirsizliklerin oluşumuna yol açmıştır.¹³

Her ne kadar bazılarının göre¹⁴ Alevîler tekke ve zaviyeler kanununu kendilerine veya dervişliğe yönelik bir kısıtlama olarak değil gericiliğe yönelik bir önlem olarak değerlendirmişse de devletin, tekke ve zaviyeler kanununu koyarak kendi belirlediği dışında herhangi bir dini söylem ve yapılanmaya müsaade etmediği rahatlıkla ifade edilebilir.¹⁵ Bu yüzden artık Bektaşî uygulamalarının (adetlerinin) çocuklu kadınlı hep birlikte evlerde düzenlenmeye başladığı görülmektedir. Yine bir ibadet biçimi olan Kızılbaşlık cemleri ise zamanla Mevlevîliktekinе benzer bir gösteri aracı haline dönüşmüştür.¹⁶

677 sayılı yasa aslında toplumun bütün dini kesimleriyle alakalı olmakla birlikte, yasaklamanın muhatapları olan Sünnî ve Alevî grupların birbirlerinden farklı reaksiyon gösterdikleri görülmüştür. Değişik Sünnî gruplar mevcut dini yapılanmaları sayesinde faaliyetlerini yer altına kaydırarak eğitim ve öğretim faaliyetlerine devam etmişlerdir. Ancak Alevîler de Sünnîlere benzer şekilde kendi cemaatlerini ayakta tutacak gayri resmi dini

11 Şevki Koca, "Bektaşîlik tarihinden notlar: Cumhuriyet'e doğru" (buradan sonra "Cumhuriyet'e doğru"), Cem, no. 92 (Ağustos 1999), ss. 54-58.

12 Hülya Küçük, "Cumhuriyet Döneminde Bektaşîlik", *Uluslar Arası Bektaşîlik ve Alevîlik Sempozyumu I*, SDÜ İlahiyat Fakültesi, Isparta 2005, s. 76.

13 Hasan Onat, "Açılım Arayışlarının Gölgesinde Alevîlik-Bektaşîlik ve Kimlik Tartışmaları", *Dini Araştırmalar*, c. 12, sayı: 33, s. 45.

14 Mesela bk. Bedri Noyan Dedeaba, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*, c. V, haz. Şakir Keçeli, Ankara 2002, s. 6.

15 Necdet Subaşı, "Resmî ve Gayri Resmî Din Söylemleri", *Contemporary Perceptions of Islam in The Context of Science, Ethics and Art*, International Symposium, 26-28 November 2010, Samsun, s. 254.

16 Hasan Onat, *age*, s. 44.

müesseseler oluşturma gayreti içerisine girmemişlerdir. Bunun yerine, çocuklarını devletin açmış olduğu okullara göndermeyi tercih etmişlerdir.¹⁷ Söz konusu iki farklı durumun oluşmasında Alevîlerin Sünnî medreselere benzer güçlü kurumsal yapılara sahip olamamalarının önemli bir etkisi olsa gerektir.

Yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak Cumhuriyet sonrası dönemde Alevîlik-Bektaşılık konularında yaşanan tüm gelişmeleri sadece bir yasaya bağlamak elbette gerçekçi olmaz. Burada da ifade ettiğimiz gibi hem dünyada yaşanan birtakım gelişmeler, hem de hızlı kentleşme gibi ülkemizde yaşanan bazı sosyo-politik gerçeklikler, meseleye yön veren diğer etmenler olmuştur.

Kentlerde oluşmaya başlayan Sünnî dindarlıktan endişelenen Alevîler, buna tepki olarak geleneksel Alevî inançlara yönelmeyi tercih etmemiş, aksine seküler bir Alevî kimliği oluşturma gayreti içine girmişlerdir. Bunun gerekçesi olarak da, eğitim kurumlarından yoksunluğun dışında, 'Modern Alevî kimliği oluşturma gayreti içerisinde olan kesimlerin, dini bireysel hayatının dışına çıkaran 1960-70'li yılların solcularından geliyor olması' olarak ifade edilir.¹⁸

Geleneksel Alevîlikte Allah-Muhammed-Ali hayatın her alanında kendini hissettirmekte olup gerek bireysel hayat, gerekse toplumsal yapı tamamen dini referanslar çerçevesinde yaşanıyordu. Ancak modern Alevîlikte durum farklılaşarak dini vurgular azalmış bunun yerine Alevî kimliği ve yeni oluşan bu Alevî kimliğe uygun bireyler yetiştirme gayreti ön plana çıkmıştır. Geleneksel dini kural ve kaidelerin yerine; mecburi din derslerinin kaldırılması, Madımak olayı, cemevlerinin statüsü ve köylere cami yapımının durdurulması gibi konularla ilgilenir olmuşlardır.¹⁹ Ancak Türk toplumunda 1990'lı yıllarda başlamış olan dine yönelim doğal olarak Alevîleri de etkilemiştir. Bu doğrultuda daha ziyade seküler kurumlar olarak inşa edilen

17 Aktay, "Tarihi, Kültürel, Folklorik ve Aktüel Boyutlarıyla Alevilik", http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/yasin_aktay_alevilik.pdf (Erişim: 10.10.2014)

18 Krş. Elise Massicard, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevî Hareketinin Siyasallaşması*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, ss. 80-81; Rıza Yıldırım, "Geleneksel Alevîlikten Modern Alevîliğe", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara 2012, sayı: 62, s. 142.

19 Yıldırım, "Geleneksel Alevîlikten Modern Alevîliğe", ss. 141-143.

dernek ve vakıfların yerini cemevleri almaya başlamıştır.²⁰

4. Farklı Çözüm Önerileri

Tekke ve zaviyeler, Alevîlerle Sünniler arasında önemli ortak paydalardan biri olan tasavvufun yaşandığı yerlerdi. Bunların kapatılmasının kitabî din anlayışı dışında bir nebze serbestlik sağlayan böyle önemli bir kaynaşma merciinin ortadan kalkmasına yol açtığı söylenebilir.

Ülkemizde Alevîlik meselesiyle ilgili ilk çözüm önerilerinden biri İttihat Terakki yöneticilerinden gelmiştir. İttihat Terakki ileri gelenleri Alevî olarak tanımladıkları grupların hepsi de Türk olduğu için ülkenin çok ihtiyacı olduğu bir dönemde onları da Türklük çatısı altına toplayarak birlik ve bütünlüğüne katkı sağlayacaklarını düşünüyorlardı. Kızılbaşlık adının halk nezdinde olumsuz birtakım çağrışımlara yol açmasından dolayı bunun yerine “Alevî” kavramını kullanıma sokmuşlardır.²¹

İlk olarak 1826’da Bektaşî tekkelerinin kapatılması ve sonrasında yaşanan gelişmeler, ardından İttihat Terakki’nin onlara yönelik söz konusu faaliyetleri, son olarak 1925’te biri hariç tüm tekke ve zaviyelerin kapatılması pek çok açıdan olduğu gibi isim konusunda da birtakım karmaşa ve farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak farklı bir yönüyle meseleye bakıldığında Bektaşîliğin “Alevîlik-Bektaşîlik” şeklinde adlandırılmasının her iki kesim açısından da bir kısım avantajlar sağladığını düşünenler vardır. Bu görüşü savunanlara göre Kızılbaş Alevî olanlar bu şekilde etki alanlarını genişletmekte, Bektaşîler ise bir tarikat yapısı içermeyen “Alevîlik” ismi altında tekke ve zaviyeler yasağının kapsamı dışına çıkmaktadırlar.²²

Meseleye diğer bir yönüyle bakıldığında ise kanun nedeniyle Bektaşîliğin bir tarikat olarak anılamaması bu kesimin kafa karışıklığını daha da artırmaktadır. Bu görüş sahiplerine göre; ister tarihi arka plan, ister oluşum şekli, isterse de kullanılan temel kavramlar açısından bakılsın, bu yapının

20 Rıza Yıldırım, “Cemevleri: Mevcut Durum ve Reform Yolu”, *Türkiye’nin Demokratikleşmesi ve Alevi Talepleri Tespit ve Öneri Raporu*, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara, 25 Ocak 2014, s. 8.

21 Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, ss. 123-124.

22 Hülya Küçük, “Cumhuriyet Döneminde Bektaşîlik”, *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevîlik Sempozyumu I*, SDÜ İlahiyat Fakültesi, Isparta 2005, s. 79.

tamamen tasavvufi bir oluşum olduğu rahatlıkla fark edilmektedir.²³

Alevîlik-Bektaşîlik meselesiyle ilgili en önemli değişim parametrelerinden biri tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla ilgili kanun olduğu için çözüm önerilerinin büyük bir kısmı söz konusu yasanın kaldırılmasına endekslenmekte ve bu şekilde aslında film bir yönüyle geriye doğru sarılmaktadır. Bundan dolayı konuyla ilgili çözüm üreten bir kısım araştırmacıya göre günümüz Alevîliğinin devletle barışık, toplumun genel katmanları tarafından mutedil kabul edilebilecek ve asimilasyona maruz kalmadan Sünnîlerle uyum içerisinde yaşayabilecek bir teoloji üretmesi, ancak cemevlerinin yasal bir statüye kavuşturulmasıyla mümkün olacaktır.²⁴ Cemevleri, söz konusu kanunun yürürlükten kaldırılması ve hukuki bir statüye kavuşturulması neticesinde Alevî-Bektaşîliğin öğretildiği merkezler olarak hizmet göreceklere. Aksi durumda ise bu yerler, tepkisel mekânlar olarak Alevîlerin İslam'dan hızla uzaklaşmalarına sebep olacaktır.²⁵

Meselenin diğer bir yönü ekonomik boyuttur. Zira cemevleri veya dergâhlar dernek veya vakıf kapsamında açıldıkları için mevcut yasalar çerçevesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan destek alamamaktadırlar.²⁶ 677 sayılı yasa ve diğer ilgili kanunlarda yapılacak düzenlemelerle bu sorun da aşılmış olacaktır.

Aslında günümüz şartları göz önünde bulundurulduğunda tarikat, cemaat vb. resmi olmayan birtakım dini oluşumların söz konusu yasa dolaşısıyla faaliyetlerini gerçekleştiremediğini söylemek artık biraz zor olsa gerektir. Bu yüzden bazı devlet yetkilileri, hazırladıkları yeni anayasa taslağıyla 667 sayılı kanunu kaldırarak cemevlerinin hukuki bir statüye kavuşturulacağını çok rahat bir şekilde ifade etmektedirler.

Yine bu çerçevede "cemevlerinin tarihi bir geçmişi olmadığı için onlara yasal bir statü kazandırılmaz" şeklindeki bir anlayışın Alevî-Sünnî ilişkileri açısından pek yapıcı olmadığını ifade eden görüşler de vardır. Bu iddia sahiplerine göre cemevlerinin yasal bir statüye kavuşturulması için onları illa-

23 Hasan Onat, "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevîlik-Bektaşîlikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", *Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, s. 25.

24 Yıldırım, "Cemevleri: Mevcut Durum ve Reform Yolu", s. 9.

25 Şenol Kulaç, "Mevcut Durum ve Reform Yolu", *Türkiye'nin Demokratikleşmesi ve Alevî Talepleri Tespit ve Öneri Raporu*, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara, 25 Ocak 2014, s. 21.

26 Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, Ankara 2006, s. 86.

ki ibadethane statüsünde değerlendirmek gerekmemektedir. Zaten cemevleri kendine özgü bir konuma sahiptir. Bu durum hem geleneksel uygulamalara uygun olmakta hem de Alevî olsun olmasın halkın önemli bir kesimi tarafından kabul görmektedir. Din özgürlüğünden bahsedebilmek için üst kimliklerin yanında Alevî, Sünnî ve Caferî gibi alt kimliklerin de dikkate alınması daha önemlidir. Türkiye’de Alevîler ile Sünnîler arasında en güçlü bağ olarak da, “ortak vatandaşlık paydası”²⁷ kabul edilebilir makul bir durumdur.

Buraya kadar ifade edilenlerden de anlaşılacağı üzere sorunun asılının halen yürürlükte olan tekke ve zaviyeler kanunundan kaynaklandığı genellikle kabul görmektedir. Bununla birlikte çözümün tamamen tekke ve zaviyelerin yasal bir zemine oturtulmasına endekslenmesinin de doğru olmadığını belirtmemiz gerekir. Örneğin mevcut yasal şartlarda bile Alevî-Bektaşîlerin, müdahalelere maruz kalmadan, hatta bizzat desteklenmek suretiyle kendi özgün teolojik yapılarını oluşturmalarına fırsat tanınması ayrıca üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Tersine bir durum ise hiçbir kesime fayda sağlamamaktadır. Keza aksi durumda olabileceklerle ilgili İslam dünyasında değişik örnekler mevcuttur.

İslam dünyasında son iki-üç asırda ortaya çıkan ve içerisinde bulunduğu toplum ve inancıyla bağlarını kopartan iki önemli hareket vardır. Bunlardan biri Bahailik, diğeri ise Kadiyanilik’tir. Bahailik, İran’da Şîilik içerisinde ortaya çıkmış ve zamanla Şia’yla, hatta İslâm diniyle irtibatını kopartarak ayrı bir din haline gelmiş bir harekettir. Kadiyanilik/Ahmediye cemaati ise, Sünnî Hind bölgesi Müslümanları arasında oluşan ve İslam içerisinde kalmakla birlikte kurucu liderini mehdi ve nebi olarak görüp, cami ve cemaatini, bulunduğu topluluktan ayıran diğeri önemli bir harekettir.

Gerek Bahailik olsun gerekse Kadiyanilik, toplumsal yapıları ve teşekkül şartları pek çok açıdan farklılık içermekle birlikte içinde buldukları toplum ve siyasetle olan ilişkilerinin, oluşumlarında benzer etkilere yol açtığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Bahailer, henüz Bâbî hareketi olarak bilindiği dönemde Şîî ulemanın siyasal yönetimle ittifakı sonucunda kovuşturmaya uğramış, hatta başta liderleri olmak üzere ileri gelenleri idam edilmiştir. Yaşanan bu olaylar, beraberinde kopuşu getirmiş ve düzenledikleri bir top-

27 Hüseyin Yılmaz, *Alevî-Sünnî Diyalogu*, Sivas 2011, ss. 86, 202, 206, 237, 291.

lantıyla İslâm'dan ayrıldıklarını açıkça ilan etmişlerdir.²⁸

Kadiyaniler veya diğer adıyla Ahmediye Cemaati ise özellikle Pakistan parlamentosunun kendilerini İslam dışı ilan etmesinin ardından camilerini ayırmışlardır. Onlar bu şekilde zaten oluşmaya başlayan mehdilik ve nübüvvet eksenli teolojik farklılaşmalarının yanında sosyolojik anlamda da içinde buldukları toplumdaki kopmaya başlamışlardır.²⁹

Yukarıda verdiğimiz iki örnekten yola çıkarak benzer sürecin Alevilik-Bektaşılık açısından söz konusu olabileceği sorunun gidişatından anlaşılmaktadır. Üstelik Kadiyanilik ve Bahailik hareketlerinde uluslararası bağlantılar malumken Avrupa'da birtakım ülkelerin bu konuya el atmaları var olan endişeleri daha da artırmaktadır.

Alevîliğin veya Türkiye'deki farklı Alevî kesimlerin sistematik teolojik bir yapıya sahip olmaması, çoğunluğu yabancı kaynaklı değişik kesim ve ideolojilerin ilgilerini bu yöne çevirmelerine yol açmaktadır. Hâlihazırda çalkantılar yaşayan Alevîlerin köklerinden tamamen kopmamak için acil olarak yapmaları gereken şeylerden biri özlerine uygun kendi kurumsal yapılarını oluşturmalarıdır. Aksi takdirde her ne kadar Hasan Onat'ın "Alevilik-Bektaşılığın tarihsel gerçekliği ve özünde mevcut teolojik ilkelerle örtüşmeyen inşa faaliyetleri tarihin çöplüğüne gitmeye mahkûmdur"³⁰ ifadesi bir gerçekliği ifade etse de yine de meselenin söz konusu yapılara benzer oluşum riskleri taşıdığını ifade etmemiz gerekmektedir.

Alevilik-Bektaşılığın gerek dışarıdan olsun gerekse içeriden kendi dışındakiler veya siyaset aracılığıyla biçimlendirilmesinin sakıncaları büyük oranda kabul görmüştür. Özellikle iletişimin bu kadar yaygınlaştığı bir dönemde zorla asimilasyon çabaları tepkiyle karşılanmaktadır. Mesela Batı'nın birtakım Doğu Hıristiyanlarıyla yaşadıkları tecrübe bu duruma bir örnektir. Batılı Katolik ve Protestan kiliseler misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde özellikle tarihi monofizit Hıristiyanları kendi mezheplerine kazandırmaya çalışıyorlardı. Ancak bu politikalarının aksi tesirlere yol açıp söz konusu kesimlerin İslâm'a geçtiklerini fark etmişlerdir. Bundan dolayı 1960'lardan

28 Cevad Meşkür, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev.: Mahtuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, ss. 62-70.

29 E. Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir 2008, s. 467 vd.

30 Onat, "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşılıkla İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", s. 29.

itibaren politika değiştirerek bu faaliyetlerinden vaz geçmişler ve onları Müslümanlara karşı desteklemeye başlamışlardır.³¹

Aslında günümüz Türk toplumundaki din anlayışının temellerine gidildiğinde farklılıklara hoşgörüyle yaklaşan bir yapı karşımıza çıkar. Ebu Hanife ve oluşum sürecindeki Hanefiliğin yani Mürcie'nin alışılmışın dışındaki din anlayışlarına sempatiyle bakan ve İslmlaşma yönünde tedriciliği benimsediği için farklı unsurları kucaklayıcı yapısıyla ne çıkan bir akım olduğu bilinmektedir. Fakat kurumsallaşmasının ardından genelde iktidarların din anlayışlarında merkezi bir yer edinmesi ve fikhî yönüyle ne çıkan bir yapıya dönüşmesinden sonra bu özelliğini önemli ölçüde kaybetmiştir. Bu yönüyle Hanefilik sıra dışı unsurların içerisinde temsil edildiği bir yapı olma özelliğini elinde tutamamıştır. Bu yüzden İbn Kemal ve Ebu's-Suud Efendi gibiler de birer Hanefi limi olmakla birlikte onların Ehl-i Sünnet dışı oluşumlara karşı tavrı daha ziyade reaksiyoner ve Selefi bir üslup içermiştir.³² Devletin din politikalarında esas alacağı bu tür bir Hanefiliğin Alevilik benzeri oluşumlarla yan yana yaşayamayacağı sıklıkla hatırlanmalıdır.³³

31 Ekrem Sankoğlu, *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I*, SD İlahiyat Fakültesi, Isparta 2005, s. 6.

32 Klasik 73 fırka geleneğine bağlı kalan İbn Kemal; Hariciler, Rafiziler, Mürcie, Cehmiyye, Kaderiyye ve Cebriyye olarak isimlendirdiği ana fırkaları cehenneme gidecek bid'atçı sapık gruplar olarak değerlendirir. Bunların dışında kalan Ehl-i Sünnet'i ise kurtuluşa erecek fırka, fırka-i nciye olarak nitelendirir. İbn Kemal, *Risale fi Beyân-ı Fırak-ı Dlle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no: 3711, vr. 114b.

Diğer bir risalesinde İbn Kemal klsik Mezhepler Tarihi tasnif geleneklerine bağlı kalmakla birlikte, güncel koşullara da riayet ederek Rafizilerin içerisine "Aleviyye" isimli yeni bir grup ilave etmiştir. On göre bu kişiler, Hz. Ali'nin peygamberliğini iddia edenlerdir. İbn Kemal, *Risale Fi Beyân-ı Fırak-ı Dlle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no: 3711, vr. 114b.

33 Meseleye diğer bir yönüyle, yani ortak payda açısından bakıldığında ise daha müspet sonuçlar elde edilebilir. Hanefi mezhebinin kurucusu Ebu Hanife'nin, Zeyd b. Ali ve Cafer Sadık başta olmak üzere Ehl-i Bey't'e karşı olan sevgisinden dolayı Alevi-Bektaşi geleneği içerisinde saygın bir konuma sahip olduğu bilinmektedir. Yine Bektaşiliğin "iman" konusundaki yaklaşımları, büyük ölçüde Hanefi-Maturidi geleneğin bir ürünüdür. Baba İlyas'ın halifelerinden olan şeyh Edebalı'nın, Aleviler arasında okunan bazı *Cenknmelerin* yazarı olan Tursun Fakı'nın ve daha sonra şeyh Bedreddin'in aynı zamanda birer Hanefi fakihisi olmaları, ortak kültürel mirası doğrulayan unsurlardır. Ayrıca Hacı Bektaş-i Velı'nın, namazla ilgili vermiş olduğu bilgilerde Hanefi mezhebini esas almış olduğu ma-lumdur. Bununla birlikte 19. asırda kaleme alınan bazı el yazmalarına bakıldığında Bektaşilerin, kendilerini Caferi mezhebinden saydıkları görülür. Ancak onların bu tercihleri bilinçli olmayıp tepkisel bir tutumu yansıtmaktadır. Bu yüzden onların Caferilik olarak algıladıkları, daha ziyade tasavvufi bir ekol veya bir tarikat yapılanması olan Bek-

5. Sonuç

Tüm buraya kadar ifade ettiklerimizden anlaşılacağı üzere hangi açıdan bakarsak bakalım 677 sayılı yasanın artık günümüzde bir fayda sağlamamanın yanında özellikle Alevilik-Bektaşılık açısından ciddi sıkıntılara yol açtığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Ancak bazı çevrelerin meseleyi AİHM'e taşıyarak Aleviliği farklı din olarak tanıtmaya çalışmaları sorunu çözmekte, hatta meselenin makul bir ortamda tartışılmasına engel olmaktadır. Zira İslam dünyasında özellikle son üç asırda meydana gelen oluşumlarda dışarıdan kaynaklı etkilerin yoğunluk kazandığı ve bunun yeni sorundan başka bir getirisinin olmadığı bilinmektedir. Bu yüzden vaziyet, çözmek bir yana yüzyıllar içerisinde bu güne kadar çoğaltarak taşıdığımız bu sorunun ancak kendi gayretlerimizle üstesinden geleceğimizi göstermektedir. Devletlerin görmezlikten gelerek veya ülkenin dışına çıkartarak bastırmaya çalıştıkları başkaldırlar daha büyük sorunlar olarak tekrar kendilerine yöneltilmiştir. Bahailer, Kadiyaniler ve hatta İslam dışı Alevilik yapıları da bunu göstermektedir. Şayet durum böyle devam ederse, bırakalım Alevilik meselesini çözmeyi, sisteme uymuyor diye ülkemizden sanki gizli bir elle kaçırılan başka kişi ve grupların yol açtığı yeni sorunlarla karşı karşıya kalacağız demektir.

Kaynakça

- Aktay, Yasin, "Tarihi, Kültürel, Folklorik ve Aktüel Boyutlarıyla Alevilik", http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/yasin_aktay_Alevilik.pdf (Erişim: 10.10.2014)
- el-Kâtib, Ahmed, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık, Sünnilik-Şiilik, İslam Birliği*, Türkçesi. Muharrem Tan, İstanbul 2009, s. 343.
- Engin, İsmail, "Aleviliğin Muhtevası Boşaltılıyor, *Radikal Gazetesi*, 7 Temmuz 2007.
- Fırlı, E. Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir 2008.
- İbn Kemal, *Risale Fi Beyân-ı Fırak-ı Dâle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no: 3711, varak 114b.
- Kara, Mustafa, "Tasavvuf ve Tarikat", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, c. IV.
- , "Tekke", *DİA*, c. 40, s. 370

taşılık'tır. Fıkıhta Caferiliği takip ettikleri söylenemez. Abdest almak vb. mezhebi farklılıkların öne çıktığı ibadet biçimlerinde bunu gözlemlemek mümkündür. Mesela abdest alırken Caferiler gibi ayaklarını mesh etmeyip yıkamaktadırlar. On ki imamı dîni-siyasî liderleri olarak değil mistik önderler olarak kabul ederler. Sönmez Kutlu, "Aleviliğin Dini Statüsü", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss. 588-595; Yılmaz Soyuer, *19. Yüzyılda Bektaşılık*, İstanbul 2012, ss. 115-123.

- Koca, Şevki, "Bektaşilik Tarihinden Notlar. Cumhuriyet'e Doğru" (buradan sonra "Cumhuriyet'e doğru"), Cem, no. 92 (Ağustos 1999).
- Kulaç, Şenol, "Mevcut Durum ve Reform Yolu", *Türkiye'nin Demokratikleşmesi ve Alevî Talepleri Tespit ve Öneri Raporu*, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara 25 Ocak 2014.
- Kutlu, Sönmez, "Aleviliğin Dini Statüsü", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- , *Alevilik-Bektaşilik Yazıları*, Ankara 2006.
- Küçük, Hülya, "Cumhuriyet Döneminde Bektaşilik", *Uluslar Arası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I*, SDÜ İlahiyat Fakültesi, Isparta 2005.
- Massicard, Elise, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevî Hareketinin Siyasallaşması*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Meşkür, Muhammed Cevad, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev.: Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Noyan, Dede Baba Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, c. V, haz.: Şakir Keçeli, Ankara 2002.
- Onat, Hasan, "Açılım Arayışlarının Gölgesinde Alevilik-Bektaşilik ve Kimlik Tartışmaları", *Dini Araştırmalar*, c. 12, sayı: 33.
- , "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- , "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1.
- Ortaylı, İlber, *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınları, İstanbul 2007.
- , *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- Saray, Mehmet, *Türk-İran İlişkileri*, Ankara 1999.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I*, SDÜ İlahiyat Fakültesi, Isparta 2005.
- Soyyer, Yılmaz, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, İstanbul 2012.
- Subaşı, Necdet, "Resmi ve Gayri Resmi Din Söylemleri", *Contemporary Perceptions of Islam in The Context of Science, Ethics and Art*, International Symposium, Samsun 26-28 November 2010.
- Şimşek, Halil İbrahim, "Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sayı: 9, ss. 7-40.
- Yıldırım, Rıza, "Cemlevleri", "Mevcut Durum ve Reform Yolu", *Türkiye'nin Demokratikleşmesi ve Alevî Talepleri Tespit ve Öneri Raporu*, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara, 25 Ocak 2014.
- , "Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2012/62.
- Yılmaz, Hüseyin, *Alevî-Sünnî Diyalogu*, Sivas 2011.

FARKLI İ'RÂB DEĞERLENDİRMELERİNİN TEFSİRE ETKİSİ*

Mehmet KAYA**

Özet: Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber döneminden itibaren çeşitli yöntemlerle tefsir edilmiştir. Bu tefsir yöntemlerinin temelini de Arap dili oluşturmaktadır. Bu sebeple tefsir ilmiyle uğraşanların bu dili iyi bilmeleri gerektiği ifade edilmiştir. Arap dilinin alt dallarından biri olan ve kelimelerin cümle içerisindeki konumu ile ilgilenen i'râb ilmi de doğru bir tefsir için önemlidir. Kur'ân açısından bakıldığında bu ilmi önemli kılan bir diğer husus da kelimenin i'râbının birkaç veçhe muhtemel olmasıdır. Arapça'da bir almetin birden fazla ögeyi göstermede ortak kullanılması kelimenin konumunu, dolayısıyla da cümlenin anlamını etkileyebilmektedir. Bu durum âyetler için de söz konusudur. Yani âyetteki bir kelimenin farklı i'râb veçhine sahip olması da anlamı etkileyen unsurlardan biridir. Müfessir de sahip olduğu dil ve kültür birikimine binaen bu ihtimalleri değerlendirerek tercihte bulunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Müfessir, Arap Dili, İ'râb, Taddüdü'l-İ'râb

The Influence of Various I'rab Evaluations to Tafseer

Abstract: Quran has been interpreted by different techniques since the period of Prophet Mohammad. Arabic language constitutes the base of these techniques. For this reason it is said that those who work on glossary science must learn this language in a god level. I'rab science which is a sub-branch of Arabic language and deals with the place of words in sentences is important for a correct interpretation. From the point of the Quran, another issue which makes this science important is that words may have different possible aspects of i'rabs. In Arabic, the common use of a sign for showing a few elements may affect the place of the word, this may accordingly affect the meaning of the sentence. This situation is possible for verses of Quran. Namely, being have a different irab aspect of a word of verse is one of the factors that affect the meaning. Interpreters make their decision according to their language and culture background by evaluating these possibilities.

Keywords: Tafseer (Glossary), Interpreter, Arabic Language, I'râb, Taddudul Irab

* Bu makale *İ'râb değerlendirmelerinin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki rolü: Zemahşerî örneği*- adlı doktora çalışmamdaki bazı örneklerin çeşitli dilbilimsel tefsirlerdeki yorumlarla zenginleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

Kur'ân-ı Kerîm her peygamberin içinden çıktığı kavmin diliyle gönderilmesi esasına bağlı olarak¹ "apaçık" Arap diliyle nazil olmuştur.² Kur'ân bu dilin eşsiz üslûb ve belagatıyla indirilmiş, en beliğ şairler bile bir benzerini ortaya koyamamıştır. Bu özellikleri itibariyle Kur'ân, ebediyete kadar her yer ve zamanda İslâmın bir mucizesidir.³ Kur'ân, Arapça inmiş olmakla birlikte kelimelerin seçiminde, cümlelerin teşkilinde ve konuların ifadeye dökülmesinde Arapçadaki yaygın şekillere göre farklılık gösteren, kendine has bir anlatım şekline sahiptir.⁴ Tarihin her dönemine ve her insana hitap eden Kur'ân, hem dil hem üslûb hem de anlam olarak özgün ve dinamik özelliği ile her asra, her döneme ve her türlü özel ve genel şartlara göre mutlak ve mukayyet hükümler ve bilgiler ihtiva eden bir kitaptır.⁵ Kur'ân içerisinde mevcut edebî şekillerden farklı oluşu, sahip olduğu lafız ve mana dengesi, gönüllere tesir edişi, ses ve tertip nizamında ortaya çıkan ahenk, edebî tasvir, edebî türlerin hepsinde mükemmel oluşu, aynı anda akla ve duyguya hitap edişi, içinde gaybî bilgiler bulundurması gibi birçok dilsel öğeler barındırmaktadır.⁶ Bu durum haliyle onun anlamsal boyutunu da etkilemiştir.

2. Kur'ân Tefsirinde Arap Dilinin Önemi

Arap dilinin bütün hususiyetlerini aksettirecek genişlikte bulunan Kur'ân-ı Kerîm, fasih ve edebî Arapçanın en mükemmel numunesi, miyarı olmuş ve bu hüviyetini devam ettirmiş, dil ve edebiyata dair çalışmaların da hareket noktası olmuştur.⁷ İndiği asrın ve daha sonraki asırların realitelerine uygun kavramların seçimi, hem de bu kavramlarla ifade edilen bilgilerin koordinasyonundaki mükemmellik aynı zamanda Kur'ân'a yönelik farklılıklarından birini de teşkil etmektedir.⁸ Bu da Kur'ân dili Arapçanın bilinmesini

1 İbrahim, 14/4

2 Nahl, 13/103; Şuarâ 26/195; Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/113; Şûrâ 42/7; Zuhruf 43/3; Ahkâf, 46/12.

3 Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-tefsir ve kavâiduhû*, Dâru'n-Nefâis, Dimeşk 2003, s. 138.

4 Suat Yıldırım, "Kur'an", *DİA*, Ankara, 2002, c. 26, s. 394.

5 Mustafa Güven, "Kur'ân'ın Dili ve Anlatım Üslûbu Üzerine Bir Deneme", *Hikmet Yurdu*, c. 1, sayı: 7, s. 135-136.

6 Bk. Yıldırım, "Kur'an", s. 393-398.

7 Nihat M. Çetin, "Arap", *DİA*, İstanbul 1991, c. 3, s. 283.

8 Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993,

zorunlu kılmaktadır.

Kur'ân'ın dilini bilmek, Arap dilinin müfredatını/kelime hazinesini, sözdizimini/nahiv, kelimelerin yapı ve formunu/sarf ve son olarak üslûbunu bilmek demektir. Bu hususlar dilbilimin alt dallarına tekabül ettiğine göre, bir ayetin niçin ve nasıl bir anlama geldiğinin belirlenmesi için elimizdeki en önemli ilke ve araçlardan biri dilbilimdir.⁹ Bu itibarla birçok âlim, tefsir ilminde Arap dili bilmenin zorunluluğundan bahsetmektedir. Konuyla ilgili Zerkeşî (ö.794/1392) özetle şöyle demektedir:

“Müfessirin (tefsire başlarken) ilk yapması gereken, işe lafzî ilimlerle başlamaktır. Bu ilimlerden de ilk olarak müfred kelimelerin manalarıyla işe başlamalıdır. Bu Kur'ân'dan çıkarılacak ilk madendir. Aslında bu tüm şer'î ilimler için geçerlidir. Evvelen, mürekkebe manaya ulaşmak için müfred mananın bilinmesi gerekmektedir. Bunun için dilbilimle alakalı olan, kelimelerin şekil bilgisiyle ilgilenen sarf, kelimelerin asılları ile ilgilenen iştikâk, kelimeleri cümledeki konumları açısından değerlendiren nahiv, anlamı lafızların muktezay-ı hâle uygunluğu açısından ele alan me'ânî, lafızların delâletinin açıklığı ve hakikat-mecâz açısından ele alan beyân ve lafzî ve mane'î fesâhati açığa çıkaran bedî' ilminin bilinmesi gerekmektedir.”¹⁰

Fetihler neticesinde Arap olmayan unsurların İslâm'a girmesiyle Arap dilinde meydana gelen bozulmaların etkisiyle başlatılan çalışmalar,¹¹ dilbilimsel tefsirle ilgili çalışmaların hız kazanmasına etki eden önemli faktörlerdendir.¹² Bu dönemde Kur'ân'ı farklı açılardan ele alan tefsir ekolleri oluşmaya başlamıştır. Bu ekollerden birisi de Kur'ân'ı Arap dilbiliminin verileri çerçevesinde ele alan dilbilimsel tefsir metodudur. Ağırlıklı olarak ilk dört asır içerisinde (VII-XI) meydana gelen, daha çok lafızların ve cümlelerin delâletini, Kur'ân'ın üslûbunu, dil inceliklerini, Kur'ân metnindeki iç bütünlüğü dikkate alan bu tefsir metodunun temel amacı âyetlerin anlamında ortaya çıkabilecek kaymaların ve yanlış yorumların önüne geçmektir.¹³ İslâm'a yeni giren kimselerin Kur'ân kıraatinde i'rab yanlışlıklarına bağlı

s. 39.

9 Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2010, s. 234; bk. el-Akk, *Usûlü't-tefsir*, s. 43.

10 Bk. Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire, ts., c. 2, s. 173-174.

11 Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Kahire 2003, c. 1, s. 327.

12 Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 134; bk. Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fî usûlü't-tefsir*, tahkik ve çev.: Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, Beyrut 2005, s. 49-50.

13 Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, s. 287.

olarak yapmış olduğu hatalar âyetin anlamının değişmesine sebep olmaktadır.¹⁴ Bu sebeple, farklı kültür ve dillere sahip bu insanların hem siyasi hem de ilmî dil olan Arapçayı öğrenmeleri zorunlu olmuştur. Bu zorunluluk Arap dilinin korunması, kelimelerin tespit edilmesi gibi çalışmaların yapılmasını gerekli kılmıştır.¹⁵

3. İ'râb'ın Taaddüdü/Farklı Vecihlere Muhtemel Olması ve Tefsire Etkisi

Dilbilimsel tefsirin bir alt dalı olan i'râbu'l-Kur'ân konusu da Kur'ân tefsirinde önemli bir konuma sahiptir. Bu sebeple özellikle dilbilimsel tefsirlerde bu konuya sıkça yer verilmiş, konunun sahip olduğu öneme binaen tefsir eserlerinin yanısıra zamanla *i'râbu'l-Kur'ân* adında bir literatür oluşmuş, bu eserlerde âyetler sadece i'râb açısından ele alınmış ve i'râbın âyetin anlamına etkisi ele alınmıştır.

Arapçada bir kelimenin cümle içerisindeki konumu, sonundaki alâmetlerle belirlendiğinden ve bu alâmetlerin konumu belirleme hususunda her zaman açık olmaması ya da birden fazla konumu işaret edebilmesi sebebiyle âyetlerin anlamında farklılaşma olabilmektedir. Bu sebeple bu konu, geçmişten günümüze gerek tefsir kitaplarında gerekse i'râbu'l-Kur'ân eserlerinde âyetler üzerinde uygulanmış gelmiştir. Ne var ki, bu eserlerde konunun dağılık olarak işlenmesinin yanısıra farklı meselelerden bahsedilmesi, meselenin bütüncül olarak anlaşılmasına engel olmaktadır. Biz de bu makalede çeşitli dilbilimsel tefsirler ve i'râbu'l-Kur'ân eserleri ekseninde konuyu ele alacağız. Örneklere geçmeden önce konunun daha iyi kavranması için i'râb-tefsir ilişkisi ve taaddüdü'l-i'râb konuları hakkında verilecek bilgilerin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

3.1. İ'râb İlmi ve Tefsirle İlişkisi

أعرب fiilinden türeyen¹⁶ ve lafızlardaki anlamı açığa çıkarmak, açıklamak

14 Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 105; bk. Binşık, "Tefsir", s. 287.

15 Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 107; bk. Corci Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lüğati'l-arabiyye*, tahk.: Şevki Dayf, Daru'l-Hilâl, ts., c. 1, s. 205-208.

16 Betül Nasır Nâsır, *Delâletü'l-i'râb lede'n-nuhâti'l-kudemâ*, Bağdat 1999, s. 20; Ebû Hüseyin b. Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lüğati'l-arabiyyeti ve mesâilîha ve sünen-i'l-Arab fî kelâmihâ*, tahk.: Ahmed Hüseyin Besc, Beyrut 1997, c. 4, s. 299; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr,

anlamına gelen الإعراب kelimesi¹⁷ sözlük anlamı itibari ile الرجل أعرب عن نفسه “Adam kendini ifade etti, anlattı.” şeklinde kullanılmaktadır. Hz. Peygamber de أعرب عنها لسانها والبكر تستأمر في نفسها “Dul kadının arzusunu dili anlatır. Bekâra ise sorulur.” şeklindeki hadisinde bu kelimeyi sözlük anlamıyla kullanmıştır.¹⁸

Terim olarak “Arap dilinin her çeşit (lafzî, takdîrî veya mahallî) söyleyiş biçimleri ve tüm gramer kurallarını cümlelere uygulayarak, cümlelerden kastedilen en isabetli manayı tesbit sanatı.”¹⁹ şeklinde tarif edilen i'râb ilminin, tefsir ilmi başta olmak üzere tüm şer'î ilimler ilişkisi vardır. Bu sebeple âyetlerde kastedilen anlama ulaşmak için i'râb ilmini bilmenin zorunlu olduğu ifade edilmiş, nahiv ilmini bilmeyen kimsenin fetva vermesinin caiz olmadığı belirtilmiştir.²⁰ Konunun önemine binaen İbn Serrâc en-Nahvî (ö.316/929), *Kitâbu tebyîni'l-elbâb alâ fedâilî'l-i'râb* adında bir eser bile kaleme almıştır.²¹

Kur'ân tefsirinde bu ilmin önemiyle alâkalı olarak Mekkî b. Talib (ö.437/1045) şöyle demektedir:

“Gördüm ki; Kur'ân ilimlerini öğrenmek isteyen, onun lafızlarını düzgün okumak, anlamlarını öğrenmek, kıraat ve lehçelerini öğrenmek isteyen kişinin ihtiyacı olan en önemli ilim Kur'ân'ın i'râbı ve vakıf konusudur. İşte bu ilimler sayesinde kişi

Lisân'ü'l-Arab, Dâr-ı Sâdır, Beyrut, ts., c. 2, s. 296.

- 17 Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, tahk.: Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, ts., c. 1 s. 35-36; bk. el-Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 155; Eyyûb b. Musa el-Hüseynî Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, tahk.: Adnan Derviş, Muhammed Mısri, Beyrut 1998, s. 143; Yakup Civelek, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s. 44.
- 18 İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, ts., c. 4, s. 299; İbn Manzûr, *Lisân'ü'l-Arab*, c. 1, s. 588; Ya'kûb Emel Berî', *Mevsûatu ulûmi'l-lüğati'l-arabiyye*, Beyrut 1971, c. 2, s. 296; Betül Nasır, *Delâletü'l-i'râb* s. 20.
- 19 Durmuş Ali, Kayapınar, “İ'râbu'l-Kur'ân -Kur'ân-ı Kerîm'in Gramerine Giriş-”, *Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1990, sayı: 3, s. 341.
- 20 Konuyla ilgili bk. Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ilmi'l-arabiyye*, Dâru'l-Cil, Beyrut, ts., s. 4; Ebûbekr Muhammed b. Abdilmelik Şenterîni, *Kitâbu tenbîhi'l-elbâbalâ fedâilî'l-i'râb*, tahk.: Abdülfettâh Hamûz, Daru'l-Ammâr, 1995, s. 21-22; Abdurrahman Celâleddin b. Ebûbekr Suyûtî, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân*, Merkez-i Dirâsâti'l-Kur'âniyye, ts., s. 2294; Ya'kûb Emel Berî', *Mevsûatu ulûmi'l-lüğati'l-arabiyye*, c. 2, s. 303; el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr*, s. 87, 186; Muhammed Tantâvî, *Neş'etü'n-Nahv*, Kahire, ts., s. 16; İbn Fâris alanında uzman İslâm âlimlerinin bile bu ilme yeteri kadar önem vermediklerinden şikâyet etmektedir. Bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 35.
- 21 Bk. Ebûbekr Muhammed b. Abdilmelik İbn Serrâc en-Nahvî, *Kitâbu tebyîni'l-elbâb alâ fedâilî'l-i'râb*, tahk.: Abdülfettâh el-Hamûz, Dâru Ammâr, 1995.

Kur'ân'da hata yapmaktan uzak olur ve lafızları tam olarak kıraat eder ve hareketlerin değişmesiyle değişen manalara tam anlamıyla hâkim olur ve böylelikle Allah'ın muradını tam olarak anlar. Çünkü i'râbın bilinmesiyle anlamların çoğu bilinir, işkâl ortadan kalkar, Allah'ın hitabı anlaşılır ve hakiki anlam bilinir."²²

Dolayısıyla diğer ilimlerin yanısıra i'râb ilmini bilmeyen bir kimsenin Kur'ân tefsirinde başarılı olması da mümkün değildir.²³

Arapça'da kelimelerin anlamları farklı olduğunda ona delalet eden i'râb da farklı olmaktadır.²⁴ Elbetteki bir kelimenin irabı farklılaşınca anlamı da farklılaşacaktır.²⁵ Örneğin *أكرم سعيداً أبوه* ile *شكر سعيداً أبوه* cümlelerinde fail ve mefuler birinin merfu, diğerinin de mansub olması ile ayırt edilebilmektedir.²⁶ Yine *ما أحسن زيد* cümlesinin anlamının taaccüb, istifham ya da zemm olduğunu belirleyen tek unsur i'râbdır.²⁷ Dolayısıyla başta âyetlerin anlamları olmak üzere şer'î hükümler, i'râb vecihlerinin değişmesiyle değişiklik arzettiği için²⁸ Arap dilinde i'râb ilminin bilinmesinin zorunludur.

Kur'ân-ı Kerîm Arapça indirildiği ve bu dilin özelliklerine sahip olduğu için, i'râbın önemi yüce kitabımızın anlaşılması noktasında da kendisini hissettirmektedir. Hz. Peygamber'den ve ashâbdan konunun önemine dair rivayetler de nakledilmiştir. Hz. Peygamber'in i'râbla alâkalı olarak *أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه* "Kur'ân'ı i'râb edin ve onun ğarib kelimelerini araştırın!" dediği²⁹ rivayet edilmiştir. Hz. Ömer'in de *تعلموا إعراب القرآن كما تعلمون حفظه*

22 Mekkî b. Talib İbn Ebî Tâlib el-Kaysî, *Kitâbu müşkil i'râbi'l-Kur'ân*, tahk.: Yasin Muhammed Sevvâd, Matbûâtü Mecmei'l-Lüġati'l-Arabiyye, Dimeşk 1974, c. 1, s. 1-2; bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, tahk.: Yûsuf el-Hammâdî, Mek-tebetü Mısır, Mısır, ts., c. 1, s. 8-9; Ebû Muhammed Abdilhak b. Ğâlib İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, tahk.: Abdüsselâm Abdü'ş Şâfi Muhammed, Beyrut 2001, c. 1, s. 40; Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî, "Mukaddime", *et-Tebyîn fi İ'rabi'l-Kur'an*, tahk.: Ali Muhammed Becavi, yy., ts.

23 Mûsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev.: Muhammed Çelik, İstanbul 2006, s. 332.

24 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. 1, s. 37; bk. Ya'kûb Emel Berî', *Mevsûatu ulûmi'l-lüġati'l-arabiyye*, c. 2, s. 298.

25 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. 1, s. 36.

26 *Aynı eser*, s. 35.

27 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006, c. 1, s. 41; bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhan* c. 1, s. 301; Muhammed Âbid Câbirî, *Binyet-ü Aklî'l-Arabî*, Lübnan 2009, s. 44.

28 Ahmed Süleyman Yakut, *Zâhiratü'l-i'râb fi'n-nahvi'l-arabiyyi*, İskenderiye 1994, s. 188; Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2007, s. 109.

29 Ebu'l-Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nahhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, tahk.: Şeyh Hâlid

"Kur'ân'ı hafzettiğiniz gibi onun i'râbını da öğrenin!" diyerek ashâbı Kur'ân'ın i'râbını öğrenmeye teşvik ettiği belirtilir.³⁰ Bununla birlikte Hz. Peygamber ve ilk halifeler döneminde istilâhî anlamın oluşmaması sebebiyle rivayetlerdeki i'râb kelimesini, sonraki dönemde nahiv ilminin karşılığında kullanılan i'râb ile karıştırmamak gerekmektedir.³¹ İlk dönemde bu kavram özellikle âyetlerin anlamlarını tesbit etmek anlamında tefsirle eşdeğer olarak kullanıldığı için³² İ'râbu'l-Kur'ân kelimesinin bu dönemdeki anlamı, Kur'ân'da anlamı bilinmeyen lafızların, gariplerinin açıklanması, helâlini/haramını ortaya koymak anlamında olup, nahivdeki i'râb anlamına gelmemektedir. İ'râb kelimesine dil âlimleri tarafından verilen terim anlamı çok sonra ortaya çıkmıştır.³³ Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö.69/688) de, Kur'ân'da yapmış olduğu noktalama işlemine إعراب القرآن ismini vermiştir. Bu olayı ilk i'râb çalışması olarak değerlendirmek mümkündür. Bu hadisenin Kur'ân ile i'râb olgusu arasındaki bağlantıyı göstermesi açısından da önemi büyüktür.³⁴

İ'râbın âyetlerin anlaşılmasındaki önemi ilk devirlerden itibaren farke edilmiş, bu konuda yazılmış müstakil i'râbu'l-Kur'ân eserlerinin yanı sıra âyetlerin i'râbına ağırlık veren tefsirler de kaleme alınmıştır. Örneğin el-Ahfeş (ö.215/830), el-Ferrâ (ö.207/822) ve ez-Zeccâc (ö.311/923) *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserlerini Kur'ân'ın müşkil i'râb ve anlamlarını açıklamak kasdıyla yazmıştır. Yine Mekki Ebî Tâlib (ö.437/1045) *Müşkil-ü i'râbi'l-Kur'ân*, el-Ukberî (ö.616/1219) *el-İmlâ mâ menne bihi'r-Rahmân min vücûhi'l i'râb ve'l-kirâât fi cem'i'l-Kur'ân*, adlı eserini bu sebeple kaleme almıştır.³⁵ Zemahşeri

Ali, Beyrut 2008, c. 1, s. 9; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 729; Hâkim Ebû Abdillâh en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, 1997, c. 2, s. 439; İbrâhîm b. Osman Ebîbekr b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, tahk.: Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Bombay 1981, c. 10, s. 456; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, s. 41-43; Birışık, "Tefsir", s. 281-282.

30 en-Nahhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 9; bk. el-Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, s. 41-43; Suyûtî, *el-İtkân*, c. 3, s. 729, 1219; Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, c. 2, s. 439; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef*, c. 10, s. 456; Birışık, "Tefsir", s. 281-282.

31 Civelek, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, s. 118; Birışık, "İ'râbü'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, s. 377.

32 Ebû İshâk İbrahim b. Seriyî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, tahk.: Abdulcelîl Abduh Çelebi, Beyrut 1988, c. 1, s. 185.

33 Suyûtî, *el-İtkân*, s. 730; Civelek, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, s. 119; Birışık, "İ'râbü'l-Kur'ân", s. 376; "Tefsir", s. 281.

34 Civelek, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, s. 117.

35 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, c. 1, s. 301; el-Akk, *Usûlü't-tefsir*, s. 156-157; Bu eserler hakkında bk. Musâid b. Süleymân et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lügavîyyu li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad 1422.

(ö.538/1144)'nin *el-Keşşâf*'i³⁶, İbn Atiyye (ö.541/1147)'nin *Muharrau'l-vecîz*'i³⁷ ve Ebu Hayyân (ö.745/1344)'ın *el-Bahru'l-muhî*'i³⁸ de Kur'ân tefsirinde i'râb ve vecihlerinin değerlendirildiği tefsirlerin başında gelmektedir.

3.2. İ'râbın Taaddüdünün Sebepleri

Kur'ân âyetlerinin farklı i'râb vecihlerini barındırması çeşitli manalara işaret etmesi açısından onun mu'cizliğini, metin açısından değerini ortaya koymaktadır.³⁹ Âyetlerin anlaşılmasında önemli bir yeri olan ve eserlerde "Taaddüd-ü Evcühi'l-İ'râbiyye/Taaddüd-ü'l-İ'râb",⁴⁰ "İhtilâf-ü'l-İ'râb",⁴¹ "et-Tevcîh-ü'n-Nahviyyu",⁴² "el-Hilâfu'n-Nahviyyu",⁴³ ve et-Tahlîl-ü'n-Nahvî⁴⁴ başlıkları altında incelenen bu konu, Kur'ân'ı anlama yöntemlerinden biri

s. 274-327; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 176-198; Şükrü Arslan, "Me'âni'l-Kur'ân", *DİA*, Ankara 2003, c. 28, s. 208.

36 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, c. 1, s. 301; Özek, Ali, "el-Keşşâf", *DİA*, Ankara 2002, c. 25, s. 330.

37 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, c. 1, s. 301; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Abdülaziz Ali Mutlik ed-Düleymî, *ed-Dirâsâtü'n-nahviyyetü ve'l-lüğaviyyetü fi'l-Bahri'l-Muhî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Camiatü Bağdad, 1992.

38 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, c. 1, s. 301; bk. Yıldırım, "el-Bahrü'l-Muhî", *DİA*, İstanbul 1991, c. 4, s. 517.

39 Muhammed Hamâse Abdillatîf, "Taaddüd-ü evcûhi'l-i'râb fi'l-cümleti'l-Kur'âniyye-esbâbuhü ve delâletühü", *Journal of Qur'anic Studies*, c. 5, sayı: 2, s. 173.

40 Bk. Velîd Hüseyin, *Nazariyyetü'n-nahvi'l-arabiyyi fi dav-i taaddüd-i evcûh-i't-tahlîli'n-nahviyyi*, Amman 2009; Racâ Ahmed Âtî es-Sâidî, *Taaddüdü'l-evcûhi'l-i'râbiyye ve eseruhü fi'l-ma'nâ min hilâl-i i'râbi'l-Kur'ân li'n-Nehhâs*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Camiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekketü'l-Mükerreme, 1423; Muhammed Hamâse Abdillatîf, "Taaddüdü Evcühi'l-İ'râb", s. 166-174; Esad Abdülhalim es-Sa'dî, "Eser-u taaddüdü'l-i'râb fi tevessü'l-ma'na inde'z-Zemahşerî fi'l-Keşşâf", *Mecelletü Câmîati'l-Enbâr li'l-Lüğât ve'l-Âdâb*, 2001, sayı: 4, s. 184-229.

41 Bk. Hedîl Muhammed Atiyye, *Eserü ihtilâfi'l-i'râb fi tefsîri'l-Kur'ân*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Câmîatü'l-İslâmiyye, Gazze 2009; Yâsir Muhammed Matrakçı, *Eserü ihtilâf fi evcûhi'l-i'râb fi tefsîri'l-Âyâtü'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Beşâir, Sûriye 2011.

42 Bk. Abdullah Süleyman Muhammed Edîb, *et-Tevcîhu'l-lüğaviyyi ve'n-nahviyyi li'l-kirâati'l-kur'âniyyeti fi tefsîri'z-ez-Zemahşerî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Külliyyetü'l-Âdâb fi Câmîati Mûsul, Musul 2002.

43 Bk. Şerif Abdülkerim Muhammed en-Neccâr, "Eserü'l-Hilâfi'n-Nahvî fi Tevcîhi Âyâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm ale'l-Hükmi'l-Fikhî", *Mecelletü Câmîati Ümmi'l-Kurâ li-Ullûmi's-Şer'iyye ve'l-Lüğati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ*, 1427, c. 18, sayı: 38, s. 449-514.

44 Bk. Mahmûd Hasan el-Câsim "Esbabü't-Taaddüd fi't-Tahlîl-i'n-Nahviyyi", *Mecelletü'l-Lüğati'l-Arabi'l-Ürdünî*, 1424, sayı: 66, s. 93-157.

olan İ'râbu'l-Kur'ân ilminin de temel meselelerinden birisidir. Bu konu, - dilbilimsel tefsirlerde âyetlerdeki farklı nahvî ihtimaller ele alınırken pratiğe yansımaları bağlamında yüzeysel biçimde ele alınsa da-, teorik anlamda daha çok son dönemde ayrıntılı bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Bu sebeple -konu ile ilgili müstakil eserlerde bile- konunun ele alınış yönteminde bir netlik yoktur.

Gerek dilbilimsel tefsirler gerekse İ'râbu'l-Kur'ân türü eserlerde bir kelimenin ya da cümlenin muhtemel İ'rab vecihleri, dolayısıyla âyetin manasında meydana gelen değişimler hakkında bilgi verilmektedir. Müfessir, bazen bu ihtimallerden hepsini kabul etmekte bazen de gerek dilsel gerek de kültürel sebeplerden ötürü bu ihtimaller arasında tercihte bulunmaktadır. Âyetteki bir kelimenin konumu ile ilgili tercihte, müfessirin ilmî seviyesi, edebî zevki, benimsediği görüşler ve dile olan vukûfiyeti önemli rol oynamaktadır. Özetle âyetteki bir kelimenin konumunun ne olduğuna dair tercihte en önemli kıstas müfessirin ilmî ve kültürel birikimi ve bu birikime binaen oluşturduğu dil sistemi⁴⁵ ve siyakın yardımıyla ulaştığı manadır.⁴⁶

Konunun son dönemde müstakil olarak incelenmesi sebebiyle *Taaddüdü'l-i'râb* terimine dair tanımlar da bu döneme âittir ve az sayıdadır. Konu ile ilgili en geniş çalışma olan Velîd Hüseyin'in *Nazariyyet'ün-Nahvi'l-Arabî* adlı eserinde bu terim için şöyle bir tanım yapılmıştır.

"İ'râbın taaddüdü, anlamsal ve şekilsel olarak sözüün söylendiği makam, söz ve buna bağlı olarak ses, şekil ve terkip olgularını, siyâkı göz önünde bulundurarak özellikle nahiv ve sarf ilmi açısından incelemek ve buna bağlı olarak ortaya çıkacak manaların belirlenmesi demektir."⁴⁷

Bu tanıma göre İ'râbın taaddüdü, nahvî tahlillerin kapsamına giren hususların açıklanması esnasında konu ile ilgili görüş ve hükümlerin çeşitlenmesi anlamına gelmektedir.⁴⁸

3.2.1. Kur'ân'ın İ'râbında Taaddüdün/Çeşitliliğinin Sebepleri

Kur'ân Arapça indirilmiş bir kitap olması sebebiyle bu dile âit şekilsel ve

45 el-Câsim, "Esbabü't-Taaddüd", s. 133-134.

46 *Aynı eser*, s. 144.

47 Velîd Hüseyin, *Nazariyyetü'n-nahvi'l-arabî*, s. 33.

48 *Aynı eser*, s. 36.

anlamsal özellikleri ihtiva etmektedir. Bununla birlikte Kur'ân'ın kendine has ifade biçimi de âyetlerdeki bazı kelimelerde i'râbın taaddüdü/çeşitliliğine sebep olmaktadır. Bu çeşitliliğin oluşmasında çeşitli kültürel ve ilmî etmenler de rol oynamaktadır. Taaddüde sebep olan bu hususları incelemeye geçebiliriz.

3.2.1.1. Arap Dilinin Sahip Olduğu Özellikler

Yüce Kitâbımız Kur'ân Arapça inmiş olması hasebiyle bu dilin özelliklerini taşımaktadır. Dolayısıyla Kur'ân birçok mana ve i'râb veçhini kapsamaktadır. Bu sebeple Arap dilinin özelliklerinden kaynaklanan nahvî taaddüd meselesi bu dil ile münzel bulunan Kur'ân-ı Kerîm için de geçerlidir.⁴⁹ Arap dilinin şekilsel yapısı nahvî çeşitliliği artıran bariz etmenlerden biridir. Arapçada bir kelimenin konumunun belirlenmesi, sonundaki i'râb alâmetine bağlıdır. Eğer kelimenin sonunda bu alâmet kelimenin mebnî ya da takdîr i'râba sahip olması sebebiyle görülmez ise i'râbın çeşitliliği/taaddüde sebep olabilmektedir. Örneğin ⁵⁰ سبِحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى âyetindeki الْأَعْلَى kelimesinin sonunda i'râbın belli olmaması sebebiyle kelime iki konuma muhtemel olabilmektedir. Birinci durumda اسْمَ kelimesinin sıfatı olarak mansub, ikinci durumda ise رَبِّ kelimesinin sıfatı olarak mecrurdur.⁵¹

Arapçada belli sayıda i'râb göstergesinin bulunması, farklı i'râbların yer yer aynı alâmetler ile gösterilmesine sebep olmaktadır. Örneğin ye yer mübtedâ, haber, fâil, nâibu'l-fâil gibi merfû alâmete sahip öğelerle, mef'ûller, hâl, temyiz gibi mansub alamete sahip olan öğeler aynı alâmet ile gösterilebilmektedir. Bu da i'râbın çeşitliliğini/taaddüdü artıran bir diğer huhuu sebeptir. Örneğin Fâtihâ sûresi 7. âyetteki غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ husustur. Örneğin Fâtihâ sûresi 7. âyetteki غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ cümlesindeki غَيْرِ kelimesinin mecrûr ve mansub olması mümkündür. Cer konumunda da bedel ya da sıfat olmak üzere iki ihtimal söz konusudur.⁵²

49 Muhammed Abdülhâlık Adîme, *Dirâsât li-uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, ts., c. 1, s. 13.

50 A'lâ, 87/1.

51 el-Câsim, "Esbabü't-Taaddüd", s. 108; bk. es-Sâidî, *Taaddüdü'l-evcûhi'l-i'râbiyye*, s. 24.

52 Muhammed Hamâse Abdillatîf, "Taaddüd-ü evcûhi'l-i'râb", s. 168.

3.2.1.2. Kur'ân'ın Sahip Olduğu Bazı Özellikler

Arap dilinin sahip olduğu bu özelliklerin yanısıra Kur'ân'a âit bazı özellikler de âyetlerde i'râb çeşitliliğini/taaddüd artırmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'e âit olup taaddüde sebep olan en önemli husus, içerisinde genel kurala aykırı dilsel öğelerin bulunmasıdır.⁵³ Örneğin⁵⁴ *ومن يرغبُ عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه*⁵⁴ âyetindeki temyiz olarak mansub olan *نفسه* kelimesi marife isme muzaf olması sebebiyle marifelik kazanmış ve temyizin nekra gelmesi kuralına muhalif gelmiştir. Bazı dilciler ise bu kelimenin bu sebeple mef'ûl'ün-bih olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

Kur'ân'da i'râbın taaddüdüne/çeşitliliğe sebep olan bir diğer husus da Kur'ân'daki bazı âyetlerin farklı kıraatlerle okunabilmesidir.⁵⁶ Örneğin, Mâide sûresi 6. âyetteki *فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين* cümlesindeki *وأرجلكم* kelimesinin mansûb kıraatte *وجوهكم* ve yapılan atıf sebebiyle ayakların yıkanması, *وأرجلكم* şeklindeki mecrûr kıraatte ise *برؤوسكم*'e atfedilmesi sebebiyle meshinin gerektiği manasına ulaşılmaktadır. Ayrıca, Hasan-ı Basrî'nin de kelimeyi *وأرجلكم* şeklinde merfû okuduğu, bu kıraatin ise *"İster topuklara kadar ister yıkayın ister meshedin!"* anlamına geldiği belirtilmektedir.⁵⁷

3.2.1.3. Taaddüde Sebep Olan Diğer Hususlar

Arap dili ve Kur'ân-ı Kerîm'in sahip olduğu özelliklerin etkisiyle oluşan i'râb çeşitliliğinin/taaddüdün yanı sıra, çeşitli beşerî faktörler de taaddüde

53 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Soner Gündüzöz, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme I", *Ondokuzmayıs Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2002, sayı: 6, s. 77-94; Gündüzöz, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme II", *Ondokuzmayıs Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2002, sayı: 7, s. 121-140.

54 Bakara, 2/130.

55 el-Câsim, "Esbabü't-Taaddüd", s. 104.

56 Bk. Velîd Hüseyin, *Nazariyyetü'n-nahvi'l-arabî*, s. 139-159; Karagöz, *Dilbilimsel tefsir*, s. 252; es-Sâidî, *Taaddüdü'l-evcûhi'l-i'râbiyye*, s. 20-21; Süheyle Hattâf Abdülkerîm, "Esbâbu'l-Cevâz fî'n-Nahvi'l-Arabiyyi", *Mecelletü Câmîati Kerbelâ el-İlmîyye*, 2012, c. 10, sayı: 3, s. 14.

57 Ebû Abdillâh el-Hüseyin Ahmed İbn Hâluveyh, *İ'râbu'l-kirâati's-seb' ve ilelihâ*, tahk.: Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Kâhire 1992, c. 1, s. 143; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 11-12; Muhyiddin ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânühû*, Dâru'l-Yemâme-Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2009, c. 2, s. 185.

sebeptir. Bu faktörleri şöyle sıralamamız mümkündür:

3.2.1.3.1. Şiir Başta Olmak Üzere Nakledilen Farklı Edebî Rivayetler

Cahiliyye devrinde büyük öneme sahip olan şiirler hakkındaki rivayetler zamanla çoğalmış ve nahivciler de dilin kurallarını oluşturmada istifade edecekleri çok sayıda şiire ulaşmışlardır. Bu da nahvî taaddüdün çoğalmasına etki eden bir faktör olmuştur.⁵⁸

3.2.1.3.2. Mezhebî Görüşler

Nahiv ilminin kuruluşundan bu yana nahvî çalışmalarda nahivciler, mensubu oldukları mezhebe göre nahvî ta'lil prensiplerine sarılmışlardır.⁵⁹ Bu mezheb, inanç ve amelle ilgili olabileceği gibi kişinin mensubu olduğu nahiv ekolü de olabilir.⁶⁰ Nahivcinin sahip olduğu itikadî ve fikhî düşünce sistemi onun nahiv dünyasını da şekillendirmiş ve meseleye bu açıdan bakmasına sebep olmuştur. Her bir nahivcinin i'raba kendi penceresinden bakması ve onu görüşüne destek olarak görmesi nahvî taaddüde kaynaklık etmiştir.⁶¹ Örneğin كَضًا أَيْتَهُ كَضًا cümlesindeki كَضًا kelimesi Basra ekolüne mensup dilciler tarafından كَضًا takdirinde hâl olarak kabul edilirken, Kûfe ekolüne mensup dilcilerce أَرْكُضًا takdirinde mef'ûl-ü mutlak kabul edilmiştir.⁶² Yine نَعْمٌ ve بئسٌ kelimelerini Basra ekolüne mensup dilciler fiil kabul ederken Kûfe ekolüne mensup dilciler ise isim olarak kabul etmektedir. Tabi ki bu da cüm-

58 Bk. es-Sâidî, *Taaddüdü'l-ecvühi'l-i'râbiyye*, s. 21; Süheyle Hattâf Abdülkerîm, "Esbâbu'l-Cevâz", s. 12, Velîd Hüseyin, *Nazariyyetü'n-nahvi'l-arabî*, s. 161-169; Sâmî Avd, "Eser-u ta-addüdü'l-ârâ'i'n-nahviyye fî tefsîri'-âyâti'l-kur'âniyye", *Mecelletü Câmî'ati Teşrîn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İlmîyye*, 2007, c. 29, sayı: 1, s. 69-70.

59 Nidâl Mahmûd el-Ferâye, *el-Kırââtü'l-kur'âniyye fî kitâbi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Câmîatü Mü'te, Mute 2006, s. 64.

60 Bu nahiv ekolleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hatice el-Hudeysî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Bağdat 2001; İbrahim Sâmerrâî, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Daru'l-Fikr, Amman 2002.

61 Bk. Velîd Hüseyin, *age*, s. 109-232; Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr* s. 116; Fâtma Muhammed, Tâhir Hâmid, *Üsüsü't-tercîh fî kütüb-i'l-hilâfi'n-nahvî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekketü'l-Mükerrreme, 1430, s. 22; el-Câsim, "Esbâbü't-Taaddüd", s. 96, es-Sâidî, *Taaddüdü'l-ecvühi'l-i'râbiyye* s. 20.

62 Velîd Hüseyin, *Nazariyyetü'n-nahvi'l-arabî*, s. 39; Konuyla ilgili daha fazla örnek için bk. *Aym eser*, s. 435-499.

le kuruluşunu ve de dolayısıyla manayı etkileyecektir.⁶³

Mensub olunan itikâdi mezhebin sahip olduğu düşünce yapısı da kelimenin i'râbının farklı değerlendirilmesine neden olmaktadır. Örneğin Mutezilî müfessir Zemahşerî (ö.538/1144), Sâffât sûresi *والله خلقكم وما تعملون* 96. âyetteki *لَا*'nın Mutezilenin adâlet anlayışına uygun olması sebebiyle ism-i mevsûl olduğunu savunmuş, dolayısıyla anlamın "*Allah sizi ve tapıtığınız şeyleri/putları yaratmıştır.*" şeklinde olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴ Sünnî müfessir Nesefî (ö.710/1310) ise *لَا*'nın mevsûle ve masdariye olabileceğini ifade ettikten sonra, ism-i mevsûl tercihinin sebep olduğu "*Sizin amellerinizi yarattı.*" anlamını "*Bu, halk-ı ef'âl meselesinde bizim delilimizdir.*" şeklinde desteklemiştir.⁶⁵

3.2.1.3.3. Dil Meclisleri ve Münazaralar

Basra, Kûfe ve Bağdat dil ekollerine mensub dilbilimciler, mescitlerde ya da yöneticilerin huzurunda yaptıkları toplantılarda bir kelimenin i'râbı konusundaki muhtemel vücutları tartışmışlardır.⁶⁶ Hicrî 3. asırdan itibaren artan bu ilim meclisleri ve bu meclislerde yapılan münazaralar, nahiv ilminin kâidelerinin gelişmesine, dolayısıyla yeni kuralların oluşmasına ve nahvî ihtilafların artmasına, dolayısıyla nahvî taaddüdün oluşmasına sebep olmuştur.⁶⁷

3.2.1.3.4. Kültürel ve İlmî Etkenler

İslâm dini genişleyip farklı kültürlerle etkileşim içine girince eğitim öğretim faaliyetleri, dolayısıyla nahiv ilmine de farklı kültürlerin etkisi dâhil olmuş, bu sebeple ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla nahiv ilmi, i'tizâl gibi yeni

63 el-Câsim, "Esbabü't-Taaddüd", s. 99.

64 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 684.

65 Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, tahk.: Şeyh Zekriyyâ Umeyrât, Beyrut 2008, c. 2, s. 418.

66 Fahreddin el-Kabâve, "el-Menheciyye fî İ'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü Buhûsi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, yıl: 5-6, sayı: 9, s. 109; Hattâf Abdülkerîm Süheyle, "Esbâbu'l-Cevâz fî'n-Nahvi'l-Arabiyyi", *Mecelletü Câmîati Kerbelâ el-İlmiyye*, 2012, c. 10, sayı: 3. s. 18; Adîme, *Dirâsât li-uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 14.

67 Bk. Velîd Hüseyin, *Nazariyyetü'n-nahvi'l-arabi*, s. 233-245; Fâtıma Muhammed, *Üsûsü't-tercih*, s. 28.

düşünce sistemlerinin yanısıra kelâm, felsefe, cedel gibi yeni ilimlerin etkisi altında gelişimini sürdürmüştür.⁶⁸

Dilbilimciler bu konuyla ilgilenmiş ve iki gruba ayrılmıştır. Bir grup, temel kurallar oluşturmuş, diğer grup ise bu kurallara kıyasla yeni kurallar oluşturmuştur. Bu sebeple, bu tür şevâhidler sebebiyle i'râb tahlillerinde çeşitlilik/taaddüd artmıştır. Nahivcilerin nahiv kuralları üzerindeki yöntem farklılığı, görüş farklılıkları ve bir olguyu açıklarken takip ettikleri yöntemin farklılığına dayanmaktadır.⁶⁹

4. İ'râb Çeşitliliğinin/Taaddüd Tefsire Etkisine Dair Örnekler

Kur'an âyetlerinin birden fazla i'râb ihtimali taşımasının onun anlam sahasının zenginliğine delil olduğu gerçeğinin ihmal edilmemesi gerekir. Kur'an ifadelerinin i'râb meselesi, hiç kuşkusuz dilin ve belâğatın zirvesinde bulunan bir metni anlama çabası içerisinde olan kimselerin dikkat etmeleri gereken en önemli konulardan sayılmaktadır.⁷⁰ Âyetlerdeki i'râb ihtilafları, ahkâm zenginliklerine, en azından yorum zenginliklerine yol açmakla birlikte bazı i'râblara dayalı olarak verilen manalar zorlamadan hali değildir.⁷¹ İ'râbın taaddüdü meselesi sadece tefsir ilmini değil özellikle fıkıh başta olmak üzere hemen hemen bütün şer'î ilimlerde yorum farklılıklarına sebep olmuştur.

4.1. İ'râb Alâmetinin Belli Olmaması Sebebiyle Oluşan İ'râb Çeşitliliğinin/Taaddüde Örnekler

Bu tarzçeşitlilik/taaddüd, mebnî olması ya da takdirî i'râba sahip olması sebebiyle sonundaki i'râb alâmeti bilinemeyen, dolayısı ile de konumu hakkında en az iki ihtimalin bulunduğu kelimelerle cümlelerin i'râbında görülmektedir.

68 Fâtma Muhammed, *Üsüsü't-tercîh*, s. 25.

69 Velîd Hüseyin, *Nazariyyetü'n-nahvi'l-arabi*, s. 13; Süheyle, "Esbâbu'l-Cevâz fî'n-Nahvi'l-Arabiyyi", s. 15.

70 Muhammed Aydın, "Kur'an Meallerinde İ'râb Bağlamındaki Tercüme Problemleri", *Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 4, s. 286.

71 *Aynı eser*, s. 286.

4.1.1. İ'râb Alâmetinin Farklı Konumlar İçin Ortak Kullanımı Sebebiyle Oluşan Çeşitliliğe/Taaddüde Örnekler

Arapçada i'râb göstergesi hareke ya da harfler birden fazla konum için ortak kullanılabilir. Örneğin, fetha, kelimenin hem nasb hem de cer konumunda ortak kullanılabilir. Bu da i'râbın taaddüdüne ve de âyetin manasının değişmesine sebep olmaktadır.

Örneğin Bakara sûresi 34. âyetteki *وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ* cümlesindeki istisnânın, şeytanın meleklerle irtibat halindeki tek cin olması hasebiyle muttasıl, meleklerden olmaması hasebiyle munkatî' kabul edilebileceği belirtilmiştir.⁷² Birinci durumda iblis, ameli itibarıyla sapık cinlerin yaptığını yapmıştır. İkinci durumda ise iblis cins anlamında değil, secdeye me'mûr kılınma noktasında meleklerle birlikte zikredilmiştir.⁷³ Yine Duhân sûresi 42. âyetteki *وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ* ifâdesinin, bir önceki âyetteki *وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ* cümlesindeki fâilden bedel olarak merfû ya da istisnâ olarak mansub olabileceği belirtilir.⁷⁴ Buna göre birinci durumda mana, "Onlara, Allah'ın merhamet ettiği hâriç yardım edilmez." şeklindeyken, ikinci durumda ise istisnâ, munkatî' kabul edilirse, "Allah'ın merhamet ettiği kimseler, kendilerine fayda sağlayacak birini arama ihtiyacı hissetmezler." şeklindedir. Muttasıl kabul edildiğinde ise, anlam "Mü'minlerden Allah'ın merhamet ettiği kimse haricinde hiç kimse yakınına fayda sağlayamaz." şeklindedir.⁷⁵

Nisâ sûresi 12. âyetteki *وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَهِيَ آخَةٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِمَّنْهَا* cümlesindeki *كَلَالَةً* kelimesinin, *يُورَثُ* fiilinin *رَجُلٌ* kelimesinin sıfatı kabul edilmesi durumunda *كَانَ*'nin haberi olduğu, *كَانَ*'nin haberi kabul edilmesi durumunda ise *كَلَالَةً* kelimesinin *يُورَثُ* fiilindeki zamirden hâl olduğu ifade edilmektedir. Buna göre birinci ihtimalde mana, "Şayet, mirasçı olunan adam veya kadın kelâle ise ve bir kız kardeşi varsa her birine altıda bir (pay) vardır." şeklindeyken,⁷⁶ ikincisinde "Şayet, kendisine kelâle olarak mirasçı olunan adam veya kadının bir kız kardeşi varsa, her birine altıda bir (pay) vardır." şeklindedir.

72 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 120; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, c. 1, s. 90.

73 ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 113-114.

74 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 181-182; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 7, s. 130.

75 Bk. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 3, s. 42; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 7, s. 130.

76 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 423; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 2, s. 19.

Furkân sûresi 59. âyetteki *فاستل به خبيراً* kelimesindeki *خبيراً* kelimesinin *فاستل* fiilinin *mef'ûl-ü bihi* olduğu, bu durumda mananın, “Allah’ı, hakkında sağlam bilgisi bulunan kişiye sor!”, şeklinde olduğu, ayrıca bu kelimenin *به*’deki zamirden *hâl* olabileceği, bu durumda da mananın “Allah’ın her şeyi bildiğini düşünerek sor.” şeklinde olduğu belirtilmektedir.⁷⁷

Tâhâ sûresi 131. âyetteki *ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا* cümlesindeki *أزواجاً* kelimesinin *mef'ûlün bih* ya da *hâl* olarak *mansûb* olduğu ifade edilir. Buna göre birinci durumda mana, “Onlardan bazı kesimlere kendilerini denemek için vermiş olduğumuz dünya hayatının süsüne gözünü dikme!” şeklindeyken, *به* ’deki zamirden *hâl* olduğu ikinci durumda ise mana, “Onları denemek için vermiş olduğumuz şeye, çeşit çeşit dünya hayatının süsüne gözünü dikme!” şeklindedir.⁷⁸ Âyetteki *زهرة* kelimesi için ise *zemm/ihtisâs*, ikinci *mef'ûl*, *به*’nin mahallinden ya da *زهرة* ذوى takdirinde *أزواجاً*’den bedel olmak üzere dört *i'râba* muhtemel olduğu belirtilmektedir.⁷⁹ *Zemm* ihtimalinde mana “Onlardan bazı kesimlere, kendilerini denemek için vermiş olduğumuz şeye -dünya hayatının süsünü kastediyorum-gözünü dikme!” şeklindeyken, ikinci *mef'ûl* kabul olması durumunda ise, “Onlardan bazı kesimlere, kendilerini denemek için vermiş olduğumuz şeylere, dünya hayatının süsüne gözünü dikme!” şeklindedir. *به*’nin mahallinden bedel olduğu üçüncü ihtimalde ise mana, “Onlardan bazı kesimlere, kendilerini denemek için vermiş olduğumuz dünya hayatının süsüne gözünü dikme!” şeklindedir. *أزواجاً*’den bedel olduğu son ihtimalde ise mana, “Onları denemek için vermiş olduğumuz şeye, çeşit çeşit dünya hayatının süsüne gözünü dikme!” şeklindedir. Görüldüğü üzere bu örnekteki ihtimaller arasındaki anlam farkı çok azdır.

Sâffât sûresi *أنفكاً* 86. âyetteki *إفكاً* kelimesinin de “İftirâ atmak için Allâh’ın dışında ilahlar mı istiyorsunuz?” anlamında *mef'ûl-ü leh*, “Allah’ın dışında ilahlarla Allah’a iftirâ mı atmak istiyorsunuz?” anlamında *mef'ûl-ü bih* ve de *آفكين* takdirinde, “İftirâ atarak Allah’ın dışında ilahlar mı istiyorsunuz?” anlamında *تريدون* fiilindeki zamirden *hâl* olabileceği belirtilir.⁸⁰ *Mef'ûl-ü leh* olması durumunda *آفكة* kelimesi *mef'ûl-ü bih*, *دون الله*

77 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 339; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 4, s. 216.

78 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 174; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 4, s. 744.

79 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 174; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 4, s. 744; Bu kelime hakkındaki diğer muhtemel vecihler için bk. ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 4, s. 744.

80 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 683; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 6, s. 404.

ifadesi de *تريدون* fiiline müteallık zarf olmaktadır. *Mef'ûl-ü bih* olması durumunda ise *آلهة* kelimesi ondan bedel olmaktadır.⁸¹

Mü'min sûresi 28. âyetteki *وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمنه* cümlesindeki *وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم* ifâdesinin *رجل*'ün ikinci sıfatı ya da *يكتم* fiiline müteallık olabileceği belirtilir. Birinci durumda adam Kıbtî'dir. İkinci durumda ise adam İsrâilî olmaktadır. Buna göre birinci ihtimalde mana, "Îmânını Firavn âilesinden gizleyen Mü'min bir adam dedi ki..." şeklindeyken, ikinci ihtimalde ise, "Firavn âilesine mensub îmânını gizleyen adam dedi ki..." şeklindedir.⁸²

Fussilet sûresi 12. âyetteki *وزينا السماء الدنيا بمصابيح و حفلاً* cümlesindeki *حفلاً* kelimesinin *حفظناه حفلاً* takdirinde "Biz, semâyı lambalarla süsledik ve çok onu çok iyi koruduk." anlamında *mef'ûl-ü mutlak* ve "Yıldızları semaya süs ve (*şeytanlardan*) korumak için yarattık." anlamında *mef'ûl-ü leh* olabileceği ifade edilir.⁸³

Müzzemmil sûresi 3. âyetteki *قم الليل إلا قليلاً* kelimesinin, bir önceki *الليل*'den bedel yapılması durumunda mananın, "Gecenin yarısından daha az bir vakitte kalk!" şeklinde olduğu belirtilmektedir. *قليلاً*'den bedel olması durumunda ise, Allah, Hz. Peygamber'e gecenin yarısından daha az bir vakitte, ondan daha az veya daha çok ibadet etmesi hususunda üç tercih sunmuş olmaktadır.⁸⁴

4.2. Kelimenin Anlam İtibariyle İlişkili Olduğu Müteallakının/ Merciiinin Farklılaşmasıyla Oluşan İ'râb Çeşitliliğine/Taaddüde Örnekler

Arapçada *î'râb*'ın oluşmasına sebep olan cümle yapısı, kelimelerin birbirine isnâdı ve âmil nazariyesi üzerine kurulmuştur.⁸⁵ Bu sebeple sonraki kelime kendisinden önceki kelimeye anlam itibariyle bağlıdır. Bu durum müs-

81 ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, c. 6, s. 404.

82 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 82; en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, c. 2, s. 476; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, c. 6, s. 565.

83 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 106; el-Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, tahk.: Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Beyrut, 2000, c. 3, s. 222; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, c. 6, s. 614-615.

84 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 485-486; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 5, s. 387; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, c. 8, s. 109.

85 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhamîd Mustafa es-Seyyid, "Nazariyyetü'l-Âmil fî'n-Nahvi'l-Arabî ve Dirâsetü't-Terkîb", *Mecelletü Câmî'ati Dimeşk*, c. 18, sayı: 3-4, s. 41-68.

ned/mahkûm bih ve müsnedün ileyh/mahkûmun aleyh kavramları ile ifade edilir.⁸⁶ Mananın oluşması da kelimeler arasındaki bu örüntüye bağlıdır.⁸⁷ Tefsir ve i'râbu'l-Kur'ân eserlerinde bir kelimenin müteallakı noktasındaki ihtimallere ve bunların âyetin manasına etkisi hakkındaki bilgilere rastlamak mümkündür. Bu hususu birkaç açıdan incelemek mümkündür.

4.2.1. Zamirin Mercinin Farklılaşması Sebebiyle Oluşan İ'râb Çeşitliliği-ne/Taaddüde Örnekler

Âyetlerin tefsirinde mananın farklılaşmasının bir sebebi de zamirin mercii meselesidir. Kur'ân tefsirindeki önemine binâen konu tefsir usulü eserlerinde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Kur'ân'daki zamirlerin mercii konusunda İbn Enbârî (ö.328/940)'nin iki ciltlik bir eser kaleme aldığı rivayet edilmektedir.⁸⁸ Zamirlerde aslolanın en yakın isme ircâ edilmesi olmakla birlikte, bir delile binâen daha uzaktaki isme ircâsı da mümkündür.⁸⁹ Bu husus da taaddüde sebep olmaktadır.

Örneğin Bakara sûresi 45. âyetteki *إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ* و *وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ* cümlesindeki *ها* zamirinin, *وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ* cümlesindeki *الصَّلَاةِ* veya *الإستعانة* ya da İsrâiloğullarının emredildiği tüm işlere döndürülmesinin câiz olduğu ifade edilmektedir.⁹⁰ Buna göre birinci durumda mana, "Namaz, Allah'tan korkanların dışındakilere ağır gelir." şeklindeyken, ikinci durumda, "Sabır, Allah'tan korkanların dışındakilere ağır gelir." şeklindedir. Üçüncü ihtimalde ise mana, "İsrâiloğullarının emredildiği bu işler Allah'tan korkanların dışındakilere ağır gelir." şeklindedir. Bununla birlikte zamire en yakın isim olması sebebiyle zamirin *الصَّلَاةِ*'e dönmesinin daha doğru olduğu belirtilmiştir.⁹¹ Benzer şekilde Mâide sûresi 58. âyetteki *وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ* *اتَّخَذُوهَا هُزُؤًا* و *وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ* cümlesindeki *اتَّخَذُوهَا* kelimesindeki mansûb zamirin *الصَّلَاةِ* veya *ناديتم*

86 Sibeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kamber, *Kitâb-u Sibeveyh*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kâhire 1988, c. 1, s. 23; es-Seyyid, *Dirâsâtü'n fi lisâniyyâti'l-Arabiyye*, Umman 2004, s. 23; Mecdî Vehbe, Kâmil Mühendis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-Arabiyye fi'l-lüğa ve'l-edeb*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1984, s. 341-342.

87 Bk. Sibeveyh, *Kitâbu Sibeveyh*, c. 1, s. 23; es-Seyyid, *Dirâsâtü'n fi lisâniyyâti'l-Arabiyye*, s. 23.

88 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, c. 4, s. 25; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 1266.

89 Bk. ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 1, s. 99.

90 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 126; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 1, s. 137.

91 ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, c. 1, s. 99; ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, c. 4, s. 30.

fiilinin masdarı olan المناداة'e dönmesinin caiz olduğu belirtilmiştir.⁹² Buna göre, birinci durumda mana, "Onlar namazı oyuna alırlar." şeklindeyken ikinci durumda, "Onlar ezanı oyuna alırlar." şeklindedir.

Hacc sûresi 55. âyetteki منه مرة في مرة الذين كفروا ولا يزال الذين كفروا في مرة منه ifâdesindeki zamirin Kur'ân ya da Hz. Peygamber'e dönmesinin câiz olduğu belirtilmiştir.⁹³ Buna göre birinci durumda mana, "Kâfirler hâlâ o Kur'ân'dan şüphe duyarlar." şeklindeyken ikinci durumda, "Kâfirler hâlâ o Resûlden şüphe duyarlar." şeklindedir. Üçüncü ihtimal olarak da zamirin, 52. âyette zikredilen ألقى الشيطان في أمينته cümlesinde belirtilen şeytanın ilkâsına döndüğü ifade edilmiştir.⁹⁴ Bu durumda da mana, "Kâfirler hâlâ şeytanın peygamberlerin temennisine dair vermiş oldukları vesveseden şüphe duyarlar." şeklindedir.

İnsân sûresi 8. âyette bulunan على ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً ifâdesindeki zamirin "Canları çektikleri ve muhtâc oldukları halde onu yedirirler." anlamında الطعام'a ve "Allah'a olan muhabbetleri sebebiyle yemeği onlara yedirirler." anlamında Allah'a dönmesinin mümkün olduğu belirtilmiştir.⁹⁵ Bununla birlikte yemeğin zengin fakir herkes için sevilirken muhtâc kimsenin, nefse tercihinin üstünlüğü sebebiyle الطعام'a döndürülmesinin daha fazla övgü ifade ettiği belirtilmiştir.⁹⁶

İnşikâk sûresi 6. âyetinde bulunan يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه ifadesindeki zamîrin رب'e döndüğü, bununla birlikte كدحاً'e dönmesinin de mümkün olduğu belirtilir.⁹⁷ Buna göre birinci durumda mana, "Ey insan! Sen, Rabbine karşı çok mücadele etmekte. Sonunda Rabbine kavuşacaksın!" şeklindeyken ikincisinde, "Ey insan! Sen, Rabbine karşı çok mücadele etmekte. Sonunda yaptığın mücadele (nin sonucuna)'ye kavuşa-

92 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 41; en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, c. 1, s. 329; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, c. 1, s. 447.

93 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 233; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, c.5, s. 163.

94 İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 4, s. 130; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, c. 5, s. 163.

95 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 514; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 5, s. 410; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, c. 8, s. 164.

96 Bk. İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 5, s. 410; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 8, s. 164.

97 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 566; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 5, s. 457.

caksın!” şeklindedir.⁹⁸

4.2.2. Harf-i Cerrin Müteallakı Sebebiyle Oluşan İ'râb Çeşitliliği-ne/Taaddüde Örnekler

Arapçada doğru manaya ulaşmak için her harf-i cerr anlamı itibari ile fiil ya da fiil anlamlı bir kelimeye bağlı olmak zorundadır.⁹⁹ Bu itibarla bir harf-i cerrin hangi fiile bağlı olduğunun tesbiti, âyetin doğru anlaşılması için büyük önem arz etmektedir. Bir harf-i cerrin birden fazla fiile taalluku ihtimâli de, taaddüde sebep olan bir diğer husustur.

Örneğin Mâide sûresi 26. âyetteki *قال فإنها محرمة عليكم أربعين سنة يتيمون في* ifadesinin başındaki *في* harf-i cerrin hazfedildiği ve bu harfin *محرمة* ve *يتيمون*'ye müteallık olabileceği şeklinde iki ihtimal belirtilmiştir.¹⁰⁰ Buna göre birinci ihtimâlde mana “Mısır onlara kırk yıl haramdır. Onlar yeryüzünde dolaşır dururlar.” şeklindeyken ikinci ihtimalde ise, “Mısır onlara haram kılınmıştır. Onlar kırk yıl yeryüzünde dolaşır dururlar.” şeklindedir. İsrâiloğullarına Mısırın ebediyyen haram olması nedeniyle ikinci ihtimalin daha doğru olduğu belirtilmiştir.¹⁰¹

Nahl sûresi 44. âyetteki *بالبينات و الزبر* ifâdesi için dört müteallak belirtilmiştir. Buna göre bu ifade bir önceki âyetteki *وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم* fiiline ya da muzmar bir *ما أرسلنا* fiiline müteallıktır. Üçüncü ihtimalde bu ifadenin *رجالاً*'in sıfatı olması mümkündür.¹⁰² Dördüncü ihtimal olarak da *لا تعلمون* fiiline müteallıktır. Birinci durumda mana, “Biz senden önce kendilerine vahyettiğimiz kimseleri delillerle ve kitaplarla gönderdik.”, şeklindeyken ikincisinde, “Biz senden önce onlara, kendilerine vahyettiğimiz delil ve kitaplar verilmiş kimseleri gönderdik.” şeklindedir. Üçüncü ihtimal ile birinci ihtimalde mana değişmemektedir.¹⁰³ Dördüncü ihtimalde *بالبينات و الزبر* ifadesi mukadder *بم أرسلوا*

98 İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 5, s. 457.

99 Abduh, er-Râcihi, *et-Tatbîku'n-Nahvî*, Dâru'l-Ma'rife el-Câmiyye, 2000, s. 356.

100 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 20; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ *Me'âni'l-Kur'ân, Âlemü'l-Küttüb*, Beyrut 1983, c. 1, s. 305; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2, s. 165.

101 el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 305; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2, s. 165.

102 Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 583; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 2, s. 263; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 3, s. 395; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 4, s. 251.

103 Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 583; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 3, s. 395; ed-

sorusunun cevabıdır ve *لك فأعطينى حتى إن كنتُ عملت* "Senin için çalıştıysam bana hakkımı ver!" örneğinde olduğu gibi azarlama ve kınama anlamı ifade etmektedir.¹⁰⁴

Muhammed sûresi 4. âyetteki *إذا ضرب الرقاب حتى إذا* *فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا* *حتى* cümlesindeki ikinci *حتى* harf-i cerrinin *من*, *ضرب* ve *فأداء* 'e taallukunun câiz olduğu belirtilir. İlk iki ihtimalde İmâm Şâfi'ye göre mana, "Müşriklerle savaşıya kadar onlar bu hâl üzere devam edecekler." şeklindeyken, Ebû Hanîfe'ye göre ise, "Onlar savaş bitene kadar öldürülür ve esir alınırlar." şeklindedir. *من* ve *فأداء* 'e taallukunda ise mana, "Savaş bitene kadar onlara minnet edilir ve kendilerinden fidye alınır." şeklindedir.¹⁰⁵

4.2.3. Sâhibu'l-Hâlin Tesbiti Yönüyle Oluşan İ'râb Çeşitliliğine/Taaddüde Örnekler

Fâilin, mef'ûlün, mübtedânın ya da muzafun ileyhin durumunu ifâde eden halin hangi isme müteallık olduğu meselesi¹⁰⁶ de nahvî taaddüde sebep olmaktadır. Örneğin Nisâ sûresi 125. âyetteki *ومن أحسن دينًا ممن أسلم وجهه لله وهو* *حينئذ* kelimesinin *اتبع* 'daki fâilden ya da *إبراهيم* 'den hal olabileceği ifade edilir.¹⁰⁷ Birinci ihtimalde mana, "Kendisini muhsin olarak Allah'a teslim eden ve Hanîf olarak İbrâhim'in dinine tabi olandan daha güzeli kimdir?" şeklindeyken, ikincisinde "Kendisini muhsin olarak Allah'a teslim eden ve Hanîf İbrâhim'in dinine tabi olandan daha güzeli kimdir?" şeklindedir.¹⁰⁸

Müddessir sûresi *وحيدًا* kelimesinin *وحيدًا* 11. âyetteki *وحيدًا* kelimesinin "Beni

Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 4, s. 251.

104 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 583; en-Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, c. 1, s. 682; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 2, s. 263.

105 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 213; bk. en-Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, c. 2, s. 562.

106 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Osman Keskiner, *Arapça'da Hâl ve Kur'ân Tercümelerindeki Yansımaları*, İstanbul 2011; Abdülganiyy ed-Dakr, *Mu'cemu'n-nahv*, Beyrut 1986, s. 162-171.

107 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 493; en-Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, c. 1, s. 284; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 1, s. 114.

108 Bk. ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 1, s. 114, c. 3, s. 384; aynı i'râb için bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 385; c. 3, s. 510.

onunla başbaşa bırak!" ya da "Tek başıma yarattığım kişiyi bana bırak!" anlamında fâilden (Allâh) ya da "Malsız, evlatsız tek başına yarattığım kişiyi bana bırak!" anlamında mahlûkattan hâl olmasının câiz oluşu ifade edilmektedir.¹⁰⁹ Görüldüğü üzere, hâlin Allah'a bağlanması durumunda iki farklı mana oluşmaktadır.

4.2.4. Ma'tûf ya da Ma'tûfun Aleyh'nin Tesbîti Sebebiyle Oluşan İ'râb Çeşitliliğine/Taaddüde Örnekler

Anlam itibarıyla kendisinden önceki kelime ya da cümleye bağlı olan ve onun i'râbını alan bir diğer nahvî mesele ise atf konusudur. Atfın kendisinden önceki hangi kelimeye yapılacağı hususu da taaddüde sebep olmaktadır.¹¹⁰ Tefsirlerde konu ile ilgili örneklere sıkça rastlanılmaktadır.

Örneğin Bakara sûresi 102. âyetteki *يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين* cümlesindeki *يعلمون* kelimesine atfedildiği, bu durumda anlamın, "Şeytanlar insanlara sihri ve iki meleğe indirilene öğretiyorlardı." şeklinde olduğu belirtilir. Ayrıca atfın, aynı âyetteki *واتبعوا ما تتلوا* cümlesindeki *تتلوا* ifadesine yapıldığı da belirtilir. Bu durumda ise anlamın "Şeytanların okuduklarına ve iki meleğe indirilene uyun!" şeklinde olduğu ifade edilmektedir.¹¹¹

Mâide sûresi 25. âyetteki *أخي قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي* cümlesindeki *أخي* kelimesi için iki mansub ve de iki merfû konuma atfın mümkün olduğu belirtilir. Buna göre kelime *نفسى* ye ya da *إني* deki zamire atfen mansubdur. Birinci ihtimalde mana, "Ben, sadece kendi nefsim ve kardeşime sahip olabilirim." şeklindeyken, *إني* deki zamire atfedildiğinde ise mana, "Ben ancak kendi nefsim, kardeşim de kendi nefsinde sahiptir." anlamındadır. Bu ifadenin *إني* ve isminin mahalline atfen ve *لا أملك* 'daki zamire atfen merfû olabileceği de belirtilir. Bu durumda mana, "Ben sadece kendi nefsim, kardeşim Harun da aynı şekilde sadece kendi nefsinde mâliktir." şeklindedir. Görüldüğü üzere son iki ihtimalde mana aynı olmaktadır.¹¹² Bir diğer ihtimal de ke-

109 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 496; en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, c. 2, s. 746; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 3, s. 466.

110 Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, s. 1332-1333.

111 ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 183; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 158-159; en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, c. 1, s. 72.

112 Bk. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2, s. 164-165; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 19-20; İbn

5.1. أن Harfinde Oluşan İ'râb Çeşitliliğine/Taaddüde Örnekler

Nasb edatı, tefsir edatı ya da اُنْ'den muhaffef olarak kullanılan bu kelimenin¹¹⁶ kullanım çeşitliliği başına geldiği kelimenin anlamını ve i'râbını etkilemektedir.

Örneğin Hûd sûresi 2. âyetteki اَلَّا تَعْبُدُوا اِلَّا الله cümlesindeki اُنْ'in nasb edatı kabul edilmesi durumunda cümle اِنِّ لَ تَعْبُدُوا anlamında mef'ûl-ü-leh olmakta bu durumda لا, nâfiye olmaktadır. İkinci olarak bu harfin tefsîriye olmasının câiz olduğu ifade edilmektedir. Çünkü bir önceki âyetteki اِنِّ لَ تَعْبُدُوا ifâdesinde kavî manası bulunmaktadır.¹¹⁷ Üçüncü ihtimal de bu harfin اُنْ'den muhaffef olmasıdır. Bu durumda ise cümle اَلَّا تَعْبُدُوا اِلَّا الله takdirinde mahzûf bir mübtedanın haber olmaktadır. Bu durumda لا, nâhiye olmaktadır.¹¹⁸ Üç ihtimalde tercihte eşit olmakla birlikte üçüncü ihtimalin daha kolay olduğu ifade edilir.¹¹⁹ Tefsîriye olması durumunda ise bu cümlenin i'râbdan mahalli bulunmamaktadır. Birinci ihtimalde mana, "Bu kitabın âyetleri, sadece Allah'a ibadet etmeniz için açıklanmıştır." şeklindeyken ikinci ve son ihtimalde ise, "Bu kitabın âyetleri sadece Allah'a ibadet edin! şeklinde açıklanmıştır." olmaktadır.

5.2. ما Kelimesinde Oluşan İ'râb Çeşitliliğine/Taaddüde Örnekler

Bilindiği gibi bu kelime nefy edatı, istifhâm edatı, taaccüb, şart edatı, ism-i mevsûl gibi birden farklı anlam ve konum için ortak kullanılmaktadır.¹²⁰ Bu da taaddüde neden olmaktadır. Tefsirlerde konu ile ilgili örneklere sıkça rastlanılmaktadır.

Örneğin Yûnus sûresi 66. âyetteki مَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ اللَّهِ وَهُمْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَشَيْءٌ يَتَّبِعُهُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ takdîrinde istifhâmiyye ya da مَا يَتَّبِعُهُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ifade edilmektedir.¹²¹ Buna göre birinci ihtimalde mana, "Allah'ın dışında yakardığı-

116 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. ed-Dakr, *Mu'cemu'n-nahv*, s. 63-66.

117 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 389; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 3, s. 149; en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, c. 1, s. 118; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 3, s. 388.

118 İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 3, s. 149.

119 ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 3, s. 388.

120 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. ed-Dakr, *Mu'cemu'n-nahv*, s. 320-323.

121 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 372; en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, c. 1, s. 547; İbn Atiyye, *el-*

nız ortaklar nedir?" şeklindeyken ikincisinde "Allah'ın dışında ilahlardan meded umanların tabi oldukları (ilahlar) da Allah'ındır." şeklindedir. Üçüncü ihtimal de bu kelimenin nâfiye olmasıdır.¹²² Fakat bu son ihtimalin zorlama olduğu belirtilmiştir. Bu durumda ise mana, "Onlar Allah'ın dışında yakardıkları varlıklara da itaat etmezler." şeklindedir.¹²³

Zâriyât sûresi *كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون* 17. âyetteki ما'nın zâid, masdariye ve mevsûle olmasının mümkün olduğu ifade edilmektedir. Bu kelimenin "Onlar gecenin azında değil, tamamında uyurlar." anlamında nâfiye olmasının, mâ-i nâfiyenin kendisinden önceki kelimeye amel etmesinin mümkün olmaması sebebiyle câiz olmadığı belirtilir.¹²⁴ ما'nın zâid olması durumunda mana, "Onlar gecenin azında uyurlar, geceyi ihyâ ederler." şeklindeyken, masdariye ve mevsûle olması durumunda ise "Onların geceleyin uykuları azdır." şeklindedir.¹²⁵ Bununla birlikte nahivcilerin çoğunun bu kelimenin masdariye kabul ettikleri ifade edilmektedir.¹²⁶

5.3. و Harfinde Oluşan İ'râb Çeşitliliğine/Taaddüde Örnekler

Bilindiği üzere و harfi atıf harfi olarak kullanılmasının yanı sıra hâliye, ma'iyye, ibtidâiyye, isti'nâfiye, kasef anlamında kullanılmakta ve her durumda farklı anlamlar ifade etmektedir.¹²⁷ Müfessirler de tefsirlerinde yer yer bu harfin çeşitli kullanımına ve muhtemel manalara değinmektedir.

Örneğin, Âl-i İmrân sûresi 7. âyetteki *وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم* cümlesinde zikredilen müteşâbihlerin te'vîli ile ilgili olarak *وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم* ibâresindeki و harfi konusundaki tercih, âyetin anlamını etkilemektedir. Bu harfi atıf harfi olarak kabul edenlere göre ifade *الله* lafzına atfedilmiştir. Bu durumda mana "Müteşâbihâtı Allah ve ilimde rüsûh sâhipleri bilir." şeklinde olmaktadır.¹²⁸ İkinci görüşe göre de bu harf

Muharraru'l-vecîz, c. 3, s. 130.

122 en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, c. 1, s. 547; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 3, s. 130.

123 İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 3, s. 130.

124 ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 5, s. 53; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 280; en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, c. 2, s. 599-600; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 7, s. 287.

125 Bk. ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, c. 7, s. 287.

126 İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 5, s. 175.

127 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. ed-Dakr, *Mu'cemu'n-nahv*, s. 429-433.

128 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 298; en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, c. 1, s. 163; İbn Atiyye, *el-*

isti'nâfiyedir ve dolayısı ile lafzatullah'ta durulması gerekmektedir. Bu durumda ise mana "Müteşâbih âyetlerin te'vîlini sadece Allah bilir. İlimde rûsûh sâhipleri ise biz buna îman ettik. Bu âyetlerin hepsi Allah katındandır. derler." şeklindedir.¹²⁹ Buna göre Selefiyye müteşâbih âyetlere tenzihi bir yöntemle yaklaşması neticesinde müteşâbihâtın bilinemeyeceği görüşünü savunurken, yine aynı metodla âyetlere yaklaşan Mutezile, Müşebbihe ve Mücessime de bu âyetlerin te'vîl edilmesi gerektiği, dolayısıyla bilinebileceği tezini savunmaktadır.¹³⁰ Harfin tercihi noktasındaki en büyük âmilin dil kurallarından ziyade mezhebî tercih olduğu görülmektedir.¹³¹

İbrâhîm sûresi 9. âyetteki ألم يأتكم نبا الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين إلا الله ifadesindeki و'ın i'tirâziye ve atf anlamında kullanılmasının mümkün olduğu belirtilmektedir. İkinci ihtimalde ifade قوم نوح'e atfedilmiştir.¹³² Buna göre i'tirâziyye olması durumunda mana, "Size, sizden önceki Nûh, Âd, Semûd ve sadece Allah'ın bildiği onlardan sonra gelenlerin haberi gelmedi mi?" şeklindeyken atf olması durumunda ise, "Size, sizden önceki Nûh, Âd, Semûd'un haberi gelmedi mi? Onlardan sonra gelenleri ise sadece Allah bilir." şeklindedir.

Tâhâ sûresi 72. âyetteki والذى فطرنا قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذى فطرنا ifadesinin başındaki و'ın, atf harfi ya da harf-i cerr olarak kase m anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir. Atf harfi olması durumunda ifade ما جاءنا'ya atfedilmiştir.¹³³ Birinci ihtimalde mana, "Onlar, 'Seni

Muharraru'l-vecîz, c. 1, s. 403; ed-Dervîş, *Îrâbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 1, s. 395.

129 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 298; en-Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, c. 1, s. 163; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 1, s. 403; ed-Dervîş, *Îrâbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 1, s. 395.

130 Bk. Mustafa Güven, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihât Problemi ve Te'vîl", *Hikmet Yurdu*, 2010, sayı: 5, s. 315-320.

131 Konuyla ilgili bk. Syamsuddin Sahiron, "Âl-i İmrân Sûresinin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", çev.: Zülfi kar Durmuş, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, c. 2, sayı: 3, s. 265-281; M. Zeki Duman, "Müteşâbihâtın Te'vîli", *Bilimname*, 2005, sayı: 9, s. 50-53; Ahmet Erkol, "Nassın Anlaşılmasında Te'vîl ve Müteşâbih Sorunu", *Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, 2006, c. 8, sayı: 2, s. 221; Hatice Güler, "Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorumu, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 25.

132 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 528; en-Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, c. 1, s. 645; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 2, s. 216; ed-Dervîş, *Îrâbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, c. 4, s. 130.

133 ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 3, s. 368; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 156; el-Beydâvî,

ne bize gelen delillere ne de bizi yaratana tercih etmeyeceğiz.' dediler." şeklindeyken, ikinci ihtimalde, "Onlar, 'Bizi yaratana yemin olsun ki, biz seni bize gelen delillere tercih etmeyeceğiz.' dediler" şeklindedir.¹³⁴

5.4. اِنْ Harfinde Oluşan İ'râb Çeşitliliğine/Taaddüde Örnekler

Bu harfin şart, nefy anlamı ifade etmesinin yanısıra اِنْ'den muhaffef olması ve de zâid olarak kullanılması mümkündür.¹³⁵ Bu sebeple yer yer bu kelime taaddüde sebep olmaktadır. Müfessirler de tefsirlerinde âyetlerde bu harf sebebiyle oluşan ihtimalleri değerlendirmektedir.

Örneğin Zuhrûf sûresi 81. âyetindeki اِنْ كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين اِنْ'in şartiye ve nâfiye olmasının mümkün olduğu ifade edilmektedir. Bu harfin şartiye olması durumunda mananın, (eğer sizin düşüncenize göre) "Rahmân'ın bir çocuğu var ise ona ibadet edeceklerin ilki benim!" şeklinde olduğu, nâfiye olması durumunda ise, "Rahmân'ın bir çocuğu yoktur. Ben de bunu söyleyenlerin ilkiyim!" şeklinde olduğu belirtilmiştir.¹³⁶

6. Cümle Çeşidinin Tesbiti Yönüyle Ortaya Çıkan İ'râb Çeşitliliğine/Taaddüde Örnekler

Arapçada kelimelerin olduğu gibi cümlelerin de ana cümle içerisinde ya da bir önceki cümleye göre müfred kelime takdirinde konum almaları mümkündür. Arapçada on altı farklı cümle türü bulunmakta, bunlardan sekizinin i'râbdan mahalli varken geri kalan sekizinin ise mahalli bulunmamaktadır.¹³⁷ Dolayısıyla Arapçadaki bu cümle çeşitliliği nahvî taaddüdün oluşmasına da neden olmaktadır.

Örneğin, Mâide sûresi 23. âyetteki قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما اِنْ'in ifâdesinin اِنْ'in sıfatı olarak merfû olarak irablanabileceği, bu kelimenin itirâziye kabul edilmesi durumunda da i'râbdan

Envâru't-Tenzil, c. 2, s. 397; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 4, s. 53; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, c. 4, s. 704.

134 Bk. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 3, s. 368; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, c. 4, s. 704

135 Bk. ed-Dakr, *Mu'cemu'n-nahv*, s. 67-69.

136 Bk. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 4, s. 420; ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 169; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, c. 3, s. 257; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 5, s. 65.

137 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. er-Râcihî, *et-Tatbiku'n-Nahvî*, s. 329-353.

mahallinin olmadığı ifade edilmiştir.¹³⁸ Birinci ihtimalde cümle ihbâriyye anlamında iken, ikincisinde ise inşâiyye cümlesi olmaktadır.¹³⁹ Cümlenin ihbâriyye olması durumunda mana, “Korkanlardan ve Allah’ın kendilerine nimet verdiği iki adam dedi ki!” şeklindeyken, inşâiyye olması durumunda, “Korkanlardan iki adam -Allah, o ikisine nimet versin!- dedi ki!” şeklindedir.

Lokman sûresi 10. âyetteki *ترونها خلق السماوات بغير عمد ترونها* cümlesindeki *ترونها* cümlesinin isti’nâfiye ya da “O, gökleri gördüğünüz direkler olmaksızın yarattı.” şeklinde *عمد*’in sıfatı olarak mecrûr olmasının mümkün olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁰ İsti’nâfiye olması durumunda fiildeki mansub zamir *السماوات*’a dönerken, sıfat olması durumunda ise *عمد*’e dönmektedir. Birinci durumda mana, “O gökleri direksiz yarattı. Görüyorsunuz.” şeklindedir. Üçüncü ihtimalde de bu cümlenin *السماوات*’tan hâl olmasının mümkün olduğu belirtilir. Bu durumda ise, mana, “Gördüğünüz üzere Allah, gökleri direksiz yaratmıştır.” şeklindedir. Bununla birlikte isti’nâfiye ihtimalinin daha kuvvetli olduğu belirtilmiştir.¹⁴¹

7. Değerlendirme

Kur’ân’ın Arap dili ile gönderilmiş olması, onun anlaşılması için bu dilin bilinmesini zorunlu hale getirmektedir. Bu sebeple eserlerde, -ı Kerîm’in tefsirinde bilinmesi gereken ilk ilim olarak Arap diline işaret edilmekte, Arap dilini bilmeyen kimselerin Kur’ân’ı tefsir etmesinin câiz olmadığı belirtilmektedir. Arapçada kelimenin cümle içerisindeki konumu, kelimenin sonundaki alâmetlerle tayin edilmektedir. Birden fazla konumun aynı alâmetlerle gösterilmesi ya da kelimenin sonundaki *i’râb* alâmetinin belirlememesi, taaddüdü’l-*i’râb* ya da ihtilâf-u evcûhi’l-*i’râb* olarak belirtilen, bir kelimenin birden fazla konuma muhtemel olması sonucunu doğurmaktadır. Kelimenin *i’râb*ındaki bu husus, Arap dili ile indirilmiş olan Kur’ân-ı Kerîm için de geçerlidir. Dolayısıyla bazı âyetlerdeki kelimelerin *i’râb*ı hakkındaki ihtimaller çoğu zaman âyetin anlamını da etkilemektedir. Bu ihtimallerin

138 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 19; ed-Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’âni’l-kerîm*, c. 2, s. 204.

139 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 19; ed-Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’âni’l-kerîm*, c. 2, s. 205.

140 ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, c. 4, s. 194-195; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 521; en-Nesefî, *Medârikü’t-Tenzîl*, c. 2, s. 317.

141 İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, c. 4, s. 347.

hangisi ya da hangilerinin doğru olduğunu belirleyen en önemli unsur - Arap dilinin müsaade etmesi şartıyla- müfessirin sahip olduğu dilsel, kültürel birikim ve siyaka binaen yapmış olduğu tercihtir.

Kaynakça

- Abdullah Süleyman Muhammed Edîb, *et-Tevcihu'l-lüğaviyyi ve'n-nahviyyi li'l-kırâati'l-Kur'âniyyeti fi tefsiri'z-ez-Zemahşeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Külliyyetü'l-Âdâb fi Câmiati Mûsul, Musul 2002.
- Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Kahire 2003.
- Ahmed Süleyman Yakut, *Zâhiratü'l-i'râb fi'n-nahvi'l-arabiyyi*, İskenderiye 1994.
- el-Akk, Halid Abdurrahman, *Usûlü't-tefsir ve kavâiduhû*, Dâru'n-Nefâis, Dimeşk 2003.
- Arslan, Şükrü "Me'âni'l-Kur'ân", *DİA*, c. 28, ss. 208-209.
- Aydın, Muhammed, "Kur'an Meallerinde İrâb Bağlamındaki Tercüme Problemleri", *Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 4, ss. 285-308.
- el-Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, tahk.: Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Beyrut 2000.
- Birişik, Abdülhamit, "İrâbü'l-Kur'ân", *DİA*, c. 22, ss. 376-379.
- , "Tefsir", *DİA*, c. 40, ss. 281-290.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Binyetü Akli'l-Arabî*, Lübnan 2009.
- el-Câsim, Mahmûd Hasan "Esbabü't-Taaddüd fi't-Tahfîl-i'n-Nahviyyi", *Mecelletü'l-Lüğatü'l-Arabî'l-Ürdünî*, 1424, sayı: 66, ss. 93-157.
- Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İrâb Olgusu*, Araştırma Yay. Ankara 2003.
- Corci Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lüğati'l-arabiyye*, tahk.: Şevki Dayf, Daru'l-Hilâl, ts.
- ed-Dakr, Abdülğaniyy, *Mu'cemu'n-nahv*, Beyrut 1986.
- ed-Dervîş, Muhyiddin, *İrâbu'l-Kur'âni'l-kerîm ve beyânuhû*, Dâru'l-Yemâme-Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2009.
- ed-Dihlevî, Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm, *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsir*, tahk.: ve çev.: Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, Beyrut 2005.
- Duman, M. Zeki, "Müteşâbihâtın Te'vîli", *Bilimname*, 2005, sayı: 9, ss. 39-54.
- ed-Düleymî, Abdülaziz Ali Mutlik, *ed-Dirâsâtü'n-nahviyyetü ve'l-lüğaviyyetü fi'l-Bahri'l-Muhîtt*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bağdat 1992.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyyât*, tahk.: Adnan Dervîş, Muhammed Mîsrî, Beyrut 1998.
- Ebûbekr Muhammed b. Abdilmelik Şenterînî, *Kitâbu tenbîhi'l-elbâb alâ fedâili'l-i'râb*, tahk.: Abdülfettâh Hamûz, Daru Ammâr, 1995.
- Erkol, Ahmet, "Nassın Anlaşılmasında Te'vîl ve Müteşâbih Sorunu", *Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 2006, c. 8, sayı: 2, ss. 293-321.
- Fahreddin el-Kabâve, "el-Menheciyye fi İrâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü Buhûsi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, yıl: 5-6, sayı: 9, ss. 95-154.
- Fâtma Muhammed, Tâhir Hâmid, *Üsûsü't-tercih fi kütüb-i'l-hilâfi'n-nahvi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekketü'l-Mükerreme, 1430.
- el-Ferâye, Nidâl Mahmûd, *el-Kırâatü'l-kur'âniyye fi kitâbi'l-Keşşâf li'z-Zemahşeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Câmiatü Mü'te, Mute 2006.
- el-Ferrâ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- Güler, Hatice, *Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorumu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.

- Gündüzöz, Soner, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme I", *Ondokuzmayıs Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2002, sayı: 6, ss. 77-94.
- , "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme II", *Ondokuzmayıs Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2002, sayı: 7, ss. 121-140.
- Güven, Mustafa, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihât Problemi ve Te'vîl", *Hikmet Yurdu*, 2010, sayı: 5, ss. 293-321.
- , "Kur'ân'ın Dili ve Anlatım Üslûbu Üzerine Bir Deneme", *Hikmet Yurdu*, Temmuz-Aralık, c. 4, sayı: 7, ss. 135-151.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, 1997.
- Hatice el-Hudeysi, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Bağdat 2001.
- Hattâf Abdülkerîm Süheyle, "Esbâbu'l-Cevâz fî'n-Nahvi'l-Arabiyyi", *Mecelletü Câmîati Kerbelâ el-İlmiyye*, 2012. c. 10, sayı: 3, ss. 9-24.
- Hedîl Muhammed Atiyye, *Eserü ihtilâfi'l-i-râb fî tefsîri'l-Kur'ân*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Câmîatü'l-İslâmiyye, Gazze 2009.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdilhak b. Ğâlib, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, tahk.: Abdüsselâm Abdü's Şâfi Muhammed, Beyrut 2001.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, tahk.: Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, ts.
- İbn Fâris, Ebû Hüseyin b. Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-luġa*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, ts.
- , *es-Sâhibî fî fikhi'l-lüġati'l-arabiyyeti ve mesâiliha ve sünen-i'l-Arab fî kelâmihâ*, tahk.: Ahmed Hüsyn Besc, Beyrut 1997.
- İbn Hâluveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyin Ahmed, *İ'râbu'l-kirâati's-seb' ve ulelihâ*, tahk.: Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Kâhire 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisân'ü'l-Arab*, Dâr-ı Sâdır, Beyrut, ts.
- İbn Serrâc en-Nahvî, Ebûbekr Muhammed b. Abdilmelik, *Kitâbu tebyîni'l-elbâb alâ fedâili'l-i-râb*, tahk.: Abdülfettâh el-Hamûz, Dâru Ammâr, 1995.
- İbrâhîm b. Osman Ebûbekr b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fî'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, tahk.: Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Bombay, 1981.
- İbrahim Sâmerî, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Daru'l-Fikr, Amman 2002.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2010.
- Kayapınar, Durmuş Ali, "İ'râbu'l-Kur'ân -Kur'ân-ı Kerîm'in Gramerine Giriş-", *Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, sayı: 3, ss. 331-371.
- Keskiner, Osman, *Arapça'da Hâl ve Kur'ân Tercümelerindeki Yansımaları*, İstanbul, 2011.
- Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1993.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006.
- Mecdî Vehbe, Kâmil Mühendis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-Arabiyye fî'l-lüġa ve'l-edeb*, Mektebet-ü Lübnân, Beyrut 1984.
- Mekkî b. Talib İbn Ebî Tâlib el-Kaysî, *Kitâbu müşkil-i i'râbi'l-Kur'ân*, tahk.: Yasin Muhammed Sevvâd, Matbûâtü Mecme-i'l-Lüġati'l-Arabiyye, Dimeşk 1974.
- Muhammed Abdülhâlık Adîme, *Dirâsât li-üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, ts.
- Muhammed Hamâse Abdillatîf, "Taaddüd-ü evcûhi'l-i-râb fî'l-cümleti'l-Kur'âniyye-esbâbuhû ve delâletühû", *Journal of Qur'anic Studies*, c. 5, sayı: 2, ss. 166-174
- Müsâid Müslim Abdullâh, *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev.: Muhammed Çelik, İstanbul 2006.
- en-Nahhâs, Ebu'l-Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *İ'râbu'l-Kur'ân*, tahk.: Şeyh Hâlid Ali, Beyrut 2008.

- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, tahk.: Şeyh Zekriyyâ Umeyrât, Beyrut 2008.
- Nâsir, Betül Nasır, *Delâletü'l-i'râb lede'n-nuhâti'l-kudemâ*, Bağdat 1999.
- Nihat M. Çetin, "Arap", *DİA*, c. 3, ss. 276-309.
- Özek, Ali, "el-Keşşâf", *DİA*, c. 25, ss. 329-330.
- er-Râcihî, Abdul, *et-Tatbîku'n-Nahvî*, Dâru'l-Ma'rife el-Câmiyye, 2000.
- es-Sa'dî, Esad Abdülhalim "Eseru taaddüdi'l-i'râb fî tevessü'il-ma'na inde'z-Zemahşerî fi'l-Keşşâf", *Mecelletü Câmiati'l-Enbâr li'l-Lüğât ve'l-Âdâb*, 2001, sayı: 4, s. 1, ss. 184-229.
- es-Sâidî, Racâ Ahmed Âtî, *Taaddüdü'l-evcûhi'l-i'râbiyye ve eseruhû fi'l-ma'nâ min hilâl-i i'râbi'l-Kur'ân li'n-Nehhâs*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1423.
- Sâmî Avd, "Eseru taaddüdi'l-ârâ'i'n-nahviyye fî tefsîri'-âyâti'l-kur'âniyye", *Mecelle Câmi'at-i Teşrîn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İlmiyye*, 2007, c. 29, sayı: 1, ss. 63-85.
- es-Seyyid, Abdülhamîd Mustafa, "Nazariyyetü'l-Âmil fi'n-Nahvi'l-Arabî ve Dirâsetü't-Terkîb", *Mecelletü Câmi'ati Dimeşk*, c. 18, sayı: 4+3, ss. 41-68
- , *Dirâsât fi lisâniyyâti'l-Arabiyye*, Umman 2004.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kamber, *Kitâbu Sîbeveyh*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kâhire, 1988.
- Subhi Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2007.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'ân*, Merkez-i Dirâsâti'l-Kur'âniyye, ts.
- Syamsuddin Sahiron, "Âl-i İmrân Süresinin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihâta İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", çev.: Zülfikar Durmuş, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, ss. 265-281.
- Şerif Abdülkerim Muhammed en-Neccâr, "Eseru'l-Hilâfi'n-Nahvî fî Tevcîhi Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ale'l-Hükmi'l-Fikhî", *Mecelletü Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ li'Ulûmi'ş-Şer'iyye ve'l-Lüğâti'l-Arabiyye ve Âdâbihâ*, 1427, c. 18, sayı: 38, ss. 449-514.
- Tantâvî, Muhammed, *Neş'etü'n-Nahv*, Kahire, ts.
- et-Tayyâr, Musâid b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-lüğavîyyu li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad 1422.
- el-Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin *et-Tebyîn fi i'râbi'l-Kur'an*, tahk.: Ali Muhammed Becavi, yy., ts.
- Velîd Hüseyin, *Nazariyyetü'n-nahvi'l-arabiyyi fi tav-i taaddüd-i evcûh-i't-tahlîli'n-nahviyyi*, Amman 2009.
- Ya'kûb Emel Berî, *Mevsûatu ulûmi'l-lüğâti'l-arabiyye*, Beyrut 1971.
- Yâsir Muhammed Matrakçı, *Eser-ü ihtilâf fi evcûhi'l-i'râb fî tefsîri'l-Âyâti'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Beşâir, Sûriye 2011.
- Yıldırım, Suat, "el-Bahrü'l-Muhî", *DİA*, c. 4, ss. 516-517.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriy b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, tahk.: Abdulcelîl Abdul Çelebi, Beyrut 1988.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiku't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, tahk.: Yûsuf el-Hammâdî, Mektebet-ü Mısır, Mısır, ts.
- , *el-Mufassal fî ilmi'l-arabiyye*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, ts.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire, ts.

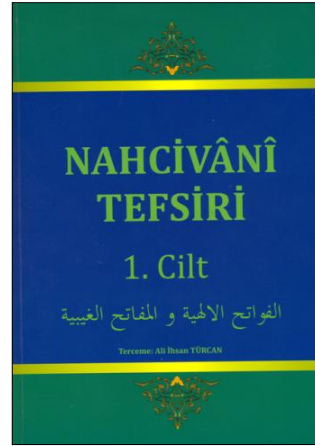
KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Nahcivânî Tefsiri, çeviren: Ali İhsan Türcan, Ayrıntı Basımevi, Ankara 2014, c. 1-3.

Halil İbrahim ŞİMŞEK*

<http://dx.doi.org/10.14395/jdiv155>

Nimetullah b. Mahmud en-Nahcivânî'nin¹ (ö.920/1514) *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*² adlı tasavvufî/işarî tefsiri Ali İhsan Türcan tarafından *Nahcivânî Tefsiri* adıyla üç cilt halinde (henüz iki cilt yayınlanmış ve üçüncü cilt yayın aşamasındadır) Türkçeye çevrilmiştir. Kayseri'de imam-hatip olarak görev yapan Ali İhsan Hocanın kendi ifadesiyle giriştiği bu çeviri işi yılları alan yoğun çalışma ve gayretleri sonucunda gerçekleşmiştir. İlk defa tam metin olarak Türkçeye çevrilen tefsir mütercimini kendi imkânlarıyla şahsi basım yapılarak yayınlanmıştır.³



Doğrusu tasavvuf araştırmacısı olarak cesur bir yiğidin çıkıp bu tefsiri

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Nimetullah Nahcivânî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Yaşar Kurt, "Nimetullah b. Mahmud", *DİA*, c. 33, ss. 132-133.

2 Nimetullah b. Mahmud en-Nahcivânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*, el-Matbaatu'l-Osmaniyye, (c. 1-2), İstanbul 1326 H.

3 Temin için Ali İhsan Türcan'ın mailine müracaat edilebilir: turcanalihsan@gmail.com

çevireceğini düşünüyorum ve bekliyordum. Bir gün fakültemizin Tefsir anabilim dalında öğretim üyesi olan Selim Türcan'la Nahcivanî'nin tefsiri üzerine konuşurken (daha önce kendisiyle bu tefsir üzerine birçok defa konuşmamız olmuştu) amcası Ali İhsan Türcan'ın bu tefsiri çevirerek yayınladığını söyleyip bana bir nüsha hediye etti. Daha sonra eserin ikinci cildi Kayseri'den yüksek lisans dersime katılan Yılmaz Poyraz vasıtasıyla Ali İhsan Hoca tarafından gönderildi. Ben de şahsıma iletilen kitabı inceleyerek bir değerlendirme yazısı hazırlayacağımı mütercime bildirdim.

Bir yandan elimdeki çeviriyi okurken diğer yandan daha önce Abdulkadir Geylanî'ye⁴ (ö.561/1166) atfedilerek *Geylanî Tefsiri* adıyla altı cilt hâlinde Türkçeye çevrilerek yayınlanan⁵ eserin çeviren ekipten Prof. Dr. Dilaver Gürer'le görüştim. Dilaver Bey *Geylanî Tefsiri* adıyla neşredilen eserle Nahcivanî'nin tefsirinin birçok açıdan örtüştüğünün görüldüğünü belirtti. Dilaver Beye göre Geylanî'ye atfedilen metnin tamamının Nahcivanî'nin eseri içinde yer aldığını ve onun içinde yaklaşık %70'ini içerdiğini belirtti. Buna ek olarak Nahcivanî'nin tefsirinin müellif nüshası yazma ve mevcut matbu metninde; Geylanî'ye ait eserde rastlanan bazı eksiklikler tashih edilerek metin muhafaza edilmiş olup belli kısımlarda açıklamaların genişletildiğini açıkladı.⁶ Fakat eserin Geylanî'ye atfedilerek yapılan neşre esas olan nüshaların istinsah tarihlerinin Nahcivanî'nin müellif nüshasından sonra olduğu bilinmektedir.⁷ Ayrıca bu tefsirde âyetlerin açıklamalarının vahdet-i vücud anlayışına göre tevil edildiği dikkate alınrsa önce Şafiî daha sonra Hanbelî olduğu belirtilen⁸ Abdulkadir Geylanî'ye atfının incelenmesi dikkate değer

4 Hayatı hakkında bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Abdülkadir-i Geylânî", *DİA*, c. 1, ss. 234-239; Dilaver Gürer, *Abdulkadir Geylanî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 1999, ss. 55-179.

5 Geylanî'ye atfedilen bu tefsirin Arapça aslı tahkik edilerek basılmıştır. bk. Abdulkadir Ceylanî, *Tefsiru'l-Ceylanî*, tahk.: Muhammed Fadıl Ceylanî el-Haseni, Merkezü'l-Ceylanî li'l-Bühusi'l-İlmiyye ve'n-Neşr, (c. 1-6), İstanbul 2009; Türkçeye çevirisi için bk. Abdulkadir Geylanî, *Geylanî Tefsiri*, çev.: Dilaver Gürer ve diğerleri, İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, (c. 1-6), İstanbul 2012.

6 Metindeki bu değerlendirme Prof. Dr. Dilaver Gürer hocamızın ifadelerinin aynısı değildir. Kendisiyle yaptığım görüşmede bana aktardığı bilgiler ve sunduğu örneklerden hareketle şahsım tarafından özetleme yapılmıştır.

7 Muhakkik tarafından Hindistan'da 622/1226 tarihli tek ciltlik eksik bir nüsha daha olduğunun bilgisi kendisine iletilmesine rağmen kitabı yayınlama esnasında bu nüshaya ulaşamadığı belirtilmiştir, Ceylanî, *Tefsiru'l-Ceylanî*, c. 1, s. 26.

8 Uludağ, "Abdülkadir-i Geylânî", s. 235.

bir tespit olacaktır.

Söz konusu eserin içinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö.638/1240) yapılan atıflar ve onun vahdet-i vücud anlayışını doğrudan yansıtan ifadelerin yer alması Geylanî'den sonra yazılmış olma ihtimalini güçlü kılmaktadır. Zaten mütercim Ali İhsan Türcan da çevirisine yazdığı önsözünde söz konusu gelişmeyle birlikte ortaya çıkan bu duruma isim vermeden işaret etmektedir: "Maalesef bazı kardeşlerimiz bu Tefsiri pek büyük bir Zata isnad etmişler. Halbuki sırf Ayet el-Kürsi Tefsirinde Muhyiddin Arabî ve Kazî'den⁹ nakiller olduğunu göreceksiniz. O Büyük Zat ise Muhterem iki büyüğümüzden bir hayli zaman evvel yaşamıştır." (s. III)

Yukarıdaki alıntıda mütercimin bahsettiği Bakara Sûresi 255. âyetin tefsirinde Nahcivanî tarafından İbnü'l-Arabî'ye atıf yapılarak şöyle denilmektedir:¹⁰ "...Muhyiddin Arabî Birlik Denizi ile coşarak hak yolcularına gerçek hayatın hakikat ve marifet damlaları serpti, yolunda yürüyenleri ihya edip kalbinin hazinelerinden ikramlarda bulundu. Allah çalışmalarına ve gayretlerine mükâfatlar versin." (s. 172).

Ayrıca eserin diğer pek çok yerinde ismine atıf yapılmadan İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin yansıtıldığı açıkça görülmektedir. Mesela eserin giriş kısmında yer verilen aşağıdaki ifadeler ve benzerleri İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini yansıtmaktadır:

"Bilesiniz ki, Öz Varlık; Allah'ın adı ile (ezelde) adlandırılan Zat'ın Birliği ve Tek olan Varlığı'dır. Bu Zat'a eren Muhammed^(s)'in Hakikati de ayrı bir şey değildir. Tüm varlıkları ihata eden, bütün mazharlara ve onların her şeyine sirayet eden (büyük-küçük her şeyi kuşatıp her şeye kendisinden yakın olan) de O Varlıktır... Hulusa O Öz Varlık, Zat-ı Ehadiyyet; hakikî Mebde' ve Menşe'den (her şeyin ilk yaratılış ve var oluş sebebi olmaktan) ibarettir. O; gizli-aşikâr, bilinen -bilinmeyen, görünen ve görünmeyen her şeyin aslı ve başlangıcı, varlık denizinin Kaynağıdır. (Her şey O'ndan geldiği gibi) varlıkların ve tüm var edilenlerin (sonunda varacağı) Kible de O'dur. Allah'tan başka her şey asılsız ve fânidir. Her şey gölgeden ibarettir..." (c. 1, s. 3)

"Sonra bil ki, İlahî isimlerin, Zâtî ve fiilî sıfatların tamamının anahtarları Mutlak ve Sınırsız Varlığın Ezeli ve Ebedî Hay ismi ve hayat Sıfatıdır..." (c. 1, s. 16)

Eserin pek çok yerinde yukarıda nakledilenlere benzer mahiyette vahdet-i vücud anlayışını benimseyenlerin görüşlerini yansıtan türden ifadelere

9 Asıl adı Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nasiruddin el-Beydavî olan bu zat 685/1286 yılında Tebriz'de vefat etmiştir.

10 Nahcivanî'den yapılan iktibaslar Ali İhsan Türcan'ın çevirisinden aynen alıntılanmıştır. Bu tercihimizin gayesi okuyucunun çeviriyi daha yakından tanımasını sağlamaktır.

rastlanılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu bu bilgiler eserin Abdulkadir Geylanî'ye ait olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Ancak yine de ortaya çıkan bu karışıklığı gidermek için eserin aidiyeti konusunda ciddî bir karşılaştırmalı araştırmaya ihtiyaç olduğu aşikârdır.

Nahcivanî'nin tefsiri ehlinin malumu olduğu üzere Arapça yazılmış tasavvufî/işârî bir tefsirdir. Müellif nüshası Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmed Kütüphanesi'nde (no: 61) kayıtlı olduğu belirtilmektedir.¹¹ Eser sözü edilen yazma nüshasına sadık kalınarak iki cilt hâlinde basılmıştır. Bu eserde Kur'an-ı Kerim'in bütün âyetleri tefsir edilmiştir. Müellifin mukaddimesindeki ifadelerine bakıldığında eserini vahdet-i vücud anlayışına göre yazdığı anlaşılmaktadır. Vahdet-i vücudun tasavvufî meselelerin üzerinde en çok tartışma yapılan bir anlayış olduğu dikkate alındığında üslup ve kapsam açısından metnin o kadar kolay olmadığı anlaşılacaktır. Dolayısıyla Ali İhsan Türcan Hocayı bu girişimi ve başarısından dolayı takdir etmek gerekir. Ancak Ali İhsan hocaya tavsiyem bu çevirisini gözden geçirerek Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'yla iletişime geçip Topkapı Sarayı Kütüphanesi'ndeki müellif nüshasıyla birlikte yayınlanmasını sağlamasıdır. Çünkü son zamanlarda sözü edilen kurum bu tür tıpkıbasım yayınları gerçekleştirmektedir. Nahcivanî'nin tefsiri de bu şekilde yayımlandığında hem müellif nüshası hem de çevirisi aynı anda ilim âleminin hizmetine sunulmuş ve büyük bir katkı sağlanmış olacaktır.

Nahcivânî'nin tefsirinde kendisinden yaklaşık dört yüz yıl önce vefat etmiş olan Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) *Letâifü'l-işârât*'ında¹² olduğu gibi her sûrenin başındaki Besmele diğerinden farklı ve başında yer aldığı surenin genel muhtevasına uygun bir şekilde tefsir edilmiştir.¹³ Ayrıca her surenin başında bir giriş (Fâtîha) ve sonunda sonuç (Hâtîme) yer almaktadır. Sure başlarındaki Giriş (Fâtîha) kısmında ilgili surenin muhtevası ve

11 Kurt, "Nimetullah b. Mahmud", s. 132.

12 Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, tahk.: İbrahim Besyuni, el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, 2. bs., (c. 1-3), Kahire 1981. Kuşeyrî'nin bu tefsiri Türkçeye çevrilmiştir. bk. Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri: Letâifü'l-İşârât*, çev.: Mehmet Yalar, İlk Harf Yayınları, (c. 1-6), İstanbul 2013.

13 Kuşeyrî'nin her surenin başında yer alan Besmele ile ilgili yorumlarının değerlendirilmesi için bk. Ahmet Bedir, "Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârât Adlı Tefsirinde Besmele'nin Yorumu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa 2000, sayı: 6, ss. 189-213; Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı: 9, ss. 53-92.

işaretleri konusunda bilgiler yer almaktadır. Sure sonlarındaki Sonuç (Hâtime) kısımlarında sureden anlaşılması gereken hususlar tasavvufî bakış açısıyla açıklanmıştır. Burada sadece Fâtiha Suresi'ne yazılan giriş ve sonuç kısımlarından bazı cümleleri örnek vererek yetinmek istiyorum. Fâtiha Suresi'nin Fâtiha'sında (Giriş) şöyle denmektedir:

"Hiç şüphe yok ki, tüm âlemler ve âlemlerin içerisindeki her şey Allah Azîmüŝŝan'ın Zatî İsimlerine dayalı olan sayısız İlahî Sıfatlarının eserlerindedir. Bu hakikati idrak etmek; Allah Azîmüŝŝan'ın gaflet uykusundan uyandırdığı ve unutma dalgınlığından kurtardığı kimselere asla gizli kalmaz. Çünkü varlık mertebelerinden her bir meritede Allah Teâlâ'ya ait özel bir İsim, özel bir Sıfat ve bu İsim ile bu Sıfata ait bir eser vardır..." (c. 1, s. 30)

Fâtiha Suresi'nin Hâtimesi'nde (Sonuç) ise şöyle denilmektedir:

"Ey Allah'a ve O'nun Birliğine yönelen Muhammedî! (Hz. Muhammed^(s)e mensup ve bağlı olan insan) sana gereken; Allah Azîmüŝŝan'ın Yedi Zatî Sıfatlarından yansıyıp inen, hem Mekke'de ve hem de Medine'de inişi ve Kur'an'ın her bölümü öncesinde okunuşu tekrar edilmekle es-Seb'u'l-Mesanî diye isimlendirilen ve Kur'an-ı Kerim'de bulunan bu Fatiha Suresini ihtiva edip kapsayan Yedi Deniz (Allah'ın Yedi Zatî Sıfatları) hakkında iyice düşünmendir. Bu Yedi Ayete münasip olarak Yedi Sema ve kâinatın temel varlıklarından olan yedi yıldız; bu Yedi Mana Denizine uygun olarak var edilmiştir..." (c. 1, s. 33)

"بِسْمِ اللَّهِ dediğinde arzun ve isteğin süratle O'na doğru harekete geçer. الرَّحْمَنُ dediğinde, O'nunla teneffüs eder (gerçek diriliğe erer)sin. Bu sana O'nun Huzuruna yükselmende yardım eder. الرَّحِيمُ dediğinde O'nun Rahmet ve Lutfunun esintilerinden esinlenip rahatlırsın ve O'nunla ünsiyet edip mahabbet makamına erersin. O makamda, sana olan nimetleri Kendisi(cc) tarafından sayılıp zikredilir. Nimetlerine şükredip O'na sena ve övgüde bulunarak اَلْحَمْدُ لِلَّهِ dediğinde; O'na (ermek için) nimetlerine şükretmeyi yol edinmiş olursun. رَبِّ الْعَالَمِينَ dediğinde; Tevhîd makamında tahakkuk eder, Hak'ta fâni olursun ve Allah Azîmüŝŝan'ın bütün varlıkları, tüm olup bitenleri sarıp kuşattığını, idare edip yaşattığını keşfedip anlarsın..." (c. 1, s. 34)

Yukarıda ve yazının önceki kısımlarında uzunca alıntılanan metinlerden (çeviriye örnek olsun diye uzun tutuldu) de açıkça anlaşılmaktadır ki, Nahcivanî âyetleri tefsir ederken vahdet-i vücudçu bir bakış sergilemiştir.

Tasavvuf alanı açısından kayda değer yarar sağlayacak bu çalışmada müellifin tercih ettiği parçalı metin arası açıklamalar mütercimın çevirisinde de muhafaza edilseydi çok daha güzel olacaktı. Belki mütercim bunu âyetlerin bütün olarak görülmesi ve sıralı bir şekilde takip etmeği kolaylaştırmak için böyle bir tercihte bulunmuş olabilir. Ancak âyet önce bütün verilir sonra müellifin açıklamaları parçalı bir şekilde çevrilip verilebilirdi. Böylece şekil açısından da eserin aslına sadık kalınmış olurdu. Fakat bütün bu tespitler ve teklifler daha iyiye ulaşmak içindir. Yoksa mütercimın çevirisindeki yoğun hassasiyeti, isabeti ve başarısını gölgelemek gibi bir niyetimiz yoktur.

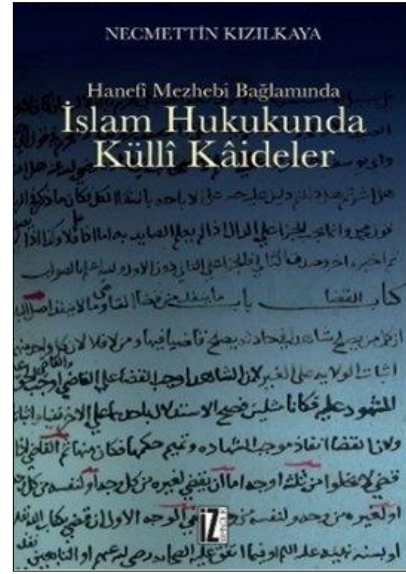
Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, 456 s.

Ayşe AKTAŞ*

<http://dx.doi.org/10.14395/jdiv156>

Fıkıh/İslâm Hukuku ilminin teşekkül süreci ve bunu takip eden dönemlerde ortaya konan zengin fikhî malzeme süreç içinde farklı çalışmalara konu olmuştur. Özellikle fikhî bilginin belirli bir yöntemle üretilen ve sistemli bir düşünce yapısını ifade eden mezhepler üzerinden geliştirilen çeşitli yazım türleri, fıkıh âlimlerinin (fukaha) bu konudaki çabasının ürünleri olarak görülmelidir. İşte fıkıh âlimlerinin titiz bir çalışma ile adeta her kelime üzerinde durarak bunları işlemesi sonucunda ortaya çıkan bu türlerden biri de “kavâid edebiyatı”dır. Başta kavâid edebiyatı olmak üzere “furûk” ve “tahrîcül fîrû’ale’l-usul” gibi alt disiplinler; fikhî düşüncenin belirli bir dönemden sonra durağanlaştığı iddialarına fıkıhın içinden bir cevap teşkil ettikleri gibi, fikhî bilgi üretiminin belirli düşünce sistemleri etrafında gelişen dinamik bir yapı arz ettiğini de ortaya koymaktadır.

Yazımızın konusunu oluşturan *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda Küllî Kâideler* başlıklı kitabın yazarı Necmettin Kızılkaya bu çalışmasında İslam hukukunda kavâid ilminin gelişimini incelemiş ve çalışmasını mezhep, zaman ve kaynak itibarıyla sınırlandırmıştır. Yazar kitaptaki konu-



* Yüksek Lisans Öğrencisi, 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı.

ları Hanefî mezhebini merkeze alarak yazmış, diğer mezheplerle ilgili bilgileri ise buradan hareketle değerlendirmiştir. Kızılkaya çalışmasında zaman açısından 4/10. yüzyıldan 13/19. yüzyıla kadar olan süreyi esas almıştır. Bu kitap yazarın *Hanefî Mezhebinde Kavâid İlmi ve Gelişimi* başlıklı doktora tezinin kitaplaştırılmış hâlidir.

Yazar eserin giriş bölümünde bu çalışmanın literatür içindeki yerini belirtmek için kaynaklar açısından değerlendirme yapmıştır. Bu çerçevede öncelikle kavâid alanında oldukça fazla eser kaleme alınan Arapça literatür üzerinde durulmuş, ardından da Türkçe ve İngilizce literatüre değinilerek okuyucuya çok geniş bir literatür bilgisi verilmiştir.

“Giriş” dışında (s. 19-37) üç bölümden oluşan kitabın “Birinci Bölüm”ünde bir kavram olarak kâide, kâidenin kavramsal analizi ve terimleşme süreci, kâidenin benzer kavramlarla ilişkisi ve kâidelerin kaynakları anlatılmaktadır. Bu bölümde kâide kavramının analizine ve terimleşme sürecine yer veren müellif, kâide terimini ayrıntılı bir şekilde açıklayarak ilgili tanımları incelemekte ve kâideyle ilişkili olan dâbit, usûl-i fıkıh kâidesi, küliyyât ve kanun gibi kavramlara ve bu kavramların kâide kavramı ile bağlantılarına da değinmektedir. Yazar, birçok kişinin kâide tanımını verdikten sonra kâidenin tanımını “fıkıhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan külli kazıyyedir” (s. 58) şeklinde yapmaktadır. Ayrıca yazar kâide ve usûl-i fıkıh kâidesini birbirinden ayırmakta ve usûl-i fıkıh kâidesinin tanımını şöyle yapmaktadır. “Usûl konularıyla ilgili meselelere hâkim olan küllî kazıyyedir” (s. 75). Son olarak yazar bu bölümde kâidenin kaynaklarını dinî naslar, fikhî miras ve kültürel unsurlar olarak vermekte ve böylece birinci bölümü bitirmektedir.

“İkinci Bölüm”, kavâid literatürünün gelişimi, fıkıh ilminde edebî türler ve kavâid literatürünün tarihsel gelişimi hakkındadır. Bu bölüm kitabın en uzun bölümüdür. Yazar fıkıh ilminde edebî türleri anlatmadan önce fıkıh ilminde değişik yazım türlerini ortaya çıkaran faktörleri ele almaktadır ardından da kavâid ilmiyle yakından ilişkili olan iki edebî tür üzerinde durmaktadır. Bunlardan birincisi tahrîcî'l-furû' 'ale'l-usûl literatürü ikincisi de furûk literatürüdür. Yazar Necmettin Kızılkaya furûku şu şekilde tanımlamaktadır: “Şekil bakımından birbirine benzeyen, ancak farklı olmalarını gerektiren bazı sebeplerden ötürü hüküm açısından birbirinden ayrılan meselelerin yahut kâidelerin bilgisidir” (s. 130).

Yazar kavâid ilminde edebî türleri anlattıktan sonra kavâid literatürü-

nün tarihsel gelişimini çok ayrıntılı bir şekilde okuyucuya sunmaktadır. Giriş bölümünde belirttiği gibi yazar burada 4-7/10-13 yüzyıllar arasındaki gelişmeleri ayrıntılarıyla ele almaktadır. Yazarın söylediğine göre “aynı bölgede bulunan değişik fikhî ekollere mensup fakihlerin kendi mezheplerini savunma ve bu alanda eser telif etme gayesi içinde olmaları, kavâid alanında önce 4/10. yüzyılda Bağdat, ardından da 7/13. yüzyıldan itibaren Mısır merkezli bir telif hareketinin başladığını söylemeye olanak sağlamaktadır” (s. 138).

Yazar ayrıca bu bölümde kavâid literatürüne ait müstakil çalışmaların ortaya çıkmasını etkileyen faktörlere yer vermektedir. Yazar kavâid literatürünün gelişimini sadece Hanefî mezhebi bağlamında ele almamaktadır. Bu da yazarın ne kadar geniş çaplı bir araştırma yaptığını ortaya koymaktadır. Mesela yazar Şâfiî kavâid geleneğinin gelişimini de ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî kavâid literatürünü de geniş bir şekilde okuyucuya sunmaktadır. Böylece yazar sadece Hanefî mezhebiyle yetinmeyip diğer mezheplerin kavâid literatür gelişimini de ayrıntılı bir şekilde araştırdığını göstermektedir. Yazar diğerlerinden farklı olarak İbn Nüceym’in *el- Eşbâh ve’n-nezâir*’ini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Yazar burada İbn Nüceym’in yöntemini, eserin içeriğini, genel muhtevasını ve yazılış gerekçesini uzunca ele almaktadır. Bu bölümde son olarak *Mecelle-i Ahkâmı Adliye*’den günümüze kavâid edebiyatına yer vermektedir. Yazar burada *Mecelle* hakkında da ayrıntılı bilgi vermektedir. Ayrıca *Mecelle* ve kavâid literatürü açısından önemini ayrı bir başlık altında ele almaktadır ve burada yazar *Mecelle*’nin tam olarak diğer kavâid kitapları gibi olmadığını onlardan farklı olduğunu söylemektedir. Yazarın ifadesiyle “*Mecelle*, içerik olarak fıkıhtan beslenmekle beraber, hazırlanma biçimi ve tertip açısından batılı hukuk sistemlerine ait kanun metinlerine benzemektedir” (s. 277). Yazar *Mecelle* Üzerine yapılan çalışmalardan bahsetmekte ve *Mecelle-i Ahkâmı Adliye*’nin içerik analizini yapmaktadır ve son olarak da *Mecelle* sonrası kavâid edebiyatından örnekler vermektedir. Yazarın bu bölümde çok önemli bilgiler vermesinin yanında, bazı konuların çok uzun bir şekilde ele alınması öncekilerle irtibatın sağlanmasını kısmen zorlaştırmaktadır.

“Üçüncü Bölüm”de yazar kavâidin fikhî mahiyeti ve işlevi başlığı altında fikhî kâidelerin temel özelliklerini, fikhî kâidelerin aktarılma şekillerini, fıkıh eserlerinde kâidelerin kullanıldığı alanları ve hanefî fıkıh eserlerinde kâidelerin kullanımını ele almaktadır. Yazar bu bölümde fikhî kâidelerin temel özelliklerini ve fikhî kâidelerin aktarılma şekillerini tek tek ele almak-

tadır. Bunları verdikten sonra fıkıh eserlerinde kâidelerin kullanıldığı alanları yani tahrîc, tercîh ve ta'lîli açıklamaktadır. Yazar kavâidin mahiyetiyle ilgili bilgileri verdikten sonra kavâidin işlevine geçmektedir. Hanefî fıkıh eserlerinde kâidelerin kullanımını ele alıp, kâidelerin en çok kullanıldığı muhtasar, şerh ve hâşiye, fetâvâ, nevâzil ve usûl literatürü hakkında bilgi vermektedir. Yazar bunun sebebini şöyle açıklamaktadır. Bütün fikhî yazım türlerini incelemek hem çalışmanın sınırlarını aşacağı hem de bazı edebî türlerde kâidelere yer verilmediği için bir sınırlandırma ihtiyacı doğmaktadır (s. 353).

Kavâidin mahiyeti, sistematîği, fıkıh edebiyatı ve tarihi içindeki konumu hakkında önemli bilgiler içeren bu çalışma; sistematik bir bütünlüğe sahip olmasının yanında akademik ve anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. Yazar konuları çok düzenli ve sistematik bir şekilde okuyucuya sunmaktadır. Fakat kitabın adıyla içeriği birebir örtüşmemektedir. Kitabın adı *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kaideler* olduğu için ilk başta okuyucunun zihninde günümüzde yazılan diğer kitaplar gibi Hanefî mezhebindeki küllî kaideler ve onların açıklamalarıyla ilgili bir kitap olduğu gibi bir izlenim uyanmaktadır. Oysaki kitabın içeriği tamamen bundan farklı olup değişik açılardan zenginleştirilmiştir. Bu bağlamda yazar tarafından kâidenin ne olduğundan, kâidenin benzer kavramlarla ilişkisinden, kavâid edebiyatından, kavâid edebiyatının gelişiminden ve kavâidin fikhî mahiyeti ve işlevinden bahsedilmektedir. Bu açıdan da yazar Necmettin Kızılkaya orijinal bir çalışma ortaya koymuştur.

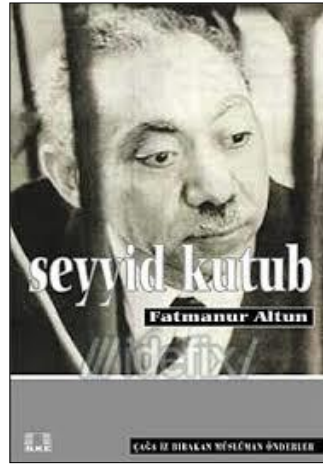
Ayrıca yazar Arapça, İngilizce ve Türkçe olarak yazılmış birçok kaynaktan istifade etmiştir. Nitekim Necmettin Kızılkaya'nın *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kaideler* isimli bu çalışması "Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Ödülleri" yarışmasında üçüncülük ödülüne layık görülmüştür. Sonuç olarak Necmettin Kızılkaya'nın bu kitabı fıkıhın ve usûlî fıkıhın mahiyetinin anlaşılması, kavâid edebiyatının doğuşu, gelişimi ve kavâidin fıkıhtaki yeri hakkında verdiği bilgilerle fıkıh ilmi açısından dikkat çekici bir eserdir.

Fatmanur Altun, *Seyyid Kutub*, İlke Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 144 s.

Tamer YILDIRIM *

<http://dx.doi.org/10.14395/jdiv157>

Seyyid Kutub'un (1906-1966) hayatı ve görüşleri bilinmeden ve anlaşılmadan çağdaş Arap Dünyası ile Mısır'daki hareketlerin temellerine ve burada gelişen İslamcılık düşüncesine tam olarak vakıf olmak mümkün değildir. Çünkü pek çok kişiye göre Kutub, modern İslam dünyasındaki İslami hareketlerin en önemli düşünürüdür. Bunun nedenlerinden biri İslam coğrafyasında etkin olan uzun sömürgecilik döneminin ve Batıcı elitlerin İslam ülkelerindeki faaliyetlerinin ardından İslam toplumlarını etkileyen temel problemler hakkında İslamî bir bakış getiren kapsayıcı, sofistike bir düşünce sistemi inşa edip bunun hala kullanılıyor olmasıdır. Onun etkisinin sebeplerinden bir diğeri de hem kendi öz kaynaklarına hem de Batıya, Batılı bilgi ve değerlere vakıf olmasıdır. Ayrıca Kutub'un söylemi etkileyici bir özgüven içermektedir ki, bu surumda son iki yüzyıldır yenilgi halinde olan bir coğrafyanın insanları için öz değerlerinin gücünü ve mahiyetini fark etmenin önemi yadsınamaz (s. 140). Kutub yaşadığı çağdaki Müslümanların modern dünya karşısında mevzilerini geri alabilmeleri ve yeniden üstün konuma gelebilmeleri için önce kendilerine güvenlerini yeniden kazanmaları gerektiğini, bunun için de kendi değerlerinin gücünü fark etmelerinin altını özellikle çizer (s. 110). Bu noktada şu soru sorulabilir: Kutub Batıyı iyi bilirken bağlıları niçin aynı (b)ilgiye sahip değil? Dolayısıyla Kutub'u gerçekten anlamak isteyenlerin onun beslendiği kaynaklara da müracaat etmesi gerekir.



Her insanın hayatında dönüşümler ve değişimler olduğu gibi Kutub'un

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi.

hayatında da olmuştur. Farklı değerlendirmeler olmasına rağmen hayatı genel olarak iki kısma ayrılır: Müslüman Kardeşler öncesi ve Müslüman Kardeşler sonrası. Bu dönemler içinde de görüşleri değişmiştir. Siyasi alandaki fikirleri de buna uygun bir niteliğe sahiptir. Kutub önce Veff sonrasında Sadiyye partisine katılmış ve son olarak işgal ve monarşi karşıtlığı noktasında Veff ile benzeşen ancak Veff'in laik ve milliyetçi söyleminden farklı olarak İslami bir canlanmayı kendisine amaç edinen Müslüman Kardeşler Cemiyetine katılmıştır. Müslüman Kardeşler belirttiğimiz gibi Kutub için bir dönüm noktasıdır. Buradaki ilişkide hem etkilenme hem de daha fazla etkileme durumu söz konusudur. Hasan el-Benna her ne kadar Müslüman Kardeşlerin kurucusu olsa da cemiyeti düşünsel bir yapıya getiren Kutub olmuştur. Kutub bu anlamda daha çok bir düşünce adamıdır. Bundan dolayı o sadece Müslüman Kardeşler üzerinde önemli bir etki yapmakla kalmamış kendinden sonra gelen İslami hareketler için de gerekli düşünsel gıdayı sağlamıştır (s. 108-109). Fakat el-Benna'dan sonra başa geçen Hasan el-Hudaybi, Kutub öldükten sonra yazdığı *Davetçiyiz Yargılayıcı Değil* eseriyle Kutub'un cemiyet içinde yayılmış olan görüşlerini değiştirmeye çalışmış bunun sonucunda cemiyetten ayrılan ve Kutub'un görüşlerini benimseyen kişiler farklı cemaatleri kurmuşlardır.

Kutub Mısır'ın çalkantılı dediğimiz bir dönemde yaşamış ve hayatı buna göre sürekli değişimleri gerekli kılmıştır. Örneğin Müslüman Kardeşler, Hür Subaylara ve Cemal Abdunnasır'a krallığın devrilmesi için destek olmuştur. Kutub, bu darbeyi yürekten desteklemiştir (s. 67). Bunun yanında kendisi ABD'ye gönderilmiş ve burada edindiği tecrübeler onu oldukça etkilemiştir. Bu konuyla ilgili yazdığı değerlendirmeler bakınca şunları görürüz: Kutub en temelde Amerikan toplumunun maddeci olduğuna ve barışçı bir halk olduklarına dair iddialarına rağmen savaş sever oldukları görüşündedir. Amerikalıları hedonist ve ırkçı olarak değerlendirir ve Amerikan toplumunun teknik ve sınai gelişmişliğine rağmen aslında ilkel bir toplum olduğu tespitini yapar (s. 45-8). Ayrıca Amerikalıların zevkten yoksun, seküler, bireyci ve kapitalist Batı medeniyetinin zirve noktası olarak görür ve şunu sorar: "Bu insanlığa örnek kurtuluş reçetesi olarak sunuluyor peki bu örnek medeniyet insanlığı kurtuluşa erdirebilir mi?" (s. 50-51). Kutub, Amerika seyahatinden sonra İslam'ın bir inanç ve ideoloji olarak üstünlüğüne, İslami bir uyanışın gerekliliğine, Batı'nın İslam'a karşı derin bir nefret beslediğine, Batı medeniyetinin, İslam'ın ahlaki ve siyasi yenilenmesine temel olarak alınamayacağına, materyalizmin onu içselleştiren insanları

yıkıma sürüklediğine, Müslümanların bugünde yarında başarı için kendilerine güvenmeleri gerektiğine ve İslam'ın siyasi ve ahlaki yenilenme ve güçlenme için takip edilecek tek doğru yol olduğuna dair düşüncesini daha da pekiştirdi (s. 52). Kutub, Müslüman toplumun derin bir krizle karşı karşıya olduğu tespitinden sonra krizin kaynaklarını ortaya koyarak, bu çerçevede Batı'nın hâkim siyasi güç olarak temayüz edişi ile toplumun açmazı arasındaki bağlantıyı fark etmiş ve çözüm arayışı içerisine girmiştir (s. 138).

Mısır'da 1952 yılında Hür Subaylar adı verilen grup tarafından milli devrim gerçekleşikten sonra devrimin oluşturduğu yeni elit tabakası ile Müslüman Kardeşler arasında egemenlik kavgası başlamıştır. Bunu Mart 1954 trajedisi takip etmiştir. Mensupları hapselere atılmış, işkencelere maruz kalmışlardı. Bu gelişmeler neticesinde, zamanında *İslam'da Sosyal Adalet*, *İslam ve Kapitalizm Savaşı*, *İslam ve Dünya Barışı* gibi eserlerin müellifi olan Kutub, *Yoldaki İşaretler*'in yazarı olan Kutub'a dönüşmüştü. Müslüman Kardeşler'in başına gelen bu olayların ardından zindanlarda; laiklik, liberalizm, sosyalizm, Marksizm, milliyetçilik ve diğer tüm ideolojileri kökten reddeden öfkeli ve intikamcı bir hareket ortaya çıktı. Artık bu hareket her şeyi yıkıp yeniden inşa etmek istiyordu; küfür toplumunu yıkıp iman toplumunu inşa etmek, cahiliyeye son verip İslam'ı getirmek istiyordu.

Konuyu daha iyi anlayabilmek için belirttiğimiz kitapların kısaca içeriğine bakacak olursak: Kutub'un *İslam'da Sosyal Adalet ve Dünya Barışı ve İslam* adlı eserleri İslamiyet'in modern dünyaya vereceği bir cevabın olduğu ve yirminci yüzyılın Batı tasallutu ile karşı karşıya olan İslam dünyası için özlenen bir ideoloji olduğunu vurgulamak üzere kaleme alındı (s. 65). Kutub, sosyal adaletin İslam'ın insanlığa vadettiği en önemli hedeflerden biri olduğunu ısrarla vurgulamıştır. İslam'ın gerçekleştireceği sosyal adalet yalnız Müslüman halk için değildir, aynı topraklar üzerinde yaşayan insanlar din, dil, renk ve ırk ayrımı gözetilmeden bu adaletten yaralanacaklardır (s. 129). Kutub, *Dünya Barışı ve İslam* adlı kitabında barışın prensip, savaşın ise bir zaruret olduğunu söyler. Ayrıca sağlam yıkılmaz bir hürriyet kurulduğunda gerçek adalet yayılıp kimsenin kimseye saldırmadığı, köle olarak kullanmaya kalkmadığı zaman kendilerini koruma gücüne sahip olmayan zayıfların emniyeti temin edildiğinde İslam savaşı yasaklayacağını ve barışa çağıracağını belirtmiştir (s. 121).

1957 yılında Müslüman Kardeşler'e karşı yapılanlar Kutub'un Mısır hükümetinin meşru bir hükümet olmadığı yönünde düşünmesine sebep

oldu. Bu dönemde Modern toplumları çözümlerken cahiliye kavramını kullanan Mevdudi'den bu kavramı ödünç aldı ve kendi oluşturduğu düşünme biçiminin temel kavramlarından bir haline getirdi (s. 81). Buna göre yeryüzünde en temelde iki düzen hâkimiyet ve egemenlik için mücadele etmiştir. Bunlardan biri İslami düzen diğeri cahili düzendir (s. 115). Kutub, cahiliye kavramının yardımıyla kapsayıcı bir çözümleme aracına kavuşmuştur. Böylece karşı çıktığı şeyi kapitalizm, komünizm ya da başka her hangi bir şeyle adlandırma gereği duymaksızın İslami olmayan her düzeni ve sistemi cahili olarak tanımlama ve bunun karşısına insanlığın kurtuluş reçetesi olarak İslami düzeni koyma imkânını elde etmiştir (s. 136). Yazarın özellikle radikal olarak adlandırılan kişi ve grupların el kitabı haline gelen ve bir manifesto tarzında yazılan *Yoldaki İşaretler* adlı eseri cahiliye toplumları olarak tanımladığı toplumların yapısal özelliklerini ve İslam toplumunun söz konusu toplum yapıları ile mücadele ederken nasıl bir yöntem takip etmesi gerektiği gibi konuları irdelemiştir (s. 82). Kutub, cahili düzenlerin halkın egemenliği, komünizm, kapitalizm, diktatörlük veya demokrasi adı altında olsalar da özünde İslami düzenle bir alakalarının olmadığını bu nedenle kaynağı itibarı ile Allahtan olmayan her düzenin cahili olduğunun altını çizer ve günümüzdeki tüm toplum türlerini cahiliye olarak tanımlar. Komünist, putperest, Yahudi ve Hıristiyan toplumlarını son olarak bazı İslam toplumlarını cahiliye sınıfı içerisinde değerlendirir. Müslüman toplumları cahili olarak nitelendirmesinin nedenini onların yaşama biçimlerinde Allaha kulluk ilkesini benimsememeleri, görünürde Allah'tan başkasının tanrılığını kabul etmemekle birlikte ulûhiyet haklarını Allahtan başkasına izafe etmeleriyle açıklar (s. 116-7). Bu eser onun Mısır zindanlarında işkence gördüğü bir esnada yazıldı. Dolayısıyla yazarının onun sahiplenme ve revize etme imkânı olmadı. Unutulmamalı ki, Kutub, sadece *Yoldaki İşaretlerin* yazarı değildir. Diğer eserlerini de görmek gereklidir. Çünkü onun yazıları Kur'an eksenli bir bakış açısını modern dünyanın dinamiklerine uygun olarak yorumlama ve bu çerçevede bir sistem inşa etme amacına matuftur. Kutub, bunu yaparken öncelikle belli kavramlar aracılığıyla savunusunu yaptığı dünya kurgusunu anlaşılır kılmaya çalışmış bu çerçevede genellikle Kur'an'daki bazı kavramları kullanmıştır. İslam tarihi içerisinde kendilerine daha önce de başvurulmuş olan bu kavramları yeniden ele alarak modern bağlamın içerisine yerleştirmiş ve onları dinamik bir biçimde yorumlayarak kendi sisteminin kurucu öğeleri haline getirmeye çalışmıştır (s. 112-113). Kutub, savunduğu sistemin siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel, ahlaki, felsefi ve hayatın her alanı ile ilgili önerilerini ortaya koymuştur. İslam'ın önerdiği ekonomik

yapıdan İslam'ın dünya barışına ilişkin yaklaşımına, İslami bir toplumda azınlıkların durumuna, mülkiyet ve servet dağılımına, emek-ücret ilişkisine, ailenin yeri ve önemine varana dek geniş bir yelpazede görüşlerini belirtmiştir (s. 112). Sonuç olarak Kutub'un idam edilmesi onun fikirlerinin yayılmasını engellememiş daha geniş bir coğrafyaya yayılmasına sebep olmuştur.

Burada değerlendirdiğimiz eserde karşılaştırma ve eleştiriye tabi tutma işlemi tam olarak yapılmamıştır. Şöyle ki, özellikle *Yoldaki İşaretleri* dini açıdan durumumuzu değerlendirmede ölçüt olarak aldığımızda nasıl bir konumdayız. Yani bizler en nihayetinde cahili bir toplum içerisinde miyiz? Uluhiyet anlayışımız sorunlu mu? Dolayısıyla imanımızın varlığı ne durumda? Bunun anlamı bizim de iman konusunda sorunlu olduğumuz demek değil midir? Yani bu kitabın gittiği yol bizi nereye götürür? En azından bu konu tartışılmalıydı. Kitapta bizzat konusuyla alakası olmayan bazı konulara da değinilmektedir. Örneğin ilk biyografi yazarlığının nasıl başladığı ve sömürgecilik tarihi gibi konular yer almaktadır. Ayrıca Müslüman Kardeşler Cemiyeti anlatılırken büyük ölçüde Seyyid Kutub ile ilintilendirilmeden anlatıldı. Oysa Kutub'un rolü daha genişletilerek verilmeliydi. Fakat bu konularda çeviri eserler yerine telif eserleri üretecek bir duruma gelmiş olmak da sevindirici bir durumdur.

Samira KORTANTAMER, *Bahri Memluklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir 1993, 208 s.

M. Fatih YALÇIN *

<http://dx.doi.org/10.14395/jdiv142>

Ege Üniversitesi Öğretim Üyesi Samira Kortantamer doktorasını Almanya'daki Albrecht-Ludwigs Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Memlükler ile ilgili kitap, makale, bildiri ve çeviri olmak üzere çok sayıda başarılı çalışmaya imza atan Samira Kortantamer, bu alanda yüksek lisans ve doktora seviyesinde tezlere danışmanlık yaparak, Türkiye'deki Memlük çalışmalarına önemli katkılar sunmuştur. Tanıtılan kitap, Memlükler ile ilgili ülkemizde yapılan önemli çalışmalar arasındadır.

Yazar, önsözde (s. 1-5) askerî bir yapıya sahip olan Memlükler Devleti'nde devlet yönetiminde en çok söz sahibi oldukları için üst yönetim mensuplarının aralarındaki özel ilişkileri ve bu ilişkilerin Bahrî Memlükler dönemindeki (1250-1382) iç ve dış siyasete etkilerini aydınlatmayı hedeflediğini belirtmiştir (s. 2-3).

Giriş bölümünde (s. 6-13) yazar, Memlükler Devleti'nin kuruluşu ve belli başlı özelliklerini, Mısır'da bulunan ümera ve ulemanın Suriye bölgesindeki şehirlere göre devlet yönetiminde daha fazla nüfûz sahibi olmalarının nedenlerinden bahsetmiş ve Bahrî Memlükler dönemi ile araştırmanın en önemli kaynaklarını tanıtmıştır.

Üst Yönetim ve İlişkiler isimli ana bölüm (s. 14-176), Sultan, Halife ve Büyük emîrlere olmak üzere üç başlıktan müteşekkildir. Memlükler Devleti'nde yönetici kadronun oluşmasını sağlayan kölelik sistemini ve özelliklerini anlattıktan sonra yazar, Memlük sultanının yetkilerini ele almıştır. Daha sonra selefleri Eyyûbîler'in aksine tam bir hanedan oluşturamayan Bahrî Memlükler döneminde sultanların tahtı nasıl ele geçirdikleri üzerinde dur-

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

muştur.

Bahrî Memlûkler'in ilk sultanının Şecerü'd-Dür olduğunu kabul eden yazar, onun tahta çıkışından Bahrî Memlûkler dönemini sona erdiren Berkuk'un tahta çıkışına kadarki sultanları kronolojik olarak ele almış ve sultanların tahta çıkış sürecini incelemiştir. Yazara göre, devletin kuruluş yıllarında genel olarak en güçlü olan emîr tahta çıkmayı başarmıştır. Sultan en-Nâsır Muhammed'den sonra ise güçlü emîrler tahta çıkmak yerine genç, tecrübesiz ve yetkisiz olup Sultan Kalavun ve en-Nâsır'ın soyundan gelen birini tahta geçirmişlerdir. Yazara göre bunun neticesinde iktidar, güçlü emîrlerin elinde kalmıştır.

Sultanların aileleri ile ilişkilerine değinen yazar, öncelikle sultanların eşlerini konu edinmiştir. Memlûkler dönemi tarihçilerinin sultanın eşleri hakkında çok az bilgi verdiklerini kaydeden yazar, kaynaklarda tespit edebildiği kadarıyla sultanların evlilik merasimlerinden örnekler vermiştir. Sultanların boşanmalarında, çocuk sahibi olmalarında, hac yolculuğunda çok kısa da olsa sultan eşlerinden bahsedildiğini ve bazı sultan eşlerinin ölümüne de yer verildiğini belirtmektedir.

Bahrî Memlûkler'in ilk döneminde sultan eşlerinin toplum hayatında fazla öne çıkmadığı kanaatinde olan yazar, Sultan en-Nâsır Muhammed'den sonraki yıllarda çocuk yaştaki ve tecrübesiz sultanların tahta geçirilmesi dolayısıyla sultanların annelerinin özellikle siyasî konularda ön plana çıktığını belirtmiştir.

Sultanların eşlerinden sonra, sultanların oğulları ile ilişkileri üzerinde durmuştur. Yazara göre Memlûk kaynakları, genellikle veliahtlık ilanı, sultanların oğullarının tutum ve davranışlarından hoşlanmadıkları hususlarda, sultan oğullarının ölümlerinde ve sultanın oğulları için yaptırıkları düğünlerde sultan oğullarından bahsetmişlerdir. Yazar, bazen kaynakların bu düğün törenleriyle ilgili detaylı bilgi verdiğini ifade etmiştir.

Yazarın ifadelerinden anlaşıldığına göre Memlûk kaynakları, Memlûk sultanlarının aile fertleri arasında en az sultanın kızları ile ilgili bilgi vermektedir. Kaynaklar, sultan kızlarının ölümlerine çok az yer vermekte bununla birlikte çoğu zaman sultan kızlarının düğünlerinden bahsetmektedir. Yazar, sultan kızlarının daha çok emîrlerle evlendirildiği tespitinde bulunmaktadır.

Sultanların aileleri ile ilişkilerinden sonra yazar, sultanların üst düzey yönetimle ilişkilerini konu edinmiştir. Burada sultanların halife, emîrler,

kadılar ve vezirle ilişkisini ön plana çıkarmıştır.

Öncelikle sultan ile halife ilişkisine değinen yazar, Sultan Baybars tarafından Kahire’de Abbâsî hilafetinin yeniden tesis edilmesini anlatmıştır. Yazara göre, Memlûkler döneminde halifenin yetkisi olmayıp sembolik bazı görevleri vardı. Halife, Memlûk sultanının kontrolündeydi ve ondan maaş alan biriydi. Ayrıca sultan, gerektiğinde halifenin hapsedilebilip sürgüne yollanmasına da karar verirdi.

Sultanlarla emîrlerin ilişkisine gelince, daha çok Sultan en-Nâsır Muhammed’in emîrlerle ilişkisine yer veren yazarın, bu ilişkilerin bir kısmının yakın ve samimi ilişkiler olduğunu bir kısmının ise siyasî rekabet dolayısıyla hasmane ilişkiler şeklinde ortaya koyduğunu görmekteyiz. Sultan en-Nâsır Muhammed ile memlûkü Dımaşk nâibi Tenkiz’in ilişkilerine ağırlıklı yer veren yazar, Sultan ile onun nezdinde itibarı yüksek olan Dımaşk nâibi Tenkiz’in aralarındaki sıkı ilişkiyi ve daha sonra bu ilişkinin bozularak Dımaşk nâibinin öldürülmesi ve taraftarların cezalandırılışı etraflıca anlatmıştır.

Yazarın ele aldığı diğer bir örnek Haleb nâibi Karasungur’dur. Yazara göre Emîr Karasungur, Sultan en-Nâsır ile başlangıçta çok iyi ilişkiler kurmuş ancak gözden düşünce ülkeyi terk ederek İlhanlılar’a sığınmıştır. Sultan en-Nâsır’ın onu öldürmekte kararlı olduğunu ve bu yüzden çok sayıda casus göndererek ona suikast düzenlediğini belirten yazar, Karasungur’un bu suikastlardan kurtulmayı başardığını ve nihayetinde Merağa şehrinde ishalden dolayı hayatını kaybettiğini ifade etmektedir.

Yazar, Sultan en-Nâsır’ı güçlü ve muktedir bir sultan olarak vasıflandırmaktadır. Onun ölümünden sonra Berkuk’a kadar tahta geçen sultanların ise devlet yönetiminde nüfûz sahibi olamadıklarını ve büyük emîrlerin yoğun baskılarına boyun eğdiklerini belirtir. Ayrıca bu büyük emîrlerin istedikleri zaman tahttaki sultanı indirip yerine istedikleri başka birini tahta çıkarabilecek kadar kudretli olduklarını zikretmektedir.

Yazar, Bahrî Memlûkler dönemindeki sultan-emîr ilişkisini bazı örnekler üzerinden anlatarak ele almış ve iki grupta incelemiştir. Birinci grupta güçlü sultan-itaatkar emîr, ikinci grupta güçsüz sultan-güçlü emîr ilişkisi söz konusudur. Birinci grupta devletin yönetiminde sultan hâkim iken, ikinci grupta önde gelen emîrler ülkeyi yönetirdi.

Sultan-emîr ilişkisini anlattıktan sonra yazar, sultan-kadı ilişkisini ele almaktadır. Öncelikle Sultan Baybars’ın başkadı (*kadı'l-kudat*) sayısını dörde

çıkarmasını ile bunun nedenlerini ve başkadıların görevlerini anlatan yazar, bazı örnekler üzerinden sultan-kadı ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Yazara göre, Memlûkler Devleti'nde başkadıların siyasî rolleri yoktur. Sultan-kadı ilişkisinde sultan daha ağır basmaktadır.

Bahrî Memlûk sultanların üst düzey yönetimle ilişkilerinde son olarak sultan vezir ilişkisine değinen yazar, Memlûkler döneminde saltanat nâibinin varlığı dolayısıyla önemini yitiren vezirlerin daha çok malî işlerle uğraştıklarını söylemektedir. Sultan en-Nâsır'ın vezareti kaldırdığını, en-Nâsır'ın ölümünden sonra yeniden tesis edilmesine rağmen vezaretin itibarını kaybettiğini belirtmektedir. İbn Selus ve Mencek gibi az sayıdaki vezirin nüfûzünü artırarak devlet idaresinde önemli roller üstlendiğini ifade etmektedir.

Sultan merkezli ilişkilerden sonra halifeyi merkeze alarak, halifenin üst yönetim mensupları ile ilişkisine değinen yazar, Moğolların 1258 yılında Bağdat'a girerek son verdikleri Abbâsî hilafetini üç yıllık bir aradan sonra 1261 yılında Kahire'de yeniden tesis eden Sultan Baybars'ın Kahire'ye gelen ilk Abbâsî halifesi için düzenlediği biat töreninden bahsetmiştir. Yazara göre, Sultan Baybars, halifenin halk desteği ile taht için tehlikeli olabileceğini düşünerek halifeyi göz hapsinde tutmuştur. Ayrıca yazar, daha sonraki yıllarda da Mısır'daki Abbâsî halifelerinin sultanlar tarafından sık sık hapis ve sürgün cezasına çarptırıldığını ifade etmektedir. Yazar, Memlûk sultanlarının tahta çıkış merasimlerine katılan halifelerin siyasî olaylarda herhangi bir role sahip olmadığını savunmaktadır. İlk halife için düzenlenen coşkulu merasimin aksine, diğer halifelerin biat merasiminin çok sade olduğunu ifade eden yazar, Mısır'daki Abbâsî halifelerinin genellikle vasiyet ettiklerinin hilafet makamına geçtiğini, bununla birlikte bazı güçlü sultanların Abbâsî soyundan gelen başka birini halife tayin ettiğini de belirtmektedir. Sonuç olarak yazar, hem sultanın hem de önde gelen büyük emîrlerin halifeye pek itibar etmediğini vurgulamaktadır.

Yazar, son olarak büyük emîrlerin ilişkilerine değinmektedir. Büyük emîrlerden saltanat nâibi, atabek, üstâdâr ve vezirleri kast ettiği anlaşılan yazara göre, bunların ortak yönleri arasında Türk olmaları ve kölelikten gelmeleri yer almaktadır. Daha sonra memlûk-üstâd, memlûk-hoşdaş ilişkisinden bahseden yazar, Memlûkler döneminde emîrler arasındaki ilişkileri etkileyen faktörlerin kölelik hayatlarıyla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Bahrî Memlûkler döneminde bir emîrin hoşdaşlarının sayısının, gücü ile

doğru orantılı olduğunu ve emîrin üstadının sultan olmasının, emîrin kariyerini olumlu yönde etkilediğini savunmaktadır.

Sonuç bölümünde (s. 177-179) özet şeklinde bir değerlendirme yapan yazar, daha sonra Bahrî Memlûk sultanlarının listesini ve Bahrî Memlûkler dönemindeki Abbâsî halifelerinin listesini vermiş, kaynakça ve indeks ile de eserini tamamlamıştır.

Sonuç itibarıyla Bahrî Memlûkler döneminde devlet teşkilatının üst sıralarında yer alanların kendi aralarındaki ilişkileri başarılı bir şekilde ortaya koyan bu kitabın, Memlûkler dönemi ile ilgili çalışma yapmak isteyen başta yüksek lisans ve doktora öğrencileri olmak üzere araştırmacıların istifade edebileceği önemli çalışmalar arasında olduğu görülmektedir. Eser, Memlûkler ile ilgili çalışılabilecek muhtemel konular hakkında ipuçları vermektedir. Kullandığı çok sayıdaki kaynak ve araştırmalar ile dikkat çeken bu kitabın büyük önemi haiz olduğunu belirtmek gereklidir. Bununla birlikte, askerî sınıfın en üst rütbesinde yer alan, devletin ikinci adamı olan ve sultana vekâlet eden saltanat nâibine geniş yer ayırmaması bir eksiklik olarak söylenebilir.

Uluslararası İmâm Mâturidî Sempozyumu, Eskişehir 28-30 Nisan 2014

Ömer DİNÇ*

<http://dx.doi.org/10.14395/jdiv135>

Maturidiyye mezhebinin kurucusu, Orta Asya kökenli ve önemli Hanefi bir âlim olan İmâm Mâturidî özelinde bir sempozyum gerçekleştirildi. Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı ve Eskişehir Osmangazi Üniversitesi iş birliğiyle 28-30 Nisan 2014 tarihleri arasında Eskişehir’de düzenlenen Uluslararası İmâm Mâturidî Sempozyumu’na yurt içi ve yurt dışından alanında ihtisas sahibi 60’tan fazla akademisyen iştirak etti. Üç gün boyunca devam eden bu sempozyumun amacı İmâm Mâturidî’nin fikirlerini ve yöntemini bütün boyutlarıyla ele alıp, onun çizdiği düşünce dünyasının anlaşılmasına yönelik önemli katkılar sağlamaktı.



Sempozyumun açılış oturumunda söz alan ve bu sempozyumun tertip heyeti başkanlığını yürüten Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı Prof. Dr. Ahmet Kartal, İmâm Mâturidî’nin anlaşılması ve fikirlerinin yeniden günümüze taşınması noktasında önemli açıklamalarda bulundu. İmâm Maturidi’nin Türk milleti-

* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

nin hem madde hem de mana yönünden Türkistan'ın son derece önemli topraklarında yetiştirip insanlık âlemine takdim ettiği örnek kişilerden biri olduğunu vurgulayan Kartal, bu sempozyumun, İmam Mâturîdî'nin hayatı, eserleri ve düşüncelerinin insanlığa yeniden aktarılmasına vesile olduğunu ifade etti. Sempozyum açılışına iştirak eden Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Hasan Gönen de İmam Maturidi'nin özellikle İslam düşüncesiyle Türk kültüründe ortaya çıkan farklı İslami yorumlar arasında temelleri Ebu Hanefi tarafından atılan akılcı din anlayışının en önemli şahsiyetlerinden olduğunu belirtti. Bunun yanında Prof. Dr. Hasan Gönen, Maturidi'nin çok önemli aşama kaydedip İslam dünyasından çok geniş bir kesimde yorumları ve değerlendirmeleri dikkate alınan bir mütefekkir olduğunu ifade ederken, İmam Maturidi'nin yetiştiği ortam, şahsiyeti, fikirleri, din ve dünya görüşü, etki alanları ve eserlerinin özellikle son dönemlere kadar hak ettiği ölçüde kıymet bulamayıp güncellenmediğini vurguladı. Ayrıca Gönen, bu sempozyumun İmam Mâturîdî'nin değerinin anlaşılması noktasında önemli katkılar sağlayacağını da altını çizdi.

Açılış konuşmalarının ardından oturumlara geçildi. İlk oturumda İmam Mâturîdî'nin düşünce dünyası özelinde şu tebliğler yer aldı: Prof. Dr. Sönmez KUTLU, "İmâm Mâturîdî ve Fikirlerini Anlamada Yöntem Sorunu"; Prof. Dr. Ashirbek MUMİNOV, "Ebû Mansûr al-Mâturîdî'nin Semerkand'daki Muasırları".

Açılış oturumunun ardından başlayan diğer oturumların ilkinde "İmâm Mâturîdî'nin Çevresi ve Etki Alanı" isimli oturumda ise şu tebliğler yer aldı: Yrd. Doç. Dr. Adil ŞEN, "İmâm Mâturîdî ve Çevresi"; Doç. Dr. İsmail ŞIK, "Mâturîdî'den Farklılaşan Mâturîdîlik"; Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN, "Mâturîdî'de Din ve Vicdan Hürriyeti"; Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, "Mâturîdî'nin Etki Alanı ve Muhyiddîn İbn Arabî".

"Tarihsel Süreçte Mâturîdîlik" isimli oturumda ise tebliğler şunlardı: Doç. Dr. Kıyasettin KOÇOĞLU, "Osmanlı'nın Başlangıç Döneminde Hanefi-Mâturîdî Algısı: Bâbertî Örneği"; Saidmukhtar OKİLOV, "Mâturîdî Doktrininin Reformu: Ebu'l-Muin en-Nesefî Örneği"; Doç. Dr. Ahmet AK, "Nesefî Şerhlerinde İmâm Mâturîdî'nin İzleri (Peygamberlere İman)"; Dr. Philipp BRUCMARY, "Past and Present Aspects of Mâturîdism in South and Southeast Asia"; Yrd. Doç. Dr. Mehmet KALAYCI, "Eş'ârî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali: Kendi Gelenekleri İçerisindeki Konumları Bakımından İki İmamın Mukayesesi".

“Günümüzde İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik” başlıklı oturumda şu tebliğler bulunmaktaydı: Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ, “Günümüz Dindarlığı İçin Kelamın Değeri: Mâturîdî Örneği”; Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN, “İslamî Düşüncenin Yenileşmesinde İmâm Mâturîdî’nin Önemi”; Yrd. Doç. Dr. Halis Adnan ARSLANTAŞ, “Çağdaş Zaman Çözömlerinde Bir Güç Faktörü Olarak Mâturîdî”; Doç. Dr. İkbâl VURUCU, “Din Görevlilerinin İmâm Mâturîdî Hakkındaki Bilgi Düzeyleri (Denizli İli Örneğinde Bir Araştırma)”; Arş. Gör. Ömer DİNÇ, “Din-Şeriat Ayrımı Sorununun Mâturîdî ve Taberî’deki Yansımaları/Karşılaştırması”.

“Mâturîdî’nin Kur’ân Yorumu ve Te’vîl Geleneği” isimli oturumda ise tebliğler şunlardı: Yrd. Doç. Dr. Ali KARATAŞ, “İmâm Mâturîdî’de Kur’ân’ı Kur’ân’la Te’vîl”; Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU, “Te’vîl-Tefsir Ayırımında Mâturîdî’nin “Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne”si”; Yrd. Doç. Dr. Naci KULA, “İmâm Mâturîdî’ye Göre Fatıha Süresinin Tefsiri Işığında İnsan-Allah İlişkisi”; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL, “Şiddet ve Terör İçin Kullanılan Ayetlere Mâturîdî’nin Yaklaşımı”; Öğr. Gör. Ahmet Sait TUNÇPINAR, “İmâm Mâturîdî’nin Eğitimle Alakalı Bazı Ayetlere Getirdiği Yorumlar”.

“Mâturîdî’nin Türk İslâm Edebiyatı Üzerindeki Tesirleri” isimli oturumda yer alan tebliğler şunlardı: Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU, “Mâturîdî’nin Yûnus Emre Üzerindeki Etkisi”; Prof. Dr. Mustafa ÜNAL, “Mehmet Akif Ersoy’un Şiirlerinde Mâturîdî Etkileri”; Yrd. Doç. Dr. Sadık ARMUTLU, “Mâturîdîliğin Klâsik Türk Şiirine Yansımaları”; Şovasil ZİYODOV, “Mâturîdî ve Onun Zahidlik Sembolü”; Hilmiye KETENCİ, “İmâm Mâturîdî’nin Eserlerinde Tasavvufî Unsurlar”.

“İmâm Mâturîdî’de Akıl-Din İlişkisi” isimli oturumda tebliğler şu şekildeydi: Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU, “Akıl-Vahiy İlişkisinde Akıl Yerine Oturtan Müfessir: el-Mâturîdî”; Prof. Dr. Hulusi ARSLAN, “Mâturîdî’ye göre Akıl İşlevleri ve Çağdaş Sorunlarımız Açısından Tahlihi”; Yrd. Doç. Dr. İbrahim ASLAN, “İmâm Mâturîdî’de Nübüvvet’in Akıl ve Ahlâkî Savunusu”; Dr. Süleyman TUĞRAL, “Mâturîdî Mektebinde İrade ve İyilik-Kötülük Düşüncesinin Gelişmesinde Sadruşşeria’nın Katkısı”.

“Mâturîdîlik ve Felsefî Meseleler” isimli oturumdaki tebliğler şunlardı: Dr. Angelika BRODERSEN, “Divine and Human Acts in Mâturîdî Kalâm”; Doç. Dr. Ömer TÜRKER, “Mâturîdî Kelâmında Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu”; Yrd. Doç. Dr. Hakan COŞAR, “Mâturîdî Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi”; Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY, “Mâturîdî’nin Nedenselliğe

Bakışı”.

“İmâm Mâturîdî’nin İmân Anlayışı” isimli oturumda ise şu tebliğler yer aldı: Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, “İslâm’da Eşitlik ve İtibâr Talebinin Teolojik Dili -Mukallidin İmânı ve İmânda İstisna Tartışmalarının Sosyo-Politik-Kültürel Bağlamı”; Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT, “Mâturîdî’de Hakikat, Taklid ve Tahkik Açısından İman”; İsmet DEMİR, “İmâm Mâturîdî’nin İtikâd Üzerine Düşünceleri”; Doç. Dr. Sıddık KORKMAZ, “İmâm Mâturîdî’de Kader Anlayışı”; Doç. Dr. Kımbat KARATIŞKENOVA, “Aquinal Thomas ve İmâm Mâturîdî’de Kader”.

“İmâm Mâturîdî’nin Türkistan Bölgesindeki Etkileri” isimli oturumda yer alan tebliğler şunlardı: Doç. Dr. Hilmi DEMİR, “Maveraünnehir Bölgesi Dini-Politikinde Mâturîdî’nin Yeri”; Dr. Muratbek MİRZABEKOV, “Mâturîdîliğin Kazak Düşünürlerine Etkisi”; Prof. Dr. Dosay KENZHETAYEV, “Kazak Müslüman Toplumu ve Mâturîdî Akidesinin Yeniden İhyası”; Doç. Dr. Zikiriya JANDARBEK, “Kazak Halkının Manevî Ve Kültürel Mizacı İle Mâturîdî İnancı Arasındaki Uyumluluk”; Dr. Adil A. KARİEV, “İmâm Mâturîdî İlmî Mirasının Özbekistan’da Araştırılması”.

“İmâm Mâturîdî’nin Ahlâk Anlayışı” isimli oturumda ise şu tebliğler yer aldı: Doç. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ, “Mâturîdî’nin Ahlâk Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefî Bir Çözümleme”; Doç. Dr. Recep ALPYAĞIL, “Dini Epistemolojide “İnanç Ahlâkı” ve Mâturîdî “İstidlâl” Kavramı Açısından Bir Değerlendirme”; Yrd. Doç. Dr. Sami ŞEKEROĞLU, “Mâturîdî’nin Nazarında İnsanın Ahlâkîliği”; Yrd. Doç. Dr. Osman DEMİR, “Varlık, Bilgi ve Değer İlişkisi Bağlamında Mâturîdî’nin Ahlâk Anlayışı”.

“İmâm Mâturîdî’nin Fıkıh Usûlü” isimli oturumda yer alan tebliğler şunlardı: Prof. Dr. Şükrü ÖZEN, “İmâm Mâturîdî’nin Usul Anlayışının Temel İlkeleri”; Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN, “Mâturîdî’de Şer’î Hüküm-Akıl İlişkisi”; Doç. Dr. Kaşif Hamdi OKUR, “Maturidi’ye Nispet Edilen “İçtihadî Nesh” Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış”; Yrd. Doç. Dr. Ali DUMAN, “İmâm Mâturîdî’nin Te’vilatü’l-Kur’an’ında İctihâd Kavramı”.

“İmâm Mâturîdî’nin Hadîslere Yaklaşımı” isimli oturumda ise şu tebliğler yer aldı: Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN, “İmâm Mâturîdî’de Hadîsin Değeri”; Prof. Dr. Ali ÇELİK, “İslâm-İmân İlişkisi” Konusunda Cibrîl Hadîsinin Mâturîdî Yorumuna Esas Olan Rivâyetinin Hadîs İlmî Açısından Değerlendirilişi”; Prof. Dr. Nuri TUĞLU, “İmâm Mâturîdî’de Haber-i Vahidlerin Bilgi Değeri”.

“İmâm Mâturîdî’de Din-Siyaset İlişkisi” isimli oturumda tebliğler şunlardı: Doç. Dr. Mustafa YILDIZ, “Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Fârâbî ve Mâturîdî”; Doç. Dr. Kadir GÜRLER, “İmâm Mâturîdî’ye Göre Hz. Peygamber’in Otoritesi: Hz. Peygambere İtaati Emreden Ayetler Çerçevesinde Bir Değerlendirme”; Yrd. Doç. Dr. Recep ÖNAL, “İmâm Mâturîdî Teolojisinde Düalist İnanç Gruplarının Eleştirisi: -Mecûsîlik Örneği-”.

“Mâturîdî’nin Türk Toplumunu ve Kültürü Üzerindeki Tesirleri” isimli sempozyumun son oturumunda ise şu tebliğler yer aldı: Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ, “Mâturîdî’nin Yorumlarında İnsan Olgusuna Yaklaşım”; Doç. Dr. Fatih M. ŞEKER, “Klâsik ve Modern Türk Düşüncesinde Mâturîdî’nin Yeri ve Rolü”; Daniyar SHALKAROV, “Maturidiyye Teoloji İlminin Ana Kaynakları”; Erol CİHANGİR, “Bozkır-Göçebe Toplumunun Yeniden İnşasında Mâturîdî İtikadının Rolü ve Önemi”; Askar AKİMKHANOV, “Bir Grup Ulemanın Ebû Mansur El- Mâturîdî’ye Yeni Bakışları”.

Değerlendirme oturumunda ise İmâm Mâturîdî’nin bu sempozyum vesilesiyle bütün yönleriyle ele alınarak onun düşünce dünyasının aydınlatılması noktasında ciddi katkılar sağlandığının altı çizildi. Aynı zamanda, Mâturîdî’nin yeniden üzerinde çalışılması gerektiği vurgulanırken, fikirlerinin ve benimsediği metodolojinin bugünün dünyasına ve entelektüel düşünceye önemli açılımlar kazandırabileceği üzerinde duruldu. Ayrıca Mâturîdî ekseninde yapılacak olan akademik çalışmaların spesifik konular üzerinde olması gerektiği vurgulanırken, Mâturîdî’nin düşünce yapısının, bundan sonraki zaman diliminde yapılacak ciddi çalışmalarla daha da aydınlatılabileceği ifade edildi. Değerlendirme oturumunun ardından sempozyuma iştirak eden akademisyenlere Eskişehir’in tarihi ve turistik mekânları bir gezi vesilesiyle tanıtıldı.

28-30 Nisan 2014 tarihlerinde Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı ve Eskişehir Osmangazi Üniversitesi iş birliğiyle tertib edilen “Uluslararası İmâm Mâturîdî Sempozyumu” yaklaşık 18 oturum ve 60’a yakın tebliğden müteşekkil olması sebebiyle, yoğun ve bu yoğunluğa paralel olarak bir o kadar da verimli geçen bir sempozyum oldu. Bu sempozyumun İmâm Mâturîdî’nin bütün yönleriyle ele alındığı, kendisi hakkında önemli tespitlerin ortaya konulduğu başarılı bir toplantı olarak tarihe geçtiği söylenebilir.