

ISSN 2147-0049



**RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

10

2016

(Sayı | Issue | العدد: 10)

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY مجلة كلية الإلهيات
OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2016

Sahibi | Owner | مالك

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Dekan | Dean | عميد

Editör | Editor | رئيس التحرير

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şamil BAŞ

Editör Yardımcıları | Co-Editors | شارك في التحرير

Yrd. Doç. Dr. Ümit ERKAN
Yrd.Doç. Dr. Süleyman TURAN

Editörler Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Doç. Dr. İhsan ARSLAN
Doç. Dr. İlyas KARSLI
Yrd.Doç. Dr. Adem GÜNEŞ
Yrd.Doç. Dr. Ali KUMAŞ
Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR
Yrd.Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN

Son Okuma | Last Reading | القراءة النهائية

Türkçe
Arş. Gör. Enver ŞAHİN
Arş. Gör. İrfan KARADENİZ
Arş. Gör. Muhammed Nurullah TURAN
Arş. Gör. Süleyman Nuri YAĞCI
Arş. Gör. Zeynep BAKTEMUR

Arapça

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Emin YAĞCI
Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABİ
Yrd. Doç. Dr. Erdal KAYA
Arş. Gör. İbrahim EKİCİ

İngilizce

Arş. Gör. Emine BATTAL

Sayfa Düzenleme | Page Design | تخطيط الصفحة

Arş. Gör. Ersin ÇELİK
Arş. Gör. Muhammet VURAL

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Öğr. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Matbaası,
RİZE / TÜRKİYE

İletişim | Corresponding | المراسلة

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, RİZE / TÜRKİYE
ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Tel: +90 464 214 11 21
Fax: +90 464 214 11 24

Web Sayfası | Web Page | صفحة ويب

<http://dergi.erdogan.edu.tr>



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Danışma ve Hakem Kurulu | Advisory Board | هيئة الإستشارة و التحكيم

- Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, *RTE Üniversitesi*
Prof. Dr. Abdurrahman KURT, *Çanakkale 18 Mart Ü.*
Prof. Dr. Adem EFE, *Süleyman Demirel Ü.*
Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU, *DİB*
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Ahmet KOÇ, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, *Necmettin Erbakan Ü.*
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, *29 Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, *RTE Üniversitesi*
Prof. Dr. Ali ÇAVUŞOĞLU, *Erciyes Ü.*
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Alim YILDIZ, *Cumhuriyet Ü.*
Prof. Dr. Aliye ÇINAR, *Karamanoğlu Mehmetbey Ü.*
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, *Uludağ Ü.*
Prof. Dr. Faruk BOZGÖZ, *Dicle Ü.*
Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, *Necmettin Erbakan Ü.*
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, *Sakarya Ü.*
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, *Hüit Ü.*
Prof. Dr. Hasan Ali ESİR, *RTE Üniversitesi*
Prof. Dr. Himmet KONUR, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Hüseyin YAZICI, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN, *Atatürk Ü.*
Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI, *DİB*
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, *Cumhuriyet Ü.*
Prof. Dr. Kemal YILDIZ, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Latif TOKAT, *Ankara Sosyal Bilimler Ü.*
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, *Sakarya Ü.*
Prof. Dr. Mahmut AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR, *Yıldırım Beyazıt Ü.*
Prof. Dr. Mevlüt KAYA, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Muammer ERBAŞ, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Muhammed AYDIN, *Sakarya Ü.*
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, *Harran Ü.*
Prof. Dr. Mustafa ALICI, *Erzincan Ü.*
Prof. Dr. Mostafa ELDABAA, *el-Fayoum Ü.*
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, *Ankara Ü.*
Prof. Dr. Nihat DALGIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ, *DİB*
Prof. Dr. Osman KARADENİZ, *Dokuz Eylül Ü.*
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, *Cumhuriyet Ü.*
Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI, *Emekli Öğr. Üyesi*
Prof. Dr. Saffet KÖSE, *Necmettin Erbakan Ü.*
Prof. Dr. Salih ÇİFT, *Uludağ Ü.*
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, *RTE Üniversitesi*
Prof. Dr. Sinan ÖGE, *Atatürk Ü.*
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU, *RTE Ü.*
Prof. Dr. Şevket TOPAL, *RTE Üniversitesi*
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. Yunus MACİT, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ, *RTE Üniversitesi*
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, *Uludağ Ü.*
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Doç. Dr. Cengiz BATUK, *Ondokuz Mayıs Ü.*
Doç. Dr. Emad Abdul-Latif, *Kahire Ü.*
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN, *Necmettin Erbakan Ü.*
Doç. Dr. Hayati YILMAZ, *Sakarya Ü.*
Doç. Dr. Murat SERDAR, *Erciyes Ü.*
Doç. Dr. Murat MEMİŞ, *Dokuz Eylül Ü.*
Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, *Dokuz Eylül Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Taha İMAMOĞLU, *Trakya Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Erdal KAYA, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Hacı Yusuf ACUNER, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Emin YAĞCI, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Süheyl ÜNAL, *Dokuz Eylül Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABİ, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Muhammed YILMAZ, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN, *Aksaray Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ, *Namik Kemal Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Rifat Resul SEVİNÇ, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Saih JNAIDI, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK, *Sakarya Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Süleyman TURAN, *RTE Üniversitesi*
Yrd. Doç. Dr. Yusuf BİLEN, *Atatürk Ü.*
Dr. Meryem Ebül-iz, *Lancaster Ü.*
Dr. Yak'ub HOIGILT, *Oslo Ü.*

Yayın İlkeleri

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'nde telif ve tercüme makale, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirme çalışmaları yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle eklenmelidir.
8. Telif ve tercüme makalelere; 50-100 kelime arasında Türkçe, Arapça ve İngilizce özet ve başlık ile anahtar kelimeler de eklenmelidir.
9. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
10. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
11. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
12. Yazar, RTEÜİFD'nde yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
13. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye Yayın Kurulu yetkilidir.

Yazım İlkeleri

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı ve e-posta adresi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna bibliyografya eklenmelidir.
4. **Bicim:** Metin kısmı Bookman Old Style yazı tipi, 10 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 9 punto ile yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; A4 kağıdın üst ve alt 5,5; sol ve sağ 4,6 cm boşluklu ve 30 sayfayı aşmamalıdır.
6. Dergimizde dipnot kaynak gösterim sistemi kullanılmaktadır.

Örnek Kullanımlar:

Dipnotta:

Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010, s. 5.

Salih Sabri Yavuz, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), s. 26.

Kaynakçada:

Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010.

Yavuz, Salih Sabri, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), ss. 25-40.

NOT: Diğer kullanım örnekleri için dergi web sayfasına bakınız.

(<http://dergi.erdogan.edu.tr/>)

Yayın Takvimi

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan Dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştigi sayıda yayımlanır.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

Makaleler

Dilde Anlam ve Karine İlişkisi ss. 7-27.

İlyas KARSLI - Ahmet KAPLAN

Postmodern Yoksulluk Karşısında
Dindar Tavrına Dair Sosyolojik Bir Araştırma ... ss. 29-64.

Erol SUNGUR

Abdullâh El-Kalî'nin
Menâru Subulî'l-Hudâ ve Akîdetu Ehli't-Tukâ Adlı
Eserinin Tanıtımı ve Mukaddimesinin Tahkîki .. ss. 65-98.

İsmail BAYER

Kur'an'da Allah-İnsan İlişkisinin
Müşahhas Bir Örneği: Muvâfakat Hâdisesi ss. 99-136.

Mehmet Akif ALPAYDIN

Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye ve
Kur'an'la İlgili Bazı Yaklaşımları ss. 137-169.

Bayram KÖSEOĞLU

Değerlendirme

Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine
Psiko-Sosyal Bir Çalışma ss. 171-178.

Hakan IŞIK

İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri ss. 179-186.

İrfan KARADENİZ

DİLDE ANLAM VE KARİNE İLİŞKİSİ

İlyas Karşlı | Ahmet Kaplan

RTEÜ İlahiyat Fakültesi | RTEÜ İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr., Arap Dili ve Belagati | Arş.Gör., Arap Dili ve Belagati

Öz: Anlam, diğer alanlarda olduğu gibi dilbilimde de çok önemli bir kavramdır. Anlamla birlikte anlama eyleminin de mahiyetini belirleyen dil-içi ve dil-dışı öğeler araç olmaları itibarıyla karine hükmündedir. Anlamı belirlediği ölçüde önem kazanan ve işlevi azaldığı ölçüde ihmal edilebilir olan, anlamın ve anlama eyleminin selameti için araçsallaştırılan her şey karine olabilir. Bu çalışmamızda anlam ve karine arasındaki irtibatı irdelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelime: Anlam, Anlamak, Karine, İşlev, Ruhsat.

The Relation Between Kareena (Evidence) and Meaning

Abstract: Meaning is of great importance in linguistics as it is in different fields. The linguistic and non-linguistics elements that determine the conception of meaning, and understanding at the same time, can be considered evidential on the grounds that they are mediums. Anything that becomes important or negligible due to its function in creating the meaning, and plays role for safety of meaning, can be evidence. In this paper, we will study the relation between evidence and meaning.

Keywords: Meaning, Understanding, Evidence, Function, Permission.

العلاقة بين القرينة والمعنى

ملخص: المعنى من مصطلحات ذات أهمية كبيرة في اللسانيات كما هو في مجالات أخرى. يمكننا اعتبار العناصر اللغوية وغير اللغوية التي تؤثر في تشكل المعنى قرائن على أنها أوساط ولأهداف. كل شيء زادت أو نقصت أهميته وفق وظيفته في إبراز المعنى يمكن توظيفه قرينة في اللغة. سندرس في هذا البحث العلاقة بين القرينة وبين المعنى. كلمات مفتاحية: المعنى، الفهم، القرينة، الوظيفة، الرخصة.

Giriş

Anlam sadece dilin konusu olmayıp başta Mantık, Fıkıh Usûlü ve Felsefe olmak üzere diğer sahalarda da anlamın ne olduğu çokça tartışılmıştır. İnsan zihninin tümelleştiren, tikelleştiren, birleştiren, çözümleyen, hatırlayan, canlandıran ve canlı tutan yetisinin ürünü olan anlam ya iki öge arasında inşa edilen bir bağlantı ya da bağlantıların merkezindeki ögedir. Bu

bağlantının külli veya cüzî olması zorunlu değildir. Zira anlam, anlama eyleminin özneliği ve özgüllüğünde şekillenir. Bundan dolayı bir sözün anlamlı olması, sözün "anlam"ı olması şeklinde değil, bu deymi anlayabilmemiz şeklinde tanımlamak gerekir.¹ Yani sözcüğü anlamamızı mümkün kılan sözcüğün bizzat kendisi değil, bize sözcük hakkında bilgi sunan teorik, gözlemsel veya deneysel edimler ve bunun sonucunda elde edilen verinin sözcükle eşleştirilmesini sağlayan ve onu pekiştiren toplumsal kullanımdır.

Kullanıcının bir lafzı veya dilsel yapıyı belli bir anlam için kullanması, onun kastettiği anlam için en uygun olanı seçmesidir. Bundan dolayı ifade etmede iradeyle açıklayabileceğimiz seçme eylemi vardır. Diğer yandan anlayan (anlamlandıran) kişi de sözün sahibi tarafından seçilen lafız ve yapılara, tedavülde bulunan anlamlardan birini seçmek durumunda kalır. Böylelikle seçme eylemi hem anlamda ve hem anlama eyleminde belirleyici olur. Bu seçim bir dili yeni öğrenen birinin sözlüğü açarak seçmesi şeklinde gerçekleşebileceği gibi; on parmak yazan birinin düşünmeden bir tuşu seçmesi gibi, o dili iyi bilen birinin düşünmeden seçmesi şeklinde de olabilir. Fakat anlamlar, sanıldığı gibi insanın zihninde taşıdığı, istediği zaman terk edebileceği veya yerine bir başkasını koyabileceği enstrümanlar değildir.² Çünkü kişi anlamlar olmadan seçme işini de yapamaz.

1.2 Anlam, Anlamak ve Karine

Anlamı belirleyen seçim iken, seçimi belirleyen karinedir. Ne kadar fazla ve güçlü karine varsa seçimin o kadar isabetli olacağı söylenebilir. Duyularla doğrudan algılanamayana işaret eden, varlığıyla başka bir varlığa şahitlik eden karine, dil dışında da kullanılan ve özellikle göstergebilim için önemli olan bir

¹ Teo Grünberg, *Anlam, Belirsizlik ve Çokanlamlılık*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, s. 40.

² Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı, Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 26.

kavramdır. Kelimenin sürekli bir anlamla irtibatlandırılmasından ortaya çıkan birbirini çağrıştırma ve gerektirme potansiyeli karinenin işlevselliğinin ürünüdür.

Varlığın ancak dil ile anlaşılabilir ve nakledilebilir olması ve bunun doğurduğu anlamın konumlanacağı kelimelerden daha kullanışlı saha bulamaması dili ve kelimeleri vazgeçilmez kılmaktadır. Dil ve kelimeler bu işlevi ifa ederken amaç olmadıklarından, bu işlevi yerine getirebilecek başka araçlar var olduğunda terk edilebilen veya ihmal edilebilen karine hükmündedirler.

Dilin gayesi niyetlenen bir mefhumu dışa vurmak olsa da bu niyetin dilden başka daha kolay, etkin ve pratik yolu olmadığı için ancak dilde biçim bulan öğelere aktarılarak öznenin dünyasından dışarıya çıkar. Modern dilbilimde anlamı öngören şey biçimdir; buna göre cümleleri anlamadan önce biçimi bilinmelidir.³ Biçim de dilsel karinelere başka bir şey değildir.

Dil, ses, harf, sözcük gibi salt dilsel öğelerin toplamından ibaret görünse de dilsel olay sadece dilsel öğelerden oluşan homojen bir bütün değildir. Dilsel öğelerin yanı sıra olgusal öğelerin ve algısal süreçlerin müdahil olduğu bir sistemden oluşur. Bu da dili kendi içine kapalı, salt dilsel öğelerin çözümlenmesiyle sonuç elde edilen bir yapı olarak ele alınmasını engeller. Anlamın kayganlığı, elde edilemezliği ve belirsizliği belki de dilin dışa açık bir sistem olmasında aranmalıdır. Dilin bu yapısı aynı zamanda dilsel kullanıma öznellik, dinamiklik veren yönüdür.

Söz inşa etmek, bireyin merkezde olduğu (kişi bazlı /egosentrik) bir düzlemde, nesnel anlamların ve öznel değerlerin bir araya gelişini temsil eden tikel bir durum olup, her zaman varlığa karşı bir tutum sergilemeyi içerir. Sözün kendisi de var olan veya varsayılan bir şeyden bahseder. Dilde, hem varlığın hem de algının müdahil olması psişik ve olgusal durumların iç

³ Özcan Başkan, *Lengüistik Metodu*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1967, s. 115.

içe oluşunu temsil eder.

Farklı öğelerin ve farklı nitelikte anlamların bir araya gelmesiyle oluşan dilsel olayda karine iki türlü işlev görür. Bunlardan biri anlamın varlığına işaret etmek, diğeri de belli bir anlamı diğer anlamlardan ayırt etmek. Farklı anlamlardan birini tercih etmeye sevk edecek karinenin bulunmaması anlam belirsizliğine sebep olur. Dolayısıyla, karine, anlamı kastedilene has kılıp başka yere kaymasını engelleyen lafzi veya manevi gönderimdir⁴ şeklinde anlaşılabilir.

Dili karineler bütünü kabul etmek mümkündür. Harfler, kelimeler, işaretler ve sesler belli bir anlamın yerini tutması için belli bir düzen içinde kullanılır ve bunların her biri başka bir şeyin varlığına işaret etmeleri bakımından araçtırlar. Karineler aracılığıyla bir cümlenin anlamı farklı anlamlara ihtimal vermeyecek şekilde sadece kastedilen anlamı ifade ediyorsa cümlede ana gaye hâsıl olmuştur. Anlam ihtimallerinin olmadığı bir cümlede daha fazla karineye ihtiyaç yoktur.⁵ Bundan dolayı belirsizliğe sebep olmayacak derecede karinelerin ihmal edilmesine veya dil kurallarında esnemelere müsaade edilir.⁶

Metinde kasıt, çokanlamlılık sebebiyle belirsiz hale gelecekse karine aracılığıyla bunun önüne geçilir, aksi halde dil asli işlevini yerine getirmemiş olur. Birden fazla anlam ihtimali olan bir sözde, sözü söyleyen maksadına işaret edecek bir karine koymak zorundadır, çünkü dil beyan ve anlam için vaz edilmiştir.⁷

Dil, işlevini, dizimsel (sentatik), anlamsal (semantik) ve

⁴ Muhammed Semîr Necîb el-Lebedî, *Mu'cemu'l-Mustalahât en-Nahviyye ve's-Sarfiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, s. 186.

⁵ Temmâm Hassân, "el-Karâinü'l-Lafziyye ve IttiraHu'l-'Amil ve'l-Î'râbeyn et-Takdirî ve'l-Mahallî", *el-Lisânü'l-'Arabî*, c. XI/sy. I, Rabat: Mektebetü't-Tensik li't-Ta'rib fi'l-Vatani'l-'Arabî, 1973, s. 53.

⁶ Temmâm Hassân, *el-Karâinü'l-Lafziyye*, c. XI/ sy. I, s. 53.

⁷ Ebü'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd b. 'Abdilekber b. 'Umeyr el-Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhü ve İhtelefe Ma'nâh mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. 'Abdulazîz el-Meymenî Rackûtî, el-Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1931, s. 8.

edimsel (pragmatik) ilişkiler inşa eden göstergebilimsel öğeler aracılığıyla yerine getirir. Dilde lafız-anlam gerilimi esasta dilsel öğelerin kendisinin amaç değil, araç olmasından kaynaklanır ve kendisine yüklenen araçsallık görevini gönderimde bulunarak yerine getirmeye çalışır. Gönderimde bulunma işinde bizi dile mahkûm eden, bizzat nesnelere kullanarak iletişim kurmamızın imkânsızlığıdır. Bu araçsallaştırma sadece bununla sınırlı değildir; zira dilsel olay sadece nesnelere kendisine gönderimde bulunmaz, bunun yanı sıra nesnelere arasındaki ilişkilere veya salt dilsel anlamlara da gönderimde bulunabilir. "Yanında, altında, daha büyük, daha iyi, gibi, sanki, aslında, ki, mı, ya!, ve..." gibi sözcükler bu ilişkilere dendir ve bunların nesnelere yoktur. Dil gerçek nesnelere, bu nesnelere birbiriyle ilişkisinin ve bunun ötesinde farazi varlıkların da inşa edilebileceği bir saha olmasıyla aklın, düşüncenin ve hayalin önünü açmakta ve sınırı olmayan bir imkân sahasını kullanıcısının hizmetine sunmaktadır.

Bu devasa sahada her türlü gerçek veya sanal nesne ve ilişki dilde varlık olarak karşı tarafa nakledilebilmektedir. Fakat dilde varlığın en büyük dezavantajı, öznellik kimliğine bürünmüş olmasıdır. Öznellik bazı durumlarda farklı ihtimalleri, belirsizliği doğurabilmektedir. Bundan ötürü dil, karine koymak suretiyle düşünülmesini istemediği şeyleri devre dışı bırakarak anlamı teke indirmeyi hedefler. Bundan ötürü, dilde bir olguyu ispat etmek aynı haysiyetten ve aynı olgu hakkında üretilebilecek bütün farklı ihtimalleri nefyetmektir. "Burada bir kalem var." demek, kalemin varlığına doğrudan gönderimde bulunurken, dolaylı olarak aynı kalemin olmayışının yanlışlığına da işaret eder. Bu durum dilin kurgusal varlıklara da işaret edebiliyor olması bakımından önemlidir. Bu durum dilsel varlığın inkâr edilmesini haklı kılmaktadır. Bunun en güçlü gerekçesi "yalan"ın varlığıdır. Hâlbuki olgusal âlemde, bir masanın üstünde duran bir kalemi kimse inkâr etmeye kalkmaz.

Dildeki olumsuzluğun⁸ en iyi örneğini "veya" bağlacında görürüz. "Veya" en uygun kullanım zeminini dilde bulur ve dilsel zeminde oldukça işlevseldir. "Veya"nın bireyin psikolojisindeki yansımaları tereddüt olurken olgusal zeminde karşılığı yoktur. Bir noktada iki veya üç farklı tabelânın aynı kasabayı gösteriyor olması olgusal gerçekliğin ihtimallerine, yani aynı olan birçok kasabayı değil bu gerçekliğe varmanın yollarının çokluğuna işaret edebilir ve böyle bir durumda tabelâlar eşanlamlı sözcükler gibidirler. İşte bir ortamda öndekiler ve arkadakiler dediği zaman "ortadakiler" mefhumu olgusal zeminde tek olmakla birlikte dildeki durumları bakış açısına bağlı bir "veya"lık durumudur.

Bu durum, karinenin dil varlık ilişkisinde oynadığı rolün birebir ve kesin olmadığına işaret eder. Bununla birlikte insanın elinde dil kadar işlevsel, ekonomik ve pratik başka bir iletişim aracı bulunmadığından dili kullanmak durumundadır.

Dil sıçramalar içerir; bu sıçramalar önce zihnin dış âlemle olan ilişkisinden ortaya çıkan düşüncede başlar, sonra bu düşünce belli bir dil içerisinde sese veya yazıya dönüşür, ardından başka biri bu sesi veya sembolleri kastedildikleri anlamların ne olabileceği yönünde yorumlar. Metnin anlaşılmasında metinden manaya yaşanan sıçrama anlamın anlaşılmasında en zor olandır.⁹

Bu silsile takip edilirken kullanılan sesler veya işaretler, dilin ana maddesini oluşturur. Bu ses ve işaretlerin farklı toplumlarda farklı şekillerde tezahür etmesi dilsel farklılıkları oluşturur. Dilsel öğelerdeki farklılıklara rağmen tercüme mümkün kılan şey insan iradesine taalluk edebilecek anlamların aynı veya yakın olmasıdır. Bu da lafızların kendinden menkul bir

⁸ Olumsuzluk, Arapça إمكانيّة, İngilizce contingency kavramlarının karşılığı olarak, olması ya da olmaması düşünülebilen şeyin durumunu ifade eder. Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012, IV, s. 329.

⁹ Temmâm Hassân, *el-Lüğaü'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Fas: Dâru's-Sekâfe, 1994, s. 191.

değerine değil, işlevselliğinden kaynaklanan önemine işaret eder.

Dilin ana gayesi olan anlamı veya etkiyi karşı tarafa ulaştırma işlemi, ilk bakışta farkına varmayacağımız çeşitli işbirliklerini içerir. Bir yandan dilin hareketleri, sesler, harfler, dilbilgisel ve anlambilimsel kuralları; diğer yandan yazım kuralları, şekilbilimsel (morfolojik) kurallar hep birlikte anlamın işaretçisi olurlar. Bu farklı unsurlar kullanıcısının kullanımına açıktır ve bu öğelerin her biri karine hükmündedir.

Dilde anlamın ortaya çıkışında iki temel aşama vardır; birincisi yazılı ve sözlü karinelere kelimeyi tespit etme aşaması, ikincisi de kelimedenden medlülüne yani anlamına geçme aşamasıdır. Birinci süreç somut ikincisi soyuttur, ikinci aşama en zor olandır çünkü bu süreç tamamen bilişeldir ve zihinde gerçekleşir.¹⁰

Bütün karineler anlam belirsizliğini engellemek ve anlamı açıklanmakla görevlidir ve karineler herhangi bir anlama delâlet etmek üzere tek başına kullanılmaz; karineler dilbilgisel bir anlama delâlet edip o anlamı üretmek üzere birliktelik içinde bir araya gelirler. Bu üretim sayılı öğelerin toplanmasıyla oluşan bütünün (sayısal) toplamı gibi değildir; bu üretim farklı öğelerin birleşiminden ortaya çıkan kimsayal bir bileşim gibidir. Yani dilsel öğeler analiz edileceği zaman karine olarak isimlendirilmesi mümkün iken dilsel kullanımda böyle bir durum söz konusu değildir. Dilsel kullanım “anlamın netliği” olarak isimlendirdiği büyük karineyi göz önünde tutarken dilciler aynı olguya “anlam belirsizliğinden sakınma/iltibastan emin olma” olarak isimlendirir ve bu karine birbirine benzemeyen ikincil karinelere kıyasla, farklı öğelerden oluşan kimyasal tepkimenin sonucunda ortaya çıkan ürüne benzer.¹¹

Aşağıdaki örneği ele aldığımızda karinelerin parçalar

¹⁰ Bekir Abdullah Hurşid, *Emnü'l-Lebs fi'n-Nahvi'l-'Arabî*, Dirâse fi'l-Karâin, (Basılmamış Doktora Tezi), Musul Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Irak, 2006, s. 108.

¹¹ Temmâm Hassân, *el-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 232.

halindeyken bir araya gelip büyük gayeyi (anlamı) nasıl inşa ettiklerini görürüz.

رَأَى أَحْمَدُ عُمَرَ¹² "Ahmet Ömer'i gördü."

Cümleye ilk bakışta ilk dikkatimizi çeken رَأَى'nin فَعَلَ kalıbında gelmesi ve bunun biçimsel açıdan Arap dilinde denk geldiği vezinler bu kelimenin mazi fiil oluşuna delâlet eder. Bu da kelimenin "fiil" kategorisine girdiğine işaret eder. Bundan dolayı deriz ki; رَأَى mazi fiildir. Malum, tekil ve gaip kipindedir.

أَفْعَل'e baktığımızda şunlar dikkatimizi çeker: Özel isimdir, فُعْلٌ veznindedir, merfudur, fiile isnad edilmiştir, fiilden sonra gelmiştir, fiilin malum kipinde olmasının sebebidir. Bu karinelere baktığımız zaman أَحْمَد'in fail olduğunu anlarız.

Ardından عُمَرَ'a bakarız ve şunları görürüz: İsimdir, mansubdur, fiile arasında müteaddilik bağı vardır, fiil ve failden sonra gelmiştir. Bu karineleri anlambilimsel karinelerle birlikte değerlendirdiğimizde عُمَرَ'in mefulü bih olduğu sonucuna varırız.

Bunların yanında yazar ile okuyucunun üzerinde uzlaşacağı, yazarın zaid görebileceği ancak okuyucu açısından anlamın belirleyicisi olabilecek öğeler vardır. Bunlar yazar açısından gereksiz iken, okuyucu açısından kaçınılmaz öğeler olabilir.¹³ Bunun objektif bir kıstasını ortaya koymak zor gözükmektedir. Çünkü hiçbir yazar, bir sözü inşa ederken hangi okura ulaşacağını ve okurun ne tür anlama problemleriyle karşılaşacağını önceden kestiremez. O ancak, ürettiği metni başkalarına okutmak suretiyle eserinin dilbilgisel, anlambilimsel ve edimbilimsel yeterliliğini pekiştirebilir.

Dil insanı her yönüyle kuşatan anlama, yorumlama, düşünme ve yerine göre kıyaslama aracıdır. İnsanın sadece duygusal yönüne hitap etmediği gibi, insanın rasyonel veçhesine

¹² Temmâm Hassân, *el-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 181-182.

¹³ Kemâl ez-Zeytûnî, *Bahs fi't-Te'vîli'd-Dilâli ve't-Tedâvülî li Nahvi'l-'Arabiyyeti ve Mu'cemihâ*, el-Ürdün: 'Âlemu'l-Kütubi'l-Hadîs li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2013, s. 148.

hitap etmekle de sınırlı değildir. Bireyin bütün algı alanlarını kuşatan bu zihinsel işlemlerin birleşiminde farklı karineler bulunur. Bu niteliğinden dolayı dil, göstergebilimin alt birimi kabul edilir ve anlama, çözümlene, inceleme faaliyetlerinin olduğu her yerde anlamın varlığından bahsedebiliriz. Bu karineler farklı şekilde tasnif edilebilmekle birlikte biz burada aşağıdaki tasnifi tercih ettik:¹⁴

1- Lafzi Karine: Lafız başlı başına anlamın işaretçisiyken bazen bir lafız başka bir lafzın veya cümlenin anlamını belirlemede belirleyici olabilmektedir. Bu karine kendi içerisinde irab, sıralama, vezin, taksim, bağ, edât, eşdizim gibi farklı karinelere ayrılabilir.

15 نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا "Senin ilahına ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilahı olan tek bir ilâha ibadet ederiz..." ayetinde إِلَهًا وَاحِدًا kısmı lafzi karinedir. Zira senin, atalarının, İbrahim, İsmail, İshak isimleri sayılınca ilahların da çoğalabileceği vehmini kaldırmak üzere gelmiştir.

2- Akli Karine: Okur bir ifadeyi anlamaya çalışırken temelde dilin kurallarını esas alarak anlamaya çalışır. Bu kuralları da akıl ve mantık çerçevesinde düşündüğü için anlama sürecinde aklın ve mantığın rolü çok büyüktür. Meselâ, أَكَلُ الْكُمُتْرِى مَوْسَى ifadesini gördüğümüzde irab karinesi olmamakla birlikte cümlenin anlamında bir karışma olmaz, çünkü "Armut Musayı yedi." denilemeyeceği için aklın hükmü gereği "Musa armudu yedi." şeklinde seçim yaparız (anlam veririz). Yine بَانَ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ 16 "Hayır, gece ve gündüz kurduğunuz tuzaklardır..." ayetinde مَكْرُ gece ve gündüze izafe edilmiştir. Yani literal anlamda gecenin ve gündüzün kurduğu tuzak şeklinde anlaşılmalıydı. Fakat akıl ve mantık bunun imkânsızlığına hükmettiğinden lafzi anlamdan yoruma geçeriz. Bu da aklın ve mantığın dili anlamada ne denli

¹⁴ Bkz. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâi, *el-Cümletü'l-'Arabiyye ve'l-Ma'nâ*, el-Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2009, ss. 53-61.

¹⁵ Bakara 2/133.

¹⁶ Sebe 34/33.

önemli rol oynadığına işaret eder. Bununla birlikte, dildeki her şeyin mantık çerçevesinde oluştuğu ve işlediği anlaşılmalıdır, zira dilde mantığın doğru görmeyeceği fakat dil içerisinde doğru kabul edilen pek çok kullanım vardır. Örneğin, جَاءَ عُمَرُ "Ömer geldi." cümlesi hem dil hem de mantık açısından doğrudur. Fakat مَاتَ عُمَرُ "Ömer öldü." cümlesi dil açısından doğru olmakla birlikte mantık açısından doğru değildir, çünkü Ömer özne ise ve "ölmek" fiilini kendisini yaptıysa bu fiil "intihar etti" olmalıydı. Çünkü ölme işini yapan kendisi değildir, kendisi nesne durumundadır. Ancak bu kullanım toplumda dilsel seviyesinde kabul gördüğü için, her ne kadar mantık tarafından doğrulanmasa da, dil kullanıcıları tarafından "doğru" kabul edilir.

3- Manevi Karine: Manevi karine sözün içinde dolaylı olarak bulunan karinedir. Meselâ; فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفَّ¹⁷ "Onlara öf deme!" ifadesi aslında "öf deme"nin ötesindeki hakaret, dövme vb. durumları dolaylı olarak yasak dairesine sokmaktadır.

4- Hal Karinesi: Hal, gerek fiziksel gerekse zihinsel olarak dilsel olayı kuşatan durumdur. Ukalalık yaptığını düşündüğümüz birine "Sen çok bilirsin!" söylememizle, bilgisine güvenip saygı duyduğumuz birine "Sen çok bilirsin." arasındaki fark tamamen hal karinesine bağlı olarak ortaya çıkar.

5- Bağlam ve Makam Karinesi: Bağlam sözün teselsülü iken makam sözün icra edildiği ortamdır. Bir kitap, makale veya söylem orda geçen bir cümlenin bağlamını oluştururken; resmi bir ortam, kutlama, açılış, otobüste giden yolcunun durumu o ortamlarda geçen diyaloglar açısından makamı oluşturur.

إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ¹⁸ "Ben sana cahillerden olmamanı öğütlerim." ayetinde her ne kadar literal anlam "Ben sana cahillerden olmanı öğütlerim" olsa da metnin bağlamından bunun kastedilmediğini anlarız.

¹⁷ İsra 17/23.

¹⁸ Hud 11/46.

6- Tonlama Karinesi: Tonlama sözlü ifadede hal karinesi gibi zıt anlamlara varacak farklı anlamların ayırt edilmesinde rol oynar. "Sen öğrencisin." sözüyle, tonlama karinesi sayesinde bir kişiyi övebilir, yerebilir veya soru sorabiliriz. Tonlama ilk kelimedede olursa yergi, ikincisinde olursa övgü; tonlamayı ikinci kelimedede yapmakla birlikte vurguyu düşürerek soru haline getirebiliriz.

7- Bilgi Karinesi: Bir konuda sahip olunan bilgi, o konu hakkında söylenen sözün maksadının tespitinde önemli rol oynayacaktır. Meselâ, لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً¹⁹ "Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin." ayetinde ilk bakıldığında faizin kat kat arttırılmış olmadığı zaman yenmesi mümkün olduğu anlaşılabilir. Fakat faizin her türlüşününün yasak olduğu bilindiği zaman burada belli bir durumda, yani kat kat arttırılmış olarak yiyeceklere doğrudan bir yasak olduğunu anlarız.

8- Vakf ve İbtidâ: Yazılı bir metinde nerede durulup nereden başlanacağı sözün anlamında köklü değişiklikler meydana getirir. Örneğin, وَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا²⁰ "Onların (inkârcuların) sözleri seni üzmesin. Çünkü bütün güç Allah'ındır." Ayetinde, eğer قَوْلُهُمْ üzerinde değil de ayetinde sonda durulsaydı, bu durumda anlam: "Onların, bütün güç Allah'ındır sözü, seni üzmesin." olurdu ki bu anlam kastedilen anlamla çelişir.

9- Genel Kullanım Karinesi: Bu karine aslında bir toplumda var olan belli kullanımların bilinmesi demektir. Bu da o toplum içerisinde durmakla veya o toplumun özel kullanımlarını bilmekle mümkündür. Fakat bu tür kullanımlar yöreden yöreye değişebildiği gibi, zamanın geçmesiyle de değiştiği için genel kullanım karineleri ya o zaman diliminde o toplumda bulunmayı ya da o dilin eşzamanlı incelemesini gerektirir. Meselâ, لِلْيَدَيْنِ وَالْفَمِّ ifadesi literal anlamda "iki el ve ağız için" anlamına gelirken, bununla kastedilen anlam "Allah onu perişan etsin." demektir.²¹

¹⁹ Ali İmran 3/130.

²⁰ Yunus 10/65.

²¹ İbn Manzûr, Lisanü'l-'Arab, XIII, فوه maddesi, s. 528.

Buna benzer bir diğerk ifade, فَأَهَا لِفِيك "Onun ağzına senin ağzına..." ifadesi "Allah belanı versin" anlamında kullanılır.²² Bu ifadelerden kastedilene anlamak genel kullanım karinesini bilmekle mümkündür.

10- Hissi Karine: Hissi karine, parmak, ağız, göz, kaş gibi uzuvlarla ortaya konan karinedir. Bir ortamda jest ve mimik kullanmaksızın "Bu bununla konuştu" dediğimiz zaman kim kiminle konuştuğu belli olmaz. Fakat aynı söz işaretler kullanılara söylenirse maksat belli olur.

Bu karineler farklı şartlar ve alanlara göre azaltılabilir veya çoğaltılabilir. Dil, büyük gayesi olan anlamı tebliğ etmek için her türlü vesileyi kullanır ve yerine göre onu kanun olarak kullanıcıya dikte edebilir.

1.3. Karine ve Ruhsat

Karine anlama tabidir, anlam da karineye; anlamın gerektirdiği kadar karineye yer verilir ve anlamın anlaşılabilirliği ölçüsünde karineye olan ihtiyaç azalır. Karinenin ortaya çıkışı veya bir karinenin yerine başka bir karine ikame etme işlemi "anlamın güvenliği" ile ilgilidir. Bundan dolayı "anlamın güvenliği" sağlandığı durumlarda dilbilgisel kurala bağlı kalınmayabilir, çünkü dilbilgisel kurallar da anlama tabidir. O halde, anlam karışmasının söz konusu olmadığı durumlarda sözün teşekkülü kurallara uygun gerçekleşmeyebilir, işte buna ruhsat denir.²³ Bir sözün "yanlış", "zayıf" vb. sıfatlarla nitelenmesi de bu çerçevede anlaşılmalıdır. Yani anlam, özellikle ilk bağlamında net değilse, kastı muhataba ulaştırmıyorsa sözün terkiibinde zayıflıktan veya yanlışlıktan bahsedilebilir. Anlam karışması ihtimali olan yerde ruhsat olamaz, orada var olan ruhsat dil hatası olur.²⁴ Çünkü karinenin işlevi anlamı ortaya

²² İbn Manzûr, Lisanü'l-'Arab, XIII, فوه maddesi, s. 530.

²³ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revai'î'l-Kur'ân, Dirâse Lüğaviyye ve Uslûbiyye li'n-Nassi'l-Kur'ânî*, el-Kâhire: 'Aleml-Kütüb, 1993, s. 9.

²⁴ Temmâm Hassân, *el-Beyan fî Revai'î'l-Kur'ân*, I, s. 9; Temmâm Hassân, *el-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 233.

çıkartmak iken; karineyi ortadan kaldırmak olan ruhsat, karine olmaksızın kastın anlaşılacağına işaret eder.

Pek çok karine anlamı ibraz etmek üzere farklı şekillerde işbirliği yaparlar. Bu işbirliği anlamın açık ve net olduğu yerlerde karinelere birini gereksiz kılabilir.²⁵ Bilinen, uzlaşılan kuralların dışına çıkma olarak bilinen sapmanın ancak iltibastan emin olduğu zaman mümkün olması,²⁶ bu çerçevede değerlendirilir. Buralarda anlamı ayakta tutacak başka karineler devreye girer ve sapmanın doğurduğu karine boşluğunu doldururlar. Bu da bir tür ruhsattır. Bundan dolayı sapmanın olduğu her yerde ruhsat da söz konusudur.

Ruhsatın olduğu yerde, bireyin dili kullanmasıyla ilgili ilişkiler ağı devreye girer. Bu ilişki ağları, dil kullanıcılarını kuşatan ve o koşullarda ruhsatlı dil kullanımını mümkün kılan, karşı tarafın kastı anlamasını sağlayan dilbilgisel, anlambilgisel ve edimbilimsel unsurlardır.

Şimdi, bazı karinelerin nasıl diğer karinelere ihtiyaç bırakmadığını ve bunun sonucunda dilin kullanımında öngörülen kullanımdan sapıldığını ve bunun sonucunda bazı karinelerin diğer bazısına nasıl ihtiyaç bırakmadığına dair birkaç örnek vereceğiz.

İrab, anlamın her türlü şaibeden, bulanıklıktan uzak bir şekilde karşı tarafa ulaştırılmasında rol oynar. Fakat irab dışındaki karineler, iraba ihtiyaç bırakmayacak şekilde anlamı karşı tarafa iletiyorsa irab karinesi ihmal edilebilir. Zira dilde asıl olan karineler ve lafızlar değil anlamdır ve anlam dışında her şey işlevi ölçüsünde zorunludur. Anlamın kendisi ihmal edildiğinde dilsel olay ortadan kalkar.

Her ne kadar bazı Arap Dil alimleri “mebni”yi, “gayr-ı munsarif”i ve “mahalli irab”ı harekeye ihtiyaç olmayan yerler olarak zikretmeseler de biz bu konuları irab karinesinin

²⁵ Temmâm Hassân, *el-Beyan fî Revâi’i’l-Kur’ân*, I, s. 9.

²⁶ Hurşid, *Emnü’l-Lebs*, s. 132.

işlevsel olmadığı yerler olarak görmekteyiz. Bu durumlarda anlamı ulaştırmada işlev gören diğer karineler devreye girmektedir. İrabda ruhsat Arapçada hemen her konuda örneği bulunabilecek bir olgudur.²⁷

Aşağıdaki örnekleri²⁸ incelediğimizde Arapçada irabın nasıl görmezden gelinebildiğini görebiliriz.

1- حَرَقَ النَّوْبَ الْمِسْمَارَ -²⁹ "Elbise çiviye deldi.", kastedilen anlam "Çivi elbiseyi deldi."dir. Fakat elbisenin çiviye delemeyeceği bilindiğinden irab kuralları gereği verilecek anlam olan "Elbise çiviye deldi." değil, "Çivi elbiseyi deldi." şeklinde olur. İrab kaideleri gereği elbise fail olup çivi mefûldür ve buna göre doğru anlam "Elbise çiviye deldi."dir. Bununla birlikte, kabul edilen, anlaşılan elbisenin meful çivinin fail olduğu "Çivi elbiseyi deldi." anlamıdır. Burada anlam belirsizliğine izin verecek bir durum olsaydı böyle bir kullanıma müsaade edilmezdi.³⁰

2- جُرُ ضَبَّ خَرِبٍ, bu yapının anlamı "Harab olmuş kertenkele yuvası..."dır. Bu ifadeyi incelediğimizde "haraplık" kertenkelenin sıfatı mı yoksa yuvanın sıfatı mıdır? İrab açısından bakacak olursak, haraplık kertenkelenin sıfatıdır, fakat anlam açısından bakarsak "harab olma"nın yuvaya ait bir sıfat olması gerektiğidir. Çünkü Arap dilbilimcilerine göre خرب (harab olmuş) sıfatı ضَبَّ (kertenkele) için kullanılamayacağından خَرِبِ kelimesinin harekesi damme veya kesre olması anlamda değişiklik yapmayacaktır. Burada meful anlamı harekesine uymayan bir durum olup, sadece yakınlık (mücâveret) sebebiyle

²⁷ Hurşid, *Emnü'l-Lebs*, s. 123.

²⁸ Temmâm Hassân, *el-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, ss. 234-235.

²⁹ Cemaluddîn Muhammed b. Abdullah b. Abdullah İbn Malik, *Şerhu't-Teshîl, Teshîlü'l-Fevaid ve Tekmilü'l-Mekasıt*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata – Tarık Fethi es-Seyyid, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2001, II, s. 61; Abdurrahman Celâleddin es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, II, s. 6; Temmâm Hassân, *el-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 234.

³⁰ İbn Malik, *Şerhu't-Teshîl*, I, s. 61.

asli olan irab alameti ihmal edildi.³¹

Burada “harap olma”yı kertenkele için mecazi anlamda kullanma ihtimali de mevcuttur. Bunu kastedecek bir yazar herhalde yapacağı ilk şey cümlenin yapısında değişikliğe gitmek veya farklı karinelerle bu anlamı ifade etmeye çalışmaktır veya bağlama göre bir karine ikame etmektir. O halde karine aracılığıyla, bağlama bağlı olarak kelimelere mecazi anlamlar yüklendiğinde lafızların ilişkileri sözlüksel anlamı vermiş gibi kılacağını³² söyleyebiliriz.

3- *إِنَّ هَذَانِ لَسَاجِرَانِ* ³³ "Bunlar (ikisi) kesinlikle sihirbazdır." ifadesinde Temmam Hassan'a göre yine aynı durum söz konusu olup vezin karinesi, birliktelik karinesi ve rütbe karinesine binaen irab karinesi göz ardı edilmiştir. Bundan dolayı dil kuralları gereği *هَذَيْنِ* olması gereken işaret ismi, isim ve haber arasında ses uyumu olması için *هَذَانِ* olarak gelmiştir.³⁴

4- *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَى...* ³⁵ "Şüphesiz inananlar (müslümanlar) ile Yahudiler, Sabiiler ve Hristiyanlar..." ayetinde de aynı durum gözlemlenmektedir. Zira atıf hari olan vâv sayesinde edât karinesi vücuda gelmekte ve anlam karışıklığı ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Fakat ayette *وَالصَّابِقُونَ* kelimesi dilbilgisi kuralları gereği mansub olmalıydı. Fakat anlamın karışma durumu söz konusu olmadığından irab karinesi görmezden gelinmiştir.

Bununla birlikte bu durumu farklı anlayan ve bu kullanımı; Allah, Sabiileri farklı tutarak semavi dinlerden olmadığına

³¹ Ebu Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Harûn, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1966, I, s. 67; Muvaffakuddîn Ebu'l-Beka Ya'îş b. Ali el-Mevsilî, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmîyye, 2001, I, s. 211.

³² Temmâm Hassân, *İctihâdât Lüğaviyye*, el-Kâhire: 'Alemu'l-Kütub, 2007, s. 114.

³³ Taha 20/63.

³⁴ Temmâm Hassân, *el-Karâinü'l-Lafziyye*, c. XI/ sy. I, s. 54.

³⁵ Maide 5/69.

işarete bulunmuştur,³⁶ şeklinde yorumlayanlar da olmuştur. Fakat bu bakış açısının önünde cevabı zor bazı sorular vardır. Meselâ, Allah Sabiileri ayırt etmek için böyle lafzi bir kullanıma mı tevessül eder? Zira böyle bir durumu kabul ettiğimiz durumda Kur'an'ı okuyacak insanların çoğu böyle bir çıkarıma asla gitmeyecektir, çünkü bu detaydır ve çıkarımı kolay bir husus olmadığı gibi uzak ihtimalli bir yorumdur. Yine Kur'an için "açık, net" nitelimesinde bulunan Allah böyle önemli bir mesajı gizli, imalı bir şekilde mi sunar?

إن'nin ismine matuf olan الصابون kelimesinin neden merfu bırakıldığı sorusunun cevabını vermek için çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kur'an'da üç yerde³⁷ هَادُوا وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا şeklinde gelmiş, iki yerde صَابُون kelimesi mansub bir yerde de merfu bırakılmıştır. Bunun sebebi olarak bir öncekine tabi olduğu açık olduğundan dolayı (tebeyyet karinesi) irab karinesine ihtiyaç kalmadığı için irab karinesine ihtiyaç kalmadığı söylenebilir.³⁸

Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta var. İki ayette irab karinesine riayet edilmiş, bir yerde edilmemişse bu durum irabın aslında nahivcilerin üzerinde durduğu kadar Arapça dilbilgisinin merkezinde bir konu olmayıp; Kur'an'ın bile irabı, anlamın karışma ihtimali olmadığı durumda terk edilebilen bir karine kabul edildiği tezini desteklemektedir. Zira dilde aslolan ve ana gaye manadır, onun aracı olan lafızlar ve karineler değildir.

5- وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ³⁹

"Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından

³⁶ Temmâm Hassân, *el-Karâinü'l-Lafziyye*, c. XI/ sy. I, s. 55.

³⁷ Bakara 2/62; Maide 5/69; Hac 22/17.

³⁸ Temmâm Hassân, *el-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 235.

³⁹ Bakara 2/177.

dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâti veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır." Ayette *وَالْمُؤْمِنُونَ* lafzının *أَمَّنْ* ye matuf olduğu görülmektedir. Ancak asıl mesele ondan da sonra gelen *وَالصَّابِرِينَ* ifadesinin nereye atfedileceğidir. Anlaşılan o ki, burada anlam açık olduğundan dolayı irab karinesine ihtiyaç kalmamıştır.⁴⁰ Fakat Kur'ân'ın dilbilgisel yönüyle ilgilenen alimlere baktığımız zaman *وَالصَّابِرِينَ* kelimesinin ya *الْقُرْبَى* ya da övgü ifade etmek üzere takdiri bir fiille nasb edildiğini ifade ederler.⁴¹ Fakat bu alimlerin hiçbiri bu durumu irab ruhsatı görmemiştir.⁴²

لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ
الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا⁴³

"Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler. O namazı kılanlar, zekâti verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz."

Ayet muhaffef *لَكِنِ* ile başlayınca, *الْكِنِ* ismi olan *الرَّاسِخُونَ*

⁴⁰ Temmâm Hassân, *el-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 235.

⁴¹ Ebu Zekerriya Yahya b. Zeyad b. Abdullah el-Ferra, *Me'ani'l-Kur'ân*, dzn. İbrahim Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2002, I, s. 78; Ebu Ubeyde Ma'mer el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2002, s. 38; en-Nahhas, *İrabu'l-Kur'ân*, I, s. 107; Ebu Muhammed Mekki b. Ebî Talib, *Müşkilü İrabu'l-Kur'ân*, thk. Hatim Salih ed-Dâmin, İran: Süleymanzade Matbaası, 1816, I, s. 156; Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekavil fi Vücûhi't-Te'vil*, tsh. Muhammed Abdusselâm Şahin, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, I-IV, 2006, I, s. 218; İbnü'l-Enbarî, *el-Beyan fi Garibi İrabu'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Re'fet el-Cemal, İran: Süleymanzade Matbaası, 1816, I, s. 113; Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn el-Ukberî, *et-Tibyan fi İrabu'l-Kur'ân*, el-Kâhire: Şeriketu'l-Kuds, 2008, I, s. 127; Esiruddin Muhammed b. Yûsuf Ebu Hayyan el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîtt*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr., Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010, II, s. 10.

⁴² Gerçi *الصَّابِرِينَ* lafzını *الصَّابِرُونَ* okuyan kâiler de mevcuttur ve bu kıraate göre burada ruhsattan bahsedilemez. Kıraatler için bkz. Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhîtt*, II, s. 10.

⁴³ Nisa 4/162.

kelimesi de merfu olunca artık الكن'in amel etmemesi gerekirdi. Çünkü ilk gelen lafız nasbedilmeye daha layıktır. Ancak daha sonra gelen والمؤمنين lafzının mansûb olduğunu görüyoruz. Kur'ân irabıyla ilgilenen âlimlerden bazısı bu durumu klasik irab tahlilleri ve anlam incelikleriyle açıklamaya çalışmışlar,⁴⁴ ancak Ebû Ubeyde'nin (ö. 826/211) bu durumu zorlama irab yorumlamalarına veya anlam inceliklerine tevessül etmeden, "Araplar, söz uzadığı zaman sözü merfûluktan mansûba çevirirler, daha sonra tekrar refe dönerler..."⁴⁵ şeklinde açıklaması bu kullanımın irab karinesine ihtiyaç kalmamasından dolayı⁴⁶ olduğu fikrini güçlendirmektedir.

Sonuç

Anlam ve anlama, nitelik ve nicelik bakımından sınırları kesin olmadığı gibi, kişiye, şartlara ve zamana bağlı olarak değiştiklerinden bağlam içerisinde şekillenen kavramlardır. Bu kavramlarla ilgili gerçekleşebilecek belirsizliği veya aşırı öznelliği engellemek için karinelerin çoğaltılması her zaman daha uygundur. Dili kullananlar lâfzî ve manevî karineler başta olmak üzere dil ötesi öğelerden de istifade ederek kastedilen anlamı veya etkiyi karşı tarafa ulaştırmaya çalışırlar.

Karineler amaç olmamaları itibariyle şekil ve işlev bakımından değişebilmektedir. Bütün dilsel öğeler, anlamı ulaştırmada araç olduğundan, anlamın selametinde karine rolü oynar. Anlamın üretimi ve iletiminde işlev göremeyen her türlü biçimsel (morfolojik) ve dilbilgisel öge ihmal edilebilirdir ve bu ihmal ruhsat olarak karşımıza çıkar.

⁴⁴ en-Nahhas, *İrabu'l-Kur'ân*, I, s. 301-302; Mekki b. Ebî Talib, *Müşkilü İrabî'l-Kur'ân*, I, 251; ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I, s. 577; İbnü'l-Enbarî, *el-Beyan fî Garibi İrabî'l-Kur'ân*, I, 239-240; el-Ukberî, *et-Tibyan fî İrabî'l-Kur'ân*, I, s. 351.

⁴⁵ Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, s. 24.

⁴⁶ Temmâm Hassân, *el-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, s. 235.

Kaynakça

- Başkan, Özcan, *Lengüistik Metodu*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1967.
- Ebu Hayyan, Esiruddîn Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Mu'avvaz – Zekeriyya Abdulmecîd en-Nûti – Ahmed en-Nacûlî el-Cemel, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, I-IX, 2010.
- Ebu 'Ubeyde Ma'mer el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2002.
- el-Ferra, Ebu Zekeriyya Yahya b. Zeyad b. Abdullah, *Me'âni'l-Kur'an*, dzn. İbrahim Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, I-III, 2002.
- Göka, Erol, Topçuoğlu, Abdullah, Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı, Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Grünberg, Teo, *Anlam, Belirsizlik ve Çokanlamlılık*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, I-IX, 2012.
- Hurşîd, Bekir Abdullah, *Emnü'l-Lebs fi'n-Nahvi'l-'Arabî, Dirase fî'l-Karain*, (Basılmamış Doktora Tezi), Musul Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Irak, 2006, s. 108.
- İbn Malik, Cemaluddîn Muhammed b. Abdullah b. Abdullah, *Şerhu't-Teshîl, Teshîlü'l-Fevaid ve Tekmilü'l-Mekasit*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Ata – Tarık Fethi es-Seyyid, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, I-III, 2001.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, I-XV, 1990.
- İbn Ya'îş, Muvaffakuddîn Ebu'l-Beka Ya'îş b. Ali el-Mevsilî, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zamahşerî*, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-

- ‘İlmiyye, I-VI, 2001.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu Berekât, *el-Beyan fî Garîbi İ‘rabi'l-Kur‘ân*, thk. Mahmûd Re‘fet el-Cemal, İran: Süleymanzade Matbaası, I-II, 1816
- el-Lebedî, Muhammed Semîr Necîb, *Mu‘cemu‘l-Mustalahat en-Nahviyye ve’s-Sarfiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Mekki b. Ebî Talib, Ebu Muhammed, *Müşkilü İ‘rabi'l-Kur‘ân*, thk. Hatim Salih ed-Dâmin, İran: Süleymanzade Matbaası, I-II, 1816.
- el-Müberred, Ebu'l-‘Abbas Muhammed b. Yezîd, *Mâ İttefeka Lafzuhu ve İhtelefe Ma'nâh min'l-Kur‘âni'l-Mecîd*, thk. Abdulazîz el-Meymenî Rackûtî, el-Kâhire: el-Mataatü's-Selefiyye, 1931.
- en-Nahas, Ebu Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İ‘rabu'l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Muhammed Tamir – Muhammed Ravzan – Muhammed Abdulmun‘im, el-Kâhire: Dâru'l-Hadîs, I-III, 2007.
- es-Samerrâî, Fâdîl Sâlih, *el-Cümletü'l-‘Arabiyye ve'l-Ma‘nâ*, el-Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2009.
- Sîbeveyh, Ebu Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. ‘Abdusselâm Harûn, Beyrut: Dâru'l-Cil, I-V, 1966.
- es-Suyûtî, Abdurrahman Celâleddîn, *Hem‘u‘l-Hevâmi‘ fî Şerhi Cem‘i‘l-Cevami‘*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-‘İlmiyye, I-IV, 1998.
- Temmâm Hassân, “el-Karâinü'l-Lafziyye ve Ittirahu'l-‘Amil ve'l-İ‘rabeyn et-Takdirî ve'l-Mahallî”, *el-Lisânü'l-‘Arabî*, c. XI/sy. I, Rabat: Mektebetü't-Tensîk li't-Ta‘rîb fi'l-Vatani'l-‘Arabî, 1973.
- _____, *el-Beyân fî Revai‘i‘l-Kur‘ân*, Dirase Lüğaviyye ve Uslûbiyye li'n-Nassi'l-Kur‘ânî, el-Kâhire: ‘Alemu'l-Kütub, 1993.
- _____, *el-Lüğai‘l-‘Arabiyye Ma‘nâhâ ve Mebnâhâ*, Fas: Dâru's-Sekâfe, 1994.

el-Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn, *et-Tibyan fî İ'rabi'l-Kur'ân*, el-Kâhire: Şeriketu'l-Kuds, I-II, 2008.

ez-Zemaşşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. 'Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekavil fî Vücûhi't-Te'vil*, tsh. Muhammed 'Abdusselâm Şahîn, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, I-IV, 2006.

ez-Zeytûnî, Kemâl, *Bahs fî't-Te'vili'd-Dilâli ve't-Tedâvûli li Nahvi'l-'Arabiyyeti ve Mu'cemihâ*, el-Ürdün: 'Alema'l-Kütubi'l-Hadis li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013.

**POSTMODERN YOKSULLUK KARŞISINDA DİNDAR TAVRINA
DAİR SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA**

Erol Sungur

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr., Din Sosyolojisi

Öz: Postmodern tüketim anlayışı en ücra bölgeleri dahi etkiler olmuştur. Herkesin tüketime teşvik edildiği bir ortamda, yoksullar bu yarışta geri bırakılmaktadır. Çünkü onlar tüketim için gerekli şartları yerine getiremeyen gruplardır. Yoksulları dikkate alması beklenen dindarlar, son dönemlerde bu görevlerini yerine getirmedikleri iddiasıyla eleştirilmektedir. Bu makale, dindarların postmodern tüketim karşısında ne tür bir tavır takındıklarını görmek için yapılan yerel bir alan araştırmasını içermektedir. Araştırma Rize İl merkezinde yaşayan ve çalışan otuz dindar katılımcıyla, mülakat tekniği kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Örneklem beş vakit namazını kılan, orucunu tutan ve diğer dini ibadetlerini yerine getiren dindarlardan müteşekkildir. Örnekleme sorulan sorular, kendileri hakkında değil, daha çok diğer dindarların sosyal davranışlarına yönelik yorumları içermektedir. Araştırma sonucuna göre; zenginleşen dindarların zekatlarını vermedikleri, fakir ve yoksulları unuttukları, toplumun diğer bireylerinden kendilerini daha seçkin ve üstün gördükleri, sahip oldukları zenginlikle gösteriş yaptıkları gibi düşünceler ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelime: Postmodern Tüketim, Yoksulluk, Dindarlar, Din Sosyolojisi.

**A Sociological Research on the Attitude of Religious People against
Postmodern Poverty**

Abstract: The postmodern consumption understanding has been affecting even the remotest regions. Within the atmosphere that everyone is encouraged to consume, the poor people are outdistanced in this race. Because, they are the groups, which are unable to fulfill the requirements for consumption atmosphere. The religious people, who are supposed to take the poor people into consideration, are criticized with the claims of not performing this duty recently. This article includes a local area study carried out to see what kind of attitude the religious people have against postmodern consumption. The research was carried out with thirty religious participants, who work and live in the province center of Rize, by using interview technique. The sample has been consisted of the religious people; who perform five times prayer a day, fast, and fulfill other religious services. The questions that are asked to the sample are about their comments on the social behaviors of the other religious people, rather than being about themselves. According to the result of the study, the thoughts that have emerged were: the richer the religious people get, the less they practice charity, they start forgetting the poor people, they consider themselves as more distinguished and superior than the other people of the society, and they demonstrate with the richness they have.

Keywords: Postmodern consumption, poverty, religious, sociology of religion.

بحث حول موقف المتدين حيال الفقر في ما بعد الحداثة

ملخص: إنّ مفهوم الاستهلاك في ما بعد الحداثة صار ذا تأثير حتى في أقصى المناطق. في محيط سباتي يُشجّع فيه الاستهلاك تخلف الفقراء لأنهم مجموعة لم تستطع الوفاء بشروط الاستهلاك. وفي الآونة الأخيرة يوجّه النقد إلى المتدينين الذين يُتوقّع منهم أن يتبهاوا إلى الفقراء. يناقش هذا البحث نتيجة عمل ميداني تم القيام به لرصد موقف المتدينين حيال الاستهلاك في ما بعد الحداثة. تم هذا العمل الميداني في مركز مدينة ريزه عن طريق إجراء مقابلات مع ثلاثين متدينا ذوي عمل وهم من القائمين بالصلاة والصوم والعبادات الأخرى. تحتوي الأسئلة الموجهة لأفراد العينة تعليقات عن المتدينين بشكل عام لا عن المشاركين أنفسهم. وفي نهاية العمل تبين لنا ملاحظات منها أن المستغنين من المتدينين انقطعوا عن تأدية الزكاة ويعتبرون أنفسهم متميزين بمكانة عالية قياسا بعامة المجتمع وينسون الفقراء. كلمات مفتاحية: الاستهلاك في ما بعد الحداثة، الفقر، التدين، علم الاجتماع الديني.

Giriş

Çağımızı tanımlamak için kullanılan “geç modernite”, “düşünümsel modernite”, “üstmodernite”, “postmodernite”¹ “enformasyon çağı”², “tüketim toplumu”³ gibi bir çok ifade vardır. Bu tür kavramlar bazen içlerinde zıtlıklar barındırmaktadır. Örneğin bu tür tanımlardan biri olan “bolluk toplumu” deyiminde, her ürün ve nesnenin fazlalığına ve kolay ulaşılabilirliğine bir gönderme olsa da, yoksulluk varlığını hâlâ sürdürmektedir.⁴

Üstelik yoksulluğa yaklaşım, postmodern bir değişim gerçekleştirmiştir. Yoksulluk, bir anlamda yerellekleşmiştir. Yerellik yani bulunduğu mekan ve coğrafyaya mecbur kalma, yoksul kesimlerin hareketsizliklerini arttırdığı ölçüde, çoğu imkândan mahrumiyetlerini de artırmaktadır.⁵ Çünkü bu kesimler herhangi bir kıtlık, deprem, savaş, soykırım, çevre

¹ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, (çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), s. 155, 158.

² Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum Ve Kültür*, (çev. Ebru Kılıç: İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013).

³ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, (çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012).

⁴ Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, (çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları, 2010), s. 64, 158; Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, (çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), s. 30.

⁵ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 53.

kirliliği vs. afetler sırasında buldukları coğrafyayı terk edecek ne sermaye ne de hareket yeteneğine sahiptirler. Aynı coğrafyada yaşayan zengin bireyler ve büyük şirketler içinse bu durum aksi yönde cereyan eder. Terk edilen mekan ve coğrafyanın geride kalan olumsuzluklarıyla baş başa kalanlar ise, bu tür hareket kabiliyetinden mahrum yoksullardır.

Sermayelerin bir bilgisayar tuşuyla, saniyeler içinde çok uzak ülkelere aktarılması, olumsuzluklarla karşılaşan yabancı veya büyük şirketlerin bir gecede faaliyetlerine başka ülkelerde devam etmesi gibi örnekler, günümüzde zaman-uzam sıkışmasıyla birlikte hız ve hareket yeteneğine verilen önemi göstermektedir. Çağımızın hareketliliğe verdiği önem neticesinde hareketsizlik, başarısızlıkla hatta ölümle özdeşleştirilmektedir. Sennett'in ifadesiyle, *olduğun yerde durmak, çemberin dışında kalmak demektir.*⁶ Çünkü zaman/mekân sıkışması çağında dışlanmışlığın göstergesi, hareketsizliktir.⁷ Mekândan âzâdelik veya genel anlamında "hareketlilik", postmodern anlayışın gıpta edilen bir özelliği olmasının yanında, postmodern toplumsal tabakanın temel ölçütü haline gelmiştir.⁸ Çünkü artık hareketlilik yeteneği elitliğin, hareket yoksunluğu ise alt tabakanın izdüşümlerine karşılık gelmektedir.

Açlık ve yoksulluğun en önemli paradoksu, endüstrileşme arttıkça toplumun alt tabakasındaki yoksulluğun artmasıdır. Üstelik alt tabakadaki insanlar, sanayileşmenin nimetleri için kaçınılmaz bir istek göstermektedirler. Sanayileşen ürünlerin temel ihtiyaç haline gelmesi ve üretim maliyetlerinin artması, çoğunluğun bunlara ulaşmasını engeller. Bu da yoksulluğu artırır.⁹ Bauman bu konu hakkında şöyle bir çerçeve çizer:

⁶ Richard Sennett, *Karakter Aşınması Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, (çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), s. 87.

⁷ Bauman, *Küreselleşme*, (çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), s. 116.

⁸ Bauman, *Küreselleşme*, s. 8, 11, 16; *Bireyselleşmiş Toplum*, s 230-231; *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, (çev. Funda Çoban, İnci Kantarcı, Ankara: De ki Basım Yayınları, 2010), s. 18-19.

⁹ Ivan Illich, *Şenlikli Toplum*, (çev. Ahmet Kot, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2011), s.80, 81.

“Gerçekten de, küresel servetin yalnızca % 22’si, sözde “gelişmekte olan ülkeler”e aittir. Oysa ki bu ülkeler dünya nüfusunun % 80’ini oluşturmaktadır...yoksullara ayrılan küresel gelir payı giderek küçülmektedir: 1991’de dünya nüfusunun % 85’i dünya gelirlerinin sadece % 15’ini almıştır. En yoksul ülkelerin % 20’sinin bundan otuz yıl önce küresel servetten aldığı pay % 2.3 idi. Zaten inanılmayacak kadar düşük olan bu % 2.3’lük pay, bugün % 1.4’e düşmüştür.”¹⁰

İnsanların yoksulluğa dikkatini çeken ve yoksullukla mücadele etmesi beklenen kurumlardan biri de dindir. Bu durum otomatik olarak onun müntesiplerine yani inananlara belli sorumluluklar yükler. Fakat postmodern tüketim kültürünün tüm dünya üzerinde kendini hissettirmesi, zaman zaman inananları da etkisi altına alabilmektedir. Özellikle Türkiye’de 2002 yılından beri iktidarda bulunan, dini değerlere sıcak yaklaşan ve toplumsal hayatta dindarların özellikle ekonomik açıdan gelişmesini sağladığı düşünülen Ak Parti hükümetiyle dindar kesim, yeniden dikkat çekmektedir. Dindarların daha iyi imkanlara kavuşmaları ve ekonomik sermayelerinin artması, onların yoksullukla bir mücadele gerçekleştirip gerçekleştirmedikleri, refahı bulunca geçmişteki (1990’lı yıllar) söylemlerini unutup unutmadıkları sorularını da akıllara getirmektedir.

Bu çalışma, postmodern tüketim kültüründe dindarların yoksulluğa nasıl yaklaştıklarını anlamak için 17 Haziran-25 Temmuz 2015 tarihleri arasında Rize il merkezinde yaşayan veya çalışan 30 dindar katılımcıyla gerçekleştirilen mülakatlar sonucunu yansıtmaktadır. Burada dindar örnekleme sorulan sorular, diğer dindarların yoksulluk karşısındaki durum değerlendirmelerinden müteşekkildir. Bu açıdan araştırma “bir içeriden bakış” özelliği göstermektedir.

Örnekleme seçiminde göz önünde bulundurduğumuz hususları şu şekilde sıralayabiliriz:

¹⁰ Bauman, *Küreselleşme*, s. 75.

1. Örneklem; beş vakit namazını kılan, orucunu tutan, dini ibadetlerini mümkün oldukça yerine getiren ve çevre tarafından “dindar bir insandır” şeklinde tanımlanan ve gözlemlenen 10 kadın (K), 20 erkek (E) toplam 30 dindar katılımcıdan (K1, K2, K3 vd.) müteşekkildir.

2. Örneklemi oluşturan toplumsal tabaka seçiminde, katılımcıların meslekleri temel alınmıştır.

3. Örneklem seçiminde her ne kadar yaş ve eğitim temel alınmamışsa da, tesadüfen örneklem farklı yaş, cinsiyet ve eğitim düzeylerinden meydana geldiği görülmüştür.

Bu özellikler nedeniyle örneklemimiz, “maksimum çeşitlilik örnekleme”dir. Maksimum çeşitlilikte amaç, göreceli olarak küçük bir örneklem oluşturmak ve çalışılacak problemlere konu olabilecek bireylerin, en üst derecede çeşitliliğini sağlamaktır. Ayrıca araştırılan durumun ortak ve farklı yönlerini ortaya koymaktır.¹¹

Makalenin teorik parçası diyebileceğimiz ilk iki başlığında önce postmodern yoksulluk ve dindarlar arasındaki ilişki ele alınmaktadır. “Dindarın Yoksulluk Karşısındaki Tavrı” adlı son başlıkta ise, mülakatlar çerçevesinde betimsel ve içerik analizlerine yer verilecektir.

1. Postmodern Tüketim ve Yoksulluk

Postmodern dünyada hızın, zaman ve uzamın âdeta birbirinin içine geçip sıkıştığı ortamda, tüketim yarışında bu hıza ulaşamayanlar yarışı kaybetmektedirler. Bu yarışta ayakta kalabilenler, tüketim yarışının şartlarını ve model yaşam tarzının beklentilerini yerine getirebilenlerdir.¹²

Yarışı kaybedenlerinse toplumun büyük bir yekûnunu meydana getirdiği inkâr edilemez. Tüketimi, istenildiği veya

¹¹ Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2011), s. 108-109.

¹² Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 35.

öngörüldüğü oranda ve şekilde yapmayan, yapamayan bireyler, başarısız kabul edilirler ve böyle etiketlenirler.¹³ Çünkü tüketiciler dünyasında bireylerin, yaşam alanlarında diğerlerini koruyup kollama derdi yoktur. Kadın ve erkekler olarak bireylerin, kendi kişisel ütopyik dünyalarında ve serbest alanlarında öne çıkan özellik, kişisel performanslarını ne kadar uygulayabildikleridir.¹⁴

Postmodern küresel ekonomide yoksulluk, daha çok bireylerin kendi başarısızlıklarıyla ilişkilendirilmeye çalışılır. Hatta yoksulluk, sadece bir açlık durumuna indirgenerek, yoksulluğun diğer yerel, küresel ve toplumsal aksaklıklar ve problemlerle olan ilişkisi es geçilir. “Asya Kaplanları” gibi, yoksul bölgelerden çıkan ve sadece % 1’lik kesimi kapsayan yeni zenginler, yoksulların da başarabileceğine ve yoksulluğun kişisel bir probleme işaret ettiğine ikna örnekleridir.

Geri kalmış ülkelerdeki yoksulluk, cinayetler, katliamlar, salgın hastalıklar vb. şeyler, medya vasıtasıyla anlık bir vicdan sunumu haline gelir ve geçer. Bu insanlar, yiyeceğin bol olduğu yerlere hareket etmek istediklerinde de bir paradoks yaşanır. Medya görüntülerinde yoksullara acıyan kişiler, yoksul insanların kendi memleketlerine göç etmesine karşı çıkarlar. Bu yüzden bu insanlar, postmodern hareket özgürlüğünden mahrum ve yoksullukla baş başa bırakılır.¹⁵ (Günümüzde bu durumun en açık örneği, çeşitli toplumsal sebeplerle Avrupa’ya ulaşmak için gerekirse ölümü bile göze alan ancak “istenmeyenler” şeklinde damgalanan milyonlarca mültecidir.) Çünkü onlar, postmodern dünyanın tüketim kalıplarına ve potansiyeline sahip olmayan, göz ardı edilebilecek gruplardır. Yoksullar, postmodern tüketim toplumu için değersizdirler. Onlar, piyasanın istediği şekilde tüketemezler, kredi kartı taşımazlar, bankalarda hesapları olmadıkları için hiçbir

¹³ Yavuz Odabaşı, *Tüketim Kültürü Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma*, (İstanbul: Sistem Yayınları, 2013), s. 146-147.

¹⁴ Bauman, *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var Mı?*, s. 50.

¹⁵ Bauman, *Küreselleşme*, s. 77-80.

bankadan para çekemezler. Ayrıca onların zorunlu olarak satın aldıkları ürünler, yalnızca hayatta kalabilmek için gerekli temel maddelerdir. Onlar, postmodern tüccarın faydası için aşırı kâr getirecek tüketime güç yetiremezler. Yoksulların sisteme entegre edilmesi boş bir çaba, zaman ve para israfıdır. Bu yüzden onlar sistemin, zamanın ve toplumsal sınıfın dışına itilerek “sınıfaltı (underclass)” biçiminde “yeniden üretilirler.”* Çünkü postfordist¹⁶ piyasa kurallarında, yalnızca “çalışana refah” vaad edilir. Sınıfaltılar, “topluma yük” görülür. Fakat aynı zamanda, toplumun diğer bireylerinin kendilerini mutlu, başarılı ve tatminkâr hissetmelerini sağlayan felaket ölçütleri olarak bir işlevselliği yerine getirirler.¹⁷ Bazıları bu durumu, “*günümüzde yoksullar, ürkütülmüş tüketicilerin kolektif “Ötekisi”dir...Yoksulların görünüşü yoksul olmayanları zapturapt altında tutar ve hizaya sokar*” şeklinde betimlemektedir.¹⁸

Postmodernitede, kişisel beceri ve yetenek öne çıkarılırken insanların yoksulluklarının temel sebebinin, yine bireyin kendi öz yeteneksizliğine bağlandığından söz etmiştik. Oysa 1800’lerin başlarında Sismondi, yoksulların yoksulluklarının nedeninin kendileri değil, zenginlerin olduğunu belirtmiş ve bu açıklama, zenginler tarafından yüz elli yıl boyunca tepki görmüştür. Şu bir gerçektir ki yoksul, hasta, işsiz ve eğitimsiz insanlara destek için ortaya çıkarılmış bir refah ya da sosyal devlet anlayışı, iktisadi ve gerçek hayatta zenginler tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmıştır. *En iyi olanın hayatta kalacağı* ifadesi, yoksulların kaderlerine terk edilmesi gerektiği iktisadi anlayışına, gizliden gizliye destek sağlamıştır.¹⁹

Postfordist iş dünyasında sarfedilmiş olan *artık toplum*

* (Bu noktada, “yeniden üretimin (reprodüksiyonun) postmodernitenin özelliklerinden biri olduğu unutulmamalıdır.)

¹⁶ Esnek üretim, esnek kapitalizm.

¹⁷ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 96-99.

¹⁸ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 146.

¹⁹ John Kenneth Galbraith, *İktisat Tarihi*, (çev. Müfit Günay, Ankara: Dost Kitabevi, 2010), s. 96, 117-119, 155, 194-202.

tarafından kurtarılmaya yok sözü,²⁰ hem bireyselleşmeyi öne çıkaran, hem modernitenin genelleştiriciliğine karşı duran, hem de yoksulların beklenti duymamaları gerektiğini haber veren bir hatırlatmadır. Özellikle yeni kapitalizmin, Ren modelinden ziyade, Anglo-amerikan modelini uygulaması ve yalnızca girişken ve dayanıklı olanın ayakta kalabileceği temel felsefesi nedeniyle, yardıma muhtaç insanlar ve kendi başlarına inisiyatif kullanamayan işçiler, birer “sosyal parazit” olarak görülmektedir.²¹ Çünkü siyasiler ve zenginler, “damla teorisi” (trickle down)²² ütopyasıyla yoksul kesimi avutmakta ve toplumsal bir çatışma olasılığını ortadan kaldırmaktadır. Zenginliğin ve servetin oluşması için iş sahası açmaya, yatırım ve istihdam yaratmaya gerek kalmamıştır. Çünkü piyasa, küresel ölçekte finansal spekülasyonlarla, paranın coğrafyadan coğrafyaya nakli ile dönmektedir. Bu anlamda, zenginlerin zengin olabilmesi için artık alt tabakaya ve yoksullara ihtiyacı ortadan kalkmıştır.²³

Gerçektenyse, dünyada günde 2 dolardan az bir parayla geçinmeye çalışan 2,8 milyar insan bulunmaktadır.²⁴ Oysa *En tepedeki 358 “küresel milyarder”in bugünkü serveti en yoksul 2,3 milyar insanın (dünya nüfusunun %45’i) toplam servetine eşittir.*²⁵ Dünyanın en zengin üç adamı, en yoksul 48 ülkenin toplam milli hâsılasından daha büyük mal varlığına sahiptir. En zengin 225 kişinin, özel servetinin yalnızca % 4’ünden daha azı, dünyanın tüm yoksullarına yeterli beslenme, sağlık ve eğitim imkânları sunabilecek potansiyele sahiptir.²⁶ Bu durumu, *yeni bir*

²⁰ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 132, 197.

²¹ Sennett, *Karakter Aşınması Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, s. 141-142.

²² Alt tabakanın üst tabakanın yaşam tarzını yavaş yavaş taklit etmesini ifade ettiği gibi toplumsal kalkınmanın ilk önce üst tabakadan başlayarak zamanla alt tabakalara da yayılacağını temel alan bir yaklaşım.

²³ Bauman, *Küreselleşme*, s. 76-77.

²⁴ Geoffrey Miller, *Tüketimin Evrimi Cinsiyet, Statü ve Tüketim*, (çev. Gülçin Vardar, İstanbul: Alfa Bilim Yayınları, 2012), s. 304.

²⁵ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 108-109; *Küreselleşme*, s. 75.

²⁶ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 144.

haydutluk biçimi şeklinde niteleyenler bulunmaktadır.²⁷ Yani, postmodern sanal bir gerçeklikte (simülasyon) veya sanal bir toplumsal hayatta olmadıklarını açıkça bilenler, yalnızca açıklıkla yüzleşen yoksullardır. Bu açıdan Baudrillard'a göre, "modern dünyada fakirler dışında herkes diyette"dir.²⁸

Yoksullar, sahip olamadıkları ve tüketemedikleri için toplumun öteki bireylerinin yaşam dünyasına ancak bir nesneymiş gibi işlevsellik katarlar. Ortadan kaldırılmaları imkânsız olduğundan, kentsel mekânların köhne köşelerine, banliyölerine ve varoşlarına, kaderleriyle baş başa bırakılarak gözden kaybedilirler.²⁹ Postmodernleşmiş şehir merkezlerindeki kamusal alanlarda, tüketme kapasitesi bulunmayan bireylere yer vermeme,³⁰ bir çeşit politikadır.

Postmodern şehirlerin gelirlerini ve çekiciliklerini artırmaları bile, potansiyel müşteri mevkiindeki turistleri rahatsız edici unsurların gözden uzaklaştırılmasını gerektirmektedir. Bu durum, dilencilere karşı yasaklar, evsizleri özel bölgelerde tutmak³¹ gibi yeni önlemleri beraberinde getirir. Bölümlenmiş yaşam alanları, toplumsal ilişkilerin belli ekonomik ve kültürel sermaye sahiplerinin arasında gerçekleşmesini sağlamakta ve böylece toplumun muhtaç kesimleri zorunlu olarak görmezden gelinmektedir. Postmodern dönemin serbest piyasa popülizmi, orta sınıfları etrafı güvenli bir şekilde çevrilmiş yaşam alanlarına ve AVM'ler gibi mekânlara yerleştirirken, yoksullar ve evsiz barksızlarıysa postmodern durumun orta yerine öylece bırakılmaktadır.³² Böylece "serseriler, başkalarının peşine

²⁷ Bauman, *Küreselleşme*, s. 75.

²⁸ Fatma Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2010), s. 14.

²⁹ Yalçın Kırdar, *Postmodern Pazarlama ve Tüketim Kültürü*, (İstanbul: Moss Akademik, 2012), s. 58.

³⁰ Robyne S. Turner, "The Politics of Design and Development in the Postmodern Downtown", *Journal of Urban Affairs*, 24, (2002): 541.

³¹ Turner, *agm.*, s. 536, 544.

³² David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, (çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 1999), s. 96.

takılanlar, avareler, dilenciler, gezginler ve diğer tiplerdeki sınır ihlalcileri, elitlerin kâbuslarındaki kötü niyetli karakterler haline gelirler."³³ Bu yüzden yoksullar, mülteciler, yabancılar, bir anlamda "kötü haber alametleri"³⁴ şeklinde algılanmaktadırlar. Postmodern toplumda yoksullar, ancak felaketlerle birlikte hatırlanır. Twenge ve Campbell'e göre

"Birkaç dramatik gündüz programının haricinde, artık yoksul insanlar televizyonda ancak Katrina kasırgası gibi doğal afetler sırasında görülebiliyor. Amerika Birleşik Devletleri'nde, kendileri...Dedikoducu Kız'da sergilenecek kadar zengin olanlardan çok daha fazla yoksul olmalarına rağmen, izleyiciler kasırga kurbanlarının fakirlikleri karşısında şoke olmuşlardı. Oysa zenginler televizyonda görüldüklerinde kimse şoke olmuyor."³⁵

Yoksulların durumu, postmodernitenin ölüm olgusuna yaklaşımıyla örtüşür. Ölüm düşüncesinin görünürlük kazandığı bir toplumda veya kültürde, tüketimi tetikleyecek haz duygusunun güçlenme imkânı yoktur. Bu yüzden ölüm, mezarlık vb. öte dünyayı hatırlatan olgular, toplumsal yaşam alanından uzak tutulmaya başlar.³⁶ Bundan dolayı, tüketim mekânlarının steril bir ortam oluşturmasında, bireyi tüketimden alıkoyacak gerçeklikler gizlenir ya da gösterisel eğlencelerle unutturulur. Bauman'ın deyişiyle *ölümsüzlüğün yeni postmodern versiyonu, anlık yaşamak ve hemen şimdi zevk almak anlamına gelir; artık o, nesnel zamanın amansız ve denetlenemez akışına tutsak değildir.*³⁷

Yoksullar için düzenlenen sosyal yardım etkinlikleri de artık birer gösteri biçimine bürünmüştür. Yardım kuruluşları, özel 800'lü veya 900'lü hatları kullanmakta, TV kanallarında yardım

³³ Bauman, *Etğın Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var Mı?*, s. 60-61.

³⁴ Bauman, *Etğın Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var Mı?*, s. 37.

³⁵ Jean M. Twenge, W. Keith Campbell, *Asrın Vebası: Narsisizm İleti*, (çev. Özlem Korkmaz, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010), s. 242.

³⁶ Ali Bulaç, *Postmodern Kaosta Kible Arayışı*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2012), s. 241-242.

³⁷ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 278.

geceleri ve eğlenceleri düzenlenmekte, bu programları ünlü aktörler, sporcular sunmakta veya programlara katılarak görsel imajı zenginleştirmektedirler. Yoksulluk ve yoksullar, postmodern bir imaj uğruna, estetik bir aksesuar veya estetiksel duyguların tatminini sağlayan araçlar şeklinde görüldüğü³⁸ müddetçe, yoksulluğun gerçek yönü postmodern imajlar içinde kaybolmaktadır. Üstelik bu süreçte yoksulların mahremiyetleri ve mahrem alanları³⁹, çok rahatça ihlal edilmekte, kamu için birer seyir ve vakit geçirme nesnesine⁴⁰ dönüştürülmektedir.

Yoksullar için, ateş düştüğü yeri yakmaya devam etmekteyken yapılan yardım ve etkinlikler, orta veya üst sınıflar için kültürel veya gösteri odaklı bir boş zaman etkinliği mahiyetine bürünmektedir. Çünkü modern dönemin hâkim ahlak anlayışı püriten ahlakken, postmodern dönemde postmodern etik ön plandadır. Püriten ahlakta⁴¹, Tanrı'nın sevgisini kazanmak ve ona iyi niyetini göstermek için asketik (çileci) anlayışla bir çalışma ahlakı vardır. Postmodern etikse, boş zaman etkinlikleri ve arzuların peşinden gitmeyi öne çıkarır.⁴² Modern kapitalizmde, günümüz esnek kapitalizmindeki gibi bir kayıtsızlığın var olduğu gerçektir. Ancak modern kapitalizmin yaydığı kayıtsızlık, tamamiyle maddi iken, esnek kapitalizm parçacı, karışık ve okunaksız olduğundan daha kişisel bir kayıtsızlık doğurur. Bu yüzden birey, diğer bireylerin kendisine ihtiyaç duymadığını hissetmekte ve çevresine tepkisiz kalmaktadır. Sonuçta,

³⁸ Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 371.

³⁹ Yoksulların hayatlarının sürekli bir mahremiyet ihlaline dönüşmesini ele alan bir makale için bkz. Nazmiye Kete, "Yoksulluk, Mahremiyet ve Ölüm İlişisini Medya Üzerinden Okumak", *Medya Mahrem*, ed. Hüseyin Köse, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), s. 23-61.

⁴⁰ Yoksulların, "yükümlülüğün" nesnesi olduğu ama "hakların" öznesi olamadığı gibi sıra dışı yaklaşımlar için bkz. Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, (çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2009), s. 155-178.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (çev. Gülistan Solmaz), Ankara: Alter Yayıncılık, 2010.

⁴² Abdullah Özbolat, "Postmodern Perspektifte Tüketime Toplumsal Anlamına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, (2012): 122.

postmodern esnek kapitalizmde tüm bireyler, şu soruyu düşünmektedir: *Toplumda bana ihtiyaç duyan kim var?*⁴³ Dindar bireyler de dâhil bunun nedenlerinden biri, ortak hedefin ve duyguların kaybolması veya matlaşmasıdır. Sorumlulukların ve insani vicdanın, bir çeşit boş zaman etkinliği mesabesine indirgenmesi, bireyin kendini ve yoksulun yaşam şansını tüketmektedir. Bu açıdan Marcuse'ye göre tüketim toplumunda ürünler, eğlenceler, imgeler, hızlı ve tekrar tekrar üretilir. Bireyler, bu hız odağında sürekli bir rekabete girer. Hızlı rekabet, insanları birbirlerine karşı duyarsızlığa iter. Bu yüzden bu süreçte yoksul, hep yoksul kalır.⁴⁴

2. Müslümanın Yoksulluğa Yaklaşımındaki Değişim

Postmodern süreçte Müslüman dünyada yeni eğilim, Müslümanların piyasa mantığı ve tekniklerini benimsemeleri ve devletin müdahale etmediği liberal politikalar güvencesinde hayır işleri etkinlikleri sürdürmeleridir. Haenni, çeşitli Müslüman ülkelerindeki yeni eğilimleri benimseyen dindar işadamlarının yardım etkinliklerini, şu ifadelerle açıklamaya çalışır:

“Bu dindar işadamları aynı zamanda, yardımseverlik çağrısı yapan bir dinin mensupları olarak, kamu hizmetlerinin sağlanmasına katkıda bulunan cömert hayırseverlerdir: Kayseri'deki saygın Erciyes Üniversitesi onların katkısı olmadan kuşkusuz var olamazdı. Birçok okul, sağlık ocağı veya yemek çadırları için de aynı şey rahatlıkla söylenebilir. Şehir onlara olan borcunun farkındadır. İş adamları da bunun farkındadır. Bağışlarıyla hem ruhani cennetin hem de vergi cennetinin kapısını aralamaktadırlar.”⁴⁵

Fakat Müslüman dünyanın genelinde, İslamî hareketlerin ve düşüncelerin yeni kapitalist piyasa yapısını benimsemeleri nedeniyle Haenni, geçmişteki birçok İslamcı ideologun beklediği,

⁴³ Sennett, s. 148-149.

⁴⁴ Herbert Marcuse, *Karşıdevrim ve Başkaldırı*, (çev. Gürol Koca, Volkan Ersoy, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991), s. 22-23.

⁴⁵ Patrick Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, (çev. Leven Ünsaldı, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011), s. 124.

kapitalizmle hesaplaşmanın artık söz konusu olmadığını, bunun yerine şimdilerde piyasa ekonomisi dâhilinde kazanan ve kazandıran bir İslam'ın tercih edildiğini söyleyerek, günün ekonomik trendleriyle dinin eklemlendiği sonucunu çıkarmaktadır. Ona göre bu durum Müslümanları, bir çeşit “küresel yeni geleneksellik” içine sokmaktadır.⁴⁶ Barbarosoğlu, Müslümanların kapitalizmle uzlaşmasını, bu uzlaşmayı ihtiyaç anlayışı içinde meşrulaştırarak, bir çeşit İslam burjuvazisi tavırlarının benimsenmesini ve bazı değerlerin unutulmasını “*Bir fakire verecek sadakamız bile yok. Çünkü biz de muhtacız. Neye mi? Beş yıldızlı otellerde değilse bile “Müslüman tatil köylerinde” vaktimizi harcamaya*”⁴⁷ sözleriyle eleştirir.

Kemerlioğlu'nun belirttiği gibi

“gelir yükseldikçe, ailenin temel ihtiyaçlara yaptığı harcamaların gelir içindeki oranlarının azalmasına karşılık, ikinci dereceden veya lüks ihtiyaçlara ayrılan oranlar yükselir. Başka toplumlarda ve çeşitli dönemlerde yapılan araştırmalarda, tabakalaşmaya bağlı benzer farklılaşmaların bulunduğu saptanmıştır.”⁴⁸

Düşük ekonomik tabakadaki bireyler ve sınıflar, toplumsal eşitsizliğin kaynağını yorumlarken genelde, *Tanrı'nın isteğinin de böyle olduğu* anlayışına sahiptirler. Ülkemizde de zenginlik ve fakirliği, çalışma ve ekonomik tedbirlerle açıklama yerine Allah'ın bir lütfu veya imtihanı şeklinde fatalistçe bir yorumlama yoluna gidilebilmektedir.⁴⁹ Bu yüzden bazıları için, zamanın sosyal yardım etkinlikleri, bir anlamda tüketici bireylerin vicdanlarıyla hesaplaşmasından ziyade vicdanlarını teskin etme metodu haline gelmiştir. Bolluğun yaşandığı toplumlarda ve toplumumuzda fakirlik ve yoksulluk, genel bir kabullenme biçimine dönüş-

⁴⁶ Haenni, s. 127.

⁴⁷ Barbarosoğlu, s. 71.

⁴⁸ Eyüp Kemerlioğlu, *Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik*, (İzmir: Saray Kitabevi, 1996), s. 120.

⁴⁹ Mustafa Macit, “Yoksulluk ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (ed.) Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), s. 604.

müştür. Zenginlerin yemek verdiği iftar çadırları, yine zenginlerin sebep olduğu muhtaçlarla dolmaktadır. Bu süreçte zenginler, günahlarının kefareti ödediği düşüncesiyle vicdanlarını rahatlatırken, aynı çadırları dolduran muhtaçlar, zenginlere sevap kazandıran ve onlara şükranlarını bildiren figüranlara dönüşmüşlerdir. Bu yüzden tüketim toplumunun gereklerini yerine getiremeyen fakir ve yoksullar, aynı toplumun diğer yüzü olan “sadakayla yaşayanlar toplumu”⁵⁰ şeklinde tanımlanabilmektedir.

Örneğin Jenny White, 90’lı yıllarda katıldığı ve izlenimlerini sunduğu Refah/Fazilet Partisi’nin bir mitinginde, dini kimlikli grup veya partiler içinde de yeni kapitalist anlayışın görünmeye başladığını gösteren örnekler vermektedir. Aşağıdaki ifade, bu örneklerden birini yansıtmaktadır.

“Bir erkek partiliye erkeklerin çoğunlukla çocuklarının okul masraflarını bile karşılayamadıklarını, oysa anneler de çalışsa çocuklarını okula gönderebileceklerini belirttiğimde, insanların kendi imkânları ölçüsünde yaşamaları gerektiği yanıtını verdi.”⁵¹

Dindarlar için postmodern piyasanın şartları yavaş yavaş kabullenilir olmaktadır. Refah ve bolluk paylaşılmak istenen bir olgu iken yoksulluk, paylaşılması istenmeyen bir olguya ve söyleme dönüşmektedir. Müslümanlar içinde ortaya çıkan bu tür söylem ve yaklaşımlarda, postmodernitenin din anlayışının etkileri görülmektedir. Postmodernizmde din, kişiler-özellikler arasındaki ilişkilerden doğar. Yani “ben” ve “öteki “ arasındaki gerçeklik içinde dini değerler, kendini gösterebilir. Sevgi, hayır, barış, yardımseverlik gibi kavramlar vahyin bir emri değil, özellikler arası ilişkilerin neticesidir. Bundan dolayı bu gibi dini

⁵⁰ Çağatay Edgücan Şahin, “Tüketim Toplumu: Mükemmele Evrilen Politika”, *Medya, Tüketim Kültürü ve Yaşam Tarzları* (der.) Banu Dağtaş, Erdal Dağtaş, (Ankara: Ütopya Yayıncılık, 2009), s. 135-136.

⁵¹ Jenny B. White, “İslamcılığın Açmazları”, *Kültür Fragmanları Türkiye’de Gündelik Hayat*, (haz.) Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), s. 222.

nitelikli kavramlar, bir vahiy ürünü değildir. Özetle, postmodernistler, dinin kişiler arası iletişim ve gerçeklik alanından doğduğunu düşünmektedirler.⁵² Sonuçta postmodern din, yalnızca ahlaki boyutlarının olduğu, toplumsal politika ve kurumlara vicdani bir destek görevi gören, toplumsal bağı kuvvetlendiren, dünyevi yönü yadsınmaktan öte vurgulanan bir unsur şeklinde anlaşılmaktadır.⁵³ Bununla birlikte postmodern ahlakın da bir çeşit vatandaşlık hakkına ya da yurtseverlik türüne dönüşmesi⁵⁴ söz konusudur. Çünkü postmodernitede ahlak, varlığını ancak kültürel bir unsur biçiminde sürdürebilir.

2014 yılı Aralık ayı içinde açıklanan OECD raporuna göre, zengin ve yoksullar arasındaki gelir adaletsizliğinin fazla olduğu ilk üç ülke; Meksika, Türkiye ve ABD'dir. Gelir adaletsizliğiyle ilgili bu veri göz önünde bulundurulduğunda, yüzde 99'unu Müslümanların oluşturduğu bir toplumda 2002'den bu yana iktidarda bulunan, dini kimlik ve değerlere önem veren bir partinin varlığı, bir tenakuz teşkil etmektedir. Üstelik dinin yoksullukla mücadelede etkin bir işlevsellik kazanamadığı düşüncesini de akıllara getirmektedir. Bu noktada Ülgener'in, artık "bir lokma bir hırka" anlayışının sadece kitaplarda kaldığını belirtmesi⁵⁵ daha gerçekçi bir olgu gibidir. Fakat burada, (postmodernitenin gerçekte ne olup olmadığı hakkında kesin bir şeyler söylemenin güç olduğu ortamda) yoksulluk açısından postmodernitenin tamı tamına zararlı, ölümcül bir felaket olduğu söylenebilir. Bir anlamda, makyajlı kapitalizm tavrı sergileyen postmodernizm, yoksulluk noktasında gerçek yüzünü ortaya koymaktadır. Çünkü burada açıkça gördüğümüz gibi, postmodernizmin ezilen alt sınıfların, dışlanan etnik grupların,

⁵² John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Sosyal Eleştiri*, (çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2000), s. 129-131.

⁵³ Murphy, s. 132.

⁵⁴ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, (çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), s. 136.

⁵⁵ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, (İstanbul: Der Yayınları, 1981), s. 95; Abdülkadir Zorlu, *Modern Tüketim Tarihinden Tüketim Araştırmalarına Tüketim Sosyolojisi*, (Ankara: Glocal Yayıncılık, 2006), s. 108-109.

heretik kabul edilen dini geleneklerin, kadınların ve sapkınlıkla yaftalanan yeni cinsel kimliklerin haklarını koruduğu veya onlar adına konuştuğu iddiası⁵⁶ âfâki kalmaktadır. Fakirleri, yoksulları, ezilmişleri savunduğunu söyleyen postmodernizm, sadece imajlardaki eşitsizliği yok eder. Oysa gerçekte, yeni esnek kapitalizm için farklılıkların zenginliği, kendi varlığını idame ettirme ve pazarlama zenginliğidir.

Sonuçta, postmodern akışkan dünyada tüketim ve tüketiciliğe odaklanması, özgürlük ve neoliberalizm adına sermayenin, emtiaların çok az engelle karşılaşarak hareket etmesi, dünya çapında milyonlarca yaşamın zarar görmesine sebebiyet vermiştir. “Negatif küreselleşme”⁵⁷ şeklinde tanımlanan bu süreçte başarısızlık, hâlihazırda yalnızca yoksul kesimlerin bir kaderi olmaktan çıkmış ve orta sınıfları da etkisine alan bir tabu haline gelmiştir.⁵⁸ Daha tehlikeli olanıysa yiyecek, artık açlık ihtiyacını karşılamaktan öte, estetik bir ilgi konusu ve beğeni tarzı şeklinde ele alınmaktadır.⁵⁹

3. Dindarın Yoksulluk Karşısındaki Tavrı

Medya, ileri teknoloji araçları, enformasyonel ağlar, iç savaşlar, terör vb. bir çok etken, milyonlarca bireyin insani ve dini niteliklerini olumsuz manada etkilemektedir. Artık postmodern kapitalist piyasanın ve tüketimin hakim olduğu küresel dünyada, diğer insanlar gibi dindarlar da bu gücün karşısında zaman zaman dini hassasiyetlerini kaybetmektedirler.

Postmodern piyasa ortamında dindarın yoksulluk karşısındaki tavırlarında herhangi bir değişimin olup olmadığını anlamak

⁵⁶ Hüsamettin Arslan, “Önsöz”, Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Sosyal Eleştiri*, (çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2000), s. 5.

⁵⁷ Frank Peters, “Religion and Schools in a Liquid World”, *Journal of Social Sciences*, 8, (2012): 447, 449.

⁵⁸ Sennett, s. 120.

⁵⁹ David Chaney, *Yaşam Tarzları*, (çev. İrem Kutluk, Ankara: Dost Kitabevi, 1999), s. 134-135.

açısından bu başlık altında katılımcılarımıza iki soru sorduk. Birinci soru, **“Dindarların zenginleştikçe, fakir ve yoksulları unuttukları iddiası hakkında yorumlarınız nelerdir?”** Bu soruyla amacımız, dindar kesimin son dönemlerde biraz daha zenginleşerek sıklıkla fakir ve yoksulları unuttukları eleştirisinin, yine dindar kesim açısından böyle bir toplumsal algıya sahip olup olmadığını anlamaya çalışmaktır.

İkinci soru **“Dindar kesimin, özellikle ekonomik yönden varlıklı olanların, lüks otel ve mekanlarda davet, iftar vermelerini veya düğün yapmalarına nasıl bakarsınız? Bu tür mekanlarda düzenlenen yardımların hedeflerini bulup bulmadığı konusunda ne düşünüyorsunuz?”** Bu soruyla, zengin veya yeni zengin dindar kesim arasındaki postmodern görünürlük, imaj ve prestij unsurlarının bulunup bulunmadığını tespit etmenin yanında, artık geçmişte lüks tüketim ve israfla adlandırılan bu tür eğilimlerin sıradan bir kabul haline gelip gelmediğini görmek ve bu noktada muhtaç insanlarla empatik ve olgusal bir bağın kurulup kurulmadığını tespit etmektir. Ayrıca dindar bireylerin bu mekanlarda gerçekleştirilen davet, düğün ve yardım programlarını, fakirlik ve yoksullukla nasıl bağdaştıracığını görmek ve anlamak istedik.

Birinci soru neticesinde elde ettiğimiz bulgular şöyledir.

5 katılımcı, “zenginleşen dindarın fakir ve yoksulları unutmadıkları” yönünde ifadeler kullanarak bir anlamda sorudaki iddiaya katılmamışlardır. 3 katılımcı ise, kişiye göre durumun değişeceğini (K7), olsa bile bunun genel bir kural olmayacağını (K17) veya etrafta yardım edecek fakirin bulunamamış (K20) olması gibi sebeplerle göreceli bir yaklaşım benimsemişlerdir. 22 katılımcı ise içinde bazı çekinceleri belirtmekle birlikte sorudaki iddiayı doğru bulmuş ve onaylamışlardır.

Sorudaki iddianın aksi yönünde görüş bildiren 5 katılımcı arasındaki bir tüccarın açıklamaları şu şekildedir:

“Katılmıyorum. Çünkü zenginleştikçe dindar insanımız şeyini zekatını, sadakasını ve diğer yardımlarını bolca yaparak kendi

içinde vicdanen rahatlamayı çok şey buluyor, kolay rahatlama aracı olarak bulduğu için bu konuda hiç zaafı yok bence. Özellikle yardım kuruluşlarına, işte Diyanete, camilere, Kur'an Kurslarına, talebelere yaptıkları, Türkiye'de yapılan yardımlara bakarsanız oradan çıkar. **(Anladığım kadarıyla buradaki rahatlama aracı kelimesini, olumsuz değil olumlu kullanıyorsunuz?)** Hıhı. (K25, E, 38, Lise, Tüccar)”

Tüccarın olumlu anlamda kullandığı “vicdanen rahatlama” ve “kolay rahatlama amacı” sözleri, çalışmanın önceki başlıklarında bahsettiğimiz zengin bireylerin kendi vicdanlarıyla hesaplaşmasından ziyade vicdanlarını teskin ettikleri iddialarıyla birebir uyuşmaktadır. Tüccarın açıkladığı ve çeşitli dini kurumlara yapılan yardımların fazlalığı delili ise, diğer 22 katılımcı ve özellikle bir öğretim görevlisinin söyledikleriyle çelişmektedir. Özellikle dindar kesim içinde yeni zuhur eden birçok yaşam biçimi varken (avm'ler, otel, lüks siteler, lüks araç, lüks kıyafet gibi) fakirlik ve yoksulluk karşısındaki sorumlulukların sadece açlık ve yiyecek odağında düşünülmesi bir hayli dikkat çekmektedir. Uzman bir imam-hatipin ifadeleri, konuya bu açıdan yaklaşıldığının bir başka göstergesidir.

“Geneline şamil kılamayız. Ben Ramazan'da yaklaşık 25 eve kumanya dağıttım. Bunları hep birilerinin sayesinde yaptım. Zenginlerin Allah razı olsun, geliri olanlar verdi ki böyle yaptık bunları. Ama maalesef gerçeklik payı yok da değil. Bazı kimseler ilk zamanlarda biraz daha fazla param olsa da daha fazla yardım etsem mantığıyla yaklaşırken, Rabbirrahim cebine biraz para koyduğu zaman daha fazla cimrileşebiliyor. Yani malı oldukça cimrileşen insanlar da maalesef var. Onlar da haliyle yoksulları unutuyorlar. (K30, E, 34, Yüksek Lisans, Uzman İmam hatip)”

Benzer açıklama ve yaklaşımlara 22 katılımcının ifadeleri arasında da rastlayacağız.

Konuya göreceli yaklaşan 3 katılımcıdan 2'sinin açıklamaları ise şu şekildedir:

“Yine bakış açısı yani. Bana verdi elhamdülillah ben de vereyim. Hani aslını unutmamak bu şekilde ise doğru

bulmuyorum ya yok yok. **(Günümüzde bunu böyle gözlemliyor musun?)** Çok aç insanlar vardır. Özellikle bu bağlamda görüyorum. Şu bağlamda düşünmeye sevk ediyor beni. Dünyada çok, bu kadar aç insan varken bu kadar israfın olması, dökülen biliyorsunuz yemek ya da gıda maddelerinin haddi hesabı yok. Oradakilere gönderilse onların açlık sıkıntısı ortadan kalkacak ve özellikle bu savaş yapılan yerler özellikle Ortadoğu'da, zengin devletlerin adamlar altınla, "altın suyu" içecekler neredeyse duyarsız kalmaları. Belki yanlış düşünüyorum Allah beni affetsin, beni üzüyor gerçekten. Bizim toplumumuz bağlamında baktığımız zaman yine iyiyiz yani elhamdülillah. Çok kötü değiliz o konuda. (K7, K, 30, İdkab, Memur)"

Kadın memur, Ortadoğu'daki zengin müslümanların neredeyse "altın suyu içecekler" deyiimiyle kendi ülkesinin durumunu onlara göre daha olumlu bulmuştur. Bu içinde hem yerelliğin hem de ötekileştirmenin bulunduğu bir söylemi hatırlatmakla birlikte, geçmişte dindarlar arasındaki "biz" söyleminin postmodern bir yerelliğe yerini bıraktığının ipuçlarını verebilmektedir.

Bir esnaf ise bu konuda üçlü bir tasnife giderek; ilkönce fakiri hatırlayanlar, gerçekten unutanlar ve fakirlerin bulunduğu mekana uzaklıkları sebebiyle fakirlerden habersiz olanlardan bahsetmiştir. Üçüncü gruba dikkat edilirse, bu durum bize katılımcıların ve dindarların artık normal kabul ettiği değişen yaşam biçimlerinin sadece toplumsal bir değişimle kalmadığını, aynı zamanda dini değer ve yaklaşımların da sosyal değişimlerden ister istemez etkilenebildiğini göstermektedir:

"Hocam o kişinin şeyine göre değişir. Yani çok da arkadaşlarımız var. Kendi ilk önce onun hesabını yaparak yani fakirin hesabını yapan vardır. Bazı unutan bir de bunun yanında fakir komşusu yoktur. Unutmak ondandır veya işte yerini değiştirmiştir, mülkünü değiştirmiştir, zengin semttedir. Fakirin halinden haberi yoktur ama önceliğimiz yanımızdaki komşumuz, unutmamamız lazım. Sofraya oturduğumuz zaman komşum ne yiyor ifadesini, unutmamamız gerekiyor. (K20, E, 34, Lise, Esnaf)"

Özellikle makalenin teorik başlıklarında bahsettiğimiz gibi bu

tür steril ortam, mekan ve çevreler, toplumun muhtaç kesimlerini görmezden gelmenin hem “istendik” hem de zorunlu sonucudur.

Sorudaki iddiayı doğru bulan ve büyük oranda katıldığını belirten 22 katılımcının bazılarının yaklaşımları aşağıda belirtilmiştir.

22 katılımcının ifadelerinden çıkan sonuca göre, zenginleşen dindar kesimin zekatlarını vermedikleri, fakir ve yoksulları unuttukları, toplumun diğer bireylerinden kendilerini daha seçkin ve üstün gördükleri, bir üst tabakadaki bireylerin yaşam biçimlerini benimsemeye çalıştıkları, sahip oldukları zenginlikle gösteriş yaptıkları gibi çeşitli edimleri gerçekleştirdikleri düşüncesi hakimdir. Özellikle kadın öğretim elemanı ve bir ev hanımının eleştiri mahiyetinde ifade ettikleri “ben çalıştım onlar da çalışsın kazansın” yaklaşımı, teorik bölümde bahsettiğimiz gibi fakirlik ve yoksulluğun daha çok bireysel başarısızlıkla ve yeteneksizlikle ilişkilendirilen postmodern bir yaklaşımı göstermektedir. Bu konuda kadın öğretim elemanı şunları ifade etmektedir:

“Ben çalıştım kazandım, onlar da çalışsın kazansın” diye ihtiyacı olana el uzatma özelliklerini yitirdiklerini ben de düşünüyorum. (K6, K, 31, Öğretim elemanı)”

Aynı zamanda burada daha önce bahsettiğimiz, refah ve zenginliğin paylaşılmak istenen bir olgu iken yoksulluk ve fakirliğin istenmeyen bir söyleme dönüşmesinin tezahürü vardır. Başka bir ev hanımının ve yukarıda ifadeleri geçen esnafın açıklamalarına baktığımız zaman, yaşanan mekan ve çevrenin değişimi de fakir ve yoksulu unutmaya sebep olabilmektedir. Çünkü toplumsal gerçeklikten soyutlanmış hipergerçeklik mekanları, bireylerin gerçek zannettikleri sanrısız olgularla yüzleşmesine sebeptir. Ev hanımının “çocuklar, hep kendi gibileri gördüğü için herkesi öyle sanıyor” ifadeleri bunu örneklemektedir:

“Her zengin için bunu söyleyemesek de kişi zenginleştikçe fakirin halini unuttur oldu. Mahallelerimizin lüks olması, apartmanlarımızın büyük olması bizi kenar mahallelerden uzaklaştırdı. Herkesi kendimiz gibi görmeye başladık, ihtiyaç

sahibinden habersiz. Çocuklar, hep kendi gibileri gördüğü için herkesi öyle sanıyor. (K10, K, 31, İlahiyat Ön Lisans, Ev hanımı)”

Bunun yanı sıra diğer ev hanımının anlattığı örnek olayda, fakirle aynı araba içinde bir arada bulunmak istenmemesi, fakirlik ve yoksulluğun görünmek istenmeyen ve tahammül edilemeyen bir olgu haline gelmesidir. Teorik başlıklarda değindiğimiz gibi bireyi tüketimden alıkoyacak ve onun vicdanını sızlatacak durumlar mekan dışına, bazen toplum dışına itilir. Steril lüks ortamların oluşturulması ve banliyö tipi yerleşimlerin ortaya çıkmasının nedenlerinden biri, bir anlamda bu yaklaşımla yakından ilgilidir. Fakirle aynı ortamda bulunmak istemeyen zengin örneği için ev hanımının anlattıkları dikkat çekmektedir.

“(Peki etrafınızda bu tür hiç şahit oldunuz mu, duydunuz mu zengin olduktan sonra yoksul ve fakirleri unuttuğunu düşündüğünüz, zengin dindarlar karşılaştınız mı veya böyle olduğunu gördüğünüz, bildiğiniz?) Ya hocam tamamen şahit olmadım ama tabi ki şu zengin olup da çok fakir olduğunu mesela arabasına dahi fakir bir yaşlıyı almadığını, şahit olduk yani. Bu tamamen bunun görgüsüzlüğünden. **(Sırf fakir diye arabasına almayan kişilere şahit oldunuz?)** Evet. Bu şekiller var. (K28, B, 32, İlkokul, Ev hanımı)”

Üstelik zekat ibadetini yerine getiren zengin dindarların, fakir ve yoksullar üzerinde bu bağışlarını nasıl ve nereye harcayacakları hegemonyasını oluşturduğu, erkek bir memurun sözlerinden anlaşılmaktadır. Çünkü para ile güç arasında sembolik bir ilişki mevcuttur. Yardım eden dindar birey, “o yardımın nasıl kullanılacağı yönlendirmesine, kendisinin hak sahibi olduğu” kanaatine saptırılmaktadır. Bu yaklaşım “veren el alan elden üstündür” dini ifadesiyle bir çeşit meşrulaştırılma potansiyeline sahiptir.

“Zengin fakire bir şey verirken bile ben sana bakıyorum düşüncesi içerisinde. Tabi istisnaları var ama bu dönüyor tabi. Bu hayır işleri bilmem ne işleri onlar dönüyor. Kimin hangi şeyi beklediğini mesela zengin adamın fakiri doyururken yüreğinden hangi şeyleri söylüyor biz bilmiyoruz. **(Burada sizin düşünceniz, bir başa kakma olduğu mu?)** Ya öyle değil ya nasıl diyor adam, adam veriyor ondan sonra diyor ki, gitti evine

televizyon aldı. Başka ihtiyacı mı yok? Şimdi kardeşim sen bunu verdiğin zaman, o adamın o insanın gözünde parayı nasıl kullanacağını bilir. Onun parasını ona veriyorsun, o ben ona kendi paramı veriyorsam, onun parasını veriyorsun. Allah öyle diyor. Onun sendeki parasını veriyorsun ama onun o parayı harcadığına sen karışamazsın. Telkin edebilirsin o parayı verdiğin için. O insanın ekmeğe ihtiyacı varsa, çocuğunun elbiseye ihtiyacı varsa gidip tüplü televizyonu lcd televizyonla değiştirmez yani sen git başka zaman söyle. (K13, E, 53, Ön Lisans, Memur)”

Bu üstünlük anlayışının parayla irtibatlı olduğu düşüncesi, başka 4 katılımcının sözlerinde de görülebilmektedir. Bir kadın hizmetli personel ve bir müezzin, dindarın zenginleştikçe bilinçli olarak alt gelir grubunu görmezden geldiğine inanmaktadır. Bir emlakçı ise, çevresinde zenginleştikçe fakiri unutanın çok olduğunu hatta sahip olduğu “paranın havasını atanların” varlığını ifade etmiştir. Hizmetli personelin ifadeleri ise şöyledir:

“Allah onlara bir daha zenginlik vermez. Birazcık kendilerini üstün görüyorlar gibime geliyor. Para açısından üstün olduklarını düşünüyorlar. (K1, K, 44, İlkokul, Hizmetli personel)”

Dindarın zenginliğini, kıskançlık algısı üzerinden okumak biraz zor görünmektedir. Çünkü müderris bir katılımcı, zengininin dini yükümlülüklerini yerine getirdikten sonra “isterse Ferrari’ye binsin hatta iyi ki biniyorsun kardeşim derim” sözleri aksi yönde bir kanıttır. Çünkü bu tür yaklaşımlar, birçok katılımcı tarafından dile getirilmiştir:

“Ona katılıyorum. Yüzde yüz katılıyorum, bu kadar zenginleşmemize rağmen halen daha fakir varsa etrafta yani sonuca baktığımızda unutulduğu görülmektedir yani. Az önce onu söyledim. Yani yaşam standardı arttıkça infaklar artmıyorsa bu bir sıkıntıdır. Ama infakları daha çok artıyorsa yaşama.. en lüks arabayı Ferrariye binse bile hiç umurumda değil yani, ben onu helal görürüm. Hatta iyi ki ona biniyorsun kardeşim derim, ama gene verdiği yüz lira. Veriyor ama hanımının bindiği arabaya ayda üç bin, iki bin lira benzin parası veriyor bu sıkıntıdır yani. (K24, E, 45, Lise, Müderris)”

Katılımcılar arasında, zenginleşen dindarın ibadetlerini terk eden hatta zekat gibi mâli bir ibadeti aksatan veya aksatmaya çalışan dindar bireylere şahitlik edenler vardır. İlahiyattan yeni mezun olmuş bir kız, dindarın “parayı, ekonomik rahatlığı bulunca etrafındakileri unuttuğunu, dindarlığı yüksekse fitre, zekat, sadaka verdiğini ama bunu verebileceğinin üstünde vermediğini “söylemekte ve neticede “ekonomik özgürlük, dindarı daha cimri yapıyor” demektedir. Başka bir ilahiyatçı kız, bayan bir Kur’an kursu hocası ve başka bir esnaf (K27) ise, çevremizde çok sayıda aç insanın bulunmasını zekatın düzgün verilmemesine bağlamakta, üstelik verilmesi gerekeni vermek bir yana “zekat vermemek için kırk dereden su getiriyor”lar ifadesini kullanmaktadırlar. Emekli bir öğretmen ve yine esnaf olan bir başka katılımcı (K26) ise bu konuda bir oran dahî belirtmişlerdir. Emekli öğretmen, zenginleştikçe fakiri unutan dindarların sayısını “%95’i böyledir. Sadece %5’i” dini açıdan kendini kurtarıyor derken esnaf, bu oranın tam tersini vererek %5’inin zenginleştikçe fakiri unuttuğunu ifade etmiştir. Diğer bir işçi emeklisi, bu konuda ibadetlerin bile bırakıldığını söylemektedir.

“Unutuyor, ibadeti bırakıyor. Namaz kılmıyor, hacca gitmeyi yani yapılacak şeyleri yapmıyor. Dediğin gibi tatile gidiyor, zenginsin Allah sana farz kıldı hacılığa git ona da. Ya, öyle **(ne)** gideceğim dedi Arabın dağlarında mı gezeceğim...(K23, E, 72, İlkokul, İşçi emeklisi)”

İlahiyatçı bir erkek ise, zenginleşen dindarın fakirleri unutmada en önemli etkenin, bu tür dindarların kendilerinden ekonomik olarak daha yüksekteki diğer zenginlerle toplumsal bir rekabet içinde olduğunu düşünmesidir. Bu amaç doğrultusunda fakirler görmezden gelinmektedir:

“Ama şimdi herkes kendisinden daha yüksektekileri görüyor hep daha böyle ekonomik açıdan kendinden daha yüksekleri hedef alarak onlara göre kendisini kıyaslıyor. Alt seviyeye göre kendisini kıyaslamıyor. Kendinden fakirlere göre mesela onları görmüyor, hep üstekini kendini daha düşkün görüyor onlardan. Hani onlara ulaşmam lazım, onlara yetişmem lazım şeklinde düşünerek alttakileri unutuyorlar yani. (K4, E, 23, İlahiyatçı, Yeni mezun)”

Bir öğretim görevlisi; zekat, fitre ve sadaka toplama işlerinde görev almış bir katılımcı olarak Türkiye’de dindar bireylerin gelirlerinin artmasına rağmen aynı oranda zekatların ve benzer ibadetlerin oranının artmadığını, tecrübelerinden yararlanarak açıklamıştır. Bu konuda katılımcı, şu durumu örnek göstermiştir:

“...param artıyor ama verdiğim oran hala aynı hatta gözümde büyüyor ise, işte burada bir bitmenin, tükenmenin, yozlaşmanın olduğunu düşünüyorum ki bizim toplumuz şu anda orada. Türkiye’de, bakın önceki görevimden biliyorum, ilçe müftülüğü görevimden. Türkiye’de mesela özellikle isimlendirmede sorun yok. Ak Parti hükümetiyle birlikte işte mesela milli gelirin iki bin küsürlerden işte on bir binlere çıktığı söyleniyor...Türkiye’deki realite ney, ha onu örnekleriyordum. Mesela zekatlarda, fitrelerde, o oranın artmadığı yönünde. Yani fiili olarak mesela TDV’na biz zekat, fitre topluyorduk işte, diğer cemaatler, tarikatlardaki arkadaşlar da bizim yanımıza geldiklerinde bunu ifade ediyorlardı. Hani bu on-on beş yıllık süreçle veya işte ta Özal döneminden beri alırsak Türkiye’nin zenginleşme, ekonomik imkanlarının artması süreciyle birlikte, aynı zamanda Türkiye’nin bu zenginleri bu maddi imkanları arasından insanların daha çok insana ulaşma, daha çok fakire yardımcı olma, yardımcı olmanın niteliklerini çoğaltma anlamında gayretlerinin olmadığını görüyoruz. (K5, E, 38, Öğretim Görevlisi)”

Dindarların zenginleştikçe fakir ve yoksulları unuttukları iddiası büyük oranda doğru kabul edilmekle birlikte bu durumun ortaya çıkmasına neden olan etkenlerden biri, bireylerin esnek kapitalizmin kurallarına kendilerini teslim etmeleridir. Çünkü toplumsal alandaki imaj, prestij ve diğer bireylerden geri kalmama baskısı, dindar birey de dahil arzu ve isteğin gerçek ihtiyacın önüne geçmesini sağlar. Arzu ve istekleri, postmodern kapitalizm tarafından baştan çıkarılan birey, gerçekte ihtiyacı olmadığı nesne, durum ve yaşam biçimini birer gereksinim haline dönüştürür. Arzu ve isteklerin sınırsızlığı, toplumdaki diğer fakir

ve yoksul bireylere sıra gelmesini sürekli geciktirir. Çünkü belli bir ekonomik refah seviyesine ulaşan insanların ilk beklentilerinden biri kendi arzularıyla ilgilenilmesidir.⁶⁰ Arzu ve istekler konusunda tek otorite bireyin kendisidir. Arzu ve isteklerin mantıkiliği, faydalılığı ve işlevselliği sorgulanmaz. Hatta burada sınırsız bir liberallik söz konusudur. “Zevkler ve renkler tartışılmaz” söylemi, isteklerin sorgulanamayacağını somut yansımasıdır.⁶¹ Bazılarına göreyse, bireyin ihtiyaçları belli bir istikrara, dengeye ulaşabilir. İnsan doğası, kendisini yönlendiren “yapay hızlandırıcılar” ve kendini (görünüşte serbest ama gerçekte zoraki) tüketmeye götüren sistemin hileleri olmasa, uyumlu ekonomik bir denge oluşturma kapasitesine sahiptir.⁶²

Bu anlamda katılımcılara sorduğumuz ikinci soru, arzu ve isteklerin önceliği, fakir ve yoksulun ihtiyaçlarının ötelenmesinin varlığı hakkında bize bazı ipuçları verecektir.⁶³ İkinci soru **“Dindar kesimin, özellikle ekonomik yönden varlıklı olanların, lüks otel ve mekanlarda davet, iftar vermelerini veya düğün yapmalarına nasıl bakarsınız? Bu tür mekanlarda düzenlenen yardımların hedeflerini bulup bulmadığı konusunda ne düşünüyorsunuz?”**

Bu soruya yalnızca bir esnaf hiçbir koşul öne sürmeden, tüm yönleriyle olumlu baktığını söylemiştir.

“Yani Müslüman da imkan olduktan sonra, öyle lüks yerlerde düğün yapabilir, bunda bir sakınca yok. Müslüman dediğin fırsatı değerlendirir. Fakir kesimden ibaret değil. Adamın

⁶⁰ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, (çev. Oğuz Adanır, Aslı Karamollaoğlu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 213.

⁶¹ Don Slater, “İhtiyaçlar/İstekler”, çev. Mualla Yıldız, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, (ed.) Chris Jenks, (çev.ed. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Birleşik Yayıncılık, 2012), s. 433.

⁶² Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 77, 80.

⁶³ Fakir ve yoksulluğun, gerçekte çok küçük ama samimi uygulamalarla çözülebileceğine dair en büyük delil, Nobel ödüllü mikro kredi mucitlerinden Muhammed Yunus’un uygulamalarıdır. bkz. Muhammed Yunus, *Yoksulluğun Bulunmadığı Bir Dünyaya Doğru*, (çev. Gülden Şen, İstanbul: Doğan Kitap, 1999).

parası var düğün yapabilir bunda bir sakınca yok. **(Bu tür mekanlarda düzenlenen yardımların hedeflerini bulup bulmadığı konusunda ne düşünüyorsunuz?)** Olumlu değerlendiririm. (K26, E, 43, Lise, Esnaf)”

Buna ek olarak 6 katılımcı ise bazı şart ve çekincelerle bu soruya olumlu cevap vermişlerdir. Katılımcıların bu mekanlardaki etkinliklere israfa kaçmamak (K7, K19), gösteriş, desinler diye yapmamak (K10), Kuran varsa olabilir (K22) gibi yaklaşımları mekanın negatif mesajının dini bir hale dönüştürülmesi gayretlerini akla getirmektedir. Özellikle katılımcıların bazı çekincelerini bildirmeleri bunu göstermektedir. Fakat K19’un “Allah bana vermiş kardeşim varsa en lüksünü tercih ederim” açıklamaları bir hayli dikkat çekicidir. Çünkü K19’un bir din görevlisi olması ve konuşmasının başında israfa kaçmayacaksa sözlerini kullanması, hem söylemiyle hem de kendi görevsel kimliğiyle bir çelişki teşkil eder.

“Eğer yani israfa kaçmamak sureti ile maddiyatına göre maddiyat var ise Allah vermiş bana kardeşim. Ben var 100 milyon, 100 trilyon param, kardeşim bir otel var diyelim 50 milyarlık düğün yapalım diyelim. Birisi de 100 milyar ben kendi adıma 100 milyarı tercih ederim. Kendi adıma lüksü tercih ederim. Allah bana verdiyse eğer onu ben tercih ederim, kendi fikri düşüncem bu yani. **(Bu tür mekanlarda düzenlenen yardımların hedeflerini bulup bulmadığı konusunda ne düşünüyorsunuz?)** Bana göre uygun mudur, evet uygundur, olabilir. Fakat hedefine ulaşip ulaşmadığı konusunda insanları da töhmet altında bırakamayız ama ulaşan da var. Ha ben kendi genel kanaatim ulaşıyor diye düşünüyorum, fakat ulaşamıyorsa da olabilir. O da insanlardan kaynaklanıyor diye düşünüyorum. (K19, E, 37, İlahiyat ön lisans, İmam hatip)”

Bunun yanı sıra esnaf K12, bu tür mekanları tercih eden dindar bireylerin “kendi statülerine uygun seviyedeki insanlara hitap etmek için” bu mekanları tercih ettiklerini düşünmektedir.

Geri kalan 23 katılımcı ise sorudaki uygulamalar hakkında ağırlıklı olarak olumsuz değerlendirmelerde bulunmuştur. Açıklamalardan görüldüğü üzere katılımcılar, dindar kesimin bu

tür mekanlardaki hayır işlerinin samimi ve asıl amacı doğrultusunda değil daha çok gösteriş, imaj, reklam, insanlar arasında itibar ve prestij edinme, bir şekilde üzerindeki dini yükümlülüğü yerine getirmiş olma gibi çeşitli nedenlerle yaptıklarını düşünmektedir. Bu süreçte dindar kesim, piyasanın genel geçer kurallarından etkilenmektedir. Örneğin ilahiyatçı K3'ün "özenti ve özendirilme" terimleri bunun açık ifadesidir.

"Yine ekonominin bir göstergesi. Yani elinde olan imkanın sonuna kadar kullanılması. **(Olumlu bulduğun veya eleştirdiğin bir durum var mı?)** Olumlu bulduğum bir şey yok açıkçası. Eleştirdiğim bir şey var. Daha fazla israf yani. Ve insanların yani şu ekonomik durumda olmayanların bile bu tür şeylere özendirilmesi. Özendirilme! Kendisinin özentisi ve başkaları kendisine özendirme var. **(Bu tür mekanlarda düzenlenen yardımların hedeflerini bulup bulmadığı konusunda ne düşünüyorsunuz?)** Yaa hedeflerini muhakkak bulmuştur diye düşünüyorum iyi niyet göstergesi olarak ama o meka...Yaa, yani aslında içinde bir çelişki de var. O mekana verilen para yani yardım edilecek kişilere verilse daha mantıklı olur diye düşünüyorum. Biraz kendisiyle çelişiyor. (K3, K, 23, İlahiyatçı, Yeni Mezun)"

İlahiyatçı K3 gibi olumsuz bulan bir çok katılımcının (K4, K24, K29) ifade ettiği, bu tür mekanlarda yapılan yardım düşüncesi ile israf arasında temelden bir çelişkinin varlığıdır.

Bir öğretim görevlisi (K5) ve bir kadın Kur'an kursu öğreticisi (K15)'in ifadelerinde ise, bu tür mekanlarda veya benzer mekanlarda bulunmak bazı dindarlar açısından kendilerini özel ve seçkin hissettirmektedir. Bu konuda öğretim görevlisi şunları ifade etmektedir:

"...Eğer kişi sosyal ve ekonomik anlamda sahip olduğu statüsüne uygun olarak düğününü yapıyor veya bir davet vermesi gerekiyor da veriyorsa, bunu ben normal karşılıyorum. Ama bunun haricinde yine kendi, kendinden yükseğe, desinlere, riyaya bunu taşıyorsa eğer, onu da büyük bir bozulma olduğunu deminden beri ifade ettik, deformasyon olduğunu ifade etmek istiyorum. Ki bunu da şöyle olduğunu örnekleri zihnimde canlanıyor hocam. Mesela kişi yemek

yediği yerin ismini, yediği yemekten önce söylüyor. Öyle değil mi, mesela diyor ki, “hafta sonu eşim beni, falan yere yemeğe götürdü.” Bak yemeği söylemiyor, yeri söylüyor. Ha o zaman burada bunun örneklerini çokça söyleyebilirim. Oradan hocam siz yola çıkın. İnsanlar eğer, davet verdiği yeri, davet verdiği oteli eğer yediğinden, yaptığı işten yani mekanı, mekanın ismini yaptığı işten daha öne çekerek ifade ediyorsa, işte orda riyakarlık var, orda bozulma var, dejenerasyon var. Ama sosyal statüsü ve ekonomik statüsü çok lüks, beş yıldızlı bir otelde yemek vermesini gerektirir bir kişinin, o gayet normal benim, bence. (K5, E, 38, Öğretim Görevlisi)”

Bir öğretim elemanı (K8), bu yardım etkinliğinin dini ve hayır işi olmaktan öte kapitalizme hizmet eden bir araçsallığa dönüştüğünü düşünmektedir. Ayrıca ona göre buradaki yardım faaliyetleri “zenginlerin bir çeşit imaj çalışmasına dönüşmekte ve kendini gösterme kaygısı” taşımaktadır. Bu tür yeni yaşam biçimleri karşısında bazı katılımcılar karşı duruşlar sergiler. Bunun en ilginç örnekleri ise, müderrisin sözleri ve bir esnafın (K27) tepkisel olarak bu tür mekanlarda düzenlenmiş olan kendi kardeşlerinin düğünlerine gitmemesi gösterilebilir. Müderris, bu mekanlarda yapılacak organizasyonun parasının bir yetime verilmesini daha doğru ve mantıklı bulmaktadır. Hatta böyle bir etkinliğin normal bir yerde yapılması durumunda, insanların o mekanları bedava bile vereceğini öne sürmektedir. Bu tür bir mekana davet edilmesiyle ilgili prensipli duruşunu şöyle anlatmıştır:

“Beni öyle yerlere iftara yani mesela bir küçük davet edildim yani. Öyle gitmem yani. Gidersek bu harekete cevaz vermedik ya, bir tavır da olması lazım. Müslümanın bir karşı duruşu olması lazım bazı şeylere karşı. (K24, E, 45, Lise, Müderris)”

Esnaf (K27) ise ilkeli duruşu neticesinde, bu tür mekanlarda düzenlenen iki kardeşinin düğününe de gitmediğini ifade etmiştir:

“Çok yanlış bir şey. Ben tamamen uzak durmaya çalışıyorum. Bu tip mesela iki kardeşimin düğünü oldu, iki kardeşimin de düğününe gitmedim. **(Bu tür mekanlarda yapıldı diye?)** Bu tür mekanda yapıldığından dolayı iki kardeşimin de düğününe ve bütün düğün hazırlıklarını her şeyini ben

hazırladım, ben uğraştım, ben ilgilendim. Sadece oraya, o noktaya geldi. Beni hiç karıştırmadılar kendileri, ben dedim o zaman düğününüzü kendiniz yapın. **(Mekanın seçilmesi konusunda siz dışarıda kaldığınız için siz de gitmediniz?)** Gitmedim. Mekan bana sorulmadı diye değil. Öyle bir program yapıldığı için **(Siz oraya tepki olarak gitmediniz?)** Kendi kardeşlerimin düğününe gitmedim. **(Bu tür mekanlarda düzenlenen yardımların hedeflerini bulup bulmadığı konusunda ne düşünüyorsunuz?)** O da hiç inandırıcı bir şey değil. Bence doğru bir şey değil. Yardım edecek olan kişiler bellidir. Yardım zaten gizli yapılması gereken bir ibadettir. Öyle bir yere de açık havada sadece insanlar birbirine hava atmak için yapılan şeylerdir yani. (K27, E, 52, Lise, Emekli şu an esnaf)”

Ancak uzman imam-hatipin (K30) “bizim masalarımızda, iftar masalarımızda en zenginlerin olduğu kadar fakirlerin karşı karşıya yemek yemiyorsa o masa iftar masası değildir. Kimse kimseyi kandırmasın. Bu kalburüstü olanlara siz benim tarafımsınız, fakir insanlar ya üff, neyse aman beş kuruş at mantığından ibarettir. Bu da İslam’a sığmaz” ifadeleri ve öğretim üyesi (K17)’inin “yaptık, üzerimizdeki sorumluluğu attık” ifadeleri, hayır hasenatın bir şekilde üzerinden sorumluluğu atmaya dönüşen bir yük haline geldiğini ve işin manevi boyutunun indirgeniğinin, soyutlandığının bir göstergesidir. Bu yaklaşım, teorik bölümde söz edilen postmodernitenin yoksulluğa bakış açılarından yalnızca biridir. Yani yoksul ve fakirlere karşı parasal yardım yapılırken, dini sorumluluğun birey üzerinden kalktığı mantığı işe koşulmaktadır. İftar, davet gibi hayır işlerindeki duygusal ve manevi boyut göz ardı edilir gözükmektedir. Konuya bu perspektiften bakan ve empatik yaklaşan sadece bir din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni olmuştur.

“Bir kere dindar mütevazi olur, gösterişli yaşamdan uzak durur. Bu imkanlara sahip olmayanların üzüleceklerini düşünmek gerekir. Bu **(durum)**, aç bir insanın karşısından keyifle yemek yiyen zengine benziyor. (K9, E, 42, Lisans, Din Kül. ve Ahlak Bil. Öğretmeni)”

Bu tür organizasyonlar adı altında dini ibadetlerin sıradan bir

satıcı-müşteri konumuna indirgenmiş izlerini ve hatta yapılan hileleri görürüz. Bu gibi uygulamalara şahit olan iki katılımcıdan (K11 ve K29) ilahiyatçı K11'in ifadeleri şöyledir:

“...Korkuyorum artık yapılıyor mu yapılmıyor mu gerçekten bu konuda güvensizim. Yani İHH’da yapıyor, yardım ediyoruz elimizden geldiği kadarıyla. Gidiyor mu? Bilmiyorum yani. Ha bir şunu da ekleyeyim; benim erkek kardeşim bir cemaatin Kur’an Kursu’nda kalıyor ve köylerin, beldelerin, ilçelerin zenginleri vardı. Dedi ki abla işte müdürü aradı bizim diyor kursun iftarı normalde 800 lira. Mesela durumuna göre diyor bunu 1200’e çıkarıyor oluyor, 1,5 milyara çıkarıyor oluyor. Mesela diyor Çatalköprü’de bir köyün bir tanesinin Kur’an Kursu’nun müdürü diyor, bizim normal geçen yıl ki diyelim müşteriyi almış diyor. Müşteri gözüyle bakıyorlar. Ay yok sen benim nasıl müşterimi alırsın da, o bana iftar verecekti de falan da filan da ya da mesela aynı kurbanı satma gibi olaylar vesaire oluyordu. Bunları birebir erkek kardeşim anlattı. (K11, K, 23, İlahiyatçı, Yeni mezun)”

Bir doktora öğrencisi ise bu tür mekanlarda yardım yapanların belli bir çıkarının bulunduğunu düşünmekte ve bu tür etkinlikleri özellikle içkinin bulunduğu ortamlarda yapılması hasebiyle, yardımın ruhuna aykırılığını eleştirmektedir.

“...Bence onu yapan kurumların çıkarı için olduğunu düşünüyorum. Çünkü bir olaya yine tanık olmuştum. Çok lüks bir otelde bir gecelik iftar yemeği için 100 lira ücret biçmişlerdi, 2013 yılı için. Bir kişi için. Ve demişlerdi ki artan para kimsesiz çocuklara yardıma gidecek. Sizin orada yiyecekleriniz hadi diyelim 30 liralık bir kısmını kapsayacak, 70 lirası kimsesizler, kimsesiz çocuklar yararına gidecek. Ee bu sefer yapana şunu düşündürüyor. Bu kişinin dediği ne kadar doğru ki, onun güvenilirlik derecesini de çok uygun bulmadığım bir kesimindi, camianındı diyeyim. Ve yapılabilecek bir yardım varken ben onu gidip normalde 70 lira istesin ben vereyim, niye o kadar lüks bir otelde artı içkinin de bulunduğu bir otelde iftar yemeği veriyorsunuz. Ve bunu da absürt rakamlara veriyorsunuz onu da anlamış değilim. (K29, K, 30, Doktora öğrencisi)”

Tüccar K25 de, bu tür mekanlarda yapılan yardım

etkinliklerinin “görsel şova dönüştürüldüğü için içsellliğini” ve samimiyetini kaybettiğine inanmaktadır.

Sonuçta katılımcıların otel ve lüks mekanlarda yapılan iftar, düğün, davet ve yardım etkinliklerini; israf, gösteriş, görsel şov, reklam, mevki edinme, itibar, bizim neyimiz eksik vb. açıklamalarla değerlendirdiği görülmüştür. Öğretim elemanı K6 ve memur K13’ün bir özeleştirisi maksadıyla sordukları “Gerçekten bu davet ve iftarlarda ihtiyacı olanı mı gözetiyoruz, yoksa kendimiz onunla mı anılsın istiyoruz?” sorusu, bir anlamda bu etkinliklerin düzenlenirken kaybedilenin ne olduğunu sorgulamaktadır.

Görüldüğü gibi dini değerler ve ibadetler, kapitalizmin sunduğu imkan ve yeni eğilimler içerisinde biraz daha silikleşir. Hem katılımcıların zihnindeki net olmayan karışık ve çatışık söylemler, hem dindarın sosyal alandaki eleştirilen yaşam tarzı, hem de inanılan dini değerlerin dini olmayan kavramlarla melezlenmesi, bu karışımın somut halidir.

Burada olduğu gibi Türkiye’de gerçekleştirilen mikro düzeydeki araştırma sonuçlarında, din/dindarlık-refah düzeyi arasında negatif bir bağın olduğu tespit edilmiştir.⁶⁴ Yani ekonomik düzey arttıkça, dine/dindarlığa olan ilgide bir azalma meydana gelmektedir. Maddiyata yönelik eğilimlerin, dindarlığı zayıflatan bir gücünün bulunduğu bilinmektedir. Özellikle “Yeşil Sermaye”, “Anadolu Kaplanları” gibi yeni ekonomik sınıfların edindikleri sermaye, aynı grupların tüketim kültürüne yönelmelerinin başlıca etkenidir. Bu tür eğilimler sebebiyle, bu süreçlerin bir protestanlaşma şeklinde eleştirilmesi, Weber’in teziyle uyum arz etmesi açısından gariptenmeyecek bir durumdur. Çünkü günümüz dindarlık tipolojilerinden biri, “*modernlikle barışık bir dindarlığın oluştuğu*”dur.⁶⁵ “Yine dindar denilen kesimin iktidarı da aynı şekilde, Müslümanların dünyevi olanlar lehindeki yeni

⁶⁴ Abdurrahman Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, (Bursa: Emin Yayıncılık, 2009), s. 15.

⁶⁵ Hüseyin Yılmaz, “Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik”, *İslamiyat*, 5, (2002): 64.

taleplerini de hızlandırmış ve kontrol altına almıştır.”⁶⁶

Postmodernitenin bireylere sunduğu kişiselliğin, imajın ve prestijin adeta kutsallaştırılmış ve vazgeçilmez niteliği, dindar bireylerin de dini, ahlaki ve vicdani sorumluluklarını bu sayılanların gerisine atabilmektedir. Oysa İslam’da bir tüketim ediminin meşru sayılabilmesi için hem ihtiyacın, malın, kazancın, hizmetlerin hem de tüketim biçimi ve harcamaların meşru olması gerekmektedir.⁶⁷

Sonuç

Örnekleme grubumuz, dindarların fakir ve yoksulluk karşısındaki düşünce, söylem ve tavırlarının değiştiğine işaret etmektedir. Araştırma sonucuna göre zenginleşen dindar kesimin zekatlarını vermedikleri, fakir ve yoksulları unuttukları, toplumun diğer bireylerinden kendilerini daha seçkin ve üstün gördükleri, bir üst tabakadaki bireylerin yaşam biçimlerine öykünmeye çalıştıkları, sahip oldukları zenginlikle gösteriş yaptıkları gibi çeşitli eylemleri gerçekleştirdikleri düşüncesi hakimdir.

Özellikle dindar kesim içinde yeni zuhur eden bir çok yaşam biçimi varken fakirlik ve yoksulluk karşısındaki sorumluluklar, sadece açlık ve yiyecek odağında düşünülmektedir. Bu yaklaşım, yoksulların normal bir hayat yaşaması önündeki en önemli engellerden biridir. Çünkü günümüzde insanca bir yaşam sürdürmek için sadece karın tokluğu yetmemektedir. Nasıl ki yoksullar dini açıdan bir kul, varlık açısından bir insan ve ülke açısından bir vatandaş iseler, onların bu alanlara yönelik ihtiyaçları da karşılanmayı beklemektedir.

Toplumsal alandaki imaj, prestij ve diğer bireylerden geri kalmama baskısı, dindar birey de dahil arzu ve isteğin gerçek ihtiyacın önüne geçmesini sağlamıştır. Arzu ve istekleri postmodern kapitalizm tarafından baştan çıkarılan birey, gerçekte

⁶⁶ MustafaTekin, *Kutsal Sekülerizm*, (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), s. 159.

⁶⁷ Ali Rıza Gül, “Tüketimde Meşruiyet Sorunu ve Kur’an”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 12, (2009), s. 67.

ihtiyacı olmadığı nesne, durum ve yaşam biçimini birer gereksinim haline dönüştürmüştür. Bu anlamda kişisel arzular ihtiyaç haline dönüşmekte, fakir ve yoksullar sosyal yardım etkinliklerinin ana teması olmaktan öte geçememektedirler. Arzuların ihtiyaçmış gibi yüceltilmesi, fakir ve yoksulların temel ihtiyaçlarından daha önemli hale gelmektedir. Bu noktada dindarlar da bir farklılık yaratamamıştır.

Kaynakça

- Arslan, Hüsametdin, “Önsöz”, John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev. Hüsametdin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2000.
- Barbarosoğlu, Fatma, *İmaj ve Takva*, İstanbul: Profil Yayıncılık, 2010.
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Baudrillard, Jean, *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır, Aslı Karamollaoglu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Bauman, Zygmunt, *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Bauman, Zygmunt, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Bauman, Zygmunt, *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, çev. Funda Çoban, İnci Kantarcı, Ankara: De ki Basım Yayıncılık, 2010.

- Bulaç, Ali, *Postmodern Kaosta Kible Arayışı*, İstanbul: İnkılap Yayıncılık, 2012.
- Chaney, David, *Yaşam Tarzları*, çev. İrem Kutluk, Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Galbraith, John Kenneth, *İktisat Tarihi*, çev. Müfit Günay, Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Gül, Ali Rıza, "Tüketimde Meşruiyet Sorunu ve Kur'an", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 12, (2009): 59-96.
- Haenni, Patrick, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, çev. Levent Ünsaldı, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011.
- Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Illich, Ivan, *Şenlikli Toplum*, çev. Ahmet Kot, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Kemerlioğlu, Eyüp, *Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik*, İzmir: Saray Kitabevi, 1996.
- Kete, Nazmiye, "Yoksulluk, Mahremiyet ve Ölüm İlişkisini Medya Üzerinden Okumak", *Medya Mahrem*, (ed.) Hüseyin Köse, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Kırdar, Yalçın, *Postmodern Pazarlama ve Tüketim Kültürü*, İstanbul: Moss Akademi, 2012.
- Kurt, Abdurrahman, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Bursa: Emin Yayıncılık., 2009.
- Lefebvre, Henri, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Macit, Mustafa, "Yoksulluk ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (ed.) Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Grafiker Yayıncılık., 2012.
- Marcuse, Herbert, *Karşıdevrim ve Başkaldırı*, çev. Gürol Koca,

- Volkan Ersoy, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.
- Miller, Geoffrey, *Tüketimin Evrimi Cinsiyet, Statü ve Tüketim*, çev. Gülçin Vardar, İstanbul: Alfa Bilim Yayıncılık, 2012.
- Murphy, John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Sosyal Eleştiri*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2000.
- Odabaşı, Yavuz, *Tüketim Kültürü Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma*, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2013.
- Özbolat, Abdullah, "Postmodern Perspektifte Tüketimin Toplumsal Anlamına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, (2012): 117-129.
- Peters, Frank, "Religion and Schools in a Liquid World", *Journal of Social Sciences*, 8, (2012): 447-453.
- Sennett, Richard, *Karakter Aşınması Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Simmel, Georg, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Slater, Don, "İhtiyaçlar/İstekler", çev. Mualla Yıldız, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, (ed.) Chris Jenks, (çev.ed.) İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Birleşik Yayıncılık, 2012, s. 429-446.
- Şahin, Çağatay Edgücan, "Tüketim Toplumu: Mükemmele Evrilen Politika", *Medya, Tüketim Kültürü ve Yaşam Tarzları*, (der.) Banu Dağtaş, Erdal Dağtaş, Ankara: Ütopya Yayıncılık, 2009, s. 103-142.
- Tekin, Mustafa, *Kutsal Sekülerizm*, İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- Turner, Robyne S., "The Politics of Design and Development in the Postmodern Downtown", *Journal of Urban Affairs*, 24, (2002): 533-548.
- Twenge, Jean M., Campbell, W. Keith, *Asrın Vebası: Narsisizm İleti*, çev. Özlem Korkmaz, İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 2010.

- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din*, İstanbul: Der Yayınları, 1981.
- Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Gülistan Solmaz, Ankara: Alter Yayıncılık, 2010.
- White, Jenny B., “İslamcılığın Açmazları”, *Kültür Fragmanları Türkiye’de Gündelik Hayat*, (haz.) Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s. 201-226.
- Yıldırım, Ali, Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Yılmaz, Hüseyin, “Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik”, *İslamiyat*, 5, (2002): 57-66.
- Yunus, Muhammed, *Yoksulluğun Bulunmadığı Bir Dünyaya Doğru*, çev. Gülden Şen, İstanbul: Doğan Kitap, 1999.
- Zorlu, Abdülkadir, *Modern Tüketim Tarihinden Tüketim Araştırmalarına Tüketim Sosyolojisi*, Ankara: Glocal Yayıncılık, 2006.
- Zorlu, Abdülkadir, *Üretim ve Tüketim Teorileri*, Ankara: Glocal Yayıncılık, 2006.

**ABDULLÂH EL-KAL'Î'NİN MENÂRU SUBULÎ'L-HUDÂ VE
AKÎDETU EHLÎ'T-TUKÂ ADLI ESERİNİN TANITIMI
VE MUKADDİMESİNİN TAHKİKİ**

İsmail Bayer

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd.Doç.Dr., Arap Dili ve Belagatı

Öz: Makale Ebü Muhammed Abdullâh b. Halîl b. el-Ferec ed-Dîmeşki el-Kal'î'nin (760-833/1359-1430) fihristlerde kaydı bulunmasına rağmen aile kitaplığımız haricinde nüshasını tespit edemediğimiz 133 varaklık *Menâru Subulî'l-Hudâ ve Akîdetu Ehlî't-Tukâ* adlı eserinin kısa bir tanıtımını ve mukaddimesinin tahkikini içermektedir. Eserin en önemli kaynakları el-Gazzâlî'nin eserleri ile el-Beyhâkî'nin *Şuabu'l-îmân* adlı hadis kitabıdır. Akâid konularını el-Gazzâlî'ye yakın bir çizgide ahlâk ve tasavvufu birlikte işleyen eserde âyet ve hadislerin yanı sıra sahabe ve tabiîn kavillerine, büyük mutasavvıfların sözlerine ve bazen gerçek hayattan alınmış hikâyelere çokça atıf yapılmaktadır. Kitap öncelikle inanç alanında ihtiyaç duyulan araçları açıkladıktan sonra ana inanç konularını fasıllar, fâideler, "îlem"le başlayan ara başlıklar altında inceler. Son bölüm takvâ ve ahlâk ağırlıklıdır.

Anahtar kelimeler: Abdullah el-Kal'î, Akide, Menâr, Mukaddime, Tahkik.

**The Presentation of Abdullah El-Kal'î's *Menâru Subulî'l-Hudâ*
and *Aqidetu Ehl'i-Tuqâ* and The Verification of Its Preface**

Abstract: This article includes shortly the presentation of *Menâru Subulî'l-Hudâ ve Aqidetu Ehl'i-Tuqâ* and its verification that formed in 133 pages but we can not find out it anywhere except of our family library. The most important sources of al-Kal'î's book are the books of Gazali and Beyhaqi's *Shuabu'l-Iman*. In this book which handled the Aqid's subjects with the Sufi tradition and the morality, he referred to Companions' views and Successors' views and the Great Sufis' views and sometimes to the true stories from the life profusely in addition to the Quranic Verses and the hadiths such as Gazali. This book explains firstly the things about faith and than studies the main subject of the faiths as chapters, subheading and little titles that started with 'îlem'. In the last chapter, he handled the piety and the morality intensively.

Keywords: Abdullah el-Kal'î, Aqide, Menar, The Preface, The Verification.

التعريف بكتاب منار سبيل الهدى وعقيدة أهل التقى لعبد الله القلعي وتحقيق مقدمته من النسخة البيئية

ملخص: يشمل هذا المقال على التعريف بكتاب منار سبيل الهدى وعقيدة أهل التقى، لعبد الله بن خليل بن الفرج القلعي (760-833/1359-1430) وتحقيق مقدمته من النسخة البيئية الموجودة في مكتبتنا العائلية. يستهدف الكتاب شرح أقوال الغزالي المحتوية على قواعد العقائد بإطار الوسائل والمقاصد في ترتيب المقدمة والمهمات والتممة، والملاحظ من الدراسة أن المنار ليس كتاباً في علم العقيدة بمعناه المؤلف فحسب بل إنه كتاب عقيدة ممزوج بالرفائق والأخلاق والقيم الإسلامية. **كلمات مفتاحية:** عبد الله القلعي، عقيدة، منار، مقدمة، تحقيق.

التعريف بالكتاب والمؤلف

أ. سيرة المؤلف ومصنفاته

جمال الدين أبي محمد عبد الله بن محب الدين خليل بن الفرّج بن سعيد المقدسي الرمثاوي الدمشقي البرماوي، المعروف بالقلعي (760-833هـ / 1359-1430 م).¹ ولد بقلعة دمشق وتوفي بها بعد أن جاور بمكة مدة طويلة. قال ابن حجر عنه "قرأ على ابن الشريشي² وابن الجابري³ وغيرهما فحمل عن جماعة ودخل مصر وجاور بمكة مدة طويلة ثم قدم الشام فأقام على طريقة حسنة وعمل المواعيد واشتهر. وكان شديد الحطّ على الحنابلة وجرت له معهم وقائع ومات في ربيع الآخر".⁴ وعلّق الإمام البقاعي⁵ على قول شيخه ابن حجر العسقلاني: "هذا شيخنا الربانيّ الصوفيّ العارف المعروف بالقلعي، كان إماماً عارفاً مسلماً مريباً قدوة ذا قدم راسخ في علم الباطن، مشاركاً في الفقه والنحو مشاركة جيدة، أستاذاً في علم الكلام، ذا حافظة قوية، مفتوحاً عليه في الكلام وفي الوعظ، وله مصنفات منها: منار سبل الهدى وعقيدة أهل التقى، بحثت عليه بعضه، وأقامت عنده مدة بزوايته، بالعقبة الصغرى، ومات بدمشق يوم الجمعة

¹ انظر لسيرة المؤلف: الضوء اللامع للسخاوي، مكتبة الحياة، بيروت، ج5، ص 18-19؛ إنباء الغمر بأنباء العمر لابن حجر العسقلاني، حسن حبشي، القاهرة، 1415، ج3، ص446؛ شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، مكتبة القدسي، 1351، ج7، ص203؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، استانبول، 1941، ج2، ص1827؛ هدية العارفين للبغدادي، استانبول، 1951، ج1، ص244؛ معجم المؤلفين لعمر كحالة، ط - الترقى، دمشق، 1957؛ ج6، ص56؛ الإمام البقاعي ومنهجه في تأويل بلاغة القرآن، محمود توفيق محمد سعد، مكتبة وهبة الطبعة الأولى، القاهرة، 1424، ص28.

² ابن الشريشي (694 - 779 هـ / 1295 - 1378 م).

³ ابن الجابري (787هـ)، برع في الفقه والأصول.

⁴ إنباء الغمر بأنباء العمر لابن حجر العسقلاني، ج3، ص446.

⁵ برهان الدين إبراهيم بن عمر بن حسن بن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (809-885هـ). أشهر تصانيفه: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور.

عاشر شهر ربيع الأول من سنة ثلاث هذه، رحمه الله، هكذا بلغني وأنا في القدس.⁶

الوارد إلينا حسب كتب التراجم والفهارس أن له مصنفين. الأول منار سبل الهدى وعقيدة أهل التقى والثاني تحفة المتعهد وغنية المتعبد.⁷ وقد ألفهما الشيخ القلعي بحرم مكة المشرفة. إلا أننا قد اطلعنا خلال تحقيق المقدمة على اسم مصنف له، غير مذكور في الفهارس. ذكر المؤلف كتابه هذا مرارا ووجه إليه القراء للاطلاع على المسائل المفصلة قائلا: "كان بعض الإخوان من فقهاء مكة وعلمائها قبل ذلك بمدة طويلة لما نظر كتاب الإيمان الشافي والاعتقاد الكافي الذي ألفته بالحرمين الشريفين التمس مني اختصاره وجمع مقاصده..".⁸ وقد شرحت ذلك في كتاب الإيمان الشافي وأفردت للعقل فيه بابا سميته باب سراج الإيمان وبهجة الإحسان وبسطت القول فيه وذكرت فيه عن الإمام مالك رحمه الله تعالى أنه قال العاقل من عقل عن الله أمره وصبر على بلوى زمانه.⁹ "وإن أردت علومه (آداب القرآن) فعليك بكتاب الإيمان الشافي فقد ذكرت فيه ما يفي ويكفي والحمد لله وحده."¹⁰ وقد شرحتها وبينت أصل التقوى وفرعها وثمرتها وأحوالها في كتاب الإيمان الشافي فعليك به إن أردت ذلك.⁸

ب. التعريف بمنار سبل الهدى وعقيدة أهل التقى في علم التوحيد ومعرفة صفات الرب المجيد

لم نقف على أي نسخة للمنار غير نسختنا الموروثة من الأجداد. وهي 133 ورقة، 22 سطر، بمقاس 17×13سم، مكتوبة بقلم يحيى بن محمد الكركري سنة 817 من الهجرة بالحرم الشريف، بمكة المشرفة. يفهم من نوع الخط ولون المداد أن أكثر التصحيحات عليها للمؤلف والمستنسخ فالتعليقات والقيود عليها قد تزايدت بأفلام مختلفة مدى القرون.

المصادر التي اعتمد المؤلف عليها في المقدمة هي مؤلفات الإمام الغزالي والفقهاء الأكبر

⁶ المرجع السابق، في الهامش.

⁷ نسخة التحفة محفوظة في مكتبة الملك سعود.

⁸ الجمل مأخوذة من مقدمة كتاب المنار.

للشافعي⁹ وشعب الإيمان للبيهقي وبعض التفاسير مثل الطبري والرازي وعلى كتب أخرى. يشير الشيخ القلعي في بعض المواقف إلى الروايات الإسرائيلية بصيغة التمريض مثل "قيل أوحى الله تعالى إلى داود عليه الصلاة والسلام كيف عرفنتي..". ومن اللافت للأنظار ما يصف بعض روايته برواية إسرائيلية صراحةً كحديث "كنت كنزًا...".

وقد أراد المؤلف كما صرح في أول الأمر شرح نص للغزالي بحجم نصف صفحة الملخص قواعد العقائد بإطار الوسائل والمقاصد في ترتيب المقدمة والمهمات والنتيجة. تُدرج المقدمة الفارئ بالتنبيهات السبعة وصولاً إلى المهمات. وتلك التنبيهات مرتكزة على المعارف وتوفيق الله وحكم التقليد في العقائد. والمقصود بالمعارف هو معرفة الخلق والنظر بالبصر والقلب في المخلوقات ومعرفة الإنسان بنفسه والأجيال السابقة وأحوال الأرض والسماء وما بينهما متعجبا في القدرة الإلهية. وعلى هذا يحصل العلم في القلب بتوفيق من الله. والعلم المراد هنا هو العلم بوجود ذات الله المقدس وربوبيته ووحدانيته وصفات كماله.

يشرح المؤلف بعد مقدمة الوسائل، مهمات في مجال العقيدة وهي المقاصد التي تجب على كل مُكَلَّف معرفتها الأولى منها معرفة ذات الله والثانية معرفة صفات الكمال الذاتية الثبوتية السبعة أي أن الله تعالى هو القادر العالم الحي المرید السميع البصير المتكلم. والثالثة معرفة صفات الجلال السلبية بتنزيهه الله سبحانه عما لا يليق بجلاله وقده من كل عيب ونقص ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان وتنزيهه الله من الحدوث والفناء والتكسر والجوهرية والعرضية والجسمية وأما من جهة الأفعال فإنه تعالى لا يخلف وعده ولا يخلق باطلاً ولا يبذل القول لديه والرابعة معرفة أفعاله الجائزة.

يسرد المؤلف قواعد الاعتقاد ويناقش أقوالاً لا تنطبق عليها تحت عناوين الفصول وما يبدأ

⁹ نسبته إلى الشافعي ضعيفة.

بكلمة "اعلم"¹⁰ وهي النبوة والتصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ورسالته إلى كافة الإنس والجن إلى قيام الساعة وفيما ورد من الآيات والأخبار المشتهات والمشكلات في صفات الذات كاليد والنزول والإتيان والمعجزات والتحدي وكرامات الأولياء والإيمان بالملائكة والإمامة والخلافة.

تناول التتمة الموضوعات التالية: الرؤية وكلام الله، صفات أفعاله وحسنها، القضاء والقدر، الموت والروح، عذاب القبر، النفخ والصور، قيام الساعة وأشراتها، الحشر والحساب والميزان والشفاعاة والصراط، الجنة وحوض النبي والنار ثم مكانة السنة في الإسلام. وإذا نظرنا في الخاتمة نجد بعض المسائل المتعلقة بالرقائق والتصوف كذكر آداب المرید وأوصاف الشيخ وشروط المقتدى به والذكر التقليدي والحقيقي والتوبة والصدق والإخلاص والورع والوصول إلى ذروة المحبة.

عناوين الفوائد في الكتاب مشتملة على مسائل دقيقة، مثل التمييز بين أسماء الله الحسنى وصفاته وبين الصفات والأفعال. فالحكايات المذكورة فيه تخاطب القلب والمشاعر وتنشط القارئ وتحفزه إلى قبول الحقائق نفسياً.

خلاصة القول إن المنار ليس كتاباً في علم العقيدة بمعناه المؤلف فحسب بل إنه كتاب عقيدة، ممزوج بالرقائق والأخلاق والقيم الإسلامية.

¹⁰ نقلنا بعض العناوين باختصار.

مشیر کرامت از اهر بدمر کند کسی ناکس تربیت نشود و در نیم نوبت دروغ و صلیحت
 به از راست قلمه آید

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الاول والاخر الظاهر الباطن الذي ظهر بصفاته
 وبطن بكنه ذاته و دلنا على وجوده مخلوقاته وعرفنا بوحده انتم
 بما ابدع من عجايب مصنوعات و شبه مقولنا في بيته كبريائه بما اسعد
 في منشآت آياته فامنا بجمديته واعتقنا بالعصم عن ادراك
 ذاته و صفاته و انه رسوله معجزاته عليه من ربه افضل صلواته و نجاة
 و اشكره على ما اسعج من جزيل نعمة و سعادته و اشهد ان لا اله
 الا الله وحده لا شريك له شهادته تبلغ الى جناته و زباده و اشهد
 ان سيدنا محمد عبده و رسوله و خير مخلوقاته صلى الله عليه
 و على اله و اصحابه المنتجبين بحملة عليه و روايته
 فقد المس مني و انا ترك الحرم الشريف مكة زادها الله تعالى
 شرفا و فضلا اخيها الحسين ان اكتب له عقبيه بتمسك بها و تكبير
 ذلك منه مدارا كثيرا فاجبته و وعدته فلم تزل العوارض والقوى
 تحول حتى شرع الله صديري و سيرتي امري ولم ازل من اجابة
 و عذو و كان بعض الاخوان من قفها مكة و علمها قبل ذلك
 به طوبى لمن نظر كتاب الامان الشرافي و الاعتقاد الحقايق الذي
 الفقه بالحرمين الشريفين التمسح احتضاره و هو مقاصد لما
 رافقه من الطوبى و البسط لحسن ذلك عندي كما رأيت فيه من الجود
 عن المقاصد و تحييد الطالب ثم استجرت الله تعالى و شرع الله تعالى
 صديري ان اشرف و ملاه الصالح عفتك الامام الخزازي قدس الله
 تعالى روحه لخصه قبل ذلك مقدمته و اختصارا و تحييدا
 للوعد الذي قد نطاولت و اما حسن شرع هذه عندي
 لما رأيتها قد احتوت على قواعد العقائد و جمع الوسائل و المقاصد

الانقضاء

المطبعة الخيرية

صورة من الديباجة

إلا الله بنفضون التذاب عن رؤسهم ويقولون الحمد لله الذي
 أذهب عنا الحزن وهذا الحديث حتمت الكتاب وهو
 أحد منار سبل الهدى وطريق الجنة والحمد لله على هذا
 المنه واشكركم على هذه النعم وبه التوفيق والعصم فهو
 الذي وفقني والمهني وحامني وسددني وسددني وخبرني
 وكان الختام يوم الجمعة تاسع عشر من جمادى الأولى
 سنة سبع مائة وستين وثمان مائة بالحرم الشريف مكة زادها
 الله تعالى شرفاً وفضلاً فعلى الله تعالى به وأولاده وأولادهم
 وأخواني وكل من نظر فيه وانفع به وأسأله سبحانه
 ولهم حسن الطامة وأن يسترد عوراتنا وأسألهم
 جميعاً الدعاء ولين ذكرتهم وأرجو ادعوه رجل
 صالح ينفع به ونظر فيه إن شاء الله تعالى ربنا تقبل منا
 إنك أنت السميع العليم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هدىتنا
 وهديتنا لمن لا نكره إنك أنت الوهاب وأنا استودع
 الله ديني وإيمانني وأسبابي وخواتمي وعلي وأهلي وأولادي
 وأخواني وأقاربي وجميع ما إنعم به علياً وإن تم عليتما
 بغيري حتى تلقاه وهو عنا راض وأنه سبحانه إذا استودع
 شيئاً حفظه وصلى الله على سيدنا وشفيقتنا محمد وآله
 البنين والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين سبحانه
 ربك رب العزة عما تصفون وسلام على المرسلين والحمد لله
 رب العالمين ثم الكتاب بفضله اللهم الوهاب
 على يد العبد الفقير إلى الله تعالى المحتدي باليقين
 الحاج محمد بن محمد الكوفي بلداً والحقني بكذا

وهو

الكتاب

١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠٢١٢٢٢٣٢٤٢٥٢٦٢٧٢٨٢٩٣٠٣١٣٢٣٣٣٤٣٥٣٦٣٧٣٨٣٩٤٠٤١٤٢٤٣٤٤٤٥٤٦٤٧٤٨٤٩٥٠٥١٥٢٥٣٥٤٥٥٥٦٥٧٥٨٥٩٦٠٦١٦٢٦٣٦٤٦٥٦٦٦٧٦٨٦٩٧٠٧١٧٢٧٣٧٤٧٥٧٦٧٧٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩١٠١١

خاتمة الكتاب

تحقيق المقدمة كتاب منار سبل الهدى وعقيدة أهل التقى في علم التوحيد

و

معرفة صفات الرب المجيد

تصنيف الشيخ الإمام العالم العامل العلامة المحقق العارف المسلك المربي الناصح عمدة الطالبين وقدوة السالكين ومُرَبِّي المريدين وبركة المسلمين جمال الدين أبي محمد عبد الله بن الشيخ الإمام العالم العامل المحقق العارف المربي العلامة ولي الله تعالى أبي الصفاء مُحَبِّ الدين خليل بن الفرغ بن سعيد المقدسي ثم الدمشقي نزيل الحرم الشريف المكي الشافعي. نفع الله تعالى به وبعلمومه في الدنيا والآخرة، آمين يا رب العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأول الآخر الظاهر الباطن الذي ظهر بصفاته وبطن بكنه ذاته ودلنا على وجوده بمخلوقاته وعرفنا بوحدانيته بما أبدع من عجائب مصنوعاته وتيه عقولنا في بيءاء كبريائه بما أسر في متشابهات آياته فأماناً بصمديته واعترفنا بالعجز عن إدراك ذاته وصفاته وأيد رسوله بمعجزاته عليه من ربه أفضل صلواته وتحياته وأشكره على ما أسبغ من جزييل نعمه وسعادته وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة تبلغ إلى جناته وزياداته وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله وخير مخلوقاته صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه المتسمين بحملة علمه ورواته.

وبعد فقد التمس مني وأنا نزيل الحرم الشريف بمكة زادها الله تعالى شرفاً وفضلاً أخ من الصالحين أن أكتب له عقيدة يتمسك بها. وتكرر ذلك منه مرارا كثيرة فأجبتة ووعده فلم تزل العوارض والعوائق تحول حتى شرح الله صدري ويسر لي أمري ولم أَرْ بُدْأً من إنجاز وعده. وكان بعض الإخوان من فقهاء مكة وعلمائها قبل ذلك بمدة طويلة لما نظر كتاب الإيمان الشافعي

والاعتقاد الكافي¹¹ الذي ألفتَه بالحرمين الشريفين التمس مني اختصاره وجمع مقاصده لما رأى فيه من الطول والبسط فحسن ذلك عندي لما رأيت فيه من الخروج عن المقاصد وتحير الطالب ثم استخرت الله تعالى أن أشرح للأخ الصالح عقيدة الإمام الغزالي¹² قدس الله تعالى روحه المختصرة قبل ذلك مقدمة واختصاراً وتنجيلاً للوعد الذي قد تناول. وإنما حسن شرح هذه عندي لما رأيتها قد احتوت على قواعد العقائد وجمع الوسائل والمقاصد.

العلم النافع الذي قال سبحانه فيه " فذاك الذي يقربك إلي"¹³ وسماه الشافعي¹⁴ رحمه الله تعالى الفقه الأكبر¹⁵ وصاحبه هو العارف ومنزلته أعلى من العالم أي بالفروع كما قاله ابن عبد السلام¹⁶ رحمه الله تعالى وغيره فإنه هو الذي يخشى الله ويتقيه ويقدره حق قدره، كما قال ربنا سبحانه .. " إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ .."¹⁷ أي بجلاله وجماله وكماله، وكذا قوله سبحانه " وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ .."¹⁸ أي ما عظموه حق عظمتهم لأنهم ما عرفوه حق معرفته فلا يحصل

¹¹ الكتاب غير مقيد في الفهارس. انظر مدخل البحث.

¹² الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (450. 505هـ/1058. 1111م).

¹³ قال حجة الإسلام المراد بالعلم في هذه الأخبار كلها العلم النافع المعروف للصانع والبال على طريق الآخرة فهو الذي نفعه عظيم وأجره عظيم وأوحى الله إلى داود تعلم العلم النافع قال ما العلم النافع قال أن تعرف جلالي وعظمتي وكبريائي وكمال قدرتي على كل شيء فهذا الذي يقربك إلي (فيض التقدير شرح الجامع الصغي، رعبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، مصر، 1356، ج 2، ص 18.

¹⁴ أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي المطلبي الشافعي (150-204هـ/767-820م).

¹⁵ سمي الشافعي رحمه الله كتابه عن العقائد بالفقه الأكبر وأسس الموضوعات على هذا المصطلح مثلما كان في عادة القدماء (نشر هدية من مجلة الأزهر، جمادى الأولى، 1406؛ الشافعي، محمد بن إدريس، الفقه الأكبر، مخطوط، مكتبة جامعة الملك سعود، 214ف10).

¹⁶ أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسليطان العلماء (578-660هـ).

¹⁷ فاطر/28.

¹⁸ الأنعام/91؛ الحج/74؛ الزمر/67.

للعبد تعظيمه وخشيته المانعة من المعصية والغفلة إلا بهذا العلم وها أنا أشرع فيه بتوفيق الله مستعينا به متوكلا عليه مسترشدا بما رجوت لديه وسميته منار سبل الهدى وعقيدة أهل التقى في علم التوحيد ومعرفة صفات الرب المجيد والله تعالى الموفق والحفيظ والمعين وهو حسبي ونعم الوكيل.

وأبدأ الأصل أولاً جملة ثم أشرحه مفصلاً قال الشيخ الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي قدس الله روحه ورزقنا فتوحه: "ثم جملة الأمر أنك إذا نظرت في دلائل صنع الله تعالى وأمكنت النظر علمت أن لنا إليها قادرا عالما حيا مريدا سميحا بصيرا متكلمنا منزها عن حدوث الكلام والعلم والإرادة مقدسا عن كل نقص وأنه لا يوصف بصفات المحدثين ولا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين لا يشبه شيئا من خلقه ولا يشبهه شيء ولا تتضمنه الأماكن والجهات ولا تحله الحوادث والآفات. وإذا نظرت في معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم وأعلام نبوته فعلمت أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمينه على وحيه. وما كان السلف يعتقدونه من أن الله تعالى يرى في الآخرة لأنه موجود وليس في جهة محدودة، وأن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وليس بحروف مقطعة، ولا أصوات، إذ لو كذلك لكان من جملة المخلوقات، وأنه لا يكون في الملك والملكوت فلتة خاطر ولا لفتة ناظر إلا بقضاء الله وقدره وإرادته ومشيتته، فمنه الخير والشر والنعف والضر والإيمان والكفر، وأنه لا واجب على الله لأحد من خلقه فمن أثابه بفضله ومن عاقبه فبعده. وما ورد على لسان صاحب الشرع صلوات الله عليه وسلامه من أمور الآخرة كالحشر والنشر وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير والميزان والصراط والحوض فهذه أصول درج السلف رضوان الله عليهم على اعتقادها والتمسك بها ووقع عليها الإجماع قبل تنوع البدع وظهور الأهواء، نعوذ بالله من الابتداع في الدين واتباع الهوى بغير دليل".¹⁹ انتهى كلامه رحمه الله تعالى في الأصل.

¹⁹ الغزالي، إحياء علوم الدين، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء، 169، 184، 197، من الأخبار زين الدين أبو الفضل العراقي (720-806هـ)، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت،

الشرح: اعلم أن كلام حجة الإسلام مُرتب على مقدمة و مهمات وتتمة المقدمة فيقوله رحمه الله تعالى "ثم جملة الأمر أنك إذا نظرت في دلائل صنع الله تعالى وأمعنت النظر علمت أن لنا إلهًا" تضمنت نفائس أبنه منها على تنبيهات.

أولها (التنبيه الأول)

قوله رحمه الله "ثم جملة الأمر" أي الذي عليه مدار الأمر كله في جميع ما خلق الله تعالى من العالم العلوي والسفلي معرفة الخلق ثم كيف يعبد لأن الله تعالى ما خلق شيئاً إلا بحكمة كما قال سبحانه "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ"²⁰ فتبين أن ما خلق الله تعالى المخلوقات كلها إلا ليعرف ويعبد لأنه لو لم يخلق شيئاً كما كان في أزلته لم يعرفه أحد سواه كما ورد في الحديث الإسرائيلي "إن الله تعالى قال كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بي في عرفوني"²¹ وقوله سبحانه " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"²² .. إلا ليعبدون "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ.." ²³ الآية. فيهما أعظم دليل في حكمة خلق الأشياء. ومنها أمره سبحانه بهما لسيد العارفين عليه الصلاة والسلام أمرا عظيما مزعجا حتى شيبته بقوله سبحانه " فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ .."²⁴

2005، ص 106، 107؛ قواعد العقائد لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: موسى محمد علي،

عالم الكتب، لبنان، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م، ص 53، 62، 145، 146، 162،

²⁰ الأنبياء، 16؛ الدخان، 38.

²¹ "كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بي في عرفوني" وفي لفظ "فتعرفت إليهم في عرفوني". قال ابن تيمية ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف (العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، مكتبة العلم الحديث، ج 2، ص 155، رقم الحديث: 2016).

²² الذاريات، 56.

²³ الطلاق، 12.

²⁴ هود، 112.

التنبیه الثاني

قوله رحمه الله تعالى "أنك إذا نظرت في دلائل صنع الله تعالى" المراد بالنظر الفكر بالقلب، والقصد به بيان الطريق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، وذلك من وجهين أحدهما السمع، أي لما جاء في كتابه العزيز وأخبره به السفير بينه وبين خلقه صلى الله عليه وسلم في سنته الشريفة. الثاني النظر والاستدلال ومعناه أن العاقل ينظر ويتفكر بقلبه في المخلوقات وعجائب المصنوعات من الأرض والسموات فيستدل بتغيرها واختلافها ونقصها وزيادتها على أنها حادثة وأن لها خالقا وصانعا قديما أحدثها وأتقنها بقدرته وحكمته وإرادته وعلمه و قد أمر عباده بمعرفته وعبادته ووعده من أطاعه بجنته وأوعد من عصاه بناره وعقوبته فالخالق والصانع هو الله سبحانه وحده لا شريك له رب العالمين والعالم كل ما سواه. وقد أرشد الله تعالى إلى هذا النظر والاستدلال وحث عليه في قوله سبحانه "أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ.."²⁵ ومعناها أفلم يتفكروا في عجائب مصنوعي وفي كل شي خلقته في السموات والأرض وفي أنفسهم وتركيبهم وتسويتهم وتعديلهم، كما قال سبحانه "وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ"²⁶ "وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ"²⁷ ففي كل آية من ذلك ما يدلهم على وجودي ووحدانيتي وأزليتي وأبديتي وعظمتي وصفاتي فسبحانه له الأسماء الحسنى والصفات العلى. وفي كل آية أعظم دلالة "يا عجباً كيف يعصى الإله أم كيف يجحده الجاحد/ وله في كل تحريكة وتسكينة أبدا شاهد / وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد"²⁸ فتبين أن الآيات الدالة على معرفته سبحانه متلوة ومجلوة ويفهم ذلك من إطلاق الشيخ رحمه الله تعالى فقد بان

²⁵ الأعراف، 185.

²⁶ الذاريات، 21.

²⁷ الذاريات، 20.

²⁸ وفي ديوان أبي العتاهية (130-210) فيا عجباً كيف يعصى الإله أم كيف يجحده الجاحد والله في كل تحريكة وفي كل تسكينة شاهد وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد. (ديوان أبي العتاهية، دار بيروت، 1986، ص 122).

لك أن الطريق إلى معرفته سبحانه شيطان السمع والعقل. وأما الطريق إلى عبادته فهو السمع فقط. وعلى العقل التسليم والانقياد حتى يظهر له وجه الحكمة ولا يعرف وجه الحكمة في الحفظ وكيفية العبادة وآدابها إلا من قبل الشارع. فمن لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث و(لم) يعرف أسرارهما ومقاصد الرسول صعم في حديثه وإشاراته لا يصلح أن يكون شيخا ولا مسلكا، ولا يجوز أن يقتدى به، كما صرح به تاج العارفين أبو القاسم الجندي²⁹ رحمه الله تعالى وغيره من الأئمة ولا يدرك التعبد بالعلم الإلهي. فإن ذلك من خاصية الرسالة وسرها. ومن ادعى ذلك من جملة الصوفية، وأنه استغنى بالإلهام عن النظر في الشريعة والسنة وحفظهما والحديث عنهما والتعلم والتعليم فهو من الخاسرين الضالين المضلين، كما صرح به حجة الإسلام³⁰ وليس بصوفي. وإنما نسبناه إلى ذلك لدعواه الكاذبة (وليس ما يدعيه إلهاما- تصحيح من المؤلف-) وإنما ذلك وسوسة وغرور من الشيطان فهو الذي لبس عليه وغره حتى صار فتنة للعامة والفقراء من العلم. وذلك أعظم الفتنة كما قاله الإمام سفيان الثوري³¹ رحمه الله تعالى وحذر منه. وذلك من رواية³² الإمام البيهقي³³، فنعوذ بالله من هذا الغرور والزور ومن هذه الفتنة التي عمّت وطمت، لاسيما في هذا العصر فالله المستعان.

²⁹البغدادي، سيد الطائفة، جنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي أبو القاسم القواريري الزاهد الحنفي ومفتي الثقلين(ت298هـ). (حديث مقطوع) سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ هَارُونَ بْنَ مُحَمَّدٍ ، وَأَبَا بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَدَ الْمُفِيدَ ، يَقُولَانِ : سَمِعْنَا أَبَا الْقَاسِمِ الْجُنَيْدَ بْنَ مُحَمَّدٍ غَيْرَ مَرَّةٍ ، يَقُولُ : " عَلِمْنَا مَضْبُوطَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةَ مِنْ لَمْ يَحْفَظَ الْقُرْآنَ ، وَلَمْ يَكْتُبِ الْحَدِيثَ ، وَلَمْ يَتَّفَقْهُ لَا يُقْتَدَى بِهِ". (حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة ، بيروت، 1405، ج 10، ص 255).

³⁰الغزالي.

³¹الثوري : أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب الكوفي الثوري الفقيه (97 - 161هـ).

³²الجامع لشعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق محمد السعيد بسبوني زغلول، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى، بيروت، 1410، ج 2، ص 297.

³³البيهقي : أحمد بن الحسن بن علي بن عبد الله البيهقي أبو بكر الخسرو جردى الشافعي الفقيه (384-458هـ).

تنبيه: اعلم أن قوله إن الطريق إلى معرفة سبحانه السمع والعقل؛ المراد بالسمع: العلوم الشرعية وهي المأخوذة بطريق التقليد من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك لا يحصل إلا بتعلم الكتاب والسنة كما سبق وفهم معانيهما بعد السماع، وبه كمال صفة القلب وسلامته من الأمراض والأعراض فلا يمكن علاجها إلا بأدوية مستفاداة من الشريعة. وهي لطائف العبادات والأعمال التي ركبها الأنبياء عليهم الصلوة والسلام لإصلاح القلب. فمن لم يداو قلبه بها واكتفى بالعقل هلك. والمراد بالعقل: العلوم العقلية، ويراد بها ما يحصل من غريزة العقل ولا يؤخذ بالتقليد والسماع لكن لا يثبت به شيء ولا استعلال له. وإنما يدرك الحسن والقبح بواسطة الشرع وإرشاده وأعني بالحسن والقبح في كون الأفعال الاختيارية، لمتعلق المدح أو الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا، لا تثبت بالعقل، وإنما تثبت بالشرع. هذا مذهب أهل السنة خلافا للمعتزلة المبتدعة، سلمنا الله من البدع. وقد علم مما سبق أن مجرد العقل لا يهدي إلى الشرع، ولا يجب علينا شيء إلا بالسمع. وهو أن يرد الأمر من الله سبحانه تعالى كما نص عليه الشافعي رحمه الله تعالى واستدل بقوله سبحانه "...وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا"³⁴ فهذا هو المراد بالسمع والشرع، ولكن لا يمكن فهمه بعد سماعه إلا بالعقل (ولا غنى بالعقل عن السمع ولهذا جعله الشافعي شرطا مع السمع - صح) ولا غنى بالسمع عن العقل في وجوب معرفة الله تعالى مضافا إلى البلوغ نضا في الثلاثة. وقال بعضهم ولا يدرك الشرع إلا بالعقل. قلت فهو نور البصيرة الباطنة التي (الذي - صح) يعرف بها (به - صح) الرب وصفاته وصدق الرسول صعم وهو نور الإيمان وسراجه ونور العلوم كلها. وهو تمتد له الشجرة والإيمان ثمرته. وهو كالنور من الشمس. وهو لسان الروح وجوهره، أعني الروح المحتملة للأمانة. ومنها يفيض نور العقل وفي نور العقل يتيقن الإيمان في القلب. وكذا جميع العلوم فالقلب كاللوح للإيمان. ويقال في حده إنه قوة غريزية في النفس بها يتهيا ويستعد لإدراك العلوم النظرية. وكأنها نور منبعث من القلب يحصل به العلم والإدراك. وبهذا العقل تمثّر الإنسان عن سائر الحيوانات

³⁴ الإسراء/15.

وأكرم. قال الله تعالى "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" ³⁵.. ولهذا يحتاج الإنسان إلى مُحايدة النفس دائماً، لما سُلط عليه من الشهوة ودواعيها التي هي من جنود الشياطين مع العقل الذي هو من حزب الله تعالى وجنود الملائكة. فالصبر من خواص الإنسان فلا يتصوّر لملك ولا لبهيمة وبالمجاهدة والصبر يلتحق بالملائكة فمن غلب عقله على شهوته التحق بهم ومن لم يجاهد نفسه حتى يكسر شهوته فلا يتهيأ قلبه لنقش الإيمان والعلوم فيه لأنه مُظلم من المعاصي وغلبة الشهوة فما تطهر بالتقوى ولا صفا حتى ينجلي فيه نور الإيمان والعلوم، كما قيل إن حصول العلم في قلب الصبي قبل العقل ممتنع، لأن لوح قلبه لم يتهيأ بعد، لقبول العلوم. وكذا من تهيأ بالبلوغ قلبه لكنه مظلم من المعاصي، ³⁶ كما سبق. وقد أشار النبي صعم إلى هذا بقوله "من قارف ذنبا فارقه عقل لا يعود ألبتة أبدا" ³⁷ أي حصل في قلبه ظلمة وكدر لا يزال أثرهما فيه أبدا. كذا فسره الحجة ³⁸ فنعوذ بالله من ظلمه المعاصي و نسأله توبة نصوحا لا ينكثها أبدا حتى وصل إلى درجة العلماء العقلاء فإن من عصى الله فليس بعالم ولا عاقل كما قال النبي صعم لما تلا هذه الآية .. "وَمَا يَغْقِلُهَا إِلَّا الْعَالْمُونَ" ³⁹ مع ما قبلها، ثم قال "العالمُ الَّذِي عَقَلَ عن الله تعالى فِعْمَلْ بِطَاعَتِهِ وَاجْتَنَبَ سَخَطَهُ" ⁴⁰ وعنه صعم أنه قال "فالقردة والخنازيرُ أَعْقَلُ عند الله تعالى ممَّن عصاه ، ولا تغتزو بتعظيم أهل الدنيا إياكم فإنكم (فإنهم) من الخاسرين" ⁴¹ أو بنحو ذلك (فإنهم) وفي الحديث أيضا "أتمكم عقلا أشدكم لله خوفاً وأحسنكم فيما أمر به ونهي عنه نظرا وإن كان أقلكم

³⁵ الإسراء/70.

³⁶ الغزالي، إحياء، 101.

³⁷ العراقي: لم أر له أصلا، ص 889.

³⁸ الغزالي.

³⁹ العنكبوت/43.

⁴⁰ بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، الحارث بن أبي أسامة / الحافظ نور الدين الهيثمي، تحقيق د. حسين أحمد صالح الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، الطبعة الأولى، المدينة المنورة، 1413، كتاب الأدب، الفصل التاسع، ج 2، ص 812.

⁴¹ العراقي، تخريج الإحياء، ج 1، ص 117، خلاصة حكم المحدث : فيه داود بن المحبر أحد الضعفاء.

تطوعاً⁴² ومن رواية البيهقي مرفوعاً "الناس يعملون بالخير وإنما يعطون أجورهم على قدر عقولهم"⁴³ وفي الحديث المرفوع "يا أيها الناس اعقلوا عن الله أمره وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه"⁴⁴ وفي القرآن العظيم مدح العقل كثير. قال مجاهد⁴⁵ في قوله سبحانه " هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ "⁴⁶ قال: لذي عقل⁴⁷ وقال الضحاك⁴⁸ في قوله تعالى "لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا..."⁴⁹ قال من كان عاقلاً⁵⁰ " وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ "⁵¹ الآية وفي الشعب من رواية أبي الدرداء رضي الله عنه قال : "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بلغه عن رجل شدة عبادة سأله كيف عقله فإذا قالوا حسن قال أرجوه فإن قالوا غير ذلك قال لم يبلغ صاحبكم حيث تظنون"⁵² فدل ذلك على أن كثرة العبادة لا عبرة بها في رفع المنزلة عند الله تعالى إنما العبرة بالخشية والزهد فهما يصير أعقل الناس والحديث "كم من عاقل عقل عن الله أمره..⁵³ مشهور وفي حديث يزيد بن هارون "من كان علمه أكثر من عقله خشيت عليه ومن

⁴²العراقي، تخريج الإحياء، ج4، ص199، خلاصة حكم المحدث: لم أفق له على أصل.

⁴³ابن حجر العسقلاني، المطالب العالية، ج3، ص206، خلاصة حكم المحدث: مرسل.

⁴⁴العراقي، تخريج الإحياء، ج1، ص117، خلاصة حكم المحدث: فيه داود بن المحبر أحد الضعفاء.

⁴⁵مُجاهد بن جَبْرِ (21-104 هـ - 642-722م) مولى السائب بن أبي السائب المخزومي القرشي.

⁴⁶الفجر/5.

⁴⁷تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، عبد الله بن عبد المحسن

التركي، دار هجر، الطبعة الأولى، القاهرة، 2001، 24، 360.

⁴⁸الضحاك بن الهلالي، الخراساني، من صغار التابعين توفي بعد 100 هـ.

⁴⁹يس/70.

⁵⁰تفسير الطبري، ج19، ص481.

⁵¹الملك/10.

⁵²شعب الإيمان، ج4، ص157.

⁵³كم من عاقل عقل عن الله أمره وهو حقير عند الناس دميم المنظر ينجو غدا وكم من ظريف اللسان جميل

المنظر عظيم الشأن هالك غدا في يوم القيامة. (كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علي بن حسام الدين

المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1989، رقم الحديث: 5940.

كان عقله أكثر من علمه رجوت له⁵⁴ رواه ق⁵⁵ ومن روايته "لما خلق الله تعالى العقل قال له ما خلقت خلقا خيرا منك ولا أكرم منك ولا أفضل منك ولا أحسن منك بك آخذ وبك أعطي وبك أعز وبك أعرف وبك أعاتب بك الثواب وعليك العقاب"⁵⁶ ومن روايته مرفوعا. وكذا ما قبله... "إن لكل شئ معدن ومعدن التقوى قلوب العاقلين"⁵⁷

فائدة إنما سمي العقل عقلا، لأنه يعقل صاحبه عن الجهل والمعصية والغفلة. قال الحسن⁵⁸ رحمه الله "ما عقل دينه من لم يحفظ لسانه" وقال ذو النون⁵⁹ رحمه الله "من أراد طريق الآخرة فليكثر محادثة الحكماء ومجالستهم وليكن أول ما يسأل الحكيم عن العقل فإن جميع الأشياء لا تُدرك إلا بالعقل"⁶⁰ وقال أيضا "من أحب الله عاش ومن مال إلى غير الله طاش والأحمق يغدو ويروح في لا شيء والعاقل عن خواطر نفسه فتاش"⁶¹ وروى ق⁶² حديثا موقوفا "قال كيف يكون عاقلا من يطلب بأعمال طاعته من المخلوقين ثوبا عاجلا أم كيف يكون عاقلا من كان يعيوب نفسه جاهلا وفي عيوب غيره ناظرا أم كيف يكون عاقلا"⁶³.. من كان في قلة الحياء من الله عز اسمه متماديا"⁶⁴ وقال الفضيل⁶⁵ رحمه الله تعالى "على كل شيء زكاة وزكاة العقل طول

⁵⁴ شعب الإيمان، ج4، ص167.

⁵⁵ البيهقي.

⁵⁶ شعب الإيمان، ج4، ص154.

⁵⁷ شعب الإيمان، ج4، ص158.

⁵⁸ الحسن بن يسار البصري (21-110/642-728).

⁵⁹ ذوالنون المصري ثوبان بن إبراهيم، أبو الفيض، ذو النون، من أعلام التصوف (179-245/796-859).

⁶⁰ شعب الإيمان، ج4، ص162.

⁶¹ شعب الإيمان، ج4، ص163؛ ج7، ص418.

⁶² اختصار للبيهقي.

⁶³ أسقط من النص: .. من لم يكن لما يراه في نفسه من النقص وأهل زمانه محزونوا باكيا أم كيف يكون عاقلا.

⁶⁴ شعب الإيمان، ج4، ص164.

⁶⁵ فضيل بن عياض، من أعلام التصوف (ت187هـ).

الخوف⁶⁶ وعن وهب بن منبه⁶⁷ رحمه الله تعالى قال في حكمة آل داود "حق على العاقل (ما على العاقل) أن لا يشتغل⁶⁸ عن أربع ساعات، ساعة يناجي فيها ربه، وساعة يحاسب فيها نفسه، وساعة يفضي فيها إلى إخوانه الذين يخبرونه بعيوبه ويصدقونه عن نفسه، وساعة يخلي فيها بين نفسه ولذاته فيها يحل ويجمل. فإن هذه الساعة عون على هذه الساعة وإجمام للقلوب وفضل يلقاه وعلى العاقل أن يكون عالما بزمانه ممسكا للسانه ومقبلا على شأنه"⁶⁹ وقد شرحت ذلك في كتاب الإيمان الشافي وأفردت للعقل فيه بابا سميت به باب سراج الإيمان وبهجة الإحسان وبسطت القول فيه؛ وذكرت فيه عن الإمام مالك⁷⁰ رحمه الله تعالى أنه قال "العاقل من عقل عن الله أمره وصبر على بلوى زمانه"⁷¹ وأختم هذا التنبيه بما ختمت به باب سراج الإيمان بحديث منصور بن المعتمر⁷² "اللهم أجمع على الهدى أمرنا واجعل التقوى زادنا والجنة مآبنا وارزقنا شكرا يرضيك عنا وورعا يحجزنا عن معاصيك وخلقنا نعيش به في الناس وعقلا تنفعنا به وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم والحمد لله رب العالمين"⁷³.

التنبيه الثالث

في أصول الدلائل التي بها يتوصل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى وتربيتها والزيادة منها. أما أصولها فخمسة:

⁶⁶ شعب الإيمان، ج4، ص164 (ورد في الشعب "طول الحزن" بدل من "طول الخوف").

⁶⁷ وهب بن منبه (34-114هـ).

⁶⁸ في شعب : يشغل.

⁶⁹ شعب الإيمان، ج4، ص164.

⁷⁰ الإمام مالك بن أنس، (93-179/715-796).

⁷¹ شعب الإيمان، ج4، ص166.

⁷² منصور بن المعتمر بن عبد الله بن ربيعة (ت 132هـ).

⁷³ شعب الإيمان، ج4، ص170.

- أحدهما معرفة الإنسان بنفسه وذاته. ففي الحديث "من عرف نفسه فقد عرف ربه"⁷⁴ قيل معناه من عرف نفسه مخلوقة مرزوقة بلا حول ولا قوة عرف الله خالقا ورازقا بالحول والقوة. وفيه معنى آخر: إنما يقع الناس في البدع والضلالات لجهلهم بأنفسهم وظنهم أنهم يملكون لها ضراً ونفعاً، فإذا كان من عرف نفسه عرف ربه، كان من جهل نفسه جهل ربه. قيل "أوحى الله تعالى إلى داود عليه الصلاة والسلام كيف عرفتني وكيف عرفت نفسك فقال عرفتك بالقدرة والقوة والبقاء وعرفت نفسي بالعجز والضعف والفناء، فقال سبحانه الآن عرفتني"⁷⁵ الثاني معرفة آبائه وأجداده. الثالث معرفته بأحوال الأرض. الرابع استدلاله ومعرفته بأحوال السماء. الخامس الاستدلال بأحوال ما تولد بينهما. وقد أرشد الله تعالى إلى ذلك بقوله سبحانه " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ . الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ

⁷⁴ " من عرف نفسه فقد عرف ربه " جاء في كشف الخفاء ما يلي: قال ابن تيمية موضوع

وقال النووي ليس ثابت وقال أبو المظفر بن السمعاني في القواطع إنه لا يعرف مرفوعاً وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي يعني من قوله وقال ابن الغرس بعد أن نقل عن النووي أنه ليس ثابت قال لكن كتب الصوفية مشحونة به يسوقونه مساق الحديث كالشيخ محي الدين بن عربي وغيره قال وذكره لنا شيخنا الشيخ حجازي الواعظ شارح الجامع الصغير للسيوطي بأن الشيخ محي الدين بن عربي معدود من الحفاظ وذكر بعض الأصحاب أن الشيخ محي الدين قال هذا الحديث وإن لم يصح من طريق الرواية فقد صح عندنا من طريق الكشف. وللحافظ السيوطي فيه تأليف لطيف سماه " القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه " وقال النجم قلت وقع في أدب الدين والدنيا للماوردي عن عائشة سئل النبي صلى الله عليه وسلم من أعرف الناس بربه قال أعرفهم بنفسه (كشف الخفاء ومزيل الإلباس، إسماعيل بن محمد العجلوني، تحقيق يوسف بن محمد، مكتبة العلم الحديث، رقم الحديث: 2532).

⁷⁵ يروى أن الله تعالى أوحى إلى داود عليه السلام : يا داود اعرفني واعرف نفسك ، ففكر داود فقال :إلهي عرفتك بالفردانية والقدرة والبقاء ، وعرفت نفسي بالعجز والفناء ، فقال : الآن عرفتني ، وروي في الخبر :لو عرفتم الله تعالى حق معرفته لعلمتم العلم الذي ليس بعده جهل ، ولزالت الجبال بدعائكم ، مع أنه لا ينتهي أحد ولا يبلغ منتهى معرفته ، إن الله تعالى أعظم من أن ينتهي أحد إلى منتهى معرفته ، وقال الإمام جعفر الصادق عليه الرضوان والسلام : لا يعرف الله حق معرفته من التفت منه إلى غيره.(حالة أهل الحقيقة مع الله، أحمد الرفاعي، تحقيق صلاح عرام، مؤسسة دار الشعب، 1998، الحديث الأول).

تَعَلَّمُونَ. ⁷⁶ فهذه أصول الدلائل. وأما ترتيبها فمختلف في الكتاب العزيز. ففي هذه الآية المذكورة من سورة البقرة ابتداء من الأعراف فالأعراف نازلا إلى الأخرى فالأخرى في الدلائل. وفي سورة النعم، أعني سورة النحل، ابتداء بالأشرف فالأشرف نازلا إلى الأدنى فالأدنى. قال الرازي رحمه الله تعالى وذلك لأنه تعالى ذكر المطلوب أولاً. فقال سبحانه " يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ " ⁷⁷ الآية. ثم انه من ابتداء ذكر دلائل الصانع بالسموات إلى آخره، وقال في الترتيب السابق "ان السبب فيه هو أن أظهر الأشياء لكل أحد نفسه، ثم أبوه وأجداده، ثم الأرض التي هي مسكنه، ثم السماء التي هي في غاية البعد عنه، ثم الأحوال التي لا تتولد إلا بمجموع الأرض والسماء. وهو المراد بقوله .. وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً .." ⁷⁸ الآية انتهى ⁷⁹ أما الزيادة فالفكر في الدلائل القرآنية المغنية عن العقلية. فينبغي و يتعين الإكثار منه والمداومة عليه. ونفهم ذلك من قول المصنف " وأنعمت النظر" و في نسخة "وأمعنت" وأنا أذكر لك شيئا من القرآن في دلائل التوحيد، فتحا للمبتدئ كقوله سبحانه "أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت" ⁸⁰ الآيات " وفي الأرض قطع مخرجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسمى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ " ⁸¹ الآيات " ¹ سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد " ⁸² الآية " أم خلقوا

⁷⁶ يالبقرة / 21-22.

⁷⁷ النحل/2.

⁷⁸ البقرة / 22 .

⁷⁹ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، في تفسير الآية المذكورة. التفسير الكبير

الإمام فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني الأصل دار الفكر بيروت الطبعة الثانية، 1981، ج19 ص228؛ ج2، ص90.

⁸⁰ الغاشية/17.

⁸¹ الرعد/4.

⁸² فصلت/53.

مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ" الآية. قال الشافعي رحمه الله تعالى في معناها "أم خلقوا من غير خالق خلقهم أم هم خلقوا أنفسهم"⁸³ فبين أن المخلوق لا بد له من خالق. وفي ما ذكرته للمتبصر كفاية. والمطلوب من هذه الأدلة كلها إثبات التوحيد ونفي الشركاء والأنداد ورسوخ الإيمان الحقيقي في القلوب وزيادته وانسراح الصدر حتى يتشعشع فيه نور الإيقان ويظهر أثره على الجوارح والأركان؛ فيلزم العبودية والهيبة للرحمان وترك الغفلة والعصيان. ولا يحصل ذلك إلا من القرآن. فعليك بحفظه وتلاوته وملازمته مرتلا متدبرا لمعانيه، مفكرا في عجائب ما فيه، باحثا عن آياته ومثانيه. وفي حديث ابن مسعود رضي الله عنه "اقرأ القرآن وحركوا به القلوب ولا يكن هم أحدكم آخر السورة"⁸⁴ وفي رواية أخرى عنه "لا تهذوا القرآن هذ الشعر ولا تثره نثر الدقل وقفوا عند عجائبه وحركوا به القلوب"⁸⁵ فإن أردت يا أخي معرفة آدابه وأحواله فعليك ب"التحفة"⁸⁶ فقد ذكرت فيها من آداب القرآن العظيم ما تقر به عينك. وإن أردت علومه فعليك بكتاب الإيمان الشافي فقد ذكرت فيه ما ينفي ويكفي والحمد لله وحده.

التنبيه الرابع

اعلم أنه ليس في كلام المصنف تصريح بوجود النظر في الدلائل. فهل يكون المؤمن في صحة إيمانه اعتقاد الحق الواجب عليه في معرفة الله تعالى وتصديق قلبه بذلك بتقليد العلماء من غير أن يتعلم الدلائل ويفكر فيها حتى يعرف ربه، أو لا يصح إيمانه بالتقليد بل يجب عليه التعلم والنظر في الدلائل السمعية والعقلية، أو في أحدهما حتى يحصل في قلبه العلم. وهو الجزم والقطع بحيث لا يتطرق إليه احتمال النقيض ولا التشكيك أبدا. فاعلم أن في ذلك اختلافا بين العلماء. وأنا أذكر لك الصحيح منه والكافي وأقدم على ذلك شرح هذه الألفاظ ليتضح كل

⁸³ الشافعي، الفقه الأكبر، 4.

⁸⁴ شعب الإيمان، ج 2، ص 360.

⁸⁵ شعب الإيمان، ج 2، ص 360.

⁸⁶ من مؤلفات المؤلف، انظر مدخل البحث.

المقصود. فأما الاعتقاد فأوضح ما يقال في حده أنه صفة قائمة بالقلب يصح معها الجزم من غير تردد في الحال إلا أنه عن غير بصيرة. ولذلك لو أصغى المعتقد إلى المشكك لوجد النقيض. وأما العلم فأوضح ما يقال فيه أنه صفة قائمة بالقلب تكشف المعلومات عن قطع لا تردد فيه، وعن بصيرة لا اشتباه فيها، ولا تحمل النقيض أبدا. وذلك لا يحصل إلا بالنظر والأدلة القاطعة. وأما الاعتقاد الجازم فقد يحصل بذلك وقد يحصل بالتقليد. ومعناه كما قال الشافعي رحمه الله تعالى "إنه قبول قول من لا يدري ما قال من أين قال وذلك لا يكون علما"⁸⁷ وقال الشافعي رحمه الله تعالى "واعلموا أسعدكم الله أن كل مكلف مأمور بمعرفة الله سبحانه ومعنى المعرفة أن يعلم المعلوم على ما هو عليه بحيث لا يخفى عليه من صفات المعلوم شيء وبالظن والتقليد لا يحصل العلم والمعرفة والدليل عليه قوله سبحانه "فاعلم أنه لا إله إلا الله"⁸⁸ "وَأمر بالمعروف.."⁹⁰⁸⁹ وقال "إن أول الواجبات على المكلف النظر"⁹¹ والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ولا يوصل إلى معرفته إلا بالنظر والاستدلال فقال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله تعالى إلى الاكتفاء بالاعتقاد في حق العامة وعدم الاكتفاء به في حق الخاصة بل لا بد لهم من النظر ليحصل لهم العلم فإنه قال في أثناء كلامه "فإن الله تعالى كلف الخاصة أن يعرفوه بالأزلية والأبدية والتفرد بالإلهية؛ وأنه حي عالم قادر مرید سمیع بصير متكلم صادق في إخباره وكلف العامة أن يعتقدوا ذلك لعسر وقوفهم على أدلة معرفته"⁹² انتهى. وقد علمت بما سبق أن الاعتقاد قد يكون عن نظر واستدلال، وقد يكون عن تقليد ووطن. وإذا حصل التصديق بالقلب بقواعد العقائد التي

⁸⁷ الشافعي، الفقه الأكبر، 10، ب.

⁸⁸ محمد/19.

⁸⁹ لقمان/17.

⁹⁰ الشافعي، الفقه الأكبر، أ1.

⁹¹ الشافعي، الفقه الأكبر، ب2.

⁹² عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المحقق: محمود بن التلاميذ الشنقيطي، دار المعارف، بيروت، ج 1، ص 170.

يأتي شرحها كان إيمان المكلف صحيحا. فإن تصديق القلب زائد على الاعتقاد الاستدلالي والتقليدي، ولا بد منه، فلا يكفي مجرد الاعتقاد، كما نقل عن الجمهور. فإذا فهمت ما سبق علمت أن كلام ابن عبد السلام يقتضي تخصيص كلام الشافعي رحمهما الله تعالى. فإن الذي عليه المحققون قاطبة موافق لقول ابن عبد السلام رحمه الله تعالى. وأنا ألخص لك من الكل ما يكفيك. فاعلم أن تلخيص قولهم عن مذهب السلف؛ أن المكلف إذا صدق بقلبه تصديقا جزما، لا توقف فيه، ولا تردد ولا شبهة، بأن الله تعالى هو الرب المعبود الخالق الرزاق المدبر، وحده لا شريك له، ولا شبيه له، قديم أزلي أي لا أول لوجوده، أبدي أي لا نهاية له، وصدق بأن محمدا صلى الله عليه وسلم رسوله، وصدق بكل ما أخبر به من صفات الله عز وجل ومن أمور الآخرة وغير ذلك من غير تفصيل ولا بحث عن حقيقة صفاته سبحانه كان مؤمنا حقا، ولا يجب عليه تعلم الأدلة التي حررها المتكلمون. وإنما يجب على العلماء من ذلك بقدر ما يحصل به دفع الشبهة لكل واحد منهم عن نفسه وغيره وتصفية الاعتقادات وحفظ القلوب من الوسوس الواردة عليها. فإن ذلك من فروض الكفاية، فهو خاص بالعلماء. وأما عوام الناس فلا يجب عليهم النظر في الدلائل ولا ينبغي لهم، وقد يحرم. وبين العوام والخواص طبقة أخرى من المتعبدين والمتعلمين ممن عنده أهلية النظر من صقالة ذهنه وجودة فطنته. فهذه الطبقة وإن لم يجب عليهم النظر لكمال التصديق بقلوبهم، فلا أقل من أن يستحب لهم للخروج من الخلاف، كما أشار إليه بعض الأئمة الأعلام. قلت: وإن فهم من كلامه أن مراده النظر في بعض الأدلة العقلية، وذلك غير مفتقر إليه؛ بل في الأدلة السمعية عينه كما سبق من الحث في آيات القرآن العظيم، فأكثر منها وتنعم واستشف واستغن بها عن قيل وقال وكثرة السؤال. ففي كلام الله الكبير المتعال؛ ما يشرح الصدر ويصلح الأعمال - والحمد لله على كل حال - واشتغل بالتقوى كما أمرت، لا بالفضول والجدال. قال الحجة رحمه الله تعالى "والصواب للخلق كلهم إلا شاذ النادر سلوك مسلك السلف في الإيمان بالرسول والتصديق المجمل بما أنزل الله تعالى وأخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير بحث ولا تفتيش والاشتغال بالتقوى. ففيه شغل شاغل إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأى أصحابه رضي الله عنهم يختصمون بعد أن غضب واحمرت وجنتاه" أبهذا أمرتم تضربون كتاب الله

تعالى بعضه ببعض. انظروا ما أمركم الله به فافعلوا وما نهاكم عنه فانتهوا"⁹³ والحمد لله الذي بعثه بالحقيقية السمحة.

التنبیه الخامس

قد سبق أن المراد بقول المصنف "..أنك إذا نظرت في دلائل صنع الله تعالى.." ⁹⁴ الفكر بالقلب. وذلك لا ينفى النظر بالبصر بل في القرآن ما يدل على ذلك ويحث عليه. ففيه عبرة وبه يتوصل إلى الفكرة والتعجب في القدرة. قال الله تعالى " .. انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ.." ⁹⁵ " قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.." ⁹⁶ " أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ " ⁹⁷ " أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ " ⁹⁸ وفي سنن عن النبي صعم أنه قال "أوصاني ربي من غير ترجمان ولا واسطة بسبع خصال: بخشية الله في السر والعلانية، وأن أصل ما قطعني، وأصنح عمّن ظلمني، وأعطي من حرمني، وأن يكون نطقي ذكراً، وصمتي فكراً، ونظري عبرة." ⁹⁹ فتره نظرك يا أخي في أفعال الله تعالى وعجائب مصنوعاته وآياته، وانظر كيف

⁹³ في ابن ماجه: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على أصحابه وهم يختصمون في القدر . فكأنما يفتأ في وجهه حب الرمان من الغضب . فقال " بهذا أمرتم أو لهذا خلقتم ؟ تضربون القرآن بعضه ببعض . بهذا هلكت الأمم قبلكم " (سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت).

⁹⁴ سبق.

⁹⁵ الأنعام/99.

⁹⁶ يونس/101.

⁹⁷ الحج/46.

⁹⁸ الحج/63.

⁹⁹ ذكره الألباني في مشكاة المصابيح برقم (5358) وقال: لم تتم دراسته. ورواية المصنف بحسب الألفاظ موافق لرواية المراكشي المذكورة في تفسير البقاعي (في تفسير سورة التوبة، 43) مشكاة المصابيح، محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت،

ينشئ السحاب على الهواء ويسقي أرضاً دون أرض فتنبت الأحمر والأصفر والأسود والأخضر وسائر الألوان والحلو والحامض والمر والمُرّ والطيب والمتن والشفاء والسم كل ذلك من ماء واحد، وفي وقت واحد، من بذر واحد. فانظر ثم فكر واعتبر وأكثر. وفي قوله سبحانه "وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ".¹⁰⁰ أعظم عبرة وأجل دليل على الوحدانية والقدرة، ففكر فيها وفيما قبلها وبعدها من الآيات. وقد ذكر سبحانه التفكير بالقلب والنظر بالأبصار في معرض المدح فقال " ¹ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ "،¹⁰¹ " يَقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ " ¹⁰² وأيضا ذم المعرضين فقال " وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُمُرُونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا "،¹⁰³ " .. لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا .. " ¹⁰⁴ وقد ذم التقليد (سبحانه) فقال حكاية عن الكفار " .. إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ .. " ¹⁰⁵ الآية وقال سبحانه (الله سبحانه) " .. بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ " ¹⁰⁶ وهذه الآيات ونظائرها يستدل بها القائلون بوجوب النظر فلا أقل من الاستحباب وكيف بعد ذلك يترك المؤمن العابد التدبر والتفكير في آيات الكتاب وقد قال سبحانه " أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا " ¹⁰⁷، " أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ

1405، كتاب الرقائق، باب التوكل، رقم الحديث : 5358، ج 3، ص 162؛ : البيان والتبيين، البيان والتبيين للجاحظ - ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، دار صعب، الطبعة الأولى، بيروت، 1968، ص 224.

¹⁰⁰الروم/22.

¹⁰¹آل عمران/190.

¹⁰²النور/44.

¹⁰³يوسف/105.

¹⁰⁴الأعراف/179.

¹⁰⁵الزخرف/22.

¹⁰⁶البقرة/170.

¹⁰⁷النساء/82.

أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا¹⁰⁸ . كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ¹⁰⁹ . ولا يقوى الإيمان إلا بالتقوى فتدبر القرآن والفكر في محكم البيان لا بالدليل العقلي والبرهان فعليك بهما والله المستعان.

التبيه السادس

في ثمرة النظر في دلائل صنع الله تعالى

وهو حصول العلم في القلب بوجود ذات الله المقدّسة وبربوبيته وبوحدانيته وبصفات كماله ودلائله بحيث يزول من القلب كل شبهة ويُسلّم من كل بدعة. وهو صريح من كلام الحجّة فتنهّمه. ثمّ اعلم أن القلب لا يحصل فيه هذا والعلم والمعرفة التامة والعقيدة الصحيحة السليمة إلا إذا كان حيًّا بذكر الله وهو القلب المزين بالتقوى فلا تفوز بمعرفة الله والعلم الحقيقي النافع وتنجو من الشبهة والبدع والأهواء إلا بالتقوى وبها تسلم من المعصية والغفلة والبلوى. ودرجات التقوى ثلاث: دنيا ووسطى وعليا. فأدناها: ترك المحرمات وفعل الواجبات. وأوسطها: ترك المكروهات والشبهات. وأعلها: ترك ما لا يعني مع الفضلات. روى الترمذي بسنده عن النبي صعم أنه قال "لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا لما به بأس"¹¹⁰. ففيه إشارة إلى أن لها درجات. وقد شرحتها وبينت أصل التقوى وفرعها وثمرتها وأحوالها في كتاب الإيمان الشافي. فعليك به إن أردت ذلك. فبان لك أنك لا تنال العلم بالله تعالى بمجرد النظر والاستدلال. إنما تناله بالتقوى. فهي باب الإيمان. والدليل عليه قوله سبحانه " وَأَتَقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"¹¹¹ وقوله سبحانه " .. وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا"¹¹² الآية. قيل في تفسيرها "يجعل له

¹⁰⁸ محمد/24.

¹⁰⁹ ص/29.

¹¹⁰ سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، 2451.

¹¹¹ البقرة/282.

¹¹² الطلاق/2.

مخرجاً من الشبه والإشكالات "ويرزقه من حيث لا يحتسب" يعلمه علما من غير تعلم ويفطنه من غير تجربة.¹¹³ وقوله سبحانه "إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ.." ¹¹⁴ قيل يجعل للمتقي نوراً يفرق به بين الحق والباطل حتى يصير من الموقنين. وهذا النور هو أصل الحكمة. وقال الله سبحانه "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ" ¹¹⁵ وقد بان لك أن التقوى باب الإيمان وباب الحكمة وباب المعرفة. فهي أصل الإيمان ونور الإيقان. قال سهل ابن عبد الله التستري ¹¹⁶ رحمه الله تعالى والتقوى باب الإيمان. وأنت يا أخي إذا تأملت ما ذكرته في هذا التنبيه علمت أن العبد لا يكون عارفاً بجمال الله تعالى وجلاله، ومجبا له إلا بالتقوى. ويقدر ما يرزق منها تكون مرتبته في المعرفة والمحبة، ولا يكون سعيداً في الآخرة إلا إذا مات عارفاً بالله محباً لله. فإن ادعيت ذلك يقال لك أين العلامات؟ فإن السيد العارف أبو القاسم الجنيد قدس الله سره تعالى روحه قال "لولا العلامات لادعى كل أحد سلوك الطريق" ¹¹⁷ وأنا أقول يا أرباب الدعاوى أين المعاني؟ وأبين لك علامات ذلك. فأما علامة معرفته فدوام الفكر بقلبك في عظمته ولزوم خدمته وعبادته والاستحياء من غفلتك عن شكر نعمته والإعراض عن خليقته. قال الله تعالى " مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ .." ¹¹⁸ أي ما عظموه حق عظمتهم لأنهم ما عرفوه حق معرفته. وأما علامة محبته فترك معصيته ودوام ذكره ومدحته. وروى الإمام البيهقي بسنده عن النبي صعم أنه قال "علامة حب الله حب ذكر الله وعلامة بغض الله بغض ذكر الله" ¹¹⁹ وروى أيضاً هو عن النبي

¹¹³ الغزالي، إحياء، ص 900.

¹¹⁴ الأنفال/29.

¹¹⁵ البقرة/269.

¹¹⁶ من أعلام التصوف (ت 283هـ).

¹¹⁷ السهروردي أبو النجيب عبد القاهر (563) آداب المريدين، تحقيق: مناحم ميلسون، نشر الجامعة العبرية

في أورشليم، القدس، 1977، ص 31

¹¹⁸ الحج/74، الزمر/67، الأنعام/91.

¹¹⁹ شعب الإيمان، 1، 367.

صعم أنه قال "أحبوا الله لما يغذوكم به من نعمة وأحبوني لحب الله وأحبوا أهل بيتي لحبي"¹²⁰ فالصادق في محبة ربه لا يشتغل بذكر المخلوقين عن ذكر سيده وحببيه ولا يأنس إلا بذكره. عن ذي النون المصري رحمه الله تعالى قال "كنت في الطواف فرأيت ولهان المجنون وهو يقول حبك قتلني وشوقك أتلفني والاتصال بك أسقمني فبعدت قلوب تحب غيرك وتكلت خواطر أنست بسواك"¹²¹ وقال بعض العارفين أن حبه شغل قلوب مرديه عن التلذذ بمحبة غيره فليس بهم في الدنيا مع حبه بلذة ولا يأملون في الآخرة من كرامته ثوابا أكبر عندهم من النظر إلى وجهه. وعن ذي النون أيضا أنه قال "الأنس بالله نور ساطع والأنس بالناس سم قاطع"¹²² وفي رواية "غم واقع" وقال إبراهيم الخواص¹²³ "قدس الله روحه لا تطمع في لين القلب مع فضول الكلام ولا تطمع في حب الله مع حب المال والشرف ولا تطمع في الأنس بالله مع الأنس بالمخلوقين"¹²⁴ وأنت يا أخي إذا لم يكن لك همة إلى نيل هذه المعاني فلا أقل من ترك الغيبة والكذب وترك الاستهزاء بالذاكرين واحتقار المسلمين. وهذه هي المهلكات المفسدات للدين. ثم مع ذلك كيف تدعي معرفته وتظهر محبته.

شعر

- تعصي الإله وأنت تظهر حبه عار عليك إذا فعلت شنيع
- لو كان حبك صادقا لأطعته إن المحب لمن أحب مطيع¹²⁵

التنبيه السبع

في السبب الجالب

¹²⁰ شعب 1 الإيمان، 1، 366.

¹²¹ شعب الإيمان، 1، 375.

¹²² شعب الإيمان، 1، 375.

¹²³ شعب 1 الإيمان، 1، 377.

¹²⁴ أبو اسحق إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل الخواص، من أعلام التصوف (ت 291هـ).

¹²⁵ قال الحسن بن محمد ابن الحنفية (شعب الإيمان، ج 1، ص 385).

للنظر والاستدلال ولكل أقوال وأفعال وعقائد وأحوال. وذلك إنما هو التوفيق. قال الله سبحانه .. "وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا.." ¹²⁶ الآية " إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ " ¹²⁷ وقوله صعم "والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا" ¹²⁸ الحديث. والهداية هي التوفيق. وحقيقته التأليف بين إرادة العبد الخير وبين قضاء الله تعالى وإرادته له السعادة. فإذا؛ لا بد للعبد من التوفيق في كل حركة وسكون ولمحة وطرفة كما قيل، شعر

■ إذا لم يكن عون من الله للفتى
فأكثر ما يجني اجتهاده ¹²⁹

فإذا حصل للعبد من الله سبحانه وتعالى عناية سابقة وهداية لاحقة أيقظه من رقدة الغفلة وناداه بلسان الحال يا ابن آدم! اعرف ربك، واعبد سيدك، أنا خالقك، أنا رازقك، أنا حافظك، أنا كافيك عن كل شيء، ولا يكفيك عني شيء. شعر

■ وعندي من إذا عي يجد الركب بالسيري

وعندي كل ما تهوي فلا تنظر إلى غيري ¹³⁰

فيحمله ذلك على طلب النجاة والنظر في صنع مولاه الذي هداه ورزقه وحماه ونعمه وآواه. ويحمله ذلك على الاستدلال بهجة الأفعال على الجمال وعظمة الجلال وسلوك الطريق بالتحقيق والبلوغ إلى عالم اليقين والوصول. فيتحير وتأخذه الدهشة ويتغير منه البال لما علم

¹²⁶ النور/21.

¹²⁷ القصص/56.

¹²⁸ البخاري الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة اليمامة - بيروت، 1407، كتاب المغازي(67)، باب غزوة الخندق (27)، رقم الحديث: 3878، ج 4، ص 1506.

¹²⁹ البيت للإمام علي كرم الله وجهه (ديوان الإمام علي، تحقيق عيد المنعم الخفاجي، دار ابن زيدون، ص 60)

¹³⁰ لم أقف على البيت المذكور في المصادر.

بالعجز عن إدراك الذات وصفات الكمال. ويقول يا غياث المستغيثين، يا دليل الحائرین، يا أنیس المنقطعين. شعر

■ خذ بيدي فتحيرت فيكا يا دليلا لمن تحير فيكا¹³¹

ويعلم أن نهاية المعرفة أن لا معرفة كما روي عن أبي يزيد البستامي قدس الله تعالى روحه ورزقنا فتوحاته، قال غلظت في ابتدائي في أربعة أشياء؛ توهمت أنني أذكره، وأعرفه، وأحبه، وأطلبه. فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكري ومعرفته تقدمت معرفتي ومحبته أقدم من محبتي وطلبه لي أولا حتى طلبته.¹³² أراد رحمه الله تعالى أنه سبحانه هو الذي أحبه أولا ووقفه واختاره لحضرته واصطفاه لخدمته ونبهه على عظمته وبعث النور إلى قلبه وبه شرح صدره. قال سبحانه "أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه..¹³³" وروي عن النبي صعم أنه قال "إن النور إذا دخل القلب انفسح وانشرح قيل يا رسول الله هل لديك علامة يعرف بها قال نعم

¹³¹ في نفع الطيب: "قد تحيرت فيك خذ بيدي يا دليلا لمن تحير فيكا" (نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ج5، ص324.

¹³² شعب الإيمان، ج1، ص461؛ تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2006، بيروت، ج10، ص420؛ القرطبي: قوله تعالى: { ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم } فبدأ بالتوبة منه قال أبو زيد: غلظت في أربعة أشياء: في الابتداء مع الله تعالى ظننت أنني أحبه فإذا هو أحبني قال الله تعالى: { يحبه ويحبونه } [المائدة: 54] وظننت أنني أرضى عنه فإذا هو قد رضي عني قال الله تعالى: { رضي الله عنهم ورضوا عنه } [المائدة: 119] وظننت أنني أذكره فإذا هو يذكرني قال الله تعالى: { ولذكر الله أكبر } [العنكبوت: 45] وظننت أنني أتوب فإذا هو قد تاب علي قال الله تعالى: { ثم تاب عليهم ليتوبوا } وقيل: المعنى ثم تاب عليهم ليثبتوا على التوبة كما قال تعالى: { يا أيها الذين آمنوا } [النساء: 136] وقيل: أي فسح لهم ولم يعجل عقابهم كما فعل بغيرهم قال جل وعز: { فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم } [النساء: 160].

¹³³ الزمر، 22.

التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله¹³⁴ فأشار صعم إلى أنه إذا حصل للعبد التوفيق الإلهي والعناية الربانية المخطرة السماوية عرف ربه وعلم بجماله وكماله وجلاله وزهد في الدنيا الدنية ورغب في الآخرة العلية واجتهد في الوصول إلى الحضرة القدسية وشمّر في طلب مولاه بالعبادات البدنية والعلوم والمعارف القلبية والإكثار من النظر في الآيات والدلائل السمعية القرآنية والإعراض عن الأدلة العقلية فلا استعداد، ولا زاد للموت غير لك، كما أخبر به خير البرية صعم في الحديث من علامات دخول نور الإيمان الحقيقي إلى القلب وبه نال الزهد والتقوى ونطق بالحكمة ونهى النفس عن الهوى كما روي عنه صعم أنه قال " إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ الْمُؤْمِنَ قَدْ أُعْطِيَ زُهْدًا فِي الدُّنْيَا ، وَقَلَّةَ مُنْطِقٍ ، فَاقْتَرَبُوا مِنْهُ ، فَإِنَّهُ يُلَقِّي الْحِكْمَةَ " ¹³⁵ من الله تعالى. علينا بذلك. ووقفنا لما يحبه ويرضاه ونور قلوبنا بنور معرفته، آمين، وصلى الله على محمد وآله، والحمد لله رب العالمين.

فهذه مهمات نفائس التنبيهات من المقدمة وهي الوسائل.

المصادر والمراجع

- أحمد الرفاعي، حالة أهل الحقيقة مع الله، تحقيق صلاح عرام، مؤسسة دار الشعب، 1998.
- ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمرياًنباء العمر لابن حجر العسقلاني، حسن حبشي، القاهرة 1415.
- ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، مكتبة القدسي، 1351.
- أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، بيروت 1405.

¹³⁴ شعب الإيمان، ج7، ص552 .

¹³⁵ شعب الإيمان، ج7، ص347.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجامع الصحيح المختصر، مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، اليمامة - بيروت 1407.

البغدادي، هدية العارفين، استانبول 1951.

بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، الحارث بن أبي أسامة / الحافظ نور الدين الهيثمي، تحقيق د. حسين أحمد صالح الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، الطبعة الأولى، المدينة المنورة.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الجامع لشعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت.

التلمساني، أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968.

الجاحز، البيان والتبيين، البيان والتبيين تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، دار صعب، الطبعة الأولى، بيروت 1968.

حاجي خليفة، كشف الظنون، استانبول 1941.

الخطيب التبريزي، محمد بن عبد الله، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت 1405.

ديوان أبي العتاهية، دار بيروت 1986.

ديوان الإمام علي، تحقيق عيد المنعم الخفاجي، دار ابن زيدون.

السخاوي، الضوء اللامع، مكتبة الحياة، بيروت.

السهروردي أبو النجيب عبد القاهر، آداب المريدين، تحقيق: مناخم ميلسون، نشر الجامعة العبرية في أورشليم، القدس.

الشافعي، محمد بن إدريس، الفقه الأكبر، مخطوط، مكتبة جامعة الملك سعود، 214ف10) ونشر هديةً من مجلة الأزهر، جمادى الأولى، 1406.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الطبعة الأولى، القاهرة 2001.

العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، مكتبة العلم الحديث.

عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق محمود بن التلاميذ الشنقيطي، دار المعارف، بيروت.

علي بن حسام الدين الممتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة، بيروت 1989.

عمر كحالة، معجم المؤلفين، مطبعة الترقى، دمشق 1957.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار زين الدين أبو الفضل العراقي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت، 2005؛ قواعد العقائد للغزالي، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، الطبعة الثانية، 1405.

فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، الإمام فخر الدين الرازي، دار الفكر، الطبعة الثانية، بيروت.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت 2006.

القزويني، محمد بن يزيد أبو عبدالله، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

محمود توفيق محمد سعد، الإمام البقاعي ومنهجه في تأويل بلاغة القرآن، مكتبة وهبة
الطبعة الأولى، القاهرة 1424.

المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة
الأولى، مصر 1356.

KUR'AN'DA ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİNİN MÜŞAHHAS BİR ÖRNEĞİ: MUVÂFAKAT HÂDİSESİ

Mehmet Akif Alpaydın

T.C. Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu
Dr., Tefsir

Öz: Makalemizde Allah-İnsan, Vahiy-Vâkıa ilişkisinin bir tezâhürü olan muvâkafat hadisesini ele alacağız. Bu bağlamda hadisenin vukû bulabilirliğine delil teşkil edebilecek mahiyette gördüğümüz birtakım argümanları tahlil edeceğiz. İslam tarihinin verileri ışığında temellendireceğimiz meseleyi, bu hadisenin sembol ismi Hz. Ömer'in muvâfakatlerinin sıralanması ile tamamlayacağız.

Anahtar Kelime: Allah, İnsan, Vahiy, Muvâfakat, Ömer

A Concrete Example of Allah-Human Being Relation in Quran: Muvafaqah

Abstract: In this article, I will focus on the notion of muvafaqah which is a result of relations between Allah-Human Being and Revelation-Fact. In this context, I will go through some arguments that could be considered as evidences for the possibility of this notion. This study will be completed by listing the Muvafaqah of Hz. Omar, who was the symbol of this notion, under the guidance of the history of Islam.

Keywords: Allah, Human Being, Revelation, Muvafaqah, Omar

مثال المشخص على الارتباط بين الله والانسان في القرآن: حادثة الموافقة

ملخص: : ان في هذه المقالة نبحث عن ظاهرة الموافقة التي هي تظاهر ارتباط الوحي والواقعة. وفي هذا المقام نحلل الأدلة التي تدل على وقوع حادثة الموافقة. نبتنى على هذه المسئلة بروايات التاريخ الاسلام ونتم هذه المقالة بتعداد موافقات عمر رضی الله عنه هو رمز هذه الحادثة. كلمات مفتاحية: الله، انسان، وحی، موافقة، عمر.

Giriş

Peygamberlerin birer beşer olmaları yanı sıra, görevleri dolayısıyla Allâh indinde hususî mevkîlerinin, özel bir takım meziyetlerinin olduğu da bilinmektedir. İnsanlara elçi olarak

seçilmeleri ve Allâh'ın kendilerine bir takım yollarla vahiy göndermesi sebebiyle¹ Allâh'la irtibâta geçebildikleri, hattâ zaman zaman Allâh'la konuşabildikleri² Kur'ân tarafından bize bildirilmektedir.

Peygamberlerin bu meziyetleri, daha doğrusu ayrıcalıkları göz önüne alındığında, kendisine risâlet vazîfesi verilmiş olan Hz. Peygamber'in, temel görevlerinden biri olan olan tebliğ görevini ifâ ederken, muhâtapları olan insanların, bir takım ihtiyaçları doğrultularında kendisine mürâcaat ederek ihtiyaçlarının karşılanmasını bildirmeleri ve Hz. Peygamber'in de meselelerin vahiyyle hallini Allâh'tan talep etmesi³ ve bu doğrultuda vahyin inzâline vesîle olması -her ne kadar bu inzâl mutlak mânâda Allâh'ın irâdesine bağlı olsa da- insan zihni tarafından pek fazla yadırganmayacaktır.

Yine benzer şekilde toplumsal birtakım ihtiyaçlar hâsıl olduğu ve bu ihtiyaçları karşılayacak vahyin bulunmadığı zamanlarda Hz. Peygamber'in ihtiyâcı giderme bâbında yaptığı icthatların sonucunda, Allâh'ın bu icthatları te'yîd edercesine vahyi inzâl etmesi de bu cümledendir.

Bu noktada herhangi bir ilâhî görev için özellikle seçilmemiş olan sahâbilerden bâzılarının, daha önce Hz. Peygamber için zikrettiğimiz şekilde, vahyin inmesine vesile olmaları mümkün olabilir mi? sorusu akla gelmektedir. Bu suâli zihnimize getiren sâik ise mezkûr konu ile irtibatlı, kaynaklarda yer alan bazı rivâyetlerdir.

Acabâ bu rivâyetler bazı sahâbilere bir takım üstünlük ve fazîletler atfetmek için uydurulmuş sözler olabilir mi? Hz. Peygamber'in tevhîd mücâdelesinde, ona îmân eden, her zaman onun yanında olan, ona güçlerinin son raddesine kadar destek veren, onunla berâber birçok meşakkate ve zulme mâruz kalan bu

¹ eş-Şûrâ 42/51

² en-Nisâ 4/164

³ el-Müslim, *Lian*, 10

insanlar, İslâm'ın ideal prototipi olan asr-ı saâdet'in numune-i imtisâlleri olmaları dolayısıyla müslümanlar için çok müstesnâ bir yere sâhiptiler. Bir Arap atasözünde de geçtiği gibi, bâzen bir şeye veya bir kişiye olan sevgisi ve muhabbeti, insanı sevdiği şey hakkında kör ve sağır edebilirdi. Hattâ diğer bir aşama olarak -leylâ ve mecnûn örneğinde olduğu gibi- sevgisini abartıp olmayan şeyleri söylemesine sebep olabilirdi.

Fakat tam aksine zikrettiğimiz bu rivâyetleri tetkik ettiğimizde, rivâyetlerin, sahîh hadis kaynaklarının Kitâbü't-Tefsîr bölümlerinde, muteber tefsîr kitâplarında ve yine aynı şartlarla, esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini nakletmek için hususen te'lif edilmiş müstakil eserlerde, sıhhatinde herhangi bir şüphe olmayacak şekilde nakledildiklerini gördük.

Birçok kaynaktan topladığımız, muvâfakat rivâyetlerine baktığımızda, söz konusu âyetlerin nâzil oluş şeklinin iki türlü olduğunu fark ettik. Bunlardan birincisi, sahâbînin, vahyin olmadığı bir alanda Hz. Peygamber'in ortaya koymuş olduğu tavrından, davranışından veya ictihadından farklı bir tutuma sâhip olması ve vahyin de sahâbînin bu tutumu paralelinde nâzil olması şeklinde gerçekleşiyordu.

Diğeri türü ise vahyin bulunmadığı ve Hz. Peygamber'in herhangi bir tutumunun da olmadığı durumlarda, sahâbîden sâdir olan bir takım söz, davranış ve taleplerin vahye mazhâr olması şeklinde gerçekleşiyordu.

Tabî ki bu iki hareketi gözlemleyebilmek bizim için makalenin seyrini de ortaya koyabilmek açısından çok faydalı oldu. Bu doğrultuda zikrettiğimiz iki sürecin vâkia ile çelişmediğini, târîhi örnekler üzerine kurulmuş akli çıkarımlarla desteklemek ve muvâfakat hâdisesini daha anlaşılır kılmak hedefimiz olacak.

I. Muvâfakat

Muvâfakât مُوَافَقَات kelimesi sözlüklerde مُوَافَقَة kelimesinin çoğulu olarak وفق kökünden müştak bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. وفق kelimesi ve iştikaklarının Türkçede, yerinde olmak, uygun olmak, yakışmak, hak etmek, doğru yola ulaştırmak, başarı

kazanmak, anlaşmak, sözleşmek, ara bulmak vb. anlamlara geldiğini görmekteyiz.⁴ مُوَافَقَةٌ kelimesi ise مفاعل bâbindan olması sebebiyle uyuşma, iki tarafın birbirine uygun düşmesi, münâsîp ve mutâbık olması anlamlarına gelmektedir.⁵

Bu kelimenin türetildiği وَفَّق fiilinin türevleri, Kur'ân-ı Kerîm'de iki kişinin veya grubun arasını bulma, doğru yolu gösterme anlamında يُوَفِّقُ şeklinde⁶ fiil ve تُوَفِّقًا şeklinde⁷ mastâr olarak, yapılan davranışlara uygun bir muâmele (kötülüklerin karşılığı olarak verilecek cezâ) anlamında وَفَّقًا şeklinde⁸ mastâr olarak ve son olarak da, başarı anlamında تُوَفِّقُ şekliyle⁹ yine mastar olarak kullanılmıştır.

Hadîs-i şerîflere baktığımız zaman da kelimenin, yukarıda zikrettiğimiz mânâlara benzer olarak birçok defâ kullanıldığını görmekteyiz. Özetle örneklendirecek olursak; وَفَّقَ şeklinde¹⁰ başarılı olma, üstesinden gelme, kazanma anlamlarında; وَافَّقَ şekliyle¹¹, uygun düşme, uyuşma, ulaşma, buluşma, denk gelme

⁴ İbn-i Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-Arab*, (thk. Abdullâh Ali el-Kebîr) Dâru Sâdır, Beyrût ts, (وفق) md; el-Cevherî, İsmail b. Hammad, (thk. Ahmed Abdulgafûr) *es-Sihâh Tâcû'l-Lüga ve Sihâhi'l-Arabîyye*, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût 1979, (وفق) md; ez-Zebîdî, Muhibbüddin Muhammed Murtażâ el-Hüseyn el-Vâsîti, *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Kâhire ts, (وفق) md, el-İsfahânî, Hüseyin b. el-Fadl er-Râğîb, *el-Müfredât*, (trc. Abdulbâkî Güneş, Mehmet Yolcu) Çıra Yayınları, İstanbul 2006, (وفق) md 2/885-886; el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yâkub b. Muhammed, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Matbaatu Dârü'l-Me'mun, Mısır 1938, (وفق) md; Ateş, Süleyman, *Kur'ân Ansiklopedisi*, Kuba Yayınları, İstanbul ts, 26/330

⁵ Mesud, Cübrân, *er-Raid Mucemun Elifbaiyyün fi'l-Lügati ve'l-Alam*, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût 2005, (وفق) md s. 961; Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, Aralık 1995, (وفق) md s. 999

⁶ en-Nisa, 4/35

⁷ en-Nisâ, 4/62

⁸ en-Nebe, 78/26

⁹ el-Hud, 11/77

¹⁰ Ebû Davud, *Akdiye*, 11; ed-Darimi, *Mukaddime*, 20; el-Müslim, *İman*, 1; Ahmed b. Hanbel, 1/431; el-Muvatta, *Akdiye*, 2; en-Nesai, *Eşribe*, 25; et-Tirmizî, *Cenâiz*, 64

¹¹ Ebû Davud, *Salah*, 211; el-Buhârî, *Enbiyâ*, 9; *Ezan* 63; et-Tirmizî, *Menâkıb*, 16; Ahmed b. Hanbel, 3/431; el-Müslim, *Fedâilü's-Sahâbe*, 24; *Misâfirun*, 176; İbni Mace, *Siyâm*, 5

anlamlarında; anlaşmaya varma, bir konuda birleşme, ortak karar verme anlamlarında تَوَافَقَ şeklinde¹² ve اتَّفَقَ şekillerinde¹³ ve اُوْفِقَ olarak¹⁴ ism-i tafdil kalıbında, daha uygun, daha güzel, daha lâyık olma anlamlarında kullanılmıştır.

Tefsir ilminde muvâfakat terimi için, “sahâbeden bâzılarının - özellikle de basiret, dirâyet ve ferâset gibi hasletlerini ile mümeyyiz olanların- davranışlarının ve özellikle sözlerinin, içerisinde barındırdığı birtakım hikmetlere binâen, Allâh tarafından vahiy inzâlî ile tasvib edilmesidir” şeklinde bir tanımlama yapabiliriz.

Muvâfakat ismi, ayrıca bu hâdisenin ürünü olan âyet-i kerîmelere müstakil olarak verilen bir isim de olmuştur. Meselâ, Muvâfakât-i Ömer derken hem Hz. Ömer ile vahiy arası zikrettiğimiz irtibât hem de bu irtibât sonunda nâzil olan âyet-i kerîmeler kastedilmektedir. Muvâfakat isminin bu hâdiseye neden dolayı verilmiş olabileceği hususunda ise akılda iki seçenek tebellür etmektedir. Bunlardan birincisi dil açınsındandır ki kelime anlamı itibariyle hadiseyi anlatmak için gayet münasiptir. İkinci seçenek ise muvâfakat deyince akla gelen ilk şahıs olan Hz. Ömer'in, bizzât kendisinden sâdır olan bir beyânında, kelimeyi kullanmış olmasıdır. Hz. Ömer'in Buhârî'de geçen bir beyânında “Üç hususta rabbime muvâfakat ettim.¹⁵ *Yâ Rasûlallâh, İbrâhîm makâmını namazgâh edinsek*, dedim. Müteâkiben “*İbrâhîm makâmından bir namazgâh edinin*” âyeti¹⁶ nâzil oldu. Bir de Hicâb âyeti (nâzil olmadan) “*Yâ Rasûlallâh, hanımlarınıza emretseniz de, onlar perde arkasına girseler. Çünkü hayırlı hayırsız kimseler onlarla konuşabiliyor,*” dedim.

¹² el-Buhârî, *Nikâh*, 31

¹³ ed-Darimi, *Vesâyâ*, 8; Ahmed b. Hanbel, 5/511; Ebû Davud, *Nikâh*, 8; *Büyü* 13; *Edeb* 58; *Vesaya* 13; el-Buhârî, *İtisam*, 16

¹⁴ et-Tirmizî, *Tıbb*, 1; Ahmed b. Hanbel, 6/364; 2/515; el-Buhârî, *Savm*, 51

¹⁵ Bu rivayetin başka bir varyantında Hz. Ömer'in “dört yerde Cenab-ı Hakk'a muvafakat ettim” dediği nakledilmektedir. Bkz. el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen en-Nisâburi, *Esbâbü'n-Nüzûl*, (thk. Saîd Mahmûd Ukayyil) Dârü'l-Ceyl, Beyrût ts, s.231; İbn-i Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmadüddin İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, Beyrût, 1987, s.1082

¹⁶ el-Bakara 2/125

Bunun üzerine hicâb âyeti¹⁷ nâzil oldu. Kezâ Hz. Peygamberin zevceleri (bir defâ) kendisine karşı kıskançlık (göstermek) üzere ittifâk etmişlerdi. Onlara: “Eğer O sizi boşarsa yerinize, Rabb'iniz O'na sizden hayırlı eşler verebilir.” dedim. Bunun üzerine bu âyet¹⁸ nâzil oldu” dediği nakledilmektedir.¹⁹

Rivâyette görüldüğü gibi Hz. Ömer ²⁰ وَأَفْتُ رَبِّي diyerek aslında ilk defâ kendisi bu kelimeyi kullanmıştır. Bu bağlamda, kendisinden sonra gelen İslâm âlimlerinin Hz. Ömer'in bu lafzından başka bir lafızla hâdiseyi isimlendirme cihetine gitmeye gerek duymadıklarını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak ifade ettiğimiz bu iki görüşü; Hz. Ömer bizzât kendisi bu olayı muvâfakat diye isimlendirmiş, İslâm âlimleri de bu hususu idrâk etmekle berâber kelimenin yapısı ve Arap dilindeki isti'mâlî dolayısıyla Hz. Ömer'in lafzıyla bu ismi esas almayı uygun görmüşlerdir, diyerek telif edebiliriz.

II. Hz. Peygamber ve Sahâbe İlişkisi

Hız. Peygamber'in vahiy doğrultusundaki icraatlarına sahâbenin mutlak bir itaatının söz konusu olduğu bilinen bir gerçektir. Yani Kur'an'daki Hz. Peygambere itaati emreden ayetler²¹ sahâbe tarafından içselleştirilmiştir. Fakat muvâfakat rivayetlerinden bazılarında, sahâbenin Hz. Peygamber'in tutumunun gayrısında tasarrufla buldukları görülmektedir. İşin daha ilginç tarafı ise vahyin onların bu muhalif tasarruflarını teyid edercesine nazil olması durumudur. Bu da hakikaten dikkati çeken bir durumdur. Hemen şunu da belirtmek gerekir ki sahâbenin muhalefeti, anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in vahiy doğrultusundaki tasarruflarına karşı değil, O'nun beşeri düzeydeki bazı tutumlarına karşı olmuştur. Tabi burada sahâbenin Hz. Peygamber'in ictihâdî

¹⁷ el-Ahzâb 53/32

¹⁸ et-Tahrîm 66/5

¹⁹ el-Buhâri, *Salat*, 32

²⁰ Rabbime muvâfakat ettim.

²¹ Âli İmrân, 3/32; 3/132; en-Nisâ, 4/59; el-Mâide, 5/92; el-Enfâl, 8/1; 8/20; 8/46

uygulamalarına devamlı itiraz ettiği veyahut bu şekilde yaptıkları her itirazın vahiyle desteklendiği gibi bir sonuca varılmamalıdır. Bizim bu başlık altında delillendirmeye çalışacağımız şey vahyin olmadığı bir ortamda veya vahyin olduğunun sezilemediği durumlarda sahabenin -isabetli olsun olmasın- Hz. Peygamber'e muhalefet edebilmiş olmalarıdır. Bu duruma birkaç örnek vermek istiyoruz:

1. Enes b. Mâlik naklediyor: Allâh (c.c) Huneyn harbinde Rasûlüne Hevâzin Kabilesi'nin mallarından çokça ganîmet nasib etmiş, Hz. Peygamber de Kureyş'ten bâzı kimselere yüzer deve vermeye başlamıştı. Bunu gören Ensâr'dan bâzı kimseler; "Allâh, Rasûlullah'ı affetsin, kılıçlarımızdan onların kanları akarken, bizi bırakıp onlara veriyor." *"Savaş olunca biz çağırıyoruz, ganîmetler ise başkalarına veriliyor!"* demişlerdi.²² Enes b. Mâlik, onların bu sözlerini Hz. Peygamber'e ulaştırınca, hepsini deriden yapılmış bir çadırda toplayıp, onlardan sâdır olan bu sözün neyin nesi olduğunu sordu. Bunun üzerine Ensâr; *"Bizim akli başında olanlarımız hiçbir şey söylemedi. Ama yaşları küçük olan bâzıları şöyle şöyle dediler."* cevâbını verdiler. Hz. Peygamber ise onlara; *"Ben bunları, ancak küfür döneminden tam kurtulamamış bâzı insanları İslâm'a ısındırmak için verdim. Yoksa siz o insanlar evlerine mallarıyla giderken, sizler evlerinize Allâh'ın Rasûlüyle dönmeye râzı değil misiniz? Vallâhi sizin götüreceğiniz, onların götürdüklerinden daha hayırlıdır."* buyurunca, onlar; "Evet ey Allâh'ın Rasûlü, biz râzı olduk." diye cevâp verdiler.²³

Bu örnekte görüldüğü üzere, sahâbeden yaşça genç olan bazıları, Hz. Peygamber'in burada zekâtın²⁴ müellefe-i kulüb için olan payı çerçevesinde ictihad ettiğini sezememişler ve bu tür bir tavır takınmışlardır. Sahâbenin yaşça kıdemli olanları bu noktada

²² el-Buhârî, *Menâkıbu'l-Ensâr*, 1; el-Müslim, *Zekât*, 132-134

²³ el-Buhârî, *Meğâzi*, 56

²⁴ Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, **kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla** köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. et-Tevbe, 9/60

Hız. Peygamber'in uygulamasındaki hikmeti kavramışlar ve herhangi bir şekilde O'na muhâlefet etmemişlerdir.

2. Hicretin altıncı yılında Hız. Peygamber ve sahâbiler, Kâbe'yi ziyâret etmek üzere yola çıkmışlar, ancak müşrikler tarafından Hudeybiye'de durdurulmuşlar ve onlarla bir anlaşma imzalamak durumunda kalmışlardı. Anlaşmaya göre, müslümanlar bu ziyâretlerinden vazgeçip Medîne'ye geri dönecekler, üç günden fazla olmamak ve silâhsız olmak şartıyla ertesi yıl ziyâretlerini yapabileceklerdi. Ayrıca müslümanlar Mekke'den bir müslümanı götürmeyecekleri gibi, Medîne'ye gelenleri de geri döndüreceklerdi. Fakat bunun aksi olursa, yâni, Medinelilerden Mekke'de kalmak isteyen olursa, onlar geri çevrilmeyecekti. Şartları çok ağır ve müslümanların aleyhine gibi duran bu antlaşmaya Hız. Ömer itirâz etti. Kaynakların naklettiğine göre Hız. Ömer; *"Vallâhi müslüman olduğumdan beri, sâdece o gün şüpheyeye düştüm."* demiş sonra Hız. Peygamber'e gelerek, *"Sen Allâh'ın hak Peygamberi değil misin? Biz hak üzere, düşmanımız bâtil üzere değil mi?"* diye sormuştu. Hız. Peygamber'in bu sorulara *"evet"* demesi üzerine Hız. Ömer, *"Öyleyse niçin dînimizden tâviz veriyoruz?"* demişti. Bunun üzerine Hız. Peygamber; *"Ben Allâh'ın Rasûlüyüm ve O'na isyân edecek değilim ve O bana yardım edecektir."* buyurdu. Hız. Ömer bu defâ *"Peki, sen bize Beyte varıp onu tavâf edeceğimizi haber vermemiş miydin?"* diye sorunca, o; *"Evet, ama sana bu sene varacaksın dedim mi? Sen oraya varacaksın ve onu tavâf edeceksin."* buyurdu. Rivâyetin devâmında onun aynı soruları Hız. Ebûbekir'e de sorduğu ve benzer cevâplar aldığı anlatılmaktadır. Bu davranışı üzerine, hakkında Kur'ân âyetleri inmesinden korkan Hız. Ömer, Hız. Peygamber'in, fethi müjdeleyen Fetih sûresini okumasıyla teskîn olmuşsa da, bu itirâzından sonra (keffâret olarak) birçok ameller yaptığını ifade etmiştir.²⁵

Hız. Ömer, hak davasını savunmanın verdiği sâikle ve biraz da sert mizaçlı oluşunun etkisiyle, Hız. Peygamber'in söz konusu kararındaki siyasi stratejii sezememiş ve fevrî bir tepki

²⁵ el-Buhârî, Şurût, 15; Cizye 18; Tefsîr, 48/5

göstermiştir. Daha sonra yaşanan gelişmeler bu kararın ne kadar isabetli olduğunu ortaya koymuştur. Zaten Hz. Ömer'in yanlış tavır takındığından dolayı pişman olduğu kendi beyânında yer almaktadır.

3. Rasûlullah (s.a.s.) bir gün Ebû Hureyre'yi; *“Git, Allâh'tan başka ilâh olmadığına kalpten inanıp şehâdet getirenleri cennetle müjделе!”* diyerek görevlendirdi. Ancak karşılaştığı Hz. Ömer buna karşı çıktı. Fakat onu bizzât Hz. Peygamber'in emrettiğini kendisinden de dinledikten sonra; *“Böyle yapma, çünkü insanların buna güvenip gevşemelerinden korkuyorum, bırak onları, amel etsinler”* dedi. Bu durum kendisine ulaştınca Rasûlullah; *“Öyleyse bırakın onları”* buyurdu.²⁶

4. Hevâzin seferinde sahâbiler yiyecekleri tükenince, develerini kesmek için Rasûlullah'tan izin istemişler, o da onlara müsâade etmişti. Hz. Ömer o kimselerle görüşünce; *“Develerinizi kestikten sonra geriye neyiniz kalacak?”* diyerek duruma karşı çıktı. Sonra Hz. Peygamber'in yanına geldi ve ona da aynı şeyleri söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber; *“İnsanlara seslen, fazla yiyeceklerini getirsinler.”* buyurdu ve develerin kesilmesinden vazgeçti.²⁷

Bu örneklerde görüldüğü gibi Hz. Peygamber bir beşer olarak verdiği bazı kararlarına karşın, kendisine arzedilen maslahat açısından uzun vadede daha fâideli olacağını hissettiği fikirler doğrultusunda görüş değişikliğine gitmiştir.

5. Münâfıkların reisi olan Abdullâh b. Übey b. Selûl ölünce cenaze namazı için Hz. Peygamber dâvet edilmişti. O da davete icabet etmek istediğinde, Hz. Ömer'in itirâzıyla karşılaşmıştı. İbn-i Abbâs'ın Hz. Ömer'den naklettiğine göre, Rasûlullah (s.a.s.) cenâze namazı için kalktığında yanına varıp; *“Ey Allâh'ın Rasûlü! Falan falan gün, şöyle şöyle dediği halde, İbn-i Übey'in namazını kılacaksın öyle mi?”* diye itirâz etti ve o günlerde söylediklerini

²⁶ el-Müslim, *İman*, 52

²⁷ el-Buhârî, *Şerîke*, 1

sıraladı. Rasûlullah tebessüm ederek Ömer'den kendisini bu konuda rahat bırakmasını istedi. Fakat Hz. Ömer üsteyince bu hususta kendisinin muhayyer bırakıldığını ve namazını kılmayı tercih ettiğini söyleyerek namazı kıldırılmış ve bunun üzerine; “(Ey Peygamber!) onlardan ölen hiçbirisinin (cenâze) namazını kılma ve kabri başında da durma! Çünkü onlar Allâh’ı ve Rasûlünü inkâr etmişler ve fasık olarak ölmüşlerdir.”²⁸ mealindeki âyetler inmişti.²⁹

İbn-i Ömer'in rivâyet ettiği haberde ise Rasûlullah (s.a.s.) onun cenâze namazını kılmak isteyince Hz. Ömer, Rasûlullah'ın elbisesinden tutarak; “Ey Allâh'ın Rasûlü! Rabbin onun namazını kılmanı onlara istiğfâr dilemeni yasakladığı halde o münâfiğın namazını mı kılacaksın?” diye itirâz edince Hz. Peygamber; “Allâh, şöyle buyurarak beni şu iki hususta serbest bıraktı” demiş ve “Onlar için ister mağfîret dile, ister dileme! Onlar için yetmiş defâ mağfîret dilesen dahi, Allâh onları bağışlamayacaktır”³⁰ âyetini okumuştur. Bunun üzerine “Onlardan ölmüş olan hiçbirine aslâ namaz kılma; onun kabri başında da durma! Çünkü onlar, Allâh ve Rasûlünü inkâr ettiler ve fasık olarak öldüler” âyeti³¹ inmiştir.³²

Tevbe suresinin bu ayetiyle alakalı naklettiğimiz sebep-i nüzûl rivâyetlerinden ilki, Hz. Peygamber'in İbn-i Übey'in cenâze namazını kılmadığı gerekçesiyle tenkide tabi tutulmuştur.³³ Büyük ihtimalle Hz. Peygamber siyaseten İbn-i Übey'in cenâze namazını kıldırmak istemiş, fakat O'nun bu isteği Allah tarafından vahiyle reddedilmiştir. Tabi bizim bu hâdiseyi nakletmemizin sebebi Hz. Ömer'in vahyin olmadığı bu noktada vahyin ruhuna uygun tavrı

²⁸ et-Tevbe, 9/84

²⁹ el-Buhârî, *Cenâiz*, 85; *Tefsîr* 9/12; et-Tirmizî, *Tefsîr*, 10; en-Nesâî, *Cenâiz*, 69

³⁰ et-Tevbe, 9/80

³¹ et-Tevbe, 9/84

³² el-Buhârî, *Tefsîr*, 9/12; el-Müslim, *Fedâilu's-Sahâbe*, 25

³³ ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Mektebetü'l-Übeykan, Riyâd 1998, 2/164; el-Kurtûbî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an* (trc. Beşir Eryarsoy) Buruc Yayınları, İstanbul 2001, 8/219; et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Muşkili'l-Asâr*, (tah. Şuayb el-Arnavut) Müessesetü'r-Risale, Beyrût 1987, I/70-81

yakalayabilmesidir.

Naklettiğimiz beş farklı rivayette, vahyin bulunmadığı veya sahâbenin Hz. Peygamber'in hangi ilâhi hikmete binâen ictihatta bulunduğunu sezemediği durumlardaki itirazları görülmektedir. Bu itirazların bazen yersiz olduğu görülmektedir. Bazen ise bu itirazlarda haklılık payı olması dolayısıyla Hz. Peygamber tutum değişikliğine gitmiştir. Bazen de Hz. Peygamber'in tavrına karşı ortaya koyulan muhâlefet, isâbetliliğine binâen Allah Teâla tarafından tasdik edilmiştir.

III. Kur'ân'ın Allah-İnsan, Nas ve Olgu İlişkinine İşaret Eden Vasıfları

Kur'ân-ı Kerîm 23 yıl gibi bir süre içerisinde peyderpey indirilmiş ilâhi bir Kitâb olma özelliğini taşır. Kur'ân'ın bu inzâl biçimi bir takım hikmetleri de içerisinde barındırmaktadır. Evvelâ Kur'ân'ın boşluğa indirilmediği realitesini iyi anlamak ve akıldan çıkarmamak gerekir. Kur'ân, insan için indirilmiş bir kitâptır. Kur'ân insanın ıslâhı için, bir takım emir ve nehiylerde bulunur, ahlâki öğütler verir, kıssalar anlatır ve benzeri şekillerde insana hitâp eder. Kur'ân'ın hedefine ulaşması için, mesajını anlatabilmesi için kullanıldığı bu araçlar, amacın başarıyla gerçekleşebilmesi için, muhâtapı bağımsız olarak ilâhi makâm tarafından belirlenip tenzîl edilmemiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın inzâl edildiği Yüce Makâm tarafından, muhâtapların zihinsel, fiziksel, sosyal, kültürel vs. birçok özellikleri göz önünde bulundurulmuştur. Yâni kısaca söylemek gerekirse, Kur'ân nasları, yeryüzündeki olgulara göre şekillendirilmiştir.

Kur'ân'ın bu şekilde muhâtaplarını esâs alarak görünen ve görünmeyen sebeplere mebnî olarak inzâl edilmesi inkâr edilemez bir gerçekliktir. Bu gerçeklik ise rahmeti her şeyi kuşatmış bir Yaraticının rahmetinin tecellisinden başka bir şey değildir. Ele aldığımız muvafakat hadisesi de Allah'ın bu rahmetinin tecellilerinden birisidir. Bu hadisede Allah, kulununun isabetli olan davranışını vahiyle teyid etmiştir. Şimdi tefsir ilmi kapsamında Allah-İnsan ilişkisine dair argümanları maddeler halinde özet olarak aktarmaya çalışacağız.

1. Vahyin Tadrîcî Üslûbu

Kur'ân'ın iki kapak arasında derlenmiş bir kitâp olarak değil de, genel olarak, ihtiyaçlar çerçevesinde, tadrîcî bir metot kullanılarak inzâl edilmesinde,³⁴ Allâh'ın, muhâtapların psikolojik ve fizyolojik mevcûd alışkanlıklarını, uzun süreler sonunda yerleşmiş yaşam tarzlarını dikkate alması belirleyici olmuştur. Allâh'ın Kur'ân için vaz' ettiği bu tadrîcîlik prensibi vahyin inzâlinde nas-olgu ilişkisinin esâs olduğunun, en bâriz örneklerinden birisidir. Yüce Allâh indirdiği vahiyde muhâtapları olan insanlara ağır gelecek bir metod kullanmamış, muâmelâtla ilgili uygulamalarda kolaydan zora doğru şeklinde bir prensibi esâs olarak belirlemiştir.

Allâh'ın koyduğu bu prensip doğrultusunda nâzil olan âyetleri tebliğ eden Rasûlullâh'ın Mekke ve Medîne dönemleri, bize bunun en güzel örneğini vermektedir. Mekke döneminde vahiy, iman ve ahlak esasları çevresinde şekillenmiştir. Kıssalar doğrultusunda bir motivasyon oluşturulmuş ve -tabiri caizse- çekirdek kadronun tesisi sağlanmıştır. Medîne'ye hicretten sonra artık İslâm'a samimiyetle bağlanmış cemâat, İslâmî prensiplerin uygulanmasına müsâit sosyal bir platform ve tatbikâtın titizlikle ifâsını sağlayacak bir devlet teşekkül etmiştir. Mücmelen verilen ibâdet esâsları, artık detaylandırılmış, muâmelâtla ilgili hükümler teşrî olunmuştur. Bu esâs çerçevesinde zinâ, kumar, içki, faiz Medîne'de yasaklanmıştır. Alışverişle ilgili kânunlar, nikâh, talâk meseleleriyle ilgili hükümler hep Medîne'de vaz' olunmuş, şerî cezâlar getirilmiş ve böylelikle İslâm nizâmı ikmâl edilmiştir. Hattâ önce namaz, oruç ve zekât gibi sırf bedenle ya da malla yapılan ibâdetler, sonra da hem beden hem de malla yapılan hac ibâdeti farz kılınmak sûretiyle temel ibâdetlerde de basitten mürekkebe doğru bir yol izlenmiştir.³⁵

2. Esbâb-ı Nüzûl

İbn-i Teymiyye (v. 728/1328) “Nüzûl sebebinin bilinmesi, âyeti

³⁴ el-Furkân, 25/32533; el-İsrâ, 17/106

³⁵ Zorlu, Cem, “Tebliğde Öncelik ve Tadrîcîlik”, *Kutlu Doğum 2003: İslam'ın Güncel Sunumu*, TDV Yayınları, Ankara 2006, s. 240-241

anlamada yardımcıdır. Zîrâ sebebi bilme, müsebbebi bilmeyi de sağlar” demiştir.³⁶ Kâfiyecî (v. 879/1474) “*Tefsîr yapabilmek için bilinmesi gerekenlerden birisi de âyetlerin kendisine bağlı olarak nâzil olduğu hâdiselerdir. Bunlarla ilgili bilgiler de nüzûl sebepleri konusunda tedvîn edilmiş kitâpların mütalaa ile kazanılır.*” demiştir.³⁷

Esbâb-ı nüzûl rivâyetlerine baktığımız da görürüz ki yer ile gök arasında tam mânâsıyla bir diyalog söz konusudur. Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in dediği gibi, yeryüzünde teşekkül eden bir takım hâdiseler gökyüzüne (İlahi Makâma) intikâl etmiş, gökyüzüne intikâl eden bu hâdiseler doğrultusunda teşekkül eden vahiy, yeryüzünü teşkil etmek için indirilmiştir.³⁸

Vahyin nâzil olması sonucunu doğuran bu sebeplerin bir kısmı, daha önce zikrettiğimiz gibi rivâyetlerle de sâbit olan görünen sebeplerdir. Bir de görünmeyen sebepler vardır ki, onlar işin doğasında vâir olan hikmetlerdir. Çünkü Allâhu Teâlâ abesle iştiğal etmez. Dolayısıyla O’nun her işinde mutlakâ değişik nitelikte hikmetler vardır. Ancak bunların bir kısmını biz idrâk etmekte çoğunu anlayamayız. İşte bu noktadan baktığımızda diyebiliriz ki, Kur’an’ın sebepsiz ve hikmetsiz nâzil olmuş hiçbir nassı yoktur. Böyle olunca kısaca ifâde edilebilir ki Kur’an sebepler âleminin mucize kitâbidir. Bu yüzden ondaki her sûre, her âyet yahut her cümle, ortaya çıkan sorunlara cevâp verme, talepleri karşılama ya da yol gösterme anlamında insanı konu edinmektedir. Bu da muhâtaplar açısından bakıldığı zaman bir takım ahlâki, hukûki, sosyal, idârî ve iktisâdî düzenlemelerin inşâsında beşerî unsurların öne çıkarılması anlamına gelmektedir. Tabî ki bu inşâ amelîyesi de Yüce Yaratıcı’nın insanı muhatap alarak onunla diyalog kurmasının bir sonucudur. Kısacası nas ile olgu arasında mutlak

³⁶ İbn-i Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselâm, *el-Mukaddime fi Usûli’t-Tefsîr* (thk. Adnan Zarzûr) Mektebetü’s-Selefiyye, Beyrût 1979, s.31

³⁷ el-Kâfiyecî, Ebû Abdullâh Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman, *et-Teysîr fi Kavaidi İlmi’t-Tefsîr* (thk. İsmail Cerrahoğlu) Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s.146

³⁸ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, Mefhûmu’n-Nas, *el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Amme li’l-Kitâb*, Mısır 1990, s. 28-29

anlamda bir ilişki mevcuttur ve söz konusu ilişkinin en temel verileri de esbâb-ı nüzûl rivâyetleri arasında yer almaktadır.³⁹

3. Nesh

Kur'ân tefsirinde çok önemli ilimlerden birisi olan nesh ilmi “*şerî bir hükmün yine şerî bir delille kaldırılmasıdır*” diye târif edilir.⁴⁰ Târifi açacak olursak, şerî hüküm, mükellefin fiilleriyle ilgili olan hitâptir. Şerî delil de mutlak olarak vahiydir. Neshin olabilmesi için şerî delil zaman itibâriyle hükümden sonra olmalı ve aralarında da birlikte mer'iyette olmalarına imkân vermeyen bir teâruz/çelişki bulunmalıdır. İşte bu durumda nesh gerçekleşir. Önceki hükmü kaldırıra nâsîh, kaldırılan hükme ise mensûh adı verilir.⁴¹

Neshin varlığı -sayısı, çeşitleri vb. hususlardaki ihtilâfları⁴² bir kenarda bırakacak olursak- Kur'ân-ı Kerîm'deki nas-olgu ilişkisinin en önemli göstergelerinden biridir. İnsanların zaman ve mekânla irtibâtli olarak değişen bir takım ihtiyaçları, yaşam tarzları ve felsefelerindeki değişimler, muhâtap kitlenin keyfiyet ve kemiyetine bağlı olarak zuhûr eden gereksinimler vs. sonucunda daha evvel indirilmiş bâzı naslar, olguya bağlı olarak Allâh tarafından yenisi ile değiştirilebilmiştir. İslâm âlimlerin çoğunluğuna göre, Sünnetullâh gereği, Kur'ân-ı Kerîm, kendisinden evvel indirilmiş semâvî kitâpları ve içindeki hükümlerin birçoğunu, uygulama alanının kalmamasından dolayı nasıl neshettiyse, yeni oluşmaya başlayan İslâm toplumunun inkişâf ve tekâmülü icâbı, emir ve yasakları ihtivâ eden bâzı âyetlerin hükümleri de yine Kur'ân-ı Kerîm'in bâzı âyetleri tarafından kaldırılmıştır. Bu hükümlerin değişmesi hâdisesi, insanların dînî sorumluluklarını daha pratik bir şekle

³⁹ Demirci, Muhsin, *Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur'ân'da Sosyal Gerçeklik*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2008, s. 91-92

⁴⁰ el-Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rîfat*, (thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşli) Darü'n-Nafais, Beyrût 2003, s.330

⁴¹ ez-Zerkâni, Muhammed AbdülAzîm, *Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire 2001, 2/176

⁴² ez-Zerkeşi, Ebû Abdullâh Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm) Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire 1958, s. 2/35

sokma ve inançları doğrultusunda daha müsâit bir yaşam sürebilmeleri maksadıyla vukû bulmuştur.

4. Örf ve Adetler

Örf fıkıh usûlü kitâplarında, “İnsanların muâmelât bakımından sürekli bir şekilde yapageldikleri ve işlerinin düzgün gitmesini sağlayan şeydir” diye târif edilmektedir.⁴³ Kur’ân-ı Kerîm’de Şârî tarafından hüküm koyulurken bâzen de örf ve âdetlerde bulunan uygulamalar devâm ettirilmiştir. Meselâ, uygulamasında bir takım değişiklikler yapılmakla berâber kısas cezâsı,⁴⁴ hırsızlık yapan kişinin elinin kesilmesi,⁴⁵ yol kesen (kutta-i tarîk) anarşistler için öngörülen cezâlar, buna örnektir.⁴⁶

Bu bilgilerden sonra Allâh’ın, vahyi olgulara göre şekillendirilmesinde, muhâtap kitlenin uzun süreler zarfında benimsediği -sahîh örf diye isimlendirilen ve uygulanmasında İslâm tarafından herhangi bir beis olmayan- bir takım davranışları, gelenek ve göreneklere de dikkate aldığı görülmektedir. Kur’ân’daki bu ve benzeri kabûl ve takrîrler vahyin inzâl edilmesinde nas-olgu ilişkisinin temel prensiplerden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

5. Arabîlik

İlk muhâtaplarının Arap toplumu olması sebebiyle vahyin dili de Arapça olmuştur.⁴⁷ Kuran’ın dilinin Arapça olmasının yanı sıra, içeriğinde de arabî bir takım unsurların olduğunu da görmekteyiz. Meselâ Kur’ân-ı Kerîm’de sayıların bazı kullanılışları, vahyin Arabî özellikler taşıdığına bir göstergesi olarak görülebilir. Arapların günlük hayatta kullandıkları, sayılarla alakalı olan anlatım

⁴³ Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü’l-Fıkh*, (trc. Abdülkadir Şener) Fecr Yayınevi, Ankara 2000, s.234. Ayrıca bkz. Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslâm Hukûku* 1-2-3, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2007, s. 104; Atar, Fahrettin, *Fıkh Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2008, s. 87; Şaban, Zekiyyüddin, *Usûlü’l-Fıkh*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez) TDV, Ankara 2006, s. 175

⁴⁴ el-Bakara 2/178

⁴⁵ el-Mâide 5/38

⁴⁶ el-Mâide 5/33 Ayrıntılı bilgi için bkz. Demirci, *a.g.e.*, s.110-111

⁴⁷ Düşünüp mânasını anlamamız için Biz, onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik. Yûsuf, 12/2

tarzlarından olan, kesretten kinâye üslûbunu bu bağlamda örnek olarak verebiliriz. “*Mallarını Allâh yolunda harcayanların durumu, yedi başak verip her birinde yüz tâne bulunan bir başağın hâline benzer. Allâh dilediğine kat kat fazlasını da verir. Allâh’ın lütfu geniştir, ilmi herşeyi kaplar.*”⁴⁸ ve “*Onlar için sen ister Allâh’tan af dile, ister dileme. Yetmiş kere bile istiğfâr etsen, Allâh onları aslâ affetmeyecektir. Evet, böyle! Çünkü onlar Allâh’ı ve Rasûlünü tanımayıp karşı geldiler. Allâh da böylesi fâsıklar gürûhuna hidâyet vermez, emellerine kavuşturmaz.*”⁴⁹ âyetlerinde kullanılmış yedi, yüz ve yediyüz rakamları vahyin arabî özelliğini gösterir. Bu rakamlar anlatılmak istenilen şeydeki fazlalığı kinâyeten ifade etmektedirler. Bu da Arap dilinin mevcûd bir özelliğinden başka bir şey değildir.⁵⁰

Kur’ân’ın muhâtaplarının dilini kullanmasına daha birçok örnek verilebilir. Mesela Kur’ân’da, Arapların kültürlerinde yer alan, onların özlem duyduğu, hayâlini kurduğu, hoşlarına giden bir takım argümanlar cennet tasvîri yapılırken ve buna aksi istikâmette olan, yâni hep sakındıkları, korktukları, hoşlanmadıkları bir takım argümanlar ise cehennem tasvîri yapılırken kullanılmıştır. Suyu bol yeşil mekânlar, köşkler, içlerinden ırmaklar akan bahçeler, bol yiyecek ve içecekler, gölgelikler, kabartılmış döşekler, ceylan gözlü huriler vs. cennette verilecek nîmetler olarak belirtilir.⁵¹ Bu vaad edilen şeylerin, aslına bakılırsa bütün insanların hoşuna gidebilecek şeyler olduğu kabûl edilmekle berâber, daha ziyâde çöl hayâtı yaşayan, çölün kuraklığına, sıcaklığına, imkânlarının kısıtlılığına vs. sıkıntılarına katlanan Araplar için daha câzip, daha çok arzulanan şeyler olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca yukarıda verdiğimiz örnekte görülen ve Kur’ân’ın müteaddit âyetlerinde de karşımıza çıkan, kadının bir cennet nîmeti olarak belirtilmesi durumu, erkek egemen bir toplum olan Arap toplumunun bir gerçekliğinin Kur’ân’a yansımadır.

⁴⁸ el-Bakara, 2/261

⁴⁹ et-Tevbe, 9/80

⁵⁰ Demirci, *a.g.e.*, s.115

⁵¹ el-Vâkiâ, 56/17-38; Demirci, *a.g.e.*, s.115

Diğer yandan cehennem tasviri yapılırken kullanılan ateşten elbise, kaynar su, demir kırbaç,⁵² göğüs ve sırtların dağlanacağı altın ve gümüşler,⁵³ katrân gömlekler,⁵⁴ yiyecek olarak verilecek kuru diken,⁵⁵ içecek olarak verilecek irinli su,⁵⁶ gibi azâp şekillerinin, evrensel anlamda korkutucu olduğu kabul edilmelidir. Ama bu saydığımız örneklerin, kurak çöl ikliminde yaşayan Arap toplumunun daha fazla âşinâ oldukları olgular olması vahyin arâbiliğine dair işaretlerdir.

Kur'an'ın arâbiliğine dair örnekler şüphesiz çoğaltılabilir. Ama zikrettiğimiz örneklerin yeterli olduğu kanâatindeyiz. Bu örneklerden de açıkça anlaşılmaktadır ki Kur'an-ı Kerim'de birçok açıdan nas ve olgu arası ilişki vardır. Bu bağlamda sonuç olarak, bâzen vahiy, Arap toplumunun yaşantıları ile ilinti, yöresel bâzi realiteleri ile -bütün insanlar içinde geçerli olabilecek ortak bir dil kullanarak- bezenmiş olarak nâzil olmuştur diyebiliriz.

6. Ümmîlik

Arap toplumunun okuma yazma kültüründen ziyâde, daha çok ezbere dayalı şifâhî bir toplum oldukları bilinmektedir.⁵⁷ Durum bu şekilde olunca, yâni vahyin muhâtabı topluluk -genel olarak- ümmî bir topluluk olunca, elbette ki böyle bir topluluğa gönderilecek mesajların da onların idrâk edebileceği seviyede olması gerekirdi. Nitekim Hikmet sâhibi Allâh tarafından gönderilen Kur'an-ı Kerim'de de bu realitenin göz önünde bulundurulduğunu görmekteyiz. Kur'an'ın geneline bakıldığında Arapların ümmî oluşlarının, Kur'an'ın diline yansıdığı görülmektedir. Bâzen de kullanılan dilin yanı sıra, özellikle bir takım mükellefiyetler açıklanırken, içerik açısından da bu sosyal olgunun esâs alındığı görülmektedir.

⁵² el-Hacc 22/19-22

⁵³ et-Tevbe, 9/34-35

⁵⁴ İbrâhîm 14/50

⁵⁵ el-Gaşiye 88/6

⁵⁶ es-Sâd 38/58. Daha fazla örnek için bkz. Demirci, *a.g.e*, s.117

⁵⁷ el-Cuma, 62/2; Belâzurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Cabir, *Futühü'l-Bıldân*, (tlk. Rıdvan Muhammed Rıdvan) Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1978, s. 471; Çetin, Nihat, "Arap" DİA, İstanbul 1991, III/275

Kamerî yılın hesaplanmasını ve hac günlerinin bilinmesini ayın hareketlerine bağlayan “*Sana, hilâl şeklinde yeni doğan ayları sorarlar. De ki: Onlar, insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir. İyi davranış, aslâ evlere arkalarından gelip girmeniz değildir. Lâkin iyi davranış, korunan (ve ölçülü giden) kimsenin davranışdır. Evlere kapılarından girin, Allâh'tan korkun, umulur ki kurtuluşa erersiniz.*”⁵⁸ âyeti söz konusu oluya bir örnektir. Bu âyette de benzer şekilde kolaylıkla anlaşılıp tespitinin yapılabileceği bir zamanlama sistemi insanlar için tâyin edilmiştir.

Başka bir yerde, tan yerinin ağarması anlatılırken “*sabâhın beyaz ipliği ve siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar*”⁵⁹ tâbirinin kullanılması, dünyânın kâinât içerisinde yaşama elverişli olarak, en uygun ve en güzel bir biçimde yaratıldığı anlatılırken de “*yerin döşeğe göğün tavana*”⁶⁰ benzetilmesi muhâtapların ümmî oluşlarının vahye etkisini ortaya koymada Kur’ân-ı Kerim’de karşımıza çıkan bazı örnekler arasındadır.

Sonuç olarak görülmektedir ki Arap toplumunun kültürel DNA’larından olan ümmîlik realitesi, diğer sıraladığımız örneklerde olduğu gibi vahyin yapısındaki etkisini göstermiştir. Bu ise Allâh’ın hikmeti gereği, Kur’ân’ı inzâl ederken olgulara, dolayısıyla yeryüzüne ne kadar önem verdiğini göstermede önemli bir örnektir.

IV. Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlünde Beşerî Boyut: Muvâfakat

Buraya kadar, Kur’ân’daki nas-olgu ilişkisinin nasıl tezâhür ettiğine dâir anlatılan örneklerle, toplumun zamân ve mekâna bağlı olarak şekillenen yaşam biçimlerinin vahye nasıl yansıdığını anlatmaya çalıştık. Vahyin bu şekilde genel sebeplere bağlı olarak nâzil olması, mükellefiyetler bazında, muhâtap kitle içerisinde bireysel anlamda herhangi bir istisnâya açık kapı bırakmıyor, sorumluluklar elbette toplumun bütün fertlerine de ayrı ayrı da yüklenmiş oluyordu.

⁵⁸ el-Bakara, 2/189

⁵⁹ el-Bakara, 2/187

⁶⁰ el-Bakara, 2/22

Vahiy bâzen de bir takım ferdi taleplerin, hâdiselerin veya söylemlerin, vahyin sâhibi tarafından nüzûl sebebi olarak görülmesi sonucunda indirilmiştir. Yâni vahyin inzâl aşamalarından olan teşkil aşamasında, ihtiyâcın yukarı yükselmesini sağlayan faktör, bireysel aktiviteler olabilmiştir. Bu bireysel aktivite, bâzen Hz. Peygamber örneğinde olduğu gibi vahyin inmesine yönelik tamamen bilinçli talepler şeklinde olabilmekle berâber, yer yer de bâzı sahâbilerin bir takım davranış ve sözlerinin Allâh tarafından tasvib edilmesi ve bu tasvibin vahiyle ortaya konması şeklinde gerçekleşmiştir. Ama sonuçta vahyin inmesiyle tezâhür eden teşekkül aşaması geçerliliğini aynı şekilde - birinci örnekteki gibi- muhâfaza etmiştir. Yâni vahyin inmesine sebep olan etkenlerin şahsi, bireysel olması, vahyin muhâtabının toplumun bütünü olmaması anlamına gelmemiştir.

Vahyin nüzûl sebebi sosyal faktörler olan âyetler, nasıl toplumun hepsini mükellef tutuyorsa, anlattığımız bu ikinci şekilde nâzil olan âyetler de toplumun bütün fertlerini mükellef tutmuştur veya diğer bir ifadeyle, yükümlülükler toplumun bütün fertlerini bağlayacak bir formatta inzâl edilmiştir. Tabi bu bilgiyi vermiş olmakla birlikte bizim asıl anlatmak istediğimiz mesele nas-olgu ilişkisinde olgunun toplumsal olmasının yanı sıra, bireysel de olabildiğidir. Şimdi meseleyi -Hz. Ömer'in muvâfakatleri bağlamında- örneklerle açıklamaya çalışacağız.

1. el-Bakara 2/98

Hz. Ömer bir gün Yahûdî mekteplerini gezerken onlara Cebrâil'i sordu. Onlar da: *"Biz Cebrâil'e düşmanız, bizim sırlarımızı Muhammed'e açıklıyor. Yeryüzünde batan her memleketi o batırıyor ve her milletin azâbını da o tatbik ediyor. Mikâil ise, bolluk ve barış meleğidir."* dediler. Bunun üzerine Hz. Ömer sordu: *"Bu iki meleğin Allâh katında mertebeleri nasıldır?"* Yahûdiler: *"Cebrâil Allâh'ın sağında, Mikâil ise solundadır ve aynı zamanda iki meleğin arasında düşmanlık vardır."* dediler. Hz. Ömer: *"Eğer bu iki melek dediğiniz gibi ise, o vakit düşman değildirlersiz. Siz eşekten de daha inkârcısunuz. Bu iki melekten herhangi birine düşmanlık yapan Allâh'ın da düşmanıdır."* dedikten sonra Rasûlullâh'ın yanına gitti ve Cebrâil'in konuyla ilgili vahyi getirmiş olduğunu gördü. Hz.

Ömer'i gören Allâh Rasûlü "*Ey Ömer! Rabbin sana muvâfakat edip sözüne uygun âyet indirdi.*" buyurdu.⁶¹ Âyetin meali şöyledir: "*Kim Allâh'a, Melekleri'ne, Peygamber'ine Cebrâîl'e, Mikâîl'e düşman olursa bilsin ki, Allâh da inkârcı kâfirlerin düşmanıdır.*"⁶²

2. el-Bakara 2/125

Bu âyetin sebep-i nüzûlü şöyle rivâyet edilmiştir: Rasûl-i Ekrem bir gün Hz Ömer'in elinden tutup; "*İşte burası Hz. İbrâhîm'in makamıdır.*" dedi. Hz. Ömer: "*Burada namazgâh edinmeyelim mi?*" diye sordu. Rasûlullâh: "*Böyle bir emir almadım*" cevâbını verdi. Aynı gün güneş batmadan önce; "*Biz, Kâbe'yi insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrâhîm'in makâmundan bir namazgâh edinin. İbrâhîm ve İsmâîl'e: Tavâf edenler, ibâdete kapananlar, rûkû ve secde edenler için evimi temiz tutun, diye emretmiştik.*"⁶³ âyet-i kerimesi nâzil oldu.⁶⁴

⁶¹ et-Taberî, Ebû Cafer, *Câmiü'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an* (trc. Kerim Aytekin-Hasan Karakaya) Hisar Yayınları, İstanbul 1996, 1/275-279; el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen en-Nisâburi, *Esbâbü'n-Nüzûl*, (thk. Saîd Mahmûd Ukayyil) Dârü'l-Ceyl, Beyrût ts, s.24; es-Suyûtî, Celalüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *Katfu's-Semer fi Muvâfakati Umer*, Mısır ts, s 9510; İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s.105; 1/1865187; ed-Dimeşkî, İbrâhîm b. İmadeddîn b. Muhibbüddîn, *ed-Dürrü'l-Müstetâb fi Muvâfakati Umer b. el-Hattâb ve Ebû Bekr ve Ali Ebi Turâb mea Uddetin mine'l-Ashâb*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1996, s. 67; el-Merrâküşî, Muhammed Bedreddin el-Haseni, *Feyzü'l-Vehhâb fi Muvâfakati Seyyidina Ömer b. el-Hattâb* (thk. Abdullâh b. Bedran, Abdurrahîm Bermu) Dârü'l-Mektebi, Dimaşk 2002, s. 59; Ahmed Naim-Kâmil Mirâs, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (ihtsr. ez-Zebîdî, Zeynüddin Ahmet b. Ahmed b. Abdullatif) Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984 2/352; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayıncılık, İstanbul 1971, 1/430-431

⁶² el-Bakara 2/98

⁶³ el-Bakara 2/125

⁶⁴ el-Buhârî, *Tefsîr*, 2/10, et-Tirmizî, *Tefsîr*, 3/2960; et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/275-279; el-Kurtübî, *Câmiü li Ahkâmî'l-Kur'an*, 2/323-324; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/319; es-Suyûtî, *Katfu's-Semer*, s.414 İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s.133; ed-Dimeşkî, *ed-Dürrü'l-Müstetâb*, s. 58; el-Merrâküşî, *Feyzü'l-Vehhâb*, s.54; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 2/346-347; Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs* (trc. Mehmet Baydaş) Ekin Yayınları, İstanbul 1998, 5/128

3. el-Bakara 2/187

İslâm'ın başlangıcında ramazan gecelerinde müslümanlara iftâr yemeğinden yatsı namazını kılincaya kadar, yemek, içmek ve cinsi münâsebette bulunmak helâl idi. Bir ara Hz. Ömer yatsı namazını kıldıktan sonra, yani bu belirtilen vaktin dışında hanımı ile cinsi münâsebette bulunmuştu. Fakat pişmânlık duyarak Peygamber (s.a.s)'e geldi ve özür diledi. Hz. Ömer'in bu davranışını gören başka sahâbiler de ayağa kalkıp, yatsı namazından sonra bu benzer davranışlarda bulduklarını itirâf ettiler. Hz. Ömer Peygamber'imize bu konuda bir ruhsat olup olmadığını sorduğunda, Peygamber (s.a.s) böyle bir davranışı Hz. Ömer'e yakıştıramadığını beyân etti. Bu olay üzerinden çok zaman geçmeden, yâni Hz. Ömer üzgün bir halde evine henüz varmadan, Allâhu Teâlâ tarafından; *“Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz. Allâh sizin kendinize kötülük ettiğinizi bildi ve tevbenizi kabûl edip sizi bağışladı. Artık onlara yaklaşın ve Allâh'ın sizin için takdîr ettiklerini isteyin. Fecin beyaz ipliği, siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yeyin, için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın. Mescitlerde, ibâdete çekilmiş olduğunuz zamanlarda, kadınlarla birleşmeyin. Bunlar Allâh'ın koyduğu sınırlardır. Sakın bu sınırlara yaklaşmayın. İşte böylece Allâh âyetlerini insanlara açıklar. Umulur ki korunurlar.”*⁶⁵ âyeti nâzil edilmiştir.⁶⁶

4. en-Nisa 4/65

Bir Yahûdî ile bir münâfiğin arasında husûmet vardı. Yahûdî münâfiğa, *“Rasûlullâh'a varalım. O aramızda hükmetsin.”* dedi. Münâfik ise, Ka'b b. Eşref'e gitmeye ısrâr ediyordu. Ka'b ise kendisine güvenilmeyen bir kimse idi. Ancak Yahûdî'nin ısrârlı bir

⁶⁵ el-Bakara 2/187

⁶⁶ et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/440; el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s.37; es-Suyûtî, *Katfu's-Semer*, s.11-14; İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s.172; en-Nesefî, Ebû'l-Berakat Abdullâh, *Medarikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Daru İbn-i Kesîr, Beyrût 2005, 1/161; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-İşbili, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Matbaatü's-Saade, Beyrût 1987, 1/89; ed-Dımeşki, *ed-Dürrü'l-Müstetâb*, s. 75; el-Merrâküşi, *Fezû'l-Vehhâb*, s.64-65

şekilde Hz. Peygamber'e gitme isteği üzerine, dâvâlaşmak için Rasûlullâh'a gittiler ve dâvâlarını arz ettiler. Hz. Peygamber onları dinledikten sonra Yahûdinin lehine karar verdi. Peygamber (s.a.s)'in yanından ayrıldıktan sonra münâfık; *"Bu hükme râzı değilim, gel Ebûbekir'e gidelim."* dedi. Bunun üzerine Hz. Ebûbekir'e gittiler. Hz. Ebûbekir de Yahûdiye hak verince, münâfık bu sefer Hz. Ömer'e gitmek için ısrâr etti. Hz. Ömer'e vardıklarında, Yahûdî; *"Biz önce Allâh Rasûlü'ne sonra Ebûbekir'e gittik. Bu hasmum olan adam ikisinin de benim lehime verdikleri hükme râzı olmadı ve beni sana getirdi."* deyince, Hz. Ömer, münâfiğa dönerek; *"Doğru mudur?"* diye sordu. Münâfık, *"doğrudur"* deyince, Hz. Ömer: *"İkinizde bekleyiniz hemen gelirim."* deyip içeri girdi. Kılıcını alıp çıktıktan sonra öldürünceye kadar münâfiğa vurdu ve: *"İşte Allâh'ın ve O'nun Rasûlü'nün hükmüne râzı olmayanın hakkında böyle hüküm veririz."* dedi. Bu hâdiseye şahit olan Yahûdî derhal olay yerinden kaçıp Rasûlullâh'a gelerek: *"Yâ Rasûlallâh vallâhi Ömer hasmumu öldürdü."* diyerek Hz. Ömer'in yaptığını haber verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber; *"Ömer'in bir mü'mini katledeceğini zannetmezdim."* buyurunca Allâhu Teâlâ; *"Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam mânâsıyla kabullenmedikçe îmân etmiş olmazlar."*⁶⁷ Âyet-i kerîmesini inzâl buyurdu ve öldürülen kişinin aslında mü'min olmadığını belirtmiş oldu.⁶⁸

5. en-Nisa 4/83

İbn-i Kesîr'in rivâyetine göre, Ömer b. Hattâb (r.a.) şöyle demiştir: Rasûlullâh hanımlarından îlâ edip mescide girdiğinde halk birçok görüş ileri sürüyor ve: *"Rasûlullâh hanımlarını boşadı"* diyorlardı. Ben Mescid-i Nebî'nin kapısında durarak yüksek sesle;

⁶⁷ en-Nisa 4/65

⁶⁸ el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl* s.1175118; es-Suyûtî, Celalüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sur*, Dârü'l-Fikr, Beyrût 1993, 11/585; *Katfu's-Semer*, s.13-14; İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s.399; ed-Dîmeşkî, *ed-Dürrü'l-Müstetâb*, s. 78; el-Merrâküşî, *Feyzü'l-Vehhâb*, s.66-67; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 2/351-352

“O hanımlarını boşamaz.” diye bağıırıyordum ki, bunun üzerine şu âyet nâzil oldu. Böylece ben de bu işin aslını öğrendim.⁶⁹ Nâzil olan âyet-i kerîme şöyledir: “Onlara güven veya korkuya dâir bir haber gelince hemen onu yayarlar; hâlbuki onu, Rasûl'e veya aralarında yetki sâhibi kimselere götürselerdi, onların arasından işin içyüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi. Allâh'ın size lütûf ve rahmeti olmasaydı, pek azınız müstesnâ, şeytâna uyup giderdiniz.”⁷⁰

6. el-Bakara 2/219, en-Nisa 4/43, el-Maide 5/90-91

Bilindiği gibi, İslâmiyet'in ilk yıllarında içkinin yasaklanması ile ilgili herhangi bir düzenleme yoktu. Fakat Hz. Ömer, içki içmenin kötü neticelerini gördüğü için dâimâ harâm olmasını ister ve Hz. Peygamber'in huzûrunda: “Allâh'ım, bize içki hakkında kesin şifâ veren bir açıklamada bulun.” diye duâ ederdi. Bunun üzerine: “Sana, şarâp ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için bir takım faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür. Yine sana iyilik yolunda ne harcayacaklarını sorarlar. “İhtiyaç fazlasını” de. Allâh size âyetleri böyle açıklar ki düşünesiniz.”⁷¹ âyeti nâzil oldu.⁷²

İçki hakkında nâzil olan bu âyet Hz. Ömer'e okununca, o yine: “Allâh'ım, içki hakkındaki açık ve kesin hükmü bildir.” duâsında bulundu. Bu defa: “Ey îmân edenler! Siz sarhoş iken - ne söylediginizi bilinceye kadar- cünûp iken de -yolcu olan müstesnâ- gusûl edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya bir yolculuk üzerinde bulunursanız yahut sizden biriniz helâdan gelirse yahut kadınlara dokunup da su bulamazsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin,

⁶⁹ el-Müslim, *Talâk*, 30; es-Suyûtî, Celalüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *Lübabü'n-Nukul fi Esbâbi'n-Nuzûl*, Müessesetü'l-İman, Beyrût 1999, s.122; İbn-i Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s.405; ed-Dîmeşkî, *ed-Dürrü'l-Müstetâb*, s. 110

⁷⁰ en-Nisa 4/83

⁷¹ el-Bakara 2/219

⁷² et-Tirmizî, *Tefsîr*, 5/3049; el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl* s.52; et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/533; İbn-i Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s.198, ed-Dîmeşkî, *ed-Dürrü'l-Müstetâb*, s. 69; el-Merrâküşi, *Feyzü'l-Vehhâb*, s.61

*yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allâh çok affedici ve bağışlayıcıdır.”*⁷³ âyeti nâzil oldu.⁷⁴

İçki hakkında inen bu ikinci âyet de Hz. Ömer’e okununca, o yine: “*Rabbim, içki hakkındaki hükmünü açık ve kesin olarak bildir.*” temennisinde bulundu. Bu sefer ise, içkiyi kesin olarak yasaklayan şu âyet-i kerîmeler nâzil oldu: “*Ey îmân edenler! Şarâp, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları birer şeytân işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytân içki ve kumar yoluyla ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allâh’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?*”⁷⁵

Âyetin, inzâlından sonra Hz. Ömer’e okunduğu ve “*Artık vazgeçtiniz değil mi?*” kısmına gelince, Hz. Ömer’in de: “*Vazgeçtik yâ Rab!*” diyerek nâzil olan bu âyetlerden memnuniyetini ifade ettiği nakledilmiştir.⁷⁶

7. el-Enfal 8/67-68

Bedir harbinden sonra Hz. Peygamber esirlere nasıl muâmele yapılacağı hususunda ashâbıyla istişârede bulunmuştu. Mesele, İbn-i Abbâs’dan şöyle rivâyet edilmiştir: Esirler geldiklerinde Hz. Ebûbekir: “*Yâ Rasûlullâh! Bunlar bizim amca çocuklarımızdır ve aşiretlerimize mensup kişilerdir. Ben fidyenin alınıp, alınan bu fidyenin kâfirlerle olan mücâdelemizde kullanılmasının daha hayırlı olacağı kanâatindeyim. Böylece bu kimselerin ileride müslüman olmaları da muhtemeldir*” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “*Ey Hattâb’ın oğlu Ömer! Sen ne diyorsun?*” diye sorunca Hz. Ömer; “*Ey Allâh’ın Rasûlü! Ben Ebûbekir’in görüşüne katılmıyorum. Bence izin ver hepsini kılıçtan geçirelim. Ali’ye kardeşi Akîl’i, bana da falânı öldürme imkânını ver. Bunlar küfrün ileri gelenlerinden, önder*

⁷³ en-Nisa 4/43

⁷⁴ et-Tirmizî, *Tefsîr*, 5/3049; İbn-i Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, s.3825383; ed-Dîmeşkî, *ed-Dürrü’l-Müstetâb*, s.69; el-Merrâküşî, *Feyzü’l-Vehhâb*, s.62

⁷⁵ el-Maide 5/90-91

⁷⁶ er-Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtihu’l-Gayb*, (trc. Suat Yıldırım ve diğerleri) Akçağ Yayınları, Ankara 1988, 8/49-50; ed-Dîmeşkî, *ed-Dürrü’l-Müstetâb*, s. 69; el-Merrâküşî, *Feyzü’l-Vehhâb*, s.63; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 2/351

durumundaki kimselerdendir.” diye cevâp verdi. Ancak Hz. Peygamber Hz. Ebûbekir’in görüşünü kabûl etti. Olayın devâmını Hz. Ömer şöyle anlatıyor: “Ertesi gün olduğunda Rasûlullâh ile Ebûbekir’in ağladıklarını gördüm. Ey Allâh’ın Rasûlü! Seni ve arkadaşını ağlatan nedir? Şâyet ağlayabilirsem bende ağlayayım. Yoksa ağlar gözüküyüm.” dedim. Bunun üzerine Allâh’ın Rasûlü: “Fidyeye almaları sebebiyle arkadaşlarının başına geleceklere ağlıyorum.” buyurup yakınındaki bir ağaca işaretle: “O sebeple size verilecek azâb bana şu ağaçtan daha yakın olarak arzedildi.” buyurdular. Allah (c.c) Bedir esirleri hakkında Hz. Ömer’in görüşünü destekleyen şu ayeti nazil etmiştir: “Yeryüzünde ağır basıncaya kadar, hiçbir peygambere esirleri bulunması yaraşmaz. Siz geçici dünyâ malını istiyorsunuz, hâlbuki Allâh âhireti istiyor. Allâh güçlüdür, hikmet sâhibidir. Allâh tarafından önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldığınız fideden ötürü size mutlakâ büyük bir azâp dokunurdu.”

8. et-Tevbe 9/84

İbn-i Ömer'in rivâyet ettiği haberde Rasûlullah Abdullâh b. Übey b. Selûl'un cenâze namazını kılmak isteyince Hz. Ömer, Rasûlullah'ın elbisesinden tutarak; “Ey Allâh’ın Rasûlü! Rabbin onun namazını kılmayı onlara istiğfâr dilemeni yasakladığı halde o münâfiğin namazını mı kılacaksın?” diye itirâz etmiştir. Bunun üzere Hz. Peygamber; “Allâh, şöyle buyurarak beni şu iki hususta serbest bıraktı: “Onlar için ister mağfîret dile, ister dileme! Onlar için yetmiş defâ mağfîret dilesen dahi, Allâh onları bağlamayacaktır.”⁷⁷ âyetini okudu. Ardından Hz. Ömer’i destekler mahiyette; “Onlardan ölmüş olan hiçbirine aslâ namaz kılma; onun kabri başında da durma! Çünkü onlar, Allâh ve Rasûlünü inkâr ettiler ve fâsık olarak öldüler.” âyeti⁷⁸ indi.”⁷⁹

⁷⁷ et-Tevbe, 9/80

⁷⁸ et-Tevbe, 9/84

⁷⁹ el-Buhârî, *Tefsîr*, 9/12; el-Müslim, *Fedâilu’s-Sahâbe*, 25; et-Tirmizî, *Tefsîr*, 9/3098; et-Taberî, *Câmiü’l-Beyân*, 4/337-340; Celaledîn es-Suyûtî, *Katfu’s-Semer*, s.15516; el-Vâhidî, *Esbâbu’n-Nüzûl* s.188; İbn-i Kesîr, *Tefsîru’l-*

9. el-Mü'minûn 23/ 12-14

“Andolsun biz insanı, çamurdan bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karârgâhta nutfe hâline getirdik. Sonra nutfeyi alâka yaptık. Peşinden, alâkayı, bir parçacık et hâline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratışla insan hâline getirdik. Yaratıcıların en güzeli olan Allâh ne yücedir.”⁸⁰

Hz. Ömer, dört yerde Cenab-ı Hakka muvâfakat ettiğini, bunlardan birinin de “Andolsun ki Biz, insanı çamurdan, süzme bir özden yarattık” âyeti nâzil olduğunda “Yaratıcıların en güzeli olan Allâh ne yücedir” demesi sonucu Allâh'ın, son âyet içerisindeki “Yaratıcıların en güzeli olan Allâh ne yücedir” cümlesini inzâl etmesi olduğunu söylemiştir.⁸¹ Rivayette görüldüğü üzere Allâh, Hz. Ömer'in ağzından çıkan cümleyi hiçbir şekilde tebdil etmeden vahye yansıtmış, dolayısıyla Hz. Ömer'in bu cümlesinin takdire şâyan olduğunu bildirmiştir.

10. en-Nûr 24/16

İfk hadisesi sonrasında, Hz. Peygamber ashâbın ileri gelenleriyle istişare ederken Hz. Ömer: “Yâ Rasûlallâh, Âişe'yi sana tezvîc eden kimdir?” diye sordu. “Allâhu Teâlâ” cevabını alınca: “Onu sana verirken Rabbinin seni aldatmış olmasını hiç hatıra getirir misin?” diye sorduğunda, Hz. Peygamber: “Hâşâ bu çok büyük bir iftirâdır.” dedi. Bu diyalog üzerine, Hz. Âişe'nin iffetini tasdik eden ve Hz. Ömer'in görüşünün doğruluğunu ifade eden: “Onu duyduğunuzda, bunu konuşup yaymamız bize

Kur'âni'l-Azîm, s.7415742; ed-Dîmeşkî, *ed-Dürrü'l-Müstetâb*, s. 72; el-Merrâküşî, *Feyzü'l-Vehhâb*, s.69-70; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 2/350-351

⁸⁰ el-Mü'minûn, 23/ 12-14

⁸¹ et-Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemü'l-Evsat*, Mektebetü'l-Mearif, Riyâd 1986, 6/309; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 16/402; es-Suyûtî, *Katfu's-Semer*, s.17518; el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl* s.231; İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s.1082; ed-Dîmeşkî, *ed-Dürrü'l-Müstetâb*, s. 93; el-Merrâküşî, *Feyzü'l-Vehhâb*, s.72-73; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 2/351

yakışmaz. Hâşâ! Bu, çok büyük bir iftirâdır, demeli değil miydiniz?”⁸² âyeti nâzil olmuştur.⁸³

Başka bir rivâyette, Hz. Ömer'in, Hz. Âişe'ye atılan iftirâyı duyduğu esnâda; “Sübhânallâh! Bunu konuşmamız bize yaraşmaz. Bu, apaçık bir iftirâdır” dediği ve âyet-i kerîmenin Hz. Ömer'in bu sözleri üzerine nâzil olduğu belirtilir.⁸⁴

11. en-Nur 24/58

Bir rivâyete göre Rasûlullâh (s.a.s) ensârdan Müdlic diye anılan bir köleyi, bir öğle zamanında Hz. Ömer'i çağırmaya gönderdi. Köle Hz. Ömer'in evine geldiğinde uyumakta olduğunu ve kapıyı da üzerine örttüğünü farkeder. Kapıyı çalar ve Hz. Ömer'e de seslenerek içeri girer. Müdlic içeri girince, yatağından kalkarak oturduğu esnâda avret yeri kısmen açılan Hz. Ömer şöyle der: “Yüce Allâh'ın oğullarımıza, kadınlarımıza, hizmetçilerimize bu saatlerde izin almadan girmelerini yasaklamış olmasını ne kadar da arzu ederdim.” Bu arzu ve düşüncesini içinde taşıyan Hz. Ömer daha sonra Hz. Peygamber'in huzuruna vardığında izinle alakalı âyetin inmiş olduğunu görür ve bunun üzerine Yüce Allâh'a şükretmek üzere secdeye kapanır.⁸⁵ Konuyla ilgili âyet-i kerîme şöyledir: “Ey mü'minler! Ellerinizi altında bulunan (köle ve câriyeleriniz) ve içinizden henüz ergenlik çağına girmemiş olanlar, sabâh namazından önce, öğleyin (istirahat için) kıyafetlerinizi çıkardığınızda vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza gireceklerinde) olmak üzere sizden üç defâ izin istesinler. Bunlar, mahrem halde bulunabileceğiniz üç vakittir. Bu vakitlerin dışında ne sizin için ne de onlar için bir mahzûr yoktur. Birbirinizin yanına girip çıkabilirsiniz. İşte Allâh âyetleri size böyle açıklar. Allâh, (her

⁸² en-Nür, 24/16

⁸³ es-Suyûtî, *Katfu's-Semer*, s.16; ed-Dîmeşkî, *ed-Dürrü'l-Müstetâb*, s. 85; el-Merrâküşî, *Feyzü'l-Vehhâb*, s.70; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 2/351

⁸⁴ es-Suyûtî, *Katfu's-Semer*, s. 16

⁸⁵ el-Kurtûbî, *Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/469; es-Suyûtî, *Katfu's-Semer*, s.16517; el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl* s.242; ed-Dîmeşkî, *ed-Dürrü'l-Müstetâb*, s. 92; el-Merrâküşî, *Feyzü'l-Vehhâb*, s.71-72

şeyi) bilendir, hüküm ve hikmet sâhibidir.”⁸⁶

12. el-Ahzâb 33/53

Ahzâb sûresinin bu âyet-i kerîmesi Hicâb âyeti olarak meşhûr olmuştur ve Hz. Ömer'in talebine muvâfık olarak nâzil olduğu istihâr etmiştir. Hicâb âyeti nâzil olmadan önce Peygamber efendimiz Araplar arasında süregelen hicâpsızlık hakkında bir uygulama değişikliği yapmamıştı. Bununla beraber kadınların perde arkalarında olmalarının daha hayırlı olacağını da biliyordu. Fakat bu konuda vahiy gelmeden uygulamada herhangi bir değişikliği uygun görmüyordu.⁸⁷

Hicâb âyetinin nüzûlüne sebep olan ve hicretin beşinci yılı meydâna gelmiş bulunan olay veya olayların ayrıntıları sahîh hadîs mecmûalarında muhtelif tarîklerden rivâyetlerle yer almıştır. Bu bağlamda Enes b. Mâlik'in Hz. Ömer'den naklettiği ve Buhârî'de yer alan şu rivâyeti aktarabiliriz: Hz. Ömer, “Ey Allâh'ın elçisi, senin yanına iyi insanlar da giriyor, günahkâr kimseler de. Binâenaleyh mü'minlerin annelerine örtünmelerini emretsen.” dedim de bunun üzerine Allâhu Teâlâ hicâb âyetini indirdi, demiştir.⁸⁸ Âyet-i kerîme şöyledir: “Ey îmân edenler! Siz, bir yemeğe çağırılmadıkça, zamanını gözetmeksizin, Peygamber'in evlerine girmeyin. Ancak dâvet edildiğiniz vakit girin. Yemeği yediğinizde hemen dağılın, sohbete dalmayın. Çünkü bu hareketiniz Peygamber'i üzmekte, fakat o (size bunu söylemekten) utanmaktadır. Ama Allâh, hakkı söylemekten çekinmez. Peygamber'in hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temiz bir davranıştır. Sizin Allâh'ın Rasûlünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun

⁸⁶ en-Nûr, 24/58

⁸⁷ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 2/347

⁸⁸ el-Buhârî, *Tefsîr*, 33/8; et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 6/514; el-Kurtûbî, *Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/159; es-Suyûtî, *Katfu's-Semer*, s.6; Ebüssuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ila Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dârü'l-Fikr, Beyrût 2001, 5/425; İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s.1277; el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl* s.265; ed-Dîmeşkî, *ed-Dürrü'l-Müstetâb*, s. 65; el-Merrâküşi, *Feyzü'l-Vehhâb*, s.57; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 2/347

hanımlarını nikâhlamanız asla câiz olamaz. Çünkü bu, Allâh katında büyük (bir günah) tır.⁸⁹

Bu ayetin sebebi nüzulü olarak nakledilen yine Hz. Ömer'in içinde bulunduğu başka rivayetler de vardır.⁹⁰ Fakat sıhhat açısından ilk rivayet daha sağlam bulunmuştur.⁹¹

13. el-Vakıa 56/39-40

Na'im cennetliklerinin kimler olduğunu haber veren Vâkıâ sûresinin 13. ve 14. âyet-i kerîmelerinin⁹² nâzil oluşu sahâbe-i kirâma ağır gelmiş ve bu sebepten dolayı üzülmüşlerdi. Hz. Ömer, Rasûlullâh'a hitâben: "Ey Allâh'ın Rasûlu, biz sana imân ettik ve seni tasdik ettik. Hâlbuki bütün bunlarla berâber bizden ancak az bir grup kurtuluyor." demiş ve bu hâdise üzerine Allâh'ü Teâlâ; "Birçoğu önceki ümmetlerden birçoğuda da sonrakilerdendir."⁹³ âyetlerini indirmiştir. Bunun üzerine Peygamber (s.a.s) Hz. Ömer'i çağırıp ona şöyle buyurmuştur: "Ey Hattâb oğlu Ömer! Senin dediğin şey hususunda Allâh vahiy indirdi de, evvelkilerden çok, sonrakilerden de çok bir grubu cennet ehli kıldı." Nâzil olan bu âyet üzerine Hz. Ömer şöyle demiştir: "Rabbimizden râzı olduk, Peygamberimizi de tasdik ederiz." Rasûlullâh da: "Âdem'den bize kadar bir sülle, benden kıyâmet gününe kadar da bir sülle vardır. Bu sülleyi ancak, Lâ ilâhe illallâh diyen kimselerden olan, siyah deve çobanları tamamlayacaklardır."⁹⁴ buyurmuştur.

14. el-Mümtehine 60/1

Hz. Peygamber Mekke'nin fethi için hazırlıklara başlayınca, Hâtıb b. Ebi Beltea yapılan fetih hazırlıklarını haber vermek üzere

⁸⁹ el-Ahzâb 33/53

⁹⁰ es-Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl*, 2/78; İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s.1277

⁹¹ el-Kurtûbî, *Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/144

⁹² Onların büyük kısmı eski ümmetlerden, bir kısmı da sonrakilerdendir. el-Vâkıâ 56/13-14

⁹³ el-Vakıa 56/39-40

⁹⁴ Ahmed b Hanbel, *Müsned*, 11/391; es-Suyûtî, *Katfu's-Semer*, 18519; el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl* s. 305; İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s.1543; el-Merrâküşî, *Fezû'l-Vehhâb*, s.73-74; ed-Dîmeşkî, *ed-Dürrü'l-Müstetâb*, s. 93

Mekkelilere bir mektup yazıp onlara şöyle dedi: “Peygamber (s.a.s) sizinle savaşmak istiyor, tedbirinizi alın.” Sonra Hâtüb bu mektubunu Mekke’ye giden bir kadına verdi. Ardından, bu olayı Hz. Peygamber’e bildirmek için vahiy geldi. Gelen vahiy üzerine Rasûlullah (s.a.s) beni, Zübeyr’i ve Mikdâd’ı gönderdi ve: “Gidin, Ravza-i Hâh’a kadar ilerleyin. Orada hevdec içinde yolcu bir kadın ve yanında bir mektûp vardır. Çabuk o mektûbu o kadından alıp bana getirin!” buyurdu. Hemen atlarımızı koşturarak gittik, nihâyet Ravza-i Hâh’a vardık. Bir de ne görelim, yolcu kadınla karşı karşıyayız. Ona: “Mektubu çıkar!” dedik. Kadın: “Benim yanımda hiçbir mektûb yoktur,” diye inkâr etti. Biz kadına: “Ya o mektubu çıkarırsın yâhud biz senin elbiseni soyup atarız.” dedik. Kadın çâresiz kalıp saçının bağı içinden mektûbu çıkardı. Biz de mektûbu alıp Hz. Peygamber’e getirdik. Mektûp “Hâtüb b. Ebî Beltea’dan Mekke’deki müşriklerden olan insanlara...” başlığı ile başlayan ve Hz. Peygamber’in işinden bâzısını (yânî harb hazırlığı yaptığını) Mekkeliler’e haber vermekte olan bir takım bilgileri içeriyordu. Peygamber: “Ey Hâtüb, bu ne iştir?” diye sordu. Hâtüb: “Yâ Rasûlallâh, bana karşı acele etme! Ben Kureyş’e ahitle bağlı olan bir kimseyim, ben soyca Kureyş’in kendisinden değilim. Maiyyetinizde bulunan muhâcirlerin Kureyşliler’le yakınlıkları, hısımlıkları vardır. Onlar bu hısımlıklarıyla Mekke’deki ailelerini ve mallarını korurlar. Benim ise içlerinde neseb yönünden münâsebetim olmadığı için yakınlarımı himâye etmelerine bir vesîle olmak üzere, onlarda bir minnet elim olmasını istedim. Yoksa ben bu işi ne bir küfr, ne de dinimden dönme olarak yapmış değilim.” diyerek cevâp verdi. Hâtüb’in bu müdâfaası üzerine Peygamber oradakilere: “Şüphesiz Hâtüb size dosdoğru söyledi.” buyurdu. Hz. Ömer; “Yâ Rasûlallâh, beni bırak da şunun boynunu vurayım.” dedi. Rasûlullah: “Şüphesiz ki Hâtüb, Bedir harbinde hazır bulunmuştur. Nerden bileceksin, belki Aziz ve Celîl olan Allâh Bedir’de bulunanların yüksek mucâhedelerini bildi de onlara: Dilediğinizi yapın, ben size mağfiret ettim, buyurdu.” dedi. Bunun üzerine Allâh: “Ey îmân edenler! Eğer benim yolumda savaşmak ve rızâmı kazanmak için çıkmışsanız, benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanlara sevgi göstererek, gizli muhabbet besleyerek onları dost edinmeyin. Oysa onlar, size gelen gerçeği inkâr

etmişlerdir. Rabbiniz Allâh'a inandığınızdan dolayı Peygamber'i de sizi de yurdunuzdan çıkarıyorlar. Ben, sizin saklı tuttuğunuzu da, açığa vurduğunuzu da en iyi bilenim. Sizden kim bunu yaparsa (onları dost edinirse) doğru yoldan sapmış olur.”⁹⁵ âyet-i kerîmesini nâzil buyurdu.⁹⁶

Bakıldığı zaman hâdiseden sonra, Allâh'ın, Hz. Ömer'in hiddetinden dolayı yapmak istediği davranışı tasvîb etmeyen bir âyet indirdiği zannedilebilir. Fakat aslında âyetin, Hz. Peygamber'in Hâtıb'la alakalı müsbet düşüncelerinin aksinde, Hz. Ömer'in hiddetlenmesinin boşa olmadığını gösteren bir şekilde nâzil olduğu anlaşılmaktadır.

15. et-Tahrim 66/5

Eşleri, Rasûlullâh'a karşı kıskançlık yapmak üzere ittifâk ettiklerinde, bu olaydan haberdar olan Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in hanımlarının yanlarına gelerek, kendilerine, “Ne bilirsiniz? Eğer sizi boşayacak olursa, Rabbi belki size bedel ona sizden daha hayırlı eşler verir.” diyerek nâsihatta bulunmuştur. Bu olaydan sonra, Tahrîm sûresinin beşinci âyet-i kerîmesi, Hz. Ömer'in zikrettiğimiz lafızları üzerine nâzil olmuştur.⁹⁷ Konu ile alakalı Hz. Âişe'den gelen rivayet şu şekildedir: Rasûlullâh, Zeynep binti Cahş'ın yanında bal şerbeti içer ve onun yanında dururdu. Ben ve Hafsa, Rasûlullah hanginize gelirse; “Mağafir⁹⁸ mi yedin? Senden mağafir kokusu alıyorum.” diyelim dedik. (Rasûlullah geldiğinde Hafsa bu sözü söyledi) Bunun üzerine Hz. Peygamber; “Hayır, ancak ben Zeynep binti Cahş'ın yanında bal şerbeti içtim. Öyle ise bir daha içmem. İşte yemin ettim. Bunu

⁹⁵ el-Mümtehine 60/1

⁹⁶ el-Buhârî, *Tefsîr*, 60/307; et-Tirmizî, *Tefsîr*, 61/3305; et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 8/251; el-Kurtûbî, *Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 17/255; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21/430; el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl* s. 320; İbn-i Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s.1588

⁹⁷ et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 8/355; es-Suyûtî, *Katfu's-Semer*, s. 559; ed-Dîmeşkî, *ed-Dürrü'l-Müstetâb*, s. 57; el-Merrâküşî, *Feyzü'l-Vehhâb*, s.58; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 2/348

⁹⁸ Mağafir: Çirkin kokulu bir zamk.

kimseye söyleme.” dedi.⁹⁹

Müslim bu hadîsi daha ayrıntılı şöyle rivâyet etmektedir: Rasûlullâh (s.a.s.) tatlıyı ve balı severdi. İkinci namazını kılınca kadınlarını dolaşır, yanlarına varırdı. Derken Hafsa'nın yanına girdi. Onun yanında normal zamandan daha çok kaldı. Sordum, bana denildi ki; Hafsa'ya kavminden bir kadın bir tulum bal hediye etmiş, o da Rasûlullâh'a ondan bir şerbet içirmiş. Ben buna bir şaka yapalım dedim ve Sevde'ye anlattım. O yakında sana gelecektir. Yanına geldiği zaman, “Yâ Rasûlallâh, mağafır mi yedin?” de. O, “hayır” diyecektir. O vakitte “bu koku nedir?” de. Diyecektir ki: “Hafsa bana bir bal şerbeti içirdi.” Sen de O'na “O balın arısı urfut¹⁰⁰ yalamış.” de, ben de öyle diyeceğim, “ya Safiyye sen de öyle söyle.” diye anlaştılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Sevde'nin odasına girdiğinde Sevde; “Yâ Rasûlullâh, mağafır mi yedin?” dedi. Hz. Peygamber: “Hayır” deyince Sevde; “O halde bu koku ne?” dedi. Peygamber (s.a.s): “Hafsa bir bal şerbeti içirdi.” buyurdu. O da “Balın arısı urfut yalamış” dedi. Hz. Âişe ve Safiye vâlidelerimiz de aynı şeyleri söylediler. Hz. Peygamber daha sonra Hafsa'nın yanına vardığı zaman Hafsa; “Yâ Rasûlullâh ondan (bal şerbetinden) takdîm edeyim mi?” diye sorunca Hz. Peygamber; “Bana onun lüzûmu yok” buyurdular.¹⁰¹ Olay üzerine Tahrîm sûresinin ilk âyetleri şu ifadelerle nâzil olmuştur.¹⁰² “Ey Peygamber! Eşlerinin rızâsını gözeterek Allâh'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin kendine harâm ediyorsun? Allah, (gerektiğinde) yeminlerinizi bozmanızı size meşrû kılmıştır. Sizin yardımcınız Allah'tır. O, bilendir, hikmet sâhibidir.”¹⁰³ Hz. Ömer hadiseden haberdar olunca Hz. Peygamber'in eşlerinin yanına girip kendilerine vaaz etti. Onları, Peygamber'e karşı hoş olmayan bu davranışlarından; “Ne bilirsiniz? Eğer sizi boşayacak olursa, Rabbi

⁹⁹ el-Buhâri, *Tefsîr*, 66/322

¹⁰⁰ Urfut: Kötü kokulu bir çiçek.

¹⁰¹ el-Müslim, *Talak*, 3

¹⁰² el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dârü'l-Fikr, Beyrût 2008, 3/694

¹⁰³ et-Tahrîm 66/1-2

belki size bedel ona sizden daha hayırlı eşler verir.” diyerek nefyetti. Hz. Ömer’in söylediği bu sözler paralelinde; “Eğer o sizi boşarsa Rabbi ona, sizden daha iyi, kendini Allâh’a veren, inanan, sebatla itâat eden, tövbe eden, ibâdet eden, oruç tutan, dul ve bâkire eşler verebilir.”¹⁰⁴ mealindeki Tahrîm sûresinin beşinci âyet-i kerimesi inmiştir.¹⁰⁵

Sonuç

Kâinatta sebepsiz yere yaratılmış hiçbir varlık yoktur. Allâh evrende bulunan her şeyi hiçbir futûr görülmeyecek bir şekilde, belirli sebeplerle, tanzîm ve tesviye etmiştir. Hikmet sâhibi Allâh’ın, her dâim yaratmaya devâm ettiği bu âlemde, tabiatıyla, sebepsiz ve hikmetsiz hiçbir hâdise de yoktur. İnsanın etrafında cereyân eden bütün olayların mutlak mânâda bir sebebi vardır. Allâh tarafından gönderilmiş Kur’an-ı Kerim’in, zikrettiğimiz sünnettullâh’tan bağımsız olduğu düşünülemez. Yani Kur’an-ı Kerim bu sebepler âleminin mucize kitabıdır. Dolayısıyla diyebiliriz ki, Kur’an-ı Kerim’i oluşturan âyetler de belirli sebeplere mebnî olarak inzâl edilmiştir.

Makalemizde gördük ki, Allah sonsuz kudret sâhibi olmasına rağmen, insana her zaman, rahmet sıfatıyla yaklaşmıştır. Bu rahmetinin tecellisiyle, hidâyet yolundan ayrılan insanı kendi halinde bırakmamış, onları karanlıktan aydınlığa çıkarmak için, zaman zaman peygamberler ve kitâplar göndermiştir.

İnsanlığın kurtuluşu için en son gönderilen peygamber olan Hz. Muhammed (s.a.s) ve O’nunla birlikte gönderilen kitâp olan Kur’an-ı Kerim de, aynı şekilde Allâh’ın insanlığa gösterdiği rahmetin bir sonucudur. Kur’an ıslâh etmek için, insana, bir takım emir ve nehiylerde bulunarak, ahlâki öğütler vererek, kıssalar anlatarak vs. hitâp etmektedir. Kur’an’ın, mesajını en güzel bir biçimde anlatabilmesi için Allah tarafından oluşturulan bu

¹⁰⁴ et-Tahrîm 66/5

¹⁰⁵ et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 8/354; es-Suyûtî, *Katfu's-Semer*, s. 559; İbn-i Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s.1621; ed-Dimeşki, *ed-Dürrü'l-Müstetâb*, s. 57; el-Merrâküşî, *Feyzü'l-Vehhâb*, s.58; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 2/349; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 6/446

vâsıtalar, hem Allâh'ın rahmeti gereği, hem de mezkûr amacın başarıyla gerçekleşebilmesi için, muhâtapı bağımsız olarak belirlenip tenzîl edilmemiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın inzâl edildiği Yüce Makâm tarafından, muhâtapların iklimsel ve coğrafi konumları, zihinsel, fiziksel, sosyal ve kültürel birikimleri göz önünde bulundurulmuştur.

Kur'ân-ı Kerim'in bu şekilde vâkıyı göz ardı etmeksizin nâzil olması ve Kur'ân-ı Kerim'in inzâlinde muvâfakat gibi bir olgunun varlığı, hiçbir zaman kullarına zulmetmek istemeyen, kulları için hiçbir zaman zorluk istemeyen, aksine kolaylık isteyen, Rahmân ve Rahîm olan Allâh'ın, insanın sorunlarını ne kadar iyi bildiğinin, insana ne kadar yakın olduğunun, insanın davranışlarını ne kadar önemseydiğinin ve insanın zâfiyetlerini bildiğinden dolayı, onlara kaldıramayacağı yükleri yüklemeyen akıllarına ve kalplerine hitâp ederek, kabûl edilebilir sorumluluklar verip, karanlıktan aydınlığa çıkarmak istediğinin en büyük göstergesidir.

Allâh, kâinat içerisinde bulunan, kendisinin yaratmış olduğu her şeyle, meydana gelen her olayla, bir yandan da insanlara bir takım mesajlar vermektedir. Bundan dolayıdır ki, Allâh Kur'ân'da birçok defa, insanı aklını kullanmaya, etrafına bakmaya, gezip dolaşarak kendisini, etrafındaki olayları ve yaşadığı âlemi anlamlandırmaya dâvet etmektedir. Biz de bu makalemizle birlikte, muvâfakat hâdisesinin varlığından birtakım mesajlar çıkardık.

Muvâfakat hâdisesinin varlığı ile sonsuz kuvvet ve kudret sâhibi bir yaratıcının, topraktan yarattığı, çoğalmasını ise bir damla yapışkan su ile gerçekleştirdiği, azâmeti karşısında âciz, ilmi karşısında câhil, zenginliği karşısında fakîr canlıları, ne kadar önemseydiği, onları devâmlı murâkabe ederek ihtiyaçlarıyla bizzât ilgilendiği gibi muâzzam bir mesaj bir kez daha verilmektedir. Ayrıca bu hâdisede davranışlarında ve sözlerinde isâbetli olmanın - ki buna hikmet diyoruz- her zaman, maddî ve mânevî olarak takdir edileceği gerçeği de vurgulanmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, el-Müsned, Dârü'l-Hadîs, Kâhire ts
- Ahmed Naim-Kâmil Mirâs, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, (ihtsr. ez-Zebîdî, Zeynüddîn Ahmet b. Ahmed b. Abdullatif) Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984
- Atar, Fahrettin, Fıkıh Usûlü, İFAV Yayınları, İstanbul 2008
- Ateş, Süleyman, Kur'ân Ansiklopedisi, Kuba Yayınları, İstanbul ts
- Belâzurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Cabir, Futûhü'l-Büldân, (tlk. Rıdvan Muhammed Rıdvan) Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1978
- el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, el-Câmiu's-Sahîh, Dârü'l-Hadîs, Kâhire ts
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed er-Râzî, Ahkâmü'l-Kur'ân, Dârü'l-Fikr, Beyrût 2008
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad, (thk. Ahmed Abdulgafûr) es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhi'l-Arabîyye, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût 1979
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, Kitâbü't-Ta'rifât, (thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşli) Darü'n-Nafais, Beyrût 2003
- Çetin, Nihat, "Arap" DİA, İstanbul 1991, III/ 276-309
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân, es-Sünen, Dârü'l-Hadîs, Beyrût 1996
- Demirci, Muhsin, Nas-Olgü İlişkisi Bağlamında Kur'ân'da Sosyal Gerçeklik, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2008
- Derze, İzzet, et-Tefsîru'l-Hadîs (trc. Mehmet Baydaş) Ekin Yayınları, İstanbul 1998
- ed-Dimeşkî, İbrahim b. İmadeddîn b. Muhibbüddîn ed-Dürrü'l-

- Müstetâb fi Muvâfakâti Umer b. El-Hattâb ve Ebû Bekr ve Ali Ebi Turâb mea Uddetin mine'l-Ashâb, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1996
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as esSicistânî, es-Sünen, Dârü'l-Hadis, Kâhire 1988
- Ebû Zehra, Muhammed, Usûlü'l-Fıkh, (trc. Abdülkadir Şener) Fecr Yayınevi, Ankara 2000
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, Mefhûmu'n-Nas, el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Mısır 1990
- Ebüssuûd el-İmâdî, İrşâdü'l-Akli's-Selîm ila Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm, Dârü'l-Fıkr, Beyrût 2001
- el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub b. Muhammed, el-Kâmûsu'l-Muhîr, Matbaatu Dârü'l-Me'mun, Mısır 1938.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-İşbili, Ahkâmü'l-Kur'ân, Matbaatü's-Saade, Beyrût 1987
- İbn-i Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmadüddîn İsmâil b. Ömer, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, Beyrût, 1987
- İbn-i Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, Lisânü'l-Arab, (thk. Abdullâh Alî el-Kebîr) Dâru Sâdır, Beyrût ts
- İbn-i Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselâm, el-Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr (thk. Adnan Zarzûr) Mektebetü's-Selefiyye, Beyrût 1979
- el-İsfahânî, Hüseyin b. El-Fadl er-Râğıb el-Müfredât, (trc. Abdalbâkî Güneş, Mehmet Yolcu) Çıra Yayınları, İstanbul 2006
- el-Kâfiyecî, Ebû Abdullâh Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman, et-Teysir fi Kavaidi İlmi't-Tefsîr (thk. İsmail Cerrahoğlu) Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, Ankara 1974
- Karaman, Hayrettin, Anahatlarıyla İslâm Hukûku 1-2-3, Ensâr Neşriyât, İstanbul 2007
- Konyalı Mehmed Vehbi, Hülasatü'l-Beyân-Büyük Kur'ân Tefsiri,

- Üçdal Neşriyât, İstanbul ts.
- el-Kurtûbî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ensâri, el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân (trc. Beşir Eryarsoy) Buruc Yayınları, İstanbul 2001
- Mâlik b. Enes, el-Muvatta (tlk-thk. Takiyyüddin en-Nedvi) Dârü'l-Kalem, Beyrût ts
- el-Merrâküşî, Muhammed Bedreddin el-Haseni, Feyzü'l-Vehhâb fi Muvâfakati Seyyidina Ömer b. el-Hattâb (thk. Abdullâh b. Bedran, Abdurrahîm Bermu) Dârü'l-Mektebi, Dımaşk 2002
- Mesud, Cübrân, er-Raid Mucemun Elifbaiyyün fi'l-Lügati ve'l-Alam, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût 2005
- Mutçalı, Serdar, Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, Aralık 1995005
- el-Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, el-Câmiü's-Sahîh, (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî) Dârü'l-Hadîs, Kâhire 1997
- en-Nesâi, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981
- en-Nesefî, Ebû'l-Berakat Abdullâh, Medarikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl, Daru İbn-i Kesir, Beyrût 2005
- er-Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, Mefâtihu'l-Gayb, (trc. Suat Yıldırım ve diğerleri) Akçağ Yayınları, Ankara 1988
- es-Suyûtî, Celalüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr, Katfu's-Semer fi Muvâfakati Umer, Mısır ts
- _____ ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sur, Dârü'l-Fikr, Beyrût 1993
- _____ Lübâbü'n-Nukul fi Esbâbi'n-Nuzûl, Müessetü'l-İman, Beyrût 1999
- Şaban, Zekiyyüddin, Usûlü'l-Fıkh, (trc. İbrahim Kafi Dönmez) TDV Yayınları, Ankara 2006
- et-Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, Mu'cemü'l-Evsat,

- Mektebetü'l-Mearif, Riyâd 1986
- et-Taberî, Ebû Cafer, Câmiü'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân (trc. Kerîm AYTEKİN-HASÂN KARAKAYA) Hisar Yayınları, İstanbul 1996
- et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, Şerhu Muşkili'l-Asâr, (thk. Şuayb el-Arnâvut) Müessesetü'r-Risale, Beyrût 1987
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, es-Sünen, Çağrı Yayıncılık, İstanbul 1981
- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen en-Nisâburi, Esbâbü'n-Nüzûl, (thk. Saîd Mahmûd Ukayyil) Dârü'l-Ceyl, Beyrût ts
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'ân Dili, Eser Yayıncılık, İstanbul 1971
- ez-Zebîdî, Muhibbüddîn Muhammed Murtazâ el-Hüseyn el-Vâsiti, Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kâhire ts
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil, Mektebetü'l-Übeykan, Riyâd 1998
- ez-Zerkâni, Muhammed AbdülAzîm, Menâhilü'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'ân, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, Kâhire 2001
- ez-Zerkeşi, Ebû Abdullâh Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh, el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm) Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, Kâhire 1958
- Zorlu, Cem, "Tebliğde Öncelik ve Tedricilik", Kutlu Doğum 2003: İslam'ın Güncel Sunumu, TDV Yayınları, Ankara 2006, s. 236-248.

DÂRU'L-İFTÂ'İ'L-MİSRİYYE VE KUR'AN'LA İLGİLİ BAZI YAKLAŞIMLARI

Bayram Köseoğlu
Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu
Dr., Tefsir

Öz: Mısır Müftülüğü olarak da bilinen “Dâru'l-İftâ”, İslam aleminde yer alan en eski fetva kurumlarından biridir. Buna bağlı olarak kurumun teşkilatlanması ve yaptığı hizmetler de oldukça gelişmiştir. Dâru'l-İftâ'nın faaliyetleri sadece Mısır ile sınırlı olmayıp, aynı zamanda farklı İslam ülkelerinden gelen öğrencilere fetva eğitimi de vermektedir. Ayrıca kurum, farklı İslam ülkelerinden yöneltilen dini sorulara da cevap vermektedir. Bu çalışmada, Dâru'l-İftâ'nın tanıtımı yapılacak, sorulara verdiği cevaplarda takip ettiği ilkeler tespit edilecek, Kur'an ve tefsir ile ilgili bazı yaklaşımları ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Mısır, Dâru'l-İftâ, Fetva, Kur'an, Tefsir.

Dâr al-Iftâ al-Mısriyyah and It's Some Approaches to The Quran

Abstract: Egyptian Mufti institution, also known as “Dâr al-Iftâ”, is one of the oldest fatwa institutions located in the Islamic world. As a result of this, organization of the institution and his services are also quite advanced. Dâr al-Iftâ's activities are not only limited to Egypt but also it provides fatwa training to the students who are from different Islamic countries. Besides, the institution responds to religious questions asked from different Islamic countries. In this study, Dâr al-Iftâ's presentation will be held, the principles followed in response to the questions will be determined and its some approaches to the Quran and commentary will be discussed.

Keywords: Egypt, Dâr al-Iftâ, Fatwa, Quran, Commentary (Tafsir).

دار الإفتاء المصرية وبعض آرائها حول القرآن الكريم

ملخص : إنّ مؤسسة الإفتاء المصرية المعروفة لديهم بدار الإفتاء هي من أقدم مؤسسات الإفتاء في العالم الإسلامي. فبسبب قدمها العريق حققت تطوراً هاماً في خدماتها المهامية وفي تأسيس وحداتها الإدارية. ومن جهة أخرى فإنّ أنشطة دار الإفتاء ليست محدودة بالديار المصرية حتّى أنّها تقدّم تدريبات علميّة في مجالها لطلبة العلوم الإسلاميّة الوافدة من شتى دول العالم الإسلامي. كما أنّها تجيب للأسئلة الواردة من بعض الدول الإسلاميّة. وفي هذه الدراسة، سيتمّ التعريف بدار الإفتاء المصرية، كما سيتمّ تثبيت الأساليب والأصول المتبعة لفتاواها في إجابة الأسئلة الدينية، وكذلك تتناول الدراسة بحث موقف دار الإفتاء في مجال القرآن الكريم وتفسيره.

كلمات مفتاحية: مصر، دار الإفتاء، الفتوى، القرآن الكريم، التفسير.

GİRİŞ

İslam toplumunun teşekkül ettiği dönemlerde, bireysel ve toplumsal sorunlar gerek vahiyle, gerekse Hz. Peygamber'in şahsi kararlarıyla çözüme kavuşturuluyordu. Daha sonraki dönemlerde müctehid imamlar, kendi anlayış ve kültürel birikimleriyle, Kur'an ve Sünnet'ten referans almak suretiyle kendi dönemlerinde ortaya çıkan sorunlara çözümler üretebilmişlerdir.

Günümüzde hayatın her alanında yaşanan hızlı değişimlerin bir sonucu olarak, pek çok yeni sorunla karşı karşıya kalınmaktadır. Güncel meseleler olması sebebiyle klasik dönemlerin verileri arasında cevabı hazır halde bulunamayacak mahiyette olan bu problemler için yeni çözüm yollarının ortaya konulması da bir zorunluluk halini almıştır. Modern hayatın ortaya çıkarmış olduğu bu durum karşısında, bireysel gayretlerin yanında kurumsal olarak da bir takım oluşumlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, farklı İslam ülkelerinde dini sorunların çözüme kavuşturulması amacıyla bir takım kurumların oluşturulması söz konusu olmuştur. Bu amaçla oluşturulan kurumların bir kısmı ulusal, bir kısmı ise uluslararası bir mahiyet arz etmektedir.

İslam coğrafyasında güncel dini konulara ve sorunlara yönelik mevcut yaklaşımların tespit edilmesi, İslam ülkelerinde dini sorunların çözümüne yönelik olarak oluşturulan kurumların tanınması ve bu kurumların çalışma usullerinin tespit edilmesi son derece önemlidir. Böylece, bu kurumların daha yakından tanınması mümkün olacaktır. Bu bağlamda, köklü bir kurum olarak Mısır'da kurumsal anlamda fetva faaliyeti yürüten Dâru'l-İftâ'nın tarihçesi, yapısal özellikleri, çalışma usulleri ve fetva vermede takip ettikleri temel ilkeleri açısından daha yakından tanınması da önemlidir.

Dâru'l-İftâ gibi köklü bir kurumun Kur'an ve tefsir ile ilgili yaklaşımlarının tespit edilmesi de ayrı bir önemi haizdir. Bu

çalışma, zikredilen bu hususların ortaya konulmasını hedeflemektedir. Bu amaçla öncelikle kurumun tanıtımı, faaliyet alanları ve fetva yöntemleri ele alınacak daha sonra Kur'an ve tefsir ile ilgili bazı yaklaşımlarına yer verilecektir.

1. TARİHÇESİ

Ezher Üniversitesi ve Evkaf Bakanlığı'yla birlikte Mısır'daki temel dini kurumlardan birisi olan ve hukuk müesseseleri üzerinde de önemli bir fetva rolü üstlenen Mısır Fetva Kurumu Dâru'l- İftâ, Mısır Hidivi Abbas Hilmi'nin emriyle 21 Kasım 1895 yılında kurulmuştur.¹

Dâru'l- İftâ başlangıçta Adalet Bakanlığı'na bağlı bir kurum olarak göreve başlamıştır. Bununla birlikte kurum, 1.11.2007 tarihinde mâlî ve idari yönlerden fiilen Adalet Bakanlığı'ndan ayrılmış ancak sadece şeklen ilgili bakanlığa bağlı olmaya devam etmiştir. Bunun sebebi ise idam davaları konusunda her iki kurumun ortak fonksiyonudur. Ancak, ilgili bakanlığın kurum üzerinde herhangi bir hakimiyeti de söz konusu değildir. Dolayısıyla, kurumun ilgili bakanlığa şeklen bağlı olması, Anayasa Mahkemesi örneğinde olduğu gibi, diğer yargı kurumlarının bağlı olmasıyla aynı konumdadır.²

Dârul- İftâ'nın yürüttüğü dini faaliyetler sadece Mısır'la sınırlı değildir. Nitekim, pek çok İslam ülkesinden de kurula sorular yöneltilmektedir. Ayrıca kurul, İslam dünyasının dört bir yanından gelen ve dini eğitim veren fakültelerde yetişmiş olan öğrencilere yönelik olarak fetva eğitimi de vermekte, bu eğitimi alan öğrenciler kendi ülkelerinde fetva görevini üstlenmektedirler.³

¹ <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 17.02.2014.
Ayrıca bk: *el-Fetâva'l-İslâmiyye min Dâri'l-İftâi'l-Mısriyye*, Kâhire 2010, c. 28, s. 14.

² <http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=101>. Erişim: 07.08.2014.

³ <http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=100>. Erişim: 17.02.2014.

Merkezi Kahire'de olan Dâru'l- İftâ'nın, Mısır'ın İskenderiye ve Asyut şehirlerinde de şubeleri bulunmaktadır.⁴ Kurumun başında Müfti'd-Diyâri'l-Mısriyye ünvanıyla Mısır Müftüsü bulunmaktadır.⁵

Dâru'l- İftâ'da başlangıcından günümüze kadar müftülük görevini yürüten isimler ise şöyledir:

1. Hassûne en-Nevâvî (1895- 1899)
2. Muhammed Ahduh (1899- 1905)
3. Bekrî es-Sadefî (1905- 1914)
4. Muhammed Bahît el-Mutîi (1914- 1920)
5. Muhammed İsmail el-Berdîsî (1920- 1921)
6. Abdurrahmân Karrâa (1921-1928)
7. Abdülmecîd Selîm (1928- 1946)
8. Haseneyn Muhammed Mahlûf (1946- 1950)
9. Allâm Nassâr (1950-1952)
10. Hasan Me'mûn (1955- 1960)
11. Ahmed Herîdî (1960- 1970)
12. Muhammed Hâtır (1970- 1978)
13. Câd el-Hak Ali Câd el-Hak (1978- 1982)
14. Abdüllatif Hamza (1982- 1985)
15. Dr. Muhammed Seyyid Tantâvî (1986- 1996)
16. Dr. Nasr Ferîd Vâsıl (1996- 2002)
17. Dr. Ahmed Muhammed et-Tayyib (2002- 2003)

⁴ <http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=112>. Erişim: 19.02.2014.

⁵ bk: a.y.

18. Dr. Ali Cum'a Muhammed Abdülvehhâb (2003- 2013)⁶

19. Dr. Şevki İbrahim Abdulkerim Allâm (2013-)⁷

2. YAPISI

Mısır fetva kurumu başlıca şu bölümlerden oluşmaktadır:

1. Fetva vekilliği (Emânetü'l-Fetva)
2. Bilimsel araştırmalar bölümü
3. Eğitim merkezi
4. Tercüme bölümü
5. İnternet ağı ve elektronik merkez
6. Medya Merkezi.⁸

Yapısı ve görevleri itibariyle bu bölümleri kısaca şöyle ele alabiliriz:

2.1. Fetva Vekilliği

Fetva vekilliği, kurumun alimlerinden oluşan bir heyettir. Bu vekillik, topluluk ictihadının ferdi ictihada göre hatadan daha uzak olması gerçeğinden hareketle Mısır Müftüsü Ali Cuma döneminde kurulmuştur. Ayrıca, sosyal hayatın gereği olarak dini soruların hızla artması da fetva vekilliğinin kurulmasını gerekli kılmıştır. Vekilliğin görevi fetva hazırlayıp müftüye sunmak, fikhî ve kanunî konularda müftüye yardımcı olmaktır. Mısır fetva kurumunun, çıkarılan fetvaların doğruluğu ve güvenilirliğini artırmak amacıyla bilimsel ve akademik kurumlarla yardımlaşmak üzere yaptığı protokoller bağlamında

⁶ *el-Fetâvâ*, c. 1, s. 13-62. Ayrıca bk: <http://www.dar-alifta.org/Scientists.aspx>. Erişim: 07.08.2014.

⁷ Kurumun şu anki müftüsü olan Şevki Allâm 4 Mart 2013 tarihinde göreve başlamıştır. bk.: <http://www.dar-alifta.org/ViewScientist.aspx?ID=132&LangID=1>. Erişim: 07.08.2014.

⁸ <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 25.02.2014.

fetva vekilliği, Milli Araştırma Merkezi, Ayn-ü Şems Üniversitesi, Mısır Kütüphanesi, Merkez Bankası vb. kurumlarla işbirliği yapmaktadır. Kuruma yöneltilen bütün sorulara cevap vermeye çalışan birim, Mısır müftüsünün gözetimi altında faaliyetlerini sürdürmektedir. Fetva vekilliği, gelen fetvalara cevap verme açısından şu bölümlere ayrılmaktadır:

- Yüz Yüze Fetva Bölümü
- Yazılı Fetva Bölümü
- Telefonlu Fetva Bölümü
- Elektronik Web Site Fetva Bölümü.⁹
- Miras Hükümleri Fetva Bölümü.¹⁰

Fetva vekilliğinin verdiği fetva hizmetlerinin mahiyeti, kurumun çalışma tarzı incelenirken ele alınacaktır.

2.2.Bilimsel Araştırmalar Bölümü

Dini ilimler alanında uzman araştırmacılardan oluşan bu bölümün görevi, sürekli olarak gelişen, genişleyen ve değişen toplumsal şartlar karşısında, özel araştırmalar yapma ve fetvaları ilmi yönden sağlamlaştırmaya, geliştirmeye ve güvenilir hale getirmeye çalışmaktır. Bilimsel Araştırmalar Bölümü, her biri farklı görevler icra eden şu alt birimlerden oluşmaktadır:

- a. Bilimsel Araştırmalar Şubesi
- b. İslamî Problemler Şubesi
- c. İslam'a Karşı Ortaya Atılan Şüphelere Cevap Verme Şubesi
- d. İslam Düşüncesi Şubesi.¹¹

⁹ *el-Fetâvâ*, c. 28, s. 15; <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 03.03.2014.

¹⁰ <http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=102#>. Erişim: 07.08.2014.

Bu birimlerden her birinin görevleri ayrı ayrı sayılmaktadır. Buradan hareketle bu birimlerin, modern bilimsel yöntemlerin de kullanılması suretiyle fetvaların incelenmesi, sağlamaştırılması ve bu sayede daha güvenilir ve uygulanabilir olmasının sağlanması, alimler arasındaki ihtilafli meselelerin incelenmesi, toplumda mevcut olan dini hükümlere aykırı uygulamaların ele alınması, insanların birbirlerini küfür ve bidat ile suçladıkları farklı düşüncelerin incelenmesi, ihtilafli konularda kurum tarafından tercih edilen görüşün belirtilmesi, İslam ile ilgili yazılı ve görsel basında yer alan şüphe ve ithamların ele alınarak gerekli cevapların verilmesi görevlerini yerine getirdiği görülmektedir.¹² Kurum tarafından yoğun bir şekilde icra edilen fetva faaliyetleri ve toplumsal konularla ilgili açıklamaları dikkate alındığında bu birimlerin aktif olarak çalıştıklarını söylemek mümkündür.

2.3.Eğitim Merkezi

Bu eğitim merkezinde, din hizmeti yürütenlere ve hizmette görev alacaklara eğitim vermek, yurt dışından gelenlere pratik fetva eğitimi vermek, uzaktan fetva eğitimi vermek gibi birçok eğitim hizmeti verilmektedir. Ayrıca bu eğitim merkezi, desteğe ihtiyaç duyan bütün merkezlere fetva eğitim ve öğretimi vermeye yönelik olarak da hizmet vermeyi hedeflemektedir.¹³

2.4.Tercüme Bölümü

Teknoloji alanındaki gelişmelere bağlı olarak iletişim ağı ve bilgi alışverişindeki hızlı ilerleme ile birlikte, görüş ve düşüncelerin hızla yayılmasının yanında, özellikle farklı diller arasında gerçekleşen bilgi ve fetva alışverişinde birtakım karışıklıklar ve yanlışlıklar da olabilmektedir. Bu vakıadan hareketle Mısır Fetva Kurumu bünyesinde, değişik tercüme

¹¹ <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 07.03.2014.

¹² <http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=102#8>. Erişim: 07.03.2014.

¹³ a.y.

guruplarını kapsayan bir tercüme bölümü oluşturulmuştur. Bu gurupların her birinde, ilgili dillerde uzman tercümanlar yer almaktadır. Böylece fetvaların, ilgili dillerdeki teknik tabirlere de uygun olarak doğru bir şekilde tercüme edilmesi sağlanmaktadır. Tercüme bölümü; İngilizce, Almanca, Fransızca, Türkçe, Rusça, Urduca ve Endonezce olmak üzere yedi ayrı dilde tercüme faaliyeti yürütmektedir. Farklı dillerden gelen sorular ilgili bölümde önce Arapçaya tercüme edilerek, fetva verecek kişiye gönderilir. Fetva sorumlusu gerekli incelemeyi yaptıktan sonra soruyu cevaplar ve ilgili dile tercüme edilmesi için tekrar tercüme bölümüne gönderir. Ayrıca tercüme bölümü, kurumun çıkarttığı beyanatı ve yayınları, yine seçilen fetvaları da farklı dillere tercüme etmektedir.¹⁴

Yukarıda zikredilen ve tercüme faaliyetinin yapıldığı belirtilen yedi dilden, aralarında Türkçe'nin de bulunduğu son dört dil ile ilgili faaliyetlerin henüz hazırlık aşamasından olduğu bildirilmektedir. Ancak, kurumun farklı dillerde yayın yapan sitelerinde, seçilen fetva örneklerinin ve yine kurum tarafından yapılmış olan bazı beyanların ilgili dile tercüme edilmiş haline ulaşılabilir.¹⁵ Bu durum, kurumun resmi internet sitesinin Türkçe versiyonu için de geçerlidir.¹⁶ Kurum tarafından yapılan yayınların farklı dillere tercüme edilerek yayınlanması konusunda ise, kurumun resmi internet sitesinin İngilizce versiyonunda kurum tarafından neşredilmiş olan "Kitâbu'l-Hac ve'l-Umre" ile "İdeolojik Savaş" isimli kitapların İngilizce tercümesi yer almaktadır.¹⁷

Türkçe ile ilgili çeviri faaliyetlerinin henüz hazırlık

¹⁴ <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 07.03.2014.

¹⁵ bk.: <http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=102#15>. Erişim: 07.03.2014.

¹⁶ bk.: <http://www.dar-alifta.org/ViewResearch.aspx?ID=65>. Erişim: 03.01.2017.

¹⁷ bk.: <http://eng.dar-alifta.org/Foreign/OnlineBooks.aspx>. Erişim: 07.05.2014.

aşamasında olmasından dolayı, kurumun Arapça olarak yayınlanan resmi sitesinde yer alan pek çok malumata sitenin Türkçe bölümünden ulaşılamamaktadır. Ayrıca, kurumun sitesinin Türkçe bölümünde yer alan tercümelere hataların olduğu ve düzgün bir Türkçe çeviri yapılmadığı görülmektedir.

2.5.İnternet Ağı ve Elektronik Merkez

Bu merkezin temel görevi, kurumca yürütülen işlerin kolaylaştırılması ve geliştirilmesi için en modern sistemleri kurmak ve idare etmektir. Bu bağlamda yapılan başlıca hizmetleri şöyle sıralayabiliriz:

- Fetva verenle fetva isteyenleri internet ağı, telefon ve fax gibi modern tekniklerle irtibata geçirmek,
- Kurumda fetva hizmeti verenler için elektronik dini ansiklopediler, elektronik kütüphaneler ve internet üzerinden dini araştırma siteleri kurmak,
- Bilgi akışının hızlanması ve işlerin eksiksiz yürütülmesi için kurumun birimleri arasında modern cihazlarla bağlantı kurmak,
- Fetvaların teknolojik ortamlarda yazılması ve korunması,
- Diğer kurumlarla bağlantılar kurmak vb.

Kurum için gerekli olan internet ağları kurmak, bunların bakım ve kontrolünü yapmak, bilgisayar programları hazırlamak, kurumdaki cihazların bakımını yapmak, fetvaların sayımı, raporlanması ve arşivlenmesi gibi görevleri yerine getirmek üzere bu merkezde üst düzey teknisyenlerden oluşan bir gurup hizmet vermektedir.¹⁸

2.6.Medya Merkezi

Fetva kurumunun mesajlarının topluma ulaştırılması, yerel

¹⁸ a.y.

ve ulusal medya kuruluşlarıyla kurumun ilişkilerinin düzenlenmesi adına oldukça önemli bir konuma sahip olan Medya Merkezi, medya kuruluşlarını ve yayın organlarında çıkan yazıları takip etme, olumsuz ve asılsız haberleri takip ederek gerekli düzeltmeleri yapma, basın haberleri ve bültenlerini yayınlama gibi farklı hizmetleri gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.¹⁹

3. ÇALIŞMA TARZI

3.1.Görevleri

Kurumun iki önemli görevi vardır:

1. Dini görevleri
2. Kanuni görevleri.²⁰

3.1.1. Dini Görevleri

Mısır fetva kurumu Dâru'l-İftâ'nın dini görevleri genel olarak şunlardır:

3.1.1.1.Kuruma Gönderilen Soru ve Fetvalara Çeşitli Dillerde Cevap Verme

Kurula bizzat gelerek soru soranlara ve telefonla arayarak herhangi bir dini konuda bilgi sahibi olmak isteyenlere sözlü olarak cevap verildiği gibi, mektup, fax, elektronik posta gibi çeşitli yollarla soru soran ve fetva almak isteyenlere yazılı olarak da cevap verilmektedir.²¹ Kuruma yöneltilen soruların geliş şekline göre şu farklı yöntemlerle bu sorulara cevap verilmektedir:

- 1- Yüz Yüze Sorulan Soruları Cevaplama
- 2- Yazılı Olarak Sorulan Soruları Cevaplama

¹⁹ bk.: a.y.

²⁰ <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 07.05.2014.

²¹ bk.: a.y.

- Soruyu Bizzat Verme
 - Posta Yoluyla Soru Gönderme²²
 - Fax Yoluyla Soru Gönderme²³
 - Elektronik Posta Yoluyla Soru Gönderme
- 3- Telefonla Sorulan Soruları Cevaplama²⁴

Dâru'l-İftâ, fetva vermede takip ettiği ilkeleri şöyle sıralamaktadır:

1- Dâru'l- İftâ verdiği fetvalarda, meşhur sünni mezhepler olan Hanefi, Şafi, Maliki ve Hanbeli mezheplerini esas almaktadır. Bunun yanında, şer'î maksatları gerçekleştirmek adına insanların ihtiyacına binâen, İslam dünyasında tabileri bulunan Câferiyye, Zeydiyye, İbâziyye ve Zâhiriyye gibi mezhepleri de dikkate almaktadır ve bu mezheplerin görüşlerinden de tercihlerde bulunmaktadır.

2- Ayrıca Dâru'l- İftâ, Evzâi, Taberî, Leys b. Sa'd vb. İslam tarihindeki büyük müctehidlerin görüşlerine de müracat etmek suretiyle dini tercihlerindeki delillendirme sahasını genişletmektedir. Bu müctehidlerin delillerinin güçlü olması veya onların görüşlerine müracat etmeye yönelik şiddetli bir ihtiyacın hasıl olması yine, insanların maslahatı ya da şer'î maksatları gerçekleştirmek adına onların görüşlerine müracat etmektedir.

3- Yine, özellikle yeni ortaya çıkan ve kurul halinde çözülmesi gereken genel problemlerle ilgili olarak başta Ezher'e bağlı olan Mecmau'l- Buhûsi'l- İslamiyye, Cidde'de bulunan İslam İşbirliği Teşkilatı'na bağlı olan Mecmau'l- Fıkhi'l- İslâmî ve Mekke'de

²² Kurumun posta adresi: 11675:ب.ص. حديقة الخالدين – الدراسة – القاهرة – العربية – جمهورية مصر العربية

²³ Kurumun fax numarası: 002025926143.

²⁴ Mısır içi aramalar için: 107; Mısır dışı aramalar için: (0020) 25970400/ (0020) 25970430 numaraları kullanılmaktadır.

bulunan Râbitatü'l- Âlemi'l- İslâmî'ye bağlı olan el-Mecmau'l- Fıkhiyyü'l- İslâmî olmak üzere İslamî kurulların kararlarını da dikkate almaktadır.

4- Bunun yanında özellikle yukarıda belirtilen kaynaklarda bulunmayan ve bu kaynaklarda bulunmasına rağmen bu günün ihtiyaçlarına cevap vermeyen konularda Kitap ve Sünnet gibi şer'î naslardan doğrudan hüküm istinbat etmektedir. Ancak, bu yöntemin kullanılabilmesi için nasların, usûl kurallarına göre ilgili hükmü istinbat etmeye müsait olması şartı aranmaktadır.

5- Kurumsal yapısı gereği Dâru'l-İftâ daha önce verdiği fetvalara ilke olarak bağlı kalmaktadır. Ancak, zaman, mekan, durum ve şahısların değişmesine bağlı olarak fetvalarında değişiklik de yapmaktadır.²⁵ Bu özelliği kurumun, verdiği fetvalarda sorunlara yönelik çözüm odaklı bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

Buna bağlı olarak, kurumun yaptığı açıklama ve tahliller incelendiğinde maslahat, zaruret, örf, kıyas gibi ilke ve delillerden hareketle, farklı görüşler arasından tercihlerde bulunmak, tartışmalı meselelerde cumhurun görüşünü benimsemek, idam davalarında ise belli bir mezhebin görüşlerine bağlı kalmadan toplum yararına olan en uygun görüşü tercih etmek şeklinde bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

3.1.1.2. Hicri Ayların Başlangıçlarını Araştırma

Mısır fetva kurumunun en önemli görevlerinden biri de Müslümanlar için özellikle ibadetlerin vakitlerini bilme açısından son derece önemli olan kameri ayları tespit etmektir. Bu amaçla kurum, astronomi uzmanlarından oluşan inceleme komisyonları yoluyla kameri ayların tespitini yapmaktadır. Bu çalışmalar

²⁵ Kurumun genel fetva usulüne ilişkin bu açıklamalar için bk.: *el- Fetâvâ*, c. 28, s. 16-17.

sadece dini ibadetlerin yapıldığı aylar olan Ramazan, Şevval ve Zilhicce aylarıyla sınırlı değildir. Bunun yanında kurum, yine Müslümanlar için son derece önemli olan üç ayları belirlemek için yılın diğer aylarını da araştırmaktadır. Bunun yanında kurum, bütün Müslümanların ibadetlerini aynı tarihlerde yapmalarını temin etmek için yapılan çalışmalardan olan uydu fırlatma işlemlerinde, gerek Kahire Üniversitesi gerekse diğer İslam ülkeleriyle işbirliği de yapmaktadır.²⁶

Hilali tespit etmek amacıyla, uzman bilim adamları tarafından belirlenen uygun yerlerde gözlemler yapılmaktadır. Bu belirlenen bölgelerde havanın kuru ve tozsuz olmasının yanında, hilali görmeye engel olabilecek başka manilerin de olmaması şartı aranır. Yapılan gözlemler sonunda hilal görüldüğünde Mısır müftüsü bunu ilan eder. Bu ilan resmi bir törenle, devlet erkanının büyüklerinin katıldığı bir mecliste yapılır. Kurumun konu ilgili açıklamalarına bakıldığında, hilalin tespiti konusunda, ru'yetin esas olduğu ve astronomik hesaplamanın ru'yetin ispatı konusunda değil nefyi konusunda delil olacağını söyleyen fıkıh meclislerinin görüşlerine itimad ettiklerini belirttikleri görülmektedir.²⁷

Kurumun konu ile ilgili olarak sorulan sorulara verdikleri cevaplara bakıldığında, hilalin tespiti konusunda ru'yetin esas olduğu, ancak ru'yetin mümkün olmadığı durumlarda güvenilir astronomi alimlerinin hesaplamalarına göre hareket edilebileceği belirtilmektedir. Ayrıca, bu konunun Müslümanlar arasında bir ihtilaf konusu yapılmaması gerektiği de kaydedilmektedir.²⁸

3.1.1.3. Fetva Vermek Üzere Görevlendirilecek Elemanlar Yetiştirme

²⁶ <http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=100>. Erişim: 12.03.2014. Buradan hareketle kurumun, kameri ayların tespitine dair hesaplamaların bilimselliğini artırmayı hedeflediği anlaşılmaktadır.

²⁷ bk.: a.y.

²⁸ bk.: *el-Fetâvâ*, c. 26, s. 194-195

Kurum tarafından, diğ er İslam ÷lkelerinden gelen ve dini eğitim veren fak÷lterlerde yetişmiş olan öğrencilere yönelik olarak fetva verme becerisi kazandırmak üzere eğitim verilmektedir. Böylece, bu eğitimi alan öğrencilerin kendi ÷lkelerinde fetva görevini üstlenebilmeleri hedeflenmektedir. Bu amaçla Mısır Fetva Kurumu, üç yıl süren bu eğitim için eğitim merkezleri açmıştır. Bu merkezlerde, fetva görevi için gerekli olan dersler, Ezher Üniversitesi'nin seçkin hocaları tarafından verilmektedir. Bunun yanında öğrenciler, fetva sorumlularının gözetiminde fetva meclislerine katılmak suretiyle pratik eğitim alma imkanına da sahip olmaktadırlar. Bu eğitimi tamamlayarak diploma alan öğrenciler, Mısır Fetva Kurumunda fetva eğitimi de verebilmektedirler.²⁹

Fetva vermek üzere yetiştirilen bu elemanlar, fıkıh meclislerine katılmak suretiyle pratik eğitim almaları yanında, kuruma bağlı olan eğitim şubesinin gözetimi altında fetva becerilerini geliştirmeye yönelik uygulamalı fetva eğitimi de almaktadırlar.³⁰ Bununla birlikte, Ezher Üniversitesi hocaları tarafından uygulandığı belirtilen eğitim programının içeriğı hakkında, kurumun resmi internet sitelerinde ve diğ er yayınlarında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

3.1.1.4. Dini Açıklamalarda Bulunma

Müslüman toplumunda bölünme ve fitneyi ortadan kaldırmak amacıyla, yurt içinde ve yurt dışında meydana gelen Irak'ın işgali, Avrupa'daki başörtüsü yasağı gibi olaylar ve problemlerle alakalı olarak gerekli gör÷len zamanlarda kurum tarafından beyanatlar verilmektedir. Kurumun, bilimsel değerlendirme ve basın kurulu tarafından hazırlanan bu beyanatlar, gazeteler ve

²⁹ <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 12.03.2014.

³⁰ <http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=100>. 12.03.2014

kurumun resmi internet sitesi yoluyla duyurulmaktadır.³¹

20 Mart 2015 tarihinde Yemen'in başkenti San'a'da Cuma naması esnasında meydana gelen patlamalar neticesinde 122 kişinin hayatını kaybettiği saldırının kınanması, Mısır devlet başkanı Abdülfettah el-Sîsî'nin Arap zirvesinde yaptığı, radikal fikirlere karşı mücadele edebilmek için dini hitabın geliştirilmesi gerektiğine yönelik konuşmanın kutlanması, Hollanda elçisinin Mısır ziyareti sırasında yapılan görüşmede müftünün, Avrupa'da yaşayan Müslümanların Avrupa toplumunun bir parçası olduğu ve batıda gelişen İslamofobi düşüncesinden ve Müslümanlara yönelik hareketlerden duyulan endişenin dile getirildiği 1 Nisan 2015 tarihli açıklaması, Daeş örgütü ile ilgili farklı zamanlarda yapılan açıklamalar, 12 Nisan 2015 tarihinde Mısır silahlı kuvvetleri ve emniyet güçlerine yönelik gerçekleştirilen saldırıların kınanması ve yine aynı konuda müftünün devlet başkanı Sîsî'ye korkmaması gerektiğini ve onun yanında olduklarını belirten açıklaması, Sîsî yönetiminde atanan yeni bakanlara yönelik kutlama mesajı, Kıptilerin bayramlarının Dâru'l-İftâ tarafından kutlanmasını haram sayan fetvalara yönelik aksi görüşteki açıklamaları, Sîsî'nin seçimleri kazanması ve devlet başkanı olması münasebetiyle müftü tarafından yayınlanan kutlama mesajı kurum tarafından yapılan bu açıklamalara örnek olarak zikredilebilir.³²

Bu açıklamalara bakıldığında kurumun, Müslümanlarla ilgili olarak gerek İslam aleminde gerekse dünyada meydana gelen olaylara sessiz kalmadığı görülmektedir. Bunun yanında, devlet başkanı ve diğer devlet yetkililerinin faaliyetlerine yönelik övücü ve destekleyici açıklamaların yapılması kurumun siyasi etki

³¹ bk.: <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 12.03.2014

³² bk.: <http://dar-alifta.org/Viewstatement.aspx?ID=5271&type=0>. Erişim: 16.04.2015. Zikredilen bu örneklerin yanında ilgili kaynakta pek çok farklı örnek de yer almaktadır.

altında kaldığı izlenimini de vermektedir. Aynı şekilde, Mısır müftüsünün ülkede çıkan karışıklıklar nedeniyle hükümet tarafından sorumlu tutularak yapılan yargılama sonucu idam cezasına çarptırılan eski hükümet görevlilerinin idam kararlarını savunma mahiyetindeki açıklamaları da aynı şekilde kurumun siyasi etki altında kaldığı düşüncesini teyid edici mahiyettedir.

3.1.1.5. Özel İlmî Araştırmalar Yapmak

Mısır Fetva Kurumu, güncel meselelerde ve diğer birçok meselede, delillerin ve tartışmaların yer verildiği akademik bir üslupla ilmi araştırmalar yapmaktadır.³³ Bununla birlikte, bu araştırmaların mahiyeti hakkında herhangi bilgi yer almadığı gibi ne tür çalışmalar yapıldığına dair bir örneğe de ulaşılamamaktadır.

3.1.1.6. İslam'a Karşı Ortaya Atılan Şüphelere Cevap Verme

Kurum, Müslümanların dini inançlarında fitne çıkarmaya çalışanlara karşı ve İslam'a sokulmaya çalışılan hurafelere karşı da mücadele etmektedir. Farklı yayın organlarında yer alan bu tür şüphe ve ithamları toplamak ve bunlara bilimsel delillerle cevap vermek üzere kurum tarafından özel bir araştırma heyeti oluşturulmuştur. Bu heyet, ilgili konularda İslam Dini'nin sahih görüşlerini ortaya çıkararak, akla ve dini maksatlara uygun cevaplar üretmektedir.³⁴

3.1.1.7. Uzaktan Eğitim

Fetva vermek üzere öğrenci yetiştirme hizmeti bağlamında kurum tarafından bir uzaktan eğitim merkezi kurulmuştur. Bu amaçla kurum fetva alanında, özel bir sitede yayınlanan

³³ bk.: <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 25.03.2014. Konuyla ilgili örneklerin zikredilmemesinden hareketle, bu alandaki çalışmalarından genel olarak kurumun bilimsel çalışmalarının kastedildiği anlaşılmaktadır.

³⁴ <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 25.03.2014.

programlar düzenlemektedir. Bu sayede öğrencilerin, yolculuk zahmetlerine katlanmadan kurumun fetva derslerini takip etmeleri sağlanmış olmaktadır.³⁵

3.1.2.Kanûnî Görevleri

Mısır fetva kurumunun, dini görevlerinin yanında kanunî görevleri de vardır.³⁶ Kurumun kanunî görevlerinden birisi idam hükümlerinin verildiği mahkemelere görüş bildirmektir. Bu bağlamda, mahkemelerce onaylanan suçlar, dosyanın incelenmesi için müftüye gönderilir. Müftü, mahkeme tarafından kendisine gönderilen dosyayı inceler. Şayet verilen idam hükmü dini delillere uygun ise, müftü bu hükmün onaylanmasına fetva verir. Dosyanın incelenmesinden sonra verilecek karara göre suçluya idam cezası uygulanır.³⁷

Müftü, dosyada yer alan delillerin İslam fıkhı açısından uygunluğunu incelerken belli bir mezhebin görüşlerine bağlı kalmaz. Dosya incelendikten sonra adalete ve toplum menfaatine uygun olan görüş tercih edilir. Şayet ilgili mahkeme tarafından verilen hüküm şer'î delillere uygunsa bu delillerin gerektirdiği fetva verilir. Ancak, dosyadaki deliller idam cezası verilmesi için uygun değilse, Kur'an'ın haksız yere adam öldürmeyi haram kılmasından³⁸ da hareketle, "imamın affetmedeki hatası ceza vermedeki hatasından daha hayırlıdır" fihhi ilkesine göre hareket edilir.³⁹

³⁵ bk. a.y. Erişim: 25.03.2014.

³⁶ Asıl itibarıyla kurum tarafından yürütülen görevler ilgili kanun ve mevzuatlar çerçevesinde kuruma verilmiş olan görevlerdir. Bu açıdan bakıldığında kurumun bütün görevleri kanuni görevlerdir. Bununla birlikte, mahkemeler tarafından verilen idam kararlarıyla ilgili görevi bizzat kurum tarafından dini görevlerden ayrı olarak kanuni bir görev olarak taksim edildiği için bu ayrıma göre bir taksim yapılmıştır.

³⁷ <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 02.04.2014.

³⁸ bk.: İsrâ, 17/ 33.

³⁹ <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 02.04.2014.

3.2.Kuruma Ait Yayınlar

Dâru'l- İftâ'nın yaptığı başlıca yayın faaliyetleri şunlardır:

3.2.1.Elektronik Yayın (Web Sitesi)

Fetva yöntemlerine, fetva esaslarının yerleşmesine ve kontrolüne katkı sağlamak, fetva alanındaki karışıklığı ve kaosu önlemek amacıyla kurum tarafından kurulan sitenin başlıca işlevleri şunlardır:

- Kurumun fetvalarını yayınlamak

Mısır fetva kurumu, vermiş olduğu fetvalardan seçtiği örnekleri www.dar-alifta.com, www.dar-alifta.org ve www.dar-alifta.net adresleri üzerinden yayınlamaktadır. Bu fetvalar Arapça dışında İngilizce, Almanca, Fransızca, Türkçe, Rusça, Urduca ve Endonezce dillerinde de yayınlanmaktadır.

- Uluslararası ve yerel düzeyde fetva isteyenlerle iletişim kurmak

Gerek Arapça olarak gerekse yukarıda sayılan dillerde, kuruma gelen soruların tercüme bölümü ile işbirliği halinde cevaplanması sağlanmaktadır.

- Dini araştırmaları, İslamî konuları, kurumun açıklamalarını vb. yayınlamak.⁴⁰

3.2.2.Kurumun Dergisi

Kurumun gerçekleştirdiği ilmi faaliyetler çerçevesinde, Arapça olarak ve üç ayda bir yayınlanan, akademik ve ilmî bir dergidir. Özellikle ilmi araştırmaların yayınlandığı dergi ayrıca eğitim kadrosu üyeleri için ve fıkıh/ fıkıh usulü alanlarında şu hedefleri gerçekleştirmeyi de hedeflemektedir:

- Yeni bilimsel bulguları desteklemek

⁴⁰ bk.: a.y.

- Pratik hayatta fetvanın işlevini ve kurallarını yerleştirmek
- Fıkıh eğitiminde uzmanlaşmış kişiler için bir yayın alanı oluşturmak.⁴¹

İlk sayısı Temmuz 2009'da yayınlanan derginin son sayısı olan 23. sayısı ise Ekim 2015'te yayınlanmıştır. 2012 yılında 3 sayısı, 2013 yılında ise 2 sayısı çıkan derginin 3 aylık yayın periyodunda zaman zaman aksamaların olduğu görülmektedir.⁴² Derginin içeriğine ilgili adresten on-line olarak ulaşılabilmektedir.

3.2.3.Eski Fetvalar (Fetva Arşivi)

Kurumun kuruluş tarihi olan 1895 yılından itibaren verilen fetvalar kayıt altında tutulmaktadır. Bu kayıt içerisinde yer alan fetvalardan seçilmiş olanlarının basımı da gerçekleştirilmiştir.⁴³ Daha sonrasında ise kayıtlarda yer alan bütün fetvaların tasnif edilerek bilgisayar ortamına aktarılması ve ilgililerin istifadesine sunulması hedeflenmektedir.⁴⁴

4- KUR'AN'LA İLGİLİ BAZI YAKLAŞIMLARI⁴⁵

4.1.Ayetlerin Tertibi

Kurum, Hz. Osman mushafında yer alan ayet tertibinin tevkifi olduğu, bu tertibin bizzat Allah'tan aldığı vahiy doğrultusunda

⁴¹ bk.: <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 02.04.2014.

⁴² <http://www.dar-alifta.org/Magazine.aspx>. Erişim: 07.11.2015. İlgili adreste derginin 24. sayısı da yer almakla birlikte bu sayının yayın tarihi ile ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır.

⁴³ Şu an için kurum tarafından verilen fetvaların yayınlandığı 39 ciltlik bir döküman bulunmaktadır.

⁴⁴ <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>. Erişim: 08.04.2014. Bununla birlikte kurumun bazı kararları ve idam cezaları ancak bazı şartlarla öğrenilebilmektedir. bk.: a.y.

⁴⁵ Kurumun açıklama ve yayınları taranarak ulaşılabildiği kadarıyla Kur'an'la ilgili olanlar bu başlık altında değerlendirilmiştir.

Hız. Peygamber'in talimatıyla vahiy katiplerine yaptırıldığı, son arzada Hız. Peygamber tarafından Cibril as'a bu sıra ile okunduğu görüşünü benimsemektedir. Aynı şekilde, elimizdeki mushafta yer aldığı şekliyle surelerin tertibinin de tevkifi olduğunu söyleyenlerin olduğunu nakletmek suretiyle bu görüşü benimsediğini izhar etmekte, surelerin yerlerini değiştirmenin ayetlerde yer alan harflerin ve kelimelerin yerlerini değiştirmekle aynı olduğunu belirtmektedir.⁴⁶

Kur'an ayetlerinin tertibinin tevkifi oluşu bağlamında Besmele'nin Fatiha'dan bir ayet olup olmadığı konusu da ele alınmakta ve tevkifiliğe rağmen Fâtiha suresinin ayet sayısını belirlemede nasıl ihtilaf olabildiği sorusuna cevap aranmaktadır. Bu bağlamda, surelerin başında yer alan Besmele'nin o sureden bir ayet olup olmadığına ilişkin dört farklı görüş nakledilmekte ve buradaki ihtilafın Fâtiha'nın ayetlerini belirleme ile ilgili bir ihtilaf olmadığı, ihtilafın, Besmele'nin Fâtiha'dan bir ayet mi sayılacağı yoksa diğer surelerde olduğu gibi bu surenin bir ayeti sayılmayacağından mı kaynaklandığı belirtilmektedir. Neticede bu konunun Kur'an'ın korunmuşluğu gerçeğiyle tezat teşkil etmeyeceği vurgusu yapılmaktadır.⁴⁷

Kur'an ayetleri ile alakalı olarak ele alınan bir diğer konu ise en son nazil olan ayet konusudur. Bilindiği üzere Bakara 278, 281, Nisâ 176, Mâide 3, Tevbe 128-129 ve Nasr suresinin en son inen ayetler olduğuna dair müfessirlerin farklı görüşleri mevcuttur.⁴⁸ Konu ile ilgili görüş ve rivayetleri nakletmekle yetinen kurum en son inen ayetin hangisi olduğu konusunda

⁴⁶ Ayrıntılı izahlar için bk.: *el-Fetâvâ*, c. 4, s. 124-130.

⁴⁷ bk.: *a.g.e.*, c. 4, s. 124-130.

⁴⁸ bk.: Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mektebetu Dâru't-Turâs, Kâhire 1957, c. 1, s. 209-210; Celâlüddin es-Suyûti, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Thk: Merkezu'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, Medine 1426/2005, c. 1, s. 176-188; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 10. b., Ankara 1995, s. 56-57.

açık bir tercihte bulunmamaktadır.⁴⁹

4.2.Nesh İle İlgili Görüşleri

Kuruma sorulan sorulara yönelik hazırlanan cevaplar tahlil edildiğinde Kur'an'da neshin var olduğu görüşünü benimsedikleri görülmektedir. Örnek vermek gerekirse, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) "*el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*" adlı eserinde Kunut dualarının Yüce Allah tarafından Hz. Peygamber'e indirilen vahyin bir parçası olduğu ve Übeyy b. Ka'b'ın mushafında bu ikisinin sure olarak yer aldığını⁵⁰ naklettiğine yer vermektedirler. Buradan hareketle, Kunut'un münezzel ve metluvv bir vahiy olduğu ancak daha sonra neshedildiği, böylece manası baki kalsa bile tilavet etme, abdestsiz dokunma gibi Kur'an'la ilgili hükümlerin Kunut için geçerli olmayacağı belirtilmektedir. Ayrıca, neshedilmiş olmasının dua olarak namazda okunmasına engel olmayacağı da kaydedilmektedir. Bu durumda kurumun, Kunut'un neshedildiğini belirten bu ahad rivayetin sahih olması halinde neshedilmiş olmasının doğal olarak ortaya çıkan bir sonuç olduğunu benimsediği görülmektedir.⁵¹

Bilindiği üzere Kur'an'da neshin varlığı meselesi İslam alimleri arasındaki tartışmalı konulardan biridir.⁵² Ancak, bu tartışmaların daha ziyade elimizdeki mevcut mushafta yer alan ayetler üzerinde cereyan ettiğini unutmamak gerekir. Bu gün elimizde mevcut olan mushafta yer almayan bir takım ayet veya duaların var olduğunun kabul edilmesi ise az önce zikredilen nesh olgusundan farklı bir konudur. Yukarıda yer verildiği

⁴⁹ bk.: *el-Fetâvâ*, c. 4, s. 115-118.

⁵⁰ Übeyy b. Ka'b'ın mushafında yer alan sureler için bk.: Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 84-85.

⁵¹ bk.: *el-Fetâvâ*, c. 4, s. 67-69.

⁵² bk.: Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Thk.: Fevâz Ahmed Zemerli, Beyrut 1995, c. 2, s. 147; Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 124-126.

şekliyle Kunut dualarının vahiy mahsulü olduğunu ancak sonradan neshedilerek mushaftan çıkarıldığını kabul etmenin ise Kur'an'ın korunmuşluğu bağlamında düşünüldüğünde isabetli olmadığı görülmektedir. Nitekim, Suyûti de bu tür rivayetlerin ahad rivayetler olduğunu belirtmekte, Kur'an'ın inzali ve neshi konularında ahad haberlerden hareketle kesin bir şey söylenemeyeceğine dair nakillere yer vermektedir.⁵³

Kurum tarafından nesh konusunun ele alındığı diğer bir örnek Bakara 238. ayettir. Hz. Âişe ve Hz. Hafsâ'nın, yazdırdıkları mushaflara حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ayetinde (وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ) terkibinden sonra (صلاة العصر) kısmını ilave ettirmelerine dair rivayetler,⁵⁴ eldeki mevcut Hz. Osman mushafında yer almayan bu kısmın mensuh olup olmadığı, şayet mensuh ise neshin Hz. Peygamber'den sonra meydana gelmesinin mümkün olup olmadığı gibi soruları gündeme getirmiştir. Konuyla ilgili olarak, bu kıraat şeklinin Hz. Peygamber döneminde mevcut olduğu ancak daha sonra neshedildiğine dair rivayet⁵⁵ de zikredilmektedir. Ayette yer alan (وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ) kısmının (صلاة العصر) şeklinde açıklanmasıyla ilgili olarak, bu kısmın tefsir türünden bir açıklama olduğuna dair nakillere yer vermek suretiyle tercihlerinin de bu yönde olduğunu belirtmektedirler. Nitekim, nesh Hz. Peygamber hayatta iken vuku bulan bir husustur ve onun vefatından sonra böyle bir şeyin olması söz konusu değildir. Dolayısıyla, Hz. Osman mushafı üzerinde herhangi bir şüpheye de mahal bulunmamaktadır.⁵⁶

⁵³ bk.: Suyûti, *el-İtkân*, c. 4, s. 1466.

⁵⁴ bk.: Mâlik, Tefsir, 999, 1000.

⁵⁵ Müslim, Mesâcid, 208.

⁵⁶ bk.: *el-Fetâvâ*, c. 4, s. 131-133.

4.3.Kur'an'ın Tercümesi

Kur'an'ın manalarının farklı dillere tercüme edilmesi konusunda kurumun temel yaklaşımı şöyledir: Dinî ahkâmı bilme konusunda ilk kaynak olan Kur'an'ın manaları pek çok farklı dile çevrilmiştir. Bu faaliyet, Kur'an'ın bütün insanlara ve dünyanın dört bir yanına tebliğ edilmesi görevinin yerine getirilme vasıtalarından biridir. Buradan hareketle kurum, Kur'an'ın manasının işaret diline tercüme edilmesinin de caiz olduğunu belirtmektedir. Nitekim, işitme engelli olmaları nedeniyle Kur'an'ı ancak kendilerine has işaret diliyle anlayabilen bu özürlü kimseler için mümkün olan vasıtalarla Kur'an'ın tebliğ edilmesi dini bir zorunluluk olarak kabul edilmektedir.⁵⁷

4.4.Rey Tefsiri

Kur'an manaları anlaşılın ve yaşansın diye nazil olmuştur. Kur'an'ın ilk açıklayıcısı ise Hz. Peygamberdir. Ondan, Kur'an'da yer alan namazın nasıl kılınacağı gibi mücmel konulara dair gelen sahih açıklamalara uymak zorunludur. Dolayısıyla, bu gibi durumlarda Hz. Peygamber'in sahih sünnetine aykırı düşen açıklamalar yapılması caiz değildir. Bunun dışında yer alan konularda ise ayetlere ilişkin yorum yapabilmek için Arapçaya vakıf olmak, Hz. Peygamber ve sahabenin açıklamalarını bilmek, sebebi nüzulü ve Kur'an'ın belagat ve icaz özelliklerini bilmek gibi belirli şartları taşıma zorunluluğu vardır.⁵⁸ Aksi takdirde, sırf Arapça bilgisiyle Kur'an'ı tefsir etmeye kalkışmak rey tefsiri olacaktır ki bu tür bir tefsirin hatadan salim olması mümkün değildir. Aynı şekilde, yukarıda zikredilen şartları haiz olmadan, kişinin kendi görüşü ve amacı doğrultusunda Kur'an'dan birtakım manalar çıkarmaya çalışması da rey ve hevâ tefsiri

⁵⁷ bk.: *a.g.e.*, c. 27, s. 288-290.

⁵⁸ Müfessirde bulunması gereken şartlar hakkında bk.: Suyûtî, *a.g.e.*, c. 6, s. 2274-2305; Zürkânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 43-46.

olarak değerlendirilir. Günümüzde yaşanan gelişmeler ışığında Kur'an'ı tefsir etmek de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Buna göre, ayetleri Hz. Peygamber ve ashabının anladıklarını nakzedecek şekilde onlardan farklı olarak anlamak gerektiğini savunan görüşün kabul edilmesi söz konusu değildir. Ancak, Kur'an'da yer alan manaların günümüzdeki gelişmelere ve insanların ihtiyaçlarına uygun düştüğünü beyan etmek amacıyla daha önce müfessirler tarafından yapılmamış olan bir açıklamada bulunmakta sakınca yoktur.⁵⁹ Buradan anlaşılan şudur ki, belirli şartları taşıyan herkes Kur'an'ın manalarını anlama ve açıklama imkanına sahiptir. Ancak, yapılan tefsirin sahih olabilmesi için gerekli olan şartları taşımak tek başına yeterli olmayıp, kişinin niyetinin de sahih olması gerekmektedir.

4.5.Kur'an'ın Kıraat ve Şeklinin Değiştirilmesi

Kur'an'ın musiki eşliğinde söylenmesi ve manalarının sanat eseri olarak tasvir edilmesi konusunda kurumun yaklaşımını şöyle özetleyebiliriz:

Kur'an'ın Hz. Peygamberden bize kadar intikal eden kendine özgü bir okuyuş şekli vardır ve bu okuyuş şekline uymak gerekir. Bu tasvirler yapılırken, name yapmak amacıyla çekilecek yerlerde elif ve vav gibi harflerin ilavesi ve tekrarı Kur'an'a ziyade anlamına gelmektedir. Öyle ki, yapılan bu lahn ve ilavelerle Kur'an'ın manası anlaşılamayacak hale gelirse bu haram olur. Dolayısıyla, Kur'an'ı harflerin mahreç ve sıfatlarına uygun olarak ve tecvid kurallarına riayet ederek okumak gerekir.

Kur'an'ı, bir sanat eseri gibi nameli olarak okumak ve dinlemek onu oyun ve eğlence aracı haline getirmektir. Bu durum Kur'an'ı dinleyen kişinin onun hidayet ve irşad yönüne değil, yapılan sanat ve nameler sebebiyle eğlence özelliğine meyletmesine sebep olacaktır. Bu ise caiz değildir. Kur'an'ın

⁵⁹ bk.: *el-Fetâvâ*, c. 4, s. 94-97.

korunmuşluğu ve her türlü tahriften salim oluşu gerçeğini her zaman hatırdta tutmak gerekir. Bu bağlamda şunu da söylemek gerekir ki, mushafın yazılışı tevkifidir. Dolayısıyla, mushaf yazılırken elif, vav ve yâ gibi harflerin ilave edilmesi de caiz değildir.⁶⁰

4.6.Kur'an'ın Kudsiyeti ve Kur'an'a Ta'zim

Mushaf yazımında Hz. Osman hattına riayet edilmesini gerekli gören kurum, bu görüşünü Hz. Osman hattının tevkifi oluşuna dayandırmaktadır. Bununla birlikte kurum, çocukların eğitimi gibi bir gereklilik olması halinde Kur'an ayetlerinin mushaf dışında farklı yerlere Hz. Osman hattı dışında normal yazı ile yazılabileceğini ifade etmektedir. Ancak, her durumda Hz. Osman hattına riayet etmenin daha doğru olacağı kaydına da yer vermektedir.⁶¹ İslam alimlerinden yaptığı nakillerle mushaf yazımında hattı Osmânî'ye muhalefetin haram olduğunu belirten kurum, Kur'an'da yer alan kıssaları açıklamak bağlamında mushafta bir takım resim ve şekillere yer vermenin de aynı şekilde haram olduğunu söyleyenlerin görüşlerini de aktarmaktadır.⁶²

Yine kurum, Kur'an'ı küçük harflerle yazmanın ve mushafın hacmini küçültmenin tenzihen mekruh olduğunu beyan etmekte, mushafın en güzel ve en açık şekilde, en güzel kağıtlara ve en güzel hatla yazılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Yapılan izahlardan anlaşıldığı kadarıyla bu hassasiyette mushafın değişikliğe uğraması endişesi yatmaktadır. Mushafın kutsiyeti ve önemi bağlamında, bir kişinin hiç okumasa bile hayır ve bereket temin etmesi ümidiyle evinde mushaf bulundurmasının günah olmayacağı da belirtilmektedir.⁶³

⁶⁰ bk.: *a.g.e.*, c. 4, s. 101-111.

⁶¹ bk.: *a.g.e.*, c. 34, s. 212-216.

⁶² bk.: *a.g.e.*, c. 4, s. 110-111.

⁶³ bk.: *a.g.e.*, c. 4, s. 87.

Ayrıca, mushafın ta'zimi bağlamında bunun üzerinde icma edilen bir husus olduğu ve buna bağlı olarak abdestsizken, yine hayız ve nifas hallerinde Kur'an'a dokunmamanın, savaş halinde dâru'l-harbe götürülmemesinin, unutmada dışında kişinin mushafla tuvalete girmemesinin de gerekli olduğu belirtilmektedir.⁶⁴ Abdestsiz olanların, cünüp, hayız ve nifas hallerinde bulunan kişilerin dokunma ihtimali bulunmasından dolayı paraların üzerine ayet yazmanın mekruh olduğunun belirtilmesi de Kur'an'ın kudsiyeti ve ta'zimi bağlamında değerlendirilmektedir.⁶⁵

4.7. Bazı Tartışmalı Konulara Yaklaşımları

4.7.1.Hz. İsa Konusu

Hz. İsa'nın nüzülü konusu İslam alimleri arasında tartışmaya yol açan konulardan birisidir. Kur'an ve sünnete göre Hz. İsa'nın durumunun ne olduğu, Hz. İsa'nın öldüğünü söyleyenlerin hükmünün ne olduğu vb. konularda kuruma yöneltilen bir soruya cevaben öncelikle üç surenin ilgili ayetlerinde⁶⁶ Hz. İsa'nın konu edildiği ve onunla ilgili nihai bilgilerin verildiğine dikkat çekilmektedir.

Konunun izahı sadedinde, Âl-i İmrân 55 ve Mâide 117'de geçen "teveffâ" kelimesinin "ölüm" manasına gelmesinden hareketle, ilk akla gelen mananın Hz. İsa'nın öldüğü şeklinde olacağı belirtilmektedir. Bununla birlikte aynı kelimenin "kabzetmek" ve "almak" manalarına da gelmesinden hareketle "Hz. İsa'nın yeryüzünden çekilip alınması" manasının da düşünülebileceği belirtilmekte, En'am 60. ayette de geçtiği üzere bu kelimenin "uyku" manasını ifade ettiği, dolayısıyla ilgili ayetlerde yer alan bu lafızla Hz. İsa'nın uyutulması manasının

⁶⁴ bk.: *a.g.e.*, c. 4, s. 92.

⁶⁵ bk.: *a.g.e.*, c. 4, s. 122-123.

⁶⁶ Bu ayetler için bk.: Âl-i İmrân, 3/ 52-55; Nisâ, 4/ 157-158; Mâide, 5/ 116-117.

anlaşılabileceği de kaydedilmektedir.

Âl-i İmrân 55 ve Nisâ 158'de yer alan “ref” kelimesi ile ilgili olarak ise müfessirlerin çoğunluğunun bu ifadeyi, Allah'ın Hz. İsa'yı göğe yükseltmesi şeklinde tefsir ettikleri belirtilmekte⁶⁷ ve “ref” kelimesinin Kur'an'da maddi anlamda bir yükseltmeyi ifade ettiği gibi onurlandırma ve şereflendirmeyi ifade eden manevi bir yükseltmeyi de ifade ettiği kaydedilmektedir. Hz. İsa'nın düşmanlarından kurtulması için maddi olarak ref edilmiş olmasının daha makbul olduğu ifade edilerek, ilim adamlarının tespitlerine göre göğe yükseldikçe oksijenin azalmasından hareketle Hz. İsa'nın canlı olarak göğe yükseltilmesinin ona eziyet olacağı düşüncesinden hareketle hakiki ölüm veya uyku halinde yükselmesinin gerekli olacağı tespiti yapılmaktadır. Böylece, En'âm 125'te yer alan “...kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır...” ifadesinden hareketle bilimsel veriler de kullanılmak suretiyle Hz. İsa'nın canlı olarak değil hakiki veya uyku şeklinde bir ölüm halinde göğe yükseldiği kanaati teyid edilmektedir. Ayetlerde yer alan “teveffâ”nın farklı anlamlara muhtemel olmasından dolayı, Hz. İsa'nın gerçekten öldüğünü kabul edenlerin dinden çıkmış olmayacakları ifade edilmektedir.

Nisâ 157'de yer alan (وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ) “...fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi...” ifadesinde yer alan teşbih'in mahiyeti ile ilgili görüşlere ve tefsir kaynaklarında yer alan farklı yorumlara da yer verilerek,⁶⁸ ayette de ifade edildiği üzere Hz. İsa'nın

⁶⁷ bk.: Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kurân*, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Kahire 2001, c. 5, s. 447-450. Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, c. 8, s. 74-76; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, c. 5, s. 152-155.

⁶⁸ İlgili yorumlar için bk.: Taberî, *a.g.e.*, c. 7, s. 650-660. Ebü'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Thk.: Yûsuf Ali Bedîvî, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1999, c. 1, s. 413-414.

düşmanları tarafından öldürülmediği ve asılmadığı gerçeği vurgulanmaktadır. Böylece, günümüzde Hz. İsa'nın tabilerinin aksi yöndeki iddialarının yanlış olduğu da belirtilmektedir.

Buradan hareketle, konuyla ilgili ayetlerde kesin olarak ifade edilen Hz. İsa'nın düşmanları tarafından öldürülmediği ve asılmadığı, Allah'a yükseltildiği bilgilerine sahih bir akidenin gereği olarak iman etmek gerektiği, bunları inkar etmenin bir Müslüman için caiz olmadığı ve Hristiyanların iddia ettiği üzere Hz. İsa'nın düşmanları tarafından öldürüldüğüne ve asıldığına inananların dinden çıkmış olacağı vurgulanmaktadır. Hz. İsa'nın ref'inin canlı olarak mı, ölü olarak mı yoksa uyku halinde mi olduğu yine, ref olayı canlı olarak olmuş ise Hz. İsa'nın nerede ve ne halde olduğu konuları ise ayetlerde kesin olarak belirtilmediği için alimler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tespit yapılmakla birlikte, cumhurun Hz. İsa'nın Allah katında canlı olarak bulunduğu ancak keyfiyetinin ise bilinemediği görüşünde olduğu da kaydedilmektedir.

Hz. İsa'nın nüzulü konusunda, Buhârî'de yer alan bir hadise ve *“Ehl-i kütâb İla lüümennü be fâbl müte ve yümü elqiyâme ykûnû elihim şehidâ”* (وإن من أهل الكتاب إلا لئؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيداً) *“Ehl-i kitaptan her biri, ölümünden önce ona muhakkak iman edecektir. Kıyamet gününde de o, onlara şahit olacaktır.”*⁶⁹ ayetine yer verilerek Hz. İsa'nın yeryüzüne ineceği ifade edilmektedir. Bununla birlikte, konuyla ilgili hadislerin sübut ve delalet yönünden kat'i olmaması, ayetlerin ise kesin olarak Hz. İsa'nın nüzulünü ifade etmemesinden hareketle, İslam akidesinin sübut ve delalet yönünden kat'i naslarla sabit olması gerektiğinden Hz. İsa'nın yeryüzüne ineceğini inkar eden kişinin İslam'dan çıkıp kafir olmayacağı belirtilmektedir. Bunun yanında, cumhur ulemanın, bu konuda gelen nakilleri sahih kabul ettikleri, buna iman ettikleri ve Hz. İsa'nın yeryüzüne inmesini de kıyametin büyük alametlerinden kabul ettikleri hatırlatılmak suretiyle bu

⁶⁹ Nisâ, 4/ 159.

yönde bir tercihte de bulunmaktadır.⁷⁰

Böylece kurumun, bu tür tartışmalı meselelerde cumhurun görüşünü benimsediği görülmektedir. Benimsemiş olduğu bu görüşü destekleme bağlamında, bilimsel verileri de kullanmak suretiyle ayet ve hadislerde yer alan kelimelerin tahlil edilmesi ve konuyla ilgili benimsedikleri görüşü desteklediğinin ortaya konulması sağlanmaktadır.

4.7.2. İsra Olayı

Kur'an'da yer alan İsra olayının keyfiyeti de İslam alimleri arasında farklı yaklaşımların ortaya çıktığı meselelerden biridir.⁷¹ Konuyla ilgili olarak iki farklı yaklaşım olduğunu belirten kurum, alimlerin çoğunluğunun İsra olayının bedenen ve Hz. Peygamberin uyanık olduğu bir halde gerçekleştiğini savunduklarını, buna mukabil, bu olayın ruhen gerçekleştiği ve Hz. Peygamber'in bedeninin yatağından ayrılmadığını söyleyenlerin de olduğunu belirtmektedir. Bu görüşte olanlara göre İsra olayı bir rüyadır ve peygamberlerin rüyaları da gerçektir. Bu görüşler yanında, İsra olayının beden ile miraç olayının ise ruhen gerçekleştiğini söyleyen üçüncü bir görüşe de yer verilmektedir.

Konuyla ilgili olarak ileri sürülen deliller şöyle özetlenebilir:

İsra olayını anlatan ayette şöyle buyrulmaktadır: (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ).⁷² Şayet İsra olayı uykuda iken gerçekleşmiş olsaydı ayette (بِعَبْدِهِ) yerine (بِرُوحِ عَبْدِهِ) şeklinde yer alırdı. Ayrıca, bu olayın uykuda olması halinde mucizevi bir yönü olmayacağı gibi Hz.

⁷⁰ Bu değerlendirmeler için bk.: *el-Fetâvâ*, c. 1, s. 141-149.

⁷¹ Konuyla ilgili farklı görüşler için bk.: Taberî, *a.g.e.*, c. 14, s. 414-448; Kurtubî, *a.g.e.*, c. 13, s. 10-12.

⁷² İsrâ, 17/1.

Peygamber'in kavmi arasında büyük bir şaşkınlıkla karşılanması da söz konusu olmazdı. İsrâ olayının ruhen olduğunu iddia edenlerin delil olarak ileri sürdükleri, Hz. Peygamber'e gösterilen rüyadan bahseden İsrâ 60. ayet⁷³ ise bu konu ile ilgili değildir. Bu ayet Hudeybiye ve sonrasında gerçekleşen Mekke'nin fethi olayıyla ilgilidir.

Yapmış olduğu bu delillendirme ile kurum, İsrâ olayı hakkında cumhurun benimsemiş olduğu görüşün doğruluğunu ortaya koymakta, nihayetinde ise kendilerinin de bu görüşten yana olduklarını ifade etmektedir.⁷⁴

Verilen bu iki örnekten anlaşılabilir şudur ki Dâru'l-İftâ, bu tür tartışmalı meselelerde aksi görüş belirtmek yerine, belki de kurumsal bir kimliğe sahip olmasının gereği olarak toplumda tartışmaya neden olacak bir görüşü benimsemekten uzak durmaktadır.

SONUÇ

Mısır'da kurumsal anlamda fetva faaliyeti yürüten ve resmi kurum olma özelliğine sahip olan Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye, 1895 yılında kurulmuştur ve köklü bir fetva kurumu olma özelliğine sahiptir. Bu özelliğine bağlı olarak Dâru'l-İftâ teşkilat yapısı itibariyle oldukça gelişmiş bir kurumdur. En temel görevlerinden birisi fetva hizmetini yürütmek olan kurum, Mısır mahkemeleri tarafından verilen idam kararlarının onay mercii olması itibariyle aynı zamanda kanunî bir görevi de icra etmektedir. Fetva hizmeti bağlamında telefon, fax, mail vb. bütün iletişim araçlarıyla bu hizmeti yürüten kurum, dünyanın önde gelen dilleri olmak üzere toplam yedi dilde soru kabul etmekte ve yine gelen sorulara bu dillerde cevap vermektedir.

⁷³ bk.: (وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ)
(وَحُفُّهُمْ فَمَا يَرِيْدُهُمْ إِلَّا طُعْيَانًا كَبِيرًا)

⁷⁴ Bu değerlendirmeler için bk.: *el-Fetâvâ*, c. 16, s. 125-127.

Oldukça kapsamlı bir fetva hizmeti vermesine bağlı olarak Dâru'l-İftâ'nın fetva vermede takip ettiği yöntemlerin de kapsamlı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda kurum fetva verirken insanların ihtiyacını ön planda tutmakta, fikhın temel ilkelerinden olan maslahat ve kolaylaştırma ilkelerine riayet etmektedir. Yine bu bağlamda, zaruret prensibini de dikkate alan kurum, insanların ibadet ve muamelelerini mümkün merteye sahihe hamletme şeklinde bir ilkeyi de dikkate almaktadır. Fetva verirken şer'î maksatlara göre hareket etmekle birlikte, örfü de dikkate almakta ve hakkında açık bir hüküm bulunmayan meselelerde kıyasa başvurmak suretiyle çözümler üretmektedir.

Kuruma yöneltilen sorular daha ziyade fıkhi konularla alakalı olmakla birlikte Kur'an ve tefsir ile ilgili sorular da yöneltilmektedir. Bu sorulara verilen cevaplar incelendiğinde kurumun Kur'an ve tefsir ile ilgili konularda İslam alimlerinin çoğunluğunun benimsediği görüşlerden yana tercih ve açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Kur'an'da yer alan tartışmalı meselelere yaklaşımlarında da bunun örnekleri açıkça görülmektedir. Özellikle Kur'an'la ilgili hususlarda Kur'an'ın korunmuşluğu gerçeğini merkeze alan kurum, Kur'an metninin ve manalarının tahrifi anlamına gelebilecek yaklaşımlardan ise kaçınmaktadır.

Kaynakça

- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 10. b., Ankara 1995.
- el-Fetâva'l-İslâmiyye min Dâri'l-İftâi'l-Mısriyye*, Kâhire 2010. (Kurum tarafından yayımlanan fetvalar.)
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Thk: Abdülvehhâb Abdülatif, 4. b., Kahire, 1994.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Thk: M. Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, Ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Thk.: Yûsuf Ali Bedîvî, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1999.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1981.
- Suyûtî, Celâlüddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Thk: Merkezu'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, Medine 1426/2005.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kurân*, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Kahire 2001.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mektebetu Dâru't-Turâs, Kâhire 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Thk.: Fevâz Ahmed Zemerlî, Beyrut 1995.

www.dar-alifta.com

<http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>

<http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=100>

<http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=101>

<http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=102#>

<http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=102#8>

<http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=112>

<http://www.dar-alifta.org/ViewGeneral.aspx?ID=102#15>

<http://www.dar-alifta.org/ViewResearch.aspx?ID=65>

<http://www.dar-lifta.org/ViewScientist.aspx?ID=132&LangID=1>

<http://dar-alifta.org/Viewstatement.aspx?ID=5271&type=0>

<http://www.dar-alifta.org/Magazine.aspx>

<http://www.dar-alifta.org/Scientists.aspx>

<http://eng.dar-alifta.org/Foreign/OnlineBooks.aspx>

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
10 (2016), ss.171-178.

Muhammed Kızılgeçit

Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma

Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 1.Baskı, 2015, 251 s.



Modern dünyanın esiri insanoğlunun ruhsal ve fiziki durumu hep merak konusu olagelmıştır. Kimi zaman ampirik kimi zaman da başka metotlarla insan incelenmeye alınmış ve derinliğindeki sırlar açıklanmaya çalışılmıştır. İnsan hayatında belki de en önemli fenomen diyebileceğimiz “din fenomeni ile insan psikolojisi serüveni” işte bu etkileşimden yola çıkılarak araştırma konusu olmuştur. Din, çoğu psikoloğun dediği gibi insan davranışı, düşüncesi hatta karakteri üzerinde çok etkilidir. Bazı psikologlar ise tam tersine insanın dini anlayış ve düşünce üzerinde etkili olduğunu ifade etmiştir. Din ile insan ve dolayısıyla insan psikolojisi arasındaki etkileşim her nasıl dile getirilmeye çalışılsa da sonuç itibariyle ikisi arasında güçlü bir bağ hiçbir zaman inkar edilemeyecektir. Aslında Kızılgeçit’in kitabı da bu etkileşim sonucu insan psikolojisinde meydana gelen çeşitli durumları incelemeyi temel hedef edinmekte denilebilir. Tabii bu inceleme

yapılırken Kızılgeçit'in kullandığı metodoloji ve araştırmalar gösteriyor ki insan, “*sırrı çözüldükçe sırlaşan bir varlık*”tır.

Günümüz dünyasında artan sosyal hareketliliğe karşın yalnızlaşan, bireyselleşen ve hatta bencilleşen insanların kalabalıklar arasında giderek yalnızlaşması, umutsuzluğa kapılması ve bu durumun farklı şekillerde dışavurumu birçok psikolog tarafından irdelenmeye çalışılmaktadır. Kendi benliğine, ruhsal yönüne, karakterine ve çevresinde olup bitene anlam vermeye çalışırken insanoğlu; toplumda var olan kurallar veya doktrinleri göz önünde bulundurmamak durumunda kalmıştır. Nitekim dindar bir toplumun bireyleri, yaşam felsefesini belirlerken dinden ayrı düşünemeyeceği gibi seküler bir toplumun bireyleri ise aynı konuda dinden referans almaz diyebiliriz.

Yalnızlık, kimi toplumlarda –mesela Doğu toplumlarında- ilâhi aşkın derinliğine varmada bir araç olarak görülürken; Batı toplumları dediğimiz seküler toplumlarda ise çeşitli psikolojik travmaların ilk basamağı olarak değerlendirilir. Doğu toplumlarında tasavvufi tecrübelerin de işaret ettiği gibi Yalnız kalma, Halvet, Uzlet, el-Vahdetu'n Nefsiyye, Yalnızbaşinalık gibi süreçlere; insanın nefsini hesaba çekme, nefsini yaratan rabbi ile hasbihal edebilme nazarıyla bakılmış olup zararlı yalnızlıktan öte sonuç itibarıyla olumlu bir yalnızlığı benimsedikleri söylenebilir. Batı toplumları ise bir hastalık olarak gördüğü böylesi süreçlerin, insanı nasıl da asosyal ve intihara sürükleyen bir vakıa olarak telakki ettiği ayrıca cay-ı dikkat bir hâdisedir. Zihinsel süreçlerin aktif rol aldığı yalnızlıkla pençelesen, bununla birlikte bir girdabın ve umutsuzluğun hüküm sürdüğü yalnızlık koridorlarında anlam aramaya çalışan insanoğlunun; yalnızlık, umutsuzluk ve dindarlık arasındaki ilişkiye bakışını kaleme alan Muhammed Kızılgeçit; umutsuzluğun yalnızlığı ve bu ikisinin de nasıl da intiharı tetiklediğini gözler önüne sermektedir.

Kitapta ele alınan Yalnızlık, Umutsuzluk ve bu iki kavramın din ve dindarlıkla ilişkisini ele alırken Kızılgeçit'in örnekleme geniş tutması ve özellikle ilk üç bölümdeki doyurucu bilgilerle açıklamaya çalışması; kitaba ayrı bir önem katmaktadır. Önsöz, Özgeçmiş ve Girişle birlikte temelde Beş Bölüm ve en son genel

değerlendirme anlamında Bir Sonuçtan oluşan kitapta; Birinci Bölümde Yalnızlık konusu detaylarıyla irdelenmiş ve Yalnızlığın tarihten bu yana nasıl ve niçin ele alındığını ifade ettikten sonra günümüz Yalnızlığı ile birlikte kendi yorumlarına da yer vermiştir. İkinci Bölümde Umutsuzluk konusu ele alınmış ve Umutsuzluğun nedenleri, belirtileri ile sonuçları irdelenmiştir. Üçüncü Bölümde Din ve Dindarlık ele alınırken Dindarlığın Boyutları ile birlikte özellikle Allport'un revaçta olan Dindarlığın Boyutları standardizasyonu detaylarıyla birlikte açıklanmıştır. Dördüncü Bölümde çalışmanın Yöntemi, Hipotezleri ve Örneklemi ile birlikte kullanılan ölçekler ve bu ölçeklerin kullanımının nedenleri üzerinde durulmuştur. Beşinci Bölümde ele alınan Örneklem Grubundan elde edilen bulgular üzerinde yorumlar yapılmış ve çeşitli değişkenlerin bu örneklem grubu üzerindeki etkisi ifade edilmeye çalışılmıştır.

Birinci Bölüm; Yalnızlık kavramı ile Dindarlık arasındaki ilişkiyi ele alan araştırmalara değinen Kızılgeçit; Yalnızlığın temelde "kişinin sosyal ilişkilere duyduğu arzu ve ihtiyaçlar ile gerçek sosyal ilişkiler arasındaki farktan kaynaklanan bir durum" olduğu üzerinde durur. Yalnızlıkla izolasyon/toplumdan uzaklaşma ile dezolasyon/kimsesizlik arasındaki temel farklara değinir. Kitapta sosyal bir varlık olan insanın topluluk halinde yaşamaya ihtiyaç duyduğunu ifade eden Kızılgeçit; Yalnızlığın hem psikolojik hem de fiziksel yönünün olduğunu dile getirir. Bölümün ilerleyen kısımlarında Tek Başınalık ve Yapayalnızlığa da değinen Kızılgeçit; Yalnızlıkla ilgili kuramsal yaklaşımları da aktarır:

- Psikanalitik Yaklaşımda Freud, Zilboorg Ve Sullivan gibi psikanalistlerce ele alınan Yalnızlığın hangi konular ve ne tür durumlarla ortaya çıktığı noktasında okuyucuya bilgiler verilmiştir. Freud'un doğrudan Yalnızlık ile ilgili herhangi bir makalesi olmasa da konu ile alakalı çeşitli kavramsallaşmalardan bahsettiğini ifade etmiştir. Sullivan'a göre "Yakınlık kurma ihtiyacının yeterince giderilmemesi durumunda ortaya çıkan nahoş yaşantı" olarak ele alan Kızılgeçit; Yalnızlığın Erikson'unun

düşüncesinde olduğu gibi sağlam bir kimliğin oluşmaması sonucu da ortaya çıkabileceği konularını irdelemiştir.

- Varoluşçu Yaklaşımda Gasser'ın fikirleri çerçevesinde ele alınan Yalnızlık; varoluşun, özün bir gerçeği olduğunu ifade edip yalnızlığın pozitif bir şekilde kullanılmasının önemli olduğunu dile getirmiştir.
- Bilişsel Yaklaşımda duygu ve zihinsel yalnızlık konuları irdelenip doyum verici sosyal etkileşimin olmadığı durumlarda düşük benliğin ortaya çıktığını ve duygu ile tutumların buna eşlik edeceğini dile getirmiştir.
- Sosyolojik Yaklaşımda Bowman, Riesman ve Slater'ın fikirleri üzerinde durulmuştur.
- Etkileşimsel Yaklaşımda kuramın sözcüsü Weiss'in Yalnızlık konusunda dile getirdiği Tek başınlık ile olmayıp duygusal yaşantının kompleks bir fenomene dönüşmesi sonucu duygusal ve sosyal anlamda ortaya çıkan bir sonuç olduğu konusu üzerinde yoğunlaşmıştır.

Bölümün ilerleyen satırlarında Yalnızlık Çeşitlerine değinen Kızılgeçit; Weiss'in duygusal ve sosyal olarak iki çeşit üzerinde durduğunu, Sadler'ın beş farklı boyuttan bahsettiğini aktarmıştır. Yine Yalnızlığın ilerleyen bölümlerinde Yalnızlığın Nedenlerine de değinen Kızılgeçit; Yalnızlıkla Baş Etmenin *sosyal beceri eğitimi, bilişsel-davranışçı terapi desteği alma ve sosyal destek ağının kurulması* Yalnızlıkla Baş Etmenin 12 basamaklı faktörlerine karşı yapılabilecekler olduğunu ifade etmiştir. Tasavvuftaki Yalnızlık temasına da değinen Kızılgeçit; farklılık arz etse de her dinde Yalnızlığının tezahürlerinin olduğunu örneklerle açıklamıştır. Tasavvufta var olan Uzlet, Halvet, el-Vahdetu'n Nefsiyye gibi kavramların benzer olabileceğini düşünsek de aslında kendi içerisinde farklılık arz ettiğini ve bu konularla ilgili hayli büyük hacimli kitapların yazıldığını dile getirmiştir.

İkinci Bölüm; Umutsuzluğun ele alınıp hem kavramsal çerçeve hem de kuramsal anlamda açıklanmaya çalışıldığını söylemek

yanlış olmasa gerek. Umut kavramının “ummaktan doğan duygu”, “bir şeyin gerçekleşmesi ihtimalinin verdiği ferahlatıcı duygu, ümit” anlamlarına geldiğini ifade eden Kızılgeçit; umudun geleceğe yönelik arzu, istek ve güçlü bir eğilimi içerdiğini dile getirir. Varoluşçu Psikoloji’de olduğu gibi geleceğin ancak “geçmiş ve şimdi”nin ışığında nitelik kazanacağı anlayışıyla insanın ruhsal yapısıyla irtibatlı olarak gelecekte güçlü şekilde ümitli olmayı içerir Umut. Umutsuzluğu ise Horney, Frankl, Erikson gibi kuramcılarının fikirleri çerçevesinde açıklayan Kızılgeçit; Frankl’ın “anlam arayışı”, Erikson’un “zamanın kısa, başka bir yaşama başlamak ve bütünlüğe götürecektir seçenek yolları denemek için çok kısa olduğu duygusunu dile getiren” anlayışı ile umutsuzluğa bakış açılarını ifade etmiştir. İlerleyen bölümlerde Umutsuzluğun Nedenleri başlığı altında metodolojik bir sıralama yapan Kızılgeçit; Benliğin zayıflaması, İnanç Kaybı, Anlam Yitimi, Üretken Olamama, Bedensel Engellilik, Engelleme (Çatışma) gibi nedenlerin umutsuzluğa neden olduğunu ifade eder. Yukarıda sayılan nedenlerin topyekün gerçekleşmesi şart değildir. Birinin bile kişilerde ağırlaşması ile umutsuzluk yaşanabilir. Yine bu bölümde Umutsuzluğun Sonuçları ele alınırken Kierkegaard’ın “*Umutsuzluk, umutsuzluğu aşım daha güçlü bir birey olma avantajını barındırmasına karşın önemli psikiyatrik bozuklukların başlangıcı ve ölümcül bir hastalık olarak değerlendirilmelidir.*” sözü ile konuyu daha da anlamlandıran Kızılgeçit; umutsuzluğun iki sonucunun olacağına işaret eder: Depresyon ve İntihar.

Üçüncü Bölümde Din ve Dindarlık konularını irdeleyen Kızılgeçit; “inanma, farklılık arz etse de her dönemde insanoğlunun içli dışlı olduğu bir fenomendir.” der. Din kavramının kökeniyle birlikte anlamları üzerinde duran Kızılgeçit; din konusunda çeşitli psikologların görüşlerini de aktarmıştır. William James; her ne kadar Din’i duyguya indirgese ve yine her ne kadar Wund, Dinin kaynağını bulmaya çalışırken de bu durum Din fenomeninin hallolduğu anlamına gelmemelidir. Dindarlık kavramını açıklarken; bunu dinin tecrübe edilen, yaşanan boyutu olarak ifade eden Kızılgeçit; dindarlığın geniş inanç ve uygulama şekillerini kapsayan çok boyutlu bir kavram olduğunu ifade eder. Dindarlığın Boyutları konusunda Allport’un Glock ile

yaptığı sınıflandırmayla ifadenmesinin daha revaçta olduğu ve bu sınıflamanın daha objektif olması üzerinde durur. Derinlemesine Boyutta; “İç Gündümlü ve Dış Gündümlü” olarak irdelerken; Genişleme Boyutunda; “İnanç Boyutu, İbadet Boyutu, Duygu Boyutu, Bilgi Boyutu, Etki Boyutu, Bilişsel Süreçler Boyutu ve Duygusal Süreçler Boyutu” olarak ele alır. Yine aynı bölümün devamında Ruh Sağlığı Yalnızlık Ve Dindarlık İlişkisi başlığı altında yalnızlığın, dindarlık ve ruh sağlığı üzerindeki etkisine değinen Kızılgeçit; Yalnızlığın, bireyin diğerleri tarafından anlaşılmadığı, onlara yabancı kaldığı ya da onlar tarafından reddedildiği veya özellikle sosyal bütünleşme duygusu ve duygusal yakınlık kurmak için olanaklar sunan arzu edilen etkinlikleri gerçekleştirmek için uygun sosyal arkadaşlıkların yokluğu durumunda yaşanan süreğen duygusal zorlanmayı ifade ederken; Umutsuzluk ise kişinin gelecekle ilgili olumsuz, kötümser bir tutum içinde olması ve geleceğe dair motivasyonunu kaybetmesi veya bireyin seçme özgürlüğünün bulunmadığını ya da seçeneklerin sınırlı olduğunu görerek kendi adına enerjisini harekete geçirememesi neticesinde fiziksel, zihinsel veya toplumsal durumun düzelmeyeceğine ilişkin olan genel ruh hali kavramları arasında bağ kurmaya çalışır. Dindarlığın ruh sağlığına olumlu etki ettiğini ifade eden Allport ve Stack’ın görüşlerine de yer veren Kızılgeçit; Dinin birer uygulama boyutu olan ibadetlerin ruh sağlığını Stack’a dayanarak dört farklı yöntemle olumlu etki ettiğini dile getirir. Bunlar; Sosyal Destek Modeli (Özellikle E. Durkheim’in düzenleyicilik ve bütünleştiricilik fonksiyonları), Tutarlılık Modeli (İnsanların kontrol edilemez deneyimlerinin olduğu çevrede psikolojik olarak daha sağlıklı olmak için birbirleriyle tutarlı olarak dünya deneyimleri ve hayatın anlamı ile ilgili temel sorulara cevap araması), Hikmete Sarılma Modeli (Elem ve ıstırapları negatif olarak algılama) ve Dolaylı Koruma olarak bilinen Dini Emir ve Yasaklar Modeli sınıflamasıdır.

Dördüncü Bölümde; çalışmanın yöntemi, problemleri, hipotezleri ve sınırlılıkları ile sayıltıları dışında örneklem grubu ve kullanılan ölçekler konusunda bilgilendirme yapan Kızılgeçit; gerek kullanılan ölçeklerin gelişmişliği ve gerekse de bu ölçeklerin

ortaya çıkardığı sonuçların örneklem grubunun düşüncelerini yansıttığını ortaya koymaya çalışır. Ölçeklerin Türkiye'ye uyarlanması noktasında daha önceden yapılan çalışmalara da değinen Kızılgöçit; verilerin kullanımında yapılanların ve çıkan sonuçların nasıl irdelendiğini ve bütün bunları yaparken hangi programları kullandığı ile ilgili bilgiler vermiştir.

Beşinci Bölümde ise Bulgular ve Yorumlara yer veren Kızılgöçit; geçerli sayılan 1003 kişi üzerinde yaptığı anketlerin bulgu ve yorumlarını irdeler. Umutsuzluk, Yalnızlık ve Dindarlık çerçevesinde Ankara, Adana, Edirne ve Erzurum ili ve ilçelerinde Genç, Yetişkin ve Yaşlılarda yaptığı anketlerin analizlerinde ortaya çıkan sonuçları ele alırken; bu alanda özellikle Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık konularında daha önce hem Türkiye'de hem de Batı'da yapılan çalışmalara da değinerek sonuçların yorumlarını yapmaktadır. Metodolojik bir çalışmanın güzel örneklerinden biri olan bu çalışmada Yalnızlık ile Umutsuzluk arasında doğru bir orantının olduğu bir başka deyişle yalnızlık arttıkça umutsuzluğun da artacağı sonucuna şahit olunurken aynı zamanda Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık arasında ise negatif bir orantının olduğunu anlamış bulunmaktayız. Nitekim yalnızlık, umutsuzluğu tetiklerken dindarlığı olumlu yönde etkilemediği tespit edilmiştir. Yalnızlığın umutsuzluğu tetiklediğini delilleriyle ortaya koyan Kızılgöçit; Dindarlığın özellikle iç güdümlü dindarlığın Yalnızlık ve Umutsuzluk noktasında kişileri motive edici ve sosyalleştirici bir rol oynadığını ifade eder. Psikolojik bir varlık olan insanın zaman zaman Yalnızlığa duçar olabileceği yönünde fikir beyan etsek de Yalnızlığın temelinde Umutsuzluğun ve toplumda beklentilerin karşılık bulmamasıyla alakalı bir durum olduğunu ve Dindarlığın ise bu konuda bireyleri adaptasyon ve motivasyon noktasında öncelikli bir rol oynadığı bulgusuna ulaşılmıştır. Öğrenim durumunun, cinsiyetin, medeni halin, yaş gruplarının, bireysel tercihlerin ve sosyo-ekonomik durumun Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık ile ilişkisinin anketler bağlamında ele alınıp irdelendiği ve bu konuda yapılan çalışmalarla bağlantılı olarak yorumlarının yapıldığı bu Bölümde ortaya konulan bulguların bu konuda yapılacak çalışmalarda yol gösterici olacağı yönünde kanaatimiz güçlenmiştir.

Son kısımda çalışmanın kısaca bir genel değerlendirilmesinin yapıldığı Sonuç Bölümünün yer aldığını ve burada elde edilen bulguların daha önce yapılan çalışmaların bulgularına paralellik arz ettiğini ifade etmiştir. Yapılan bu tecrübî çalışmada örneklem grubunun yalnızlık ve umutsuzluk düzeylerinin birçok faktöre göre değişiklik gösterdiğini ortaya koyan Muhammed Kızılgeçit; bu değişikliklerin çeşitli değişkenler bağlamında yorumlanmasına yer vermiştir.

Kızılgeçit tarafından Ankara, Adana, Edirne ve Erzurum il ve ilçelerinde yalnızlık, umutsuzluk ve dindarlık ilişkisinin 1003 kişilik bir örneklem üzerinde yapılan bu çalışmanın hazırlanmasında gösterilen özveri, akıcı dil, sağlam metodoloji ve doyurucu bilgiler bize gösteriyor ki bu çalışma, alan okumalarında örnek bir çalışma görevi göreceği kanaatindeyiz. Yalnızlık Umutsuzluk gibi çağın psikolojik hastalıkları olarak öne çıkan sorunlarında Dindarlık ile ilişkilendirilerek yapılan bu çalışmanın özellikle din fenomeninin yalnızlık ve umutsuzluk gibi sorunlarla karşılaşma durumlarında inkâr edilemez motive edici yönünü ve toplumların ruh sağlığındaki önemini bir kez daha ortaya çıkarmıştır. Yine çalışmada ele alınan konuların çekiciliği, yapılan yorumların objektifliği Erzurum ilinin Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık bağlamındaki anlayış ve yapılarını arz ettiğini ifade edebiliriz.

Hakan Işık

Yüksek Lisans Öğr., Din Psikolojisi,

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

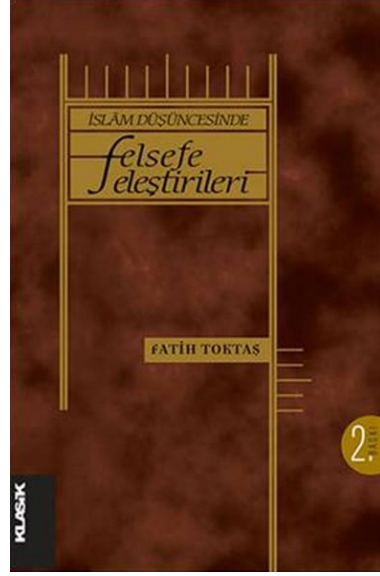
hakanisik49@gmail.com

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
10 (2016), ss.179-186.

Fatih Toktaş

İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri

İstanbul: Klasik Yayınları, 2.Baskı, 2013, 211 s.



İslam düşüncesinde Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* eseriyle başlayan felsefe eleştirileri, İbn Rüşd'ün *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*, Hocaşâde'nin *Tehâfütü'l-felâsife*, Ali Tûsî'nin kaynaklarda *Kitâbü'z-Zühr* olarak bilinen *Tehâfütü'l-felâsife*, Kemalpaşazâde ve Karabâğî'nin *Tehâfütleri*yle devam etmiş ve bir tehâfüt geleneği başlamıştır.

Tanıtımını yapacağımız *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* adlı eser, mezkûr tehâfütleri de içine alacak şekilde, İslam düşüncesindeki felsefe eleştirilerini saha ve kavram merkezli incelemektedir. Kitabın en temel iddiası, yazarın girişte belirttiği şu husustur: İslam düşünce tarihinde felsefenin XII. yüzyıldan itibaren geri plana atılmaya başlamasının temelinde, onlara yöneltilen eleştirilerin etki edip etmediği hususunun aydınlatılmasına katkıda bulunacak olmasıdır(ss. 1-3).

Giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşan eserin ilk bölümünde mantık, ikinci bölümünde metafizik ve son bölümünde psikoloji sahalarında yapılan eleştiriler tez, anti tez ve sentez şeklinde yani diyalektik bir metotla incelenmektedir. Eserin içindekiler kısmından hareketle, İslam filozoflarının ahlak ve siyasete dair düşüncelerinin eleştirilmediği sonucu çıkarılabilir. Bir başka ifadeyle eserin muhtevası, felsefenin tamamından ziyade belli konularının tenkit edildiğini göstermektedir.

Birinci bölümde mantık ilmine yapılan eleştiriler, üç üst başlık altında ele alınır. İlki mantığın İslam dünyasına tercüme yolu ile intikali, ikincisi mantığı yöntem şekli olarak eleştirenler ve mantığın problemleridir. İlk başlık altında dönen tartışmayı şöyle özetlemek mümkündür: Gazzâlî'ye kadar İslam âlimlerinin tedris edilmesine cevaz vermedikleri mantık ilmi, yabancı bir kültürün ürünüdür. İkinci nokta hadisçiler, kelamcılar, nahivciler, fakihler ve mutasavvıfların yöntem açısından mantığı tenkit etmeleridir.

Hadisçiler, dinin kaynağının Kur'an ve hadis olmasından hareketle naklin dışındaki her ilme şüpheyle bakmışlardır. Kelamcılar, Gazzâlî'nin dönemine gelinceye değin mantığı, yabancı bir kültürün ürünü görüp dini savunmada bile kullanılamayacağını iddia etmişlerdi. Nahivciler de tıpkı kelamcılar gibi mantığı yabancı bir kültürün eseri görüp mantıkçıları alt etmeye çalışmışlardır. Meseleyi dinî açıdan ele alan fakihler Hz. Peygamber, sahabe ve müçtehit imamların bu ilimden bahsetmemelerini öne sürerek felsefeye giriş mahiyetindeki mantığın medreselerden kaldırılmasını ve bu eserleri yazanların cezalandırılması gerektiğini düşünmüşler. Mantık ilmine doğrudan eleştiri getirmeyen mutasavvıflar ise akli eleştirmişlerdir.

Üçüncü nokta mantığın problemler açısından tenkit edilmiş olmasıdır. Mantık, kategoriler, tanım ve önermeler, kıyas ve kıyasın sonuçları başlıkları altında tenkit edilmiştir. Kategoriler başlığı altında, Aristo'nun mantık külliyyatı *Organon*'un ilk kitabı olan *Kategoriler*, sayılarının birçok düşünür tarafından farklı tasniflere tabi tutulmuş olmasından dolayı eleştirilmiştir. Tanım ve önermeler kısmındaki eleştiri, mantıkçıların "tam tanım" kavramına yöneliktir. Burada eleştiriye konu olan tam tanım anlayışı ise

tanımın, tanımlananın mahiyetini verdiği iddiasını çürütmeye matuftur. Bundan dolayı tanımı oluşturan cins ve fasl kavramlarından fasl kavramının belirsiz olduğu iddiası ispat edilmeye çalışılmıştır. Önermeler başlığı altındaki eleştiri, önermelerin yüklemli ve şartlı önermeler şeklinde tevsi edilmiş olmasıdır. Kıyas kısmında ise, kıyasın iki öncülden oluşması, şekilleri ve modlarının fazlalığı ve değeri konuları tartışılmıştır. Bu tartışmalarda İslam mantıkçıları genellikle Nevbahtî, Sühreverdî ve İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiştir. Yazara göre İbn Teymiyye özelinde mantığa yapılan eleştirilerinin arka planında dinî ve kelimî bir endişe yatar. Bununla beraber, mantıkçılara yöneltilen eleştirilerin tamamı geçerli olmadığı gibi, tamamen haksız da sayılamazlar. (ss. 39-45).

İkinci bölümde yazar, İslam toplumunda felsefenin sakıncalı bir bilim olarak değerlendirilmesine sebebiyet vermesinden hareketle, metafiziğe yöneltilen eleştirileri, kelamcılar ve Gazzâlî üzerinden ele almıştır. Metafizikle ilgili eleştiriler, Allah'ın varlığı ve birliği, Allah'ın sıfatları ve Allah-âlem ilişkisi başlıkları etrafında tartışılmıştır.

Allah'ın varlığı başlığı altında hudûs, sebeplilik, imkân ve hareket delilleri üzerinde durulur. Gazzâlî, Allah'ın varlığını ispat konusunda kelamcıların hudûs delilini, tutarlı ve tatmin edici bulurken; Dehrîlerin âlem ezelidir bundan dolayı âlemin herhangi bir yaratıcısı yoktur, görüşünü yanlış olarak değerlendirir. Gazzâlî'nin çelişkili gördüğü yaklaşım ise, âlemin bir yaratıcısı olduğunu kabul etmekle kelamcıların, âlemin ezeli olduğu fikrini kabul etmeleriyle de Dehrîlerin deliline yaklaşan Meşşâilerin yaklaşımıdır. Yazara göre, Meşşâiler, zaman ve mekân üstü aşkın bir varlık olan Allah'ı zaman kategorisi içerisinde değerlendirerek hata yapmışlardır. Gazzâlî de Dehrîlerin ezelilik anlayışı ile filozofların ezelilik anlayışı arasını tefrik etmeden, hepsini birden tekfir etmesiyle hata yapmıştır(ss. 68-70).

Meşşâiler'e yöneltilen eleştirilere bakıldığında, onların Allah'ın varlığını ispat konusunda kullandıkları "sebeplilik", "imkân" ve "hareket" delilleri üzerinden döndüğü görülür. Gazzâlî ve İbn Teymiyye'ye göre Meşşâî filozoflar sebeplilik deliliyle ya âlemin sebebini bizzat âlemin kendisi görecekler ya da âlemin sebebini

onun içindeki bir varlıkla ilişkilendireceklerdir. Meşşâî filozoflara yöneltilen bu eleştirileri İbn Rüşd safsata olarak değerlendirir. Çünkü ona göre Meşşâîler, âlemin maddî bir ilkesi olduğunu düşünen natüralist ve materyalistlerle aynı düzlemde değerlendirilip suçlanmışlardır. Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin Meşşâî filozofları çelişki içerisinde gördükleri diğer bir konu, filozofların hem teselsülü kabul edip hem de Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmalarıdır. İbn Rüşd'e göre filozoflar, ilk ilkeye bağlılığı ifade eden dairesel (devri) teselsülü imkân dâhilinde görürler. Ancak önceki olayların sonradan gerçekleşen olayların şartını oluşturduğu anlamında doğrusal (müstakîm) teselsülü kabul etmezler. Doğrusal teselsülü ne Aristo'nun ne de kelamcılarının mümkün görmediğini belirten yazara göre Gazzâlî'nin sebeplilik ilkesi bağlamındaki eleştirileri tutarlı ve haklı olarak değerlendirilemez (ss. 70-73).

Meşşâî filozofların Allah'ın varlığını, zorunlu (vâcib) ve zorunsuz (mümkün) şeklindeki ayırmadan hareketle ispat etmeye çalıştıkları delil, imkân delilidir. Bu delille ilgili eleştiri, özü gereği mümkün, başkasına nisbetle zorunlu şeklindeki tanımlardan kaynaklanmaktadır. Gazzâlî, Şehristânî, İbn Teymiyye ve İbn Rüşd bu delille Allah'ın varlığının kanıtlanamayacağı konusunda hemfikirdirler. Ancak İbn Rüşd, Gazzâlî'yi sonsuz sayıda sebeplerin varlığı fikrini, asıl sahipleri olan Dehrîlere değil de Meşşâîlere atfetmesinden dolayı eleştirir. Sebeplilik ve imkân delili kadar yaygınlık kazanmayan "hareket delili", Bağdâdî ve ondan etkilenen İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiştir. Bağdâdî'ye göre, Meşşâî filozoflar hareket teriminin ortak bir terim olduğu hususunu göz ardı etmişlerdir. Ayrıca bu tarz bir usavurma ile Allah'ın varlığı kanıtlanamaz. Yazara göre Meşşâî filozofların Allah'ın varlığını ispat konusunda ortaya attıkları delillerle ilgili şu üç durumun altı çizilmelidir: İlki, filozofların kullandıkları deliller bazı açılardan zayıf ve tutarsız olsa bile, Gazzâlî'nin filozofları bidatçı veya kâfir görmesi, objektif eleştiri kriterlerine sığmaz. İkincisi, Gazzâlî'nin içtihad meselesine önem vermesine rağmen filozofların içtihatlarını bidatçılık ile itham etmesi çelişkidir. Üçüncüsü, Gazzâlî'nin salt sebeplilik ve imkân delillerini tenkit edip filozofların ortaya attıkları

tüm delilleri tutarsız şekilde değerlendirmesi, eksik bir tümevarımdır(ss. 78-79).

Allah'ın birliğini ispat mevzusunda, Meşşâî filozofların delillerinde birtakım noksanlıkların bulunduğunu ifade eden yazar, buna rağmen Allah'ın bir ve basit olduğunu savunmaları, ortaya attıkları temânu' delilinin tenkit edilmemesi gibi durumlardan hareketle, Meşşâî filozofların Allah'ın birliğini kanıtlayamadıkları iddiasını tartışmaya açık bir mesele olarak görür. Allah'ın sıfatları meselesinde ise Mu'tezile kelamcılarının görüşlerini devam ettiren Meşşâî filozoflar, Allah'ın zatı ile sıfatları arasını tefrik etmezler. Sıfatları zata indirgeyerek izah etmeye çalışırlar. Meşşâî filozoflar felsefe terminolojisinde yer alan sıfatları Allah'a isnat etmede bir problem görmez. Ancak dinî terminolojideki sübutî sıfatları tevil ederek ilahî zata indirgerler. Allah'ın birliğine ters düşme bile, kelamcılar bu olumsuzlama anlayışını, pasif bir tanrı anlayışına neden olacağını düşünerek şiddetli bir şekilde eleştirirler. Dil, diyalektik ve mahiyet şeklinde üç grupta toplanan bu eleştirilerden dille ilgili olanı, her bir sıfatın ayrı anlamının olması, dil mantığı açısından sıfatların zata indirgenemeyeceğidir. Diyalektik olarak kanıtlamanın imkânsızlığı fikri Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi düşünürler tarafından dile getirilir. Yazara göre, *zat ve sıfatlar ayrı şeyler kabul edilirse şeklindeki bir şarta bağlanarak Meşşâî filozoflar* eleştirilmiştir. Hâlbuki filozoflar zat ve sıfat ayrımını kabul etmemektedirler. Bu durum Gazzâlî'den itibaren pek çok kelamcının, filozofları söylemedikleri şeyler üzerinden eleştirdiklerini gösterir(ss. 86-88).

Zat ve sıfat ayrımının yanı sıra Allah'ın sıfatları meselesinde yoğun bir şekilde tartışılan bir diğer konu, Allah'ın bilgisidir. *Tehâfütü'l-felâsife* eserinde Gazzâlî filozofları tekfir ettiği husus, Allah'ın küllileri bilip cüzileri bilmediğidir. Fârâbî, insanın geçmiş dönemde yaşamış bir olaydan hareketle geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde üç bilgi elde edebileceğini düşünür. Ona göre zaman üstü bir varlık olan Allah'ın bilgisi, bu tür bilgi kapsamında değerlendirilmemelidir. İbn Sînâ güneş tutulması misalinden hareketle insanın geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde birbirinden ayrı üç tür bilgiye ulaşabileceğini iddia eder. Allah ise güneş

tutulmasını küllî olan tek bir bilgiyle bilir. Filozofların bu meseleyi anlamada ve yorumlamadaki yaklaşımları iki şekilde eleştirilir. Bu yaklaşıma göre Allah'ın kendi zatını bildiği kanıtlanamaz ve Allah'ın cüz'iyatı bilmediği gibi bir sonuca ulaşılır. İlk eleştirinin tartışma konusu olması, Gazzâlî'nin tümevarım, filozofların tümdengelim yöntemini kullanmasından kaynaklanır. Allah'ın cüzileri bilmesi meselesinde İbn Sinâ'nın verdiği güneş tutulması örneğinden hareket eden Gazzâlî, Allah'ın cüzileri küllî şekilde bildiği yorumdan hareketle İbn Sinâ'nın Allah'ın cüzileri bilmediğini itiraf ettiğini iddia eder. İbn Rüşd'e göre bu meselede iki temel yanlış vardır. İlki, Allah'ın bilgisi ile insanın bilgisinin kıyaslanmasıdır. İkincisi, filozofların yaptığı cüzî küllî ayrımıdır. İbn Rüşd'e göre filozofların bu ayrımı, apaçık Allah'ın ilmini insanların bilgisine benzetmektir. Bununla beraber İbn Rüşd İslam'ın yanlışla neticelenen içtihadı bile saygı duyduğunu hatırdan çıkarmamız gerektiğini belirterek, bu konunun ulu orta eleştirilmemesi gerektiğini söyler. Yazara göre Meşşâî filozofların Allah'ın cüzileri bildiğini inkâr ettikleri doğru olmadığı gibi, Allah'ın bilgisinin cüzileri kuşattığını burhanî bir metotla ispat ettikleri de doğru değildir(ss. 92-103).

Kitabın ikinci bölümünü oluşturan metafiziğe yöneltilen eleştiriler, Allah-Âlem ilişkisine dair tartışmalarla son bulur. Meşşâî filozoflar bir şeyin yoktan meydana gelişini açıklamanın güçlüğü ve zaman bakımından savunulamayacağı iddiası ile sudûr teorisi temelinde âlemin ezeliği fikrini ortaya atmışlardır. Eserde, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* eserinden yola çıkılarak bu bahis dört delil üzerinden ele alınmıştır. Birincisi, sebeplilik delilidir. Meşşâî filozoflara göre zorunlu olandan zorunlu olan sudûr ettiği gibi ezeli olandan da ezeli olan sudûr eder. Bu delille ilgili yapılan en temel eleştiri Allah'ın varlığının hiçbir zaman kanıtlanamayacağıdır. Çünkü filozoflar kadîm olandan hâdis olanın meydana gelmeyeceğini iddia ederek aslında hâdis varlıkların teselsülünü kabul etmiş olurlar. Gazzâlî ve birçok düşünürü göre filozoflar Allah'ın âlemi sonradan yaratmasının mümkün olmadığını kanıtlayamadıkları için, âlemin ezeli olduğu fikri geçersizdir. İkinci delil, zamanın ezeliğinden hareketle âlemin de ezeli olduğu düşüncesine dayanır. Gazzâlî'ye göre cisim olarak

âlemin sınırlı olması, mekân olarak da sınırlı olmasını zorunlu kılar. Öte yandan cismin bir niteliği olan hareket sonlu olduğu gibi zaman da zorunlu olarak sonludur. Gazzâlî gibi İbn Rüşd de zamanın ezeliğinden hareketle âlemin ezeliğini kanıtlamaya çalışan bu delilin geçersiz olduğunu kabul eder. Üçüncü delil olan imkân niteliğine göre âlem ezeldir. Bu delilin temelinde yer alan düşünce, bir varlığın mümkün olması ile varlığının imkânının birbirinden farklı olduğu düşüncesidir. Gazzâlî'ye göre imkânın ezeliğinden âlemin ezeli olduğunu iddia etmek yanlış bir akıl yürütmedir. Aynı değerlendirmeyi maddenin ezeliğinden yola çıkarak âlemin ezeli olduğu fikrine dayanan dördüncü delil için de söylemek mümkündür. Yazara göre her iki delilde de filozoflar tasavvurdan hareket ederek ontolojik bir sonuç çıkarmaya çalışmışlardır(ss. 119-125).

Psikoloji eleştirilerine ayrılan üçüncü bölümde, nefsin varlığı ve mahiyeti ile nefis-beden ilişkisine yer verilmiştir. Meşşâî filozoflar, insanın gerçekleştirdiği her davranışın kaynağını beden olarak görmemiş ve nefsin varlığını kabul etmişlerdir. Ayrıca filozoflar, İbn Sînâ'nın "uçan adam" metaforundan hareketle de bedenini kullanamayan bir insanın bile kendi varlığından kuşku duyamayacağına işaret ederek nefsi, manevî bir cevher şeklinde tanımlamışlardır. Bu bahiste filozoflara yöneltilen eleştiriler, nefsin manevî olduğu iddiası üzerinden gelmiştir. Bu eleştirilerden ilki, filozofların nefsin manevî olduğunu kanıtlayamadıklarıdır. İbn Kayyım, "*tabiat bilimleri içerisinde incelenen nefis, bu ilmin sınırları içerisinde bilinebilseydi, Allah'ın varlığını inkâr eden kimse bulunmazdı*" diyerek bu iddiayı eleştirir. Gazzâlî'ye göre nefsin manevî bir cevher olduğu görüşü burhanî bir dayanaktan yoksundur. Meşşâîler, nitelik bakımından akli duyulardan farklı görüp nefsin manevî bir cevher olduğunu savunmuşlardır. Bağdâdî, filozofların savlarını kanıtlayamadıkları hususuna değinir. O, gözün ayna gibi bir alet aracılığıyla kendini görmesi gibi, aklın da kavramlar sayesinde kendini kavrayacağını söyler. Dolayısıyla nefsin manevî bir cevher olduğu söylenemez.

Nefis-beden ilişkisi ele alınırken Meşşâî filozofların öldükten sonra dirilmeyi inkâr etmedikleri ve tenasühün imkânsız olduğunu

göstermeye çalıştıkları unutulmamalıdır. Bununla beraber nefis-beden ilişkisinde Meşşâiler nefsin ölümsüzlüğünü savunurlar. Tartışmanın alevlendiği nokta, öldükten sonra çürüyen beden gibi nefsin de yok olup olmayacağıdır. Diğer bir ifadeyle haşrin bedenlen mi ruhen mi olduğudur. Yazara göre Kur'an'daki ayetlere rağmen haşrin ruhani olarak gerçekleşeceğini savunan İbn Sînâ ve Fârâbî ayetleri tevil etme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca filozofların bedenlerin dirilişini inkâr etmeleri, İslam dünyasında felsefeye yöneltilen şüpheli bakışları derinleştirmiştir(ss. 173-181).

İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri adlı eserde, mantık, metafizik ve psikoloji ilimlerine dair yapılan eleştiriler temel metinlere inilerek bir bütün halinde ortaya konulmuştur. Kitabın içindekiler kısmındaki sistematik kurgunun metin içerisinde de devam ettirilmesi hem eserin mevzubahis sahalarda ortaya koyduğu eleştirileri, okuyanın zihninde daha sistemli bir şekilde inşa etmelerini sağlamış hem de eleştirilerin felsefenin ilgilendiği sahalardan bazılarını kapsadığını göstermiştir. Olumlu ve olumsuz eleştiriler başlıkları altında mantık, metafizik ve psikoloji ilimlerine yöneltilen tenkitlerin, haklı ve haksız yönlerine işaret edilerek verilmesi, sonucu okuyacak muhataplara konunun veciz bir özetini sunmuştur. Son olarak eseri önemli kılan bir husus da Gazzâlî'nin metafiziğin bazı konularına yaptığı eleştirilerin İslam dünyasında felsefenin bütününe yapılmış gibi bir algıyı doğurmuş olduğu, tespitidir.

İrfan Karadeniz

Arş.Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr