



ilahiyat

SAYI: 13 ARALIK 2024



İlahiyat Dergisi

Yıl: 2024 Sayı: 13

Sahibi/Owner:

Doç. Dr. Muhammet Sacit KURT

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief:

Prof. Dr. Tuğrul TEZCAN

e-ISSN:

2667-5153

Editör/Editor:

Prof. Dr. Tuğrul TEZCAN

Editör Yardımcısı/Editor Assistant:

Doç. Dr. Muhammet Sacit KURT

Danışma Kurulu:

Prof Dr. Mehmet OKUYAN

Prof. Dr. Mehmet TIRAŞÇI

Prof. Dr. Fahrettin ATAR

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

Prof. Dr. Faruk SANCAR

Prof. Dr. Mustafa KARA

Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN

Dr. Öğr. Üyesi Mürsel AHISKALI

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ

Prof. Dr. Yasin YILMAZ

Prof. Dr. Sinan YILMAZ

Prof. Dr. Ayhan AK

Prof. Dr. Hamdi KIZILER

Prof. Dr. Halim GÜL

Prof. Dr. Dosay KENJETAY

Prof. Dr. Harun SAVUT

Prof. Dr. Tuğrul TEZCAN

Doç. Dr. Harun ABACI

Doç. Dr. Hasan YÜCEL

Doç. Dr. Timur KOZUKULOV

Doç. Dr. Zaynalabidin ACİMAMATOV

Doç. Dr. Uktambek SULTANOV

Doç. Dr. Ahmed NİYAZOV

Doç. Dr. Muhammet Sacit KURT

Doç. Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU

Dr. Aitmat KARIYEV

İlahiyat Dergisi

EBSCO Host

Central & Eastern European Academic Source

Database Coverage List

tarafından taranan uluslararası hakemli bir dergidir.



İÇİNDEKİLER

MAKALELER/ARTICLES

İSMAİL KARAGÖZ

MERYEM SÛRESİNİN 59. ÂYETİNİN ANLAMI ÜZERİNDE BİR
DEĞERLENDİRME

5 - 17

AN EVALUATION ON THE MEANING OF THE FIFTY-NINTH VERSE OF
THE SURAH MARYAM

ÖMER ÖZBEK

KUR'ÂN METNİNİN TARİHİNE İLİŞKİN MÜLAHAZALAR VE ÇAĞDAŞ
YANILGILAR

19 - 35

CONTEMPORARY MISTAKES REGARDING THE HISTORY OF THE TEXT
OF THE QUR'ÂN

ŞAHABETTİN ERTAN ALTUNRENDE

ŞİA'DA KONULU TEFSİRE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM: NÂSİR MEKÂRİM
ŞİRÂZÎ VE CA'FER SUBHÂNÎ ÖRNEĞİ

37-52

A CRITICAL APPROACH TO THEMATIC COMMENTARY IN SHIA: THE
EXAMPLE OF NÂSİR MEKÂRİM SHİRÂZÎ AND CA'FER SUBHÂNÎ

YAKUP DAĞERİ-MUHAMMED VEYSEL AKKAYA

TASAVVUF KLASİKLERİNDE SÛFİLERİN CENNETLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ
SUFIS VIEWS ON HEAVEN IN SUFI CLASSICS

53-69

NAİM HANK

الأثر السلبي لكثافة دروس القواعد النحوية على كفاءة تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها

ARAPÇA ÖĞRENENLERDE DİLBİLGİSİNİN YOĞUNLUĞUNUN DİL
ÖĞRENME ÜZERİNDEKİ OLUMSUZ ETKİSİ

71-87

NEGATIVE EFFECTS OF GRAMMAR DENSITY ON LANGUAGE LEARNING
IN ARABIC LEARNERS

MUHAMMED ELMEHDİ RİFAİ

الشعر الجاهلي بين التشكيلات والرؤى البدوية والحضرية

CAHİLİYE ŞİİRİ: GÖÇEBE VE YERLEŞİK HAYATIN BİÇİMLENDİRMELERİ
VE GÖRÜŞLERİ ARASINDA

89-107

PRE-ISLAMIC POETRY: BETWEEN NOMADIC AND URBAN FORMS AND
VISIONS

NEBİL SEYİD İSA-KHALED DERSHWİ

أثر التحول الرقمي على الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية

İSLAM DİNİN AMAÇLARI IŞIĞINDA İSLAMİ BANKALARDAKİ ŞERİAT
BÖLÜMÜNÜN DİJİTALLEŞTİRİLMESİ

109-136

DIGITIZING THE SHARIA DEPARTMENTS OF ISLAMIC BANKS IN LIGHT
OF THE OBJECTIVES OF SHARIA

AYŞE BETÜL BALIKÇI

137-151

AİLE ve MANEVİ DESTEK HİZMETLERİ

FAMILY AND SPIRITUAL SUPPORT SERVICES

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/ACADEMIC REVIEWS

MÜCAHİT YAVUZ

TASAVVUF VE TENKİT

153-156

Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2014. (261 sayfa)



MERYEM SÛRESİNİN 59. ÂYETİNİN ANLAMI ÜZERİNDE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON THE MEANING OF THE FIFTY-NINTH VERSE OF THE SURAH

MARYAM

İSMAİL KARAGÖZ

PROF. DR.

DÜZCE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ismailkaragoz1954@gmail.com



Öz:

Meryem sûresinde 12 peygamberin ismi zikredildikten sonra, 59. âyette bu peygamberlerin ardından “kötü bir nesil” geldiği, bu neslin namazı zayi ettiği ve şehvetlerine tabi olduğu, bu kimselerin azgınlıklarının cezasını ahirette çekecekleri bildirilmektedir.

Âyette geçen **عَلَّتْ** “kötü nesil” demektir. Âyet-i kerîme’de bu neslin iki özelliği bildirilmiştir: Namazı zayi etmek ve şehvetlerine tabi olmak. **كُفُّوا السُّؤْمَانَ** “...Namazı zayi ettiler” cümlesi ile kast edilenlerin kimler olduğu açık değildir. Bu ihtilaf edilmiş, üç farklı görüş ortaya konulmuştur: Namazın farz olduğuna inanmayanlar, inandığı halde ihmal, tembellik veya başka sebeplerle namazı kılmayanlar ve namazın şart ve rükünlerine özen göstermeyenler. Her üç anlamı da savunanlar olmuştur. Ancak İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre “namazı zayi edenler” ile kastedilenler, namazın farz olduğuna inanmadığı için namaz kılmayanlardır. Âyetin bağlamı da bu anlamı ifade etmektedir.

Namazın farz olduğunu kabul etmeyenler, mümin ve Müslüman değildir. Çünkü âyetle sabit olan bir farzı kabul etmemektedirler. Namazın farz olduğunu kabul ettiği halde unutma gibi herhangi bir mazereti olmadan namaz kılmayanlar için de “kâfir olur” diyenler olmuşsa da İslam âlimlerin çoğunluğu bu görüşü benimsememiştir. İnanmadığı için namaz kılmayanlar, tövbe etmeden ölürlerse cehennemde ebedi olarak kalırlar, inandığı halde namaz kılmayanların ise hali Allah’a kahr, Allah dilerse affeder, dilerse cezalandırır. Bu hususu ifade eden âyet ve hadisler vardır.

كُفُّوا السُّؤْمَانَ “Şehvetlerine tabi oldular” cümlesi ile kast edilenler, dinin emir ve yasaklarına, ilke ve hükümlerine aykırı hareket edenler, zina, içki, kumar, hırsızlık gibi haram ve benzeri günahlara dalanlardır. Âyetin sonunda geçen **فَعَى** kelimesi sözlükte azgınlık anlamındadır. Abdullah b. Abbas’a göre cehennemde bir vadinin adıdır. Buraya cehennemliklerin irinleri akar.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kötü Nesil, Namaz, Günah, Cehennem.

Abstract:

After the names of 12 prophets are mentioned in the Surah Maryam, it is stated in the 59th verse that a “bad generation” came after these prophets, that this generation wasted prayers and followed their lusts, and that these people will suffer the punishment for their transgression in the afterlife. **عَلَّتْ** mentioned in the verse means “bad generation”. Two characteristics of this generation are stated in the verse: Wasting the prayer and being subject to lust. It is not clear who is meant by the sentence “They wasted the prayer”. In this respect, there has been disagreement about who the “those who waste prayer” are, and three different views have been put forward: Those who do not believe that prayer is obligatory, those who believe but do not perform it due to negligence, laziness or other reasons, and those who do not pay attention to the conditions and pillars of prayer. There were those who defended all three meanings. However, according to the majority of Islamic scholars, what is meant by those who “waste” prayer is those who do not perform prayer because they do not believe that prayer is obligatory. The context of the verse also expresses this meaning. Those who do not accept that prayer is obligatory are not believers and Muslims. Because it does not accept an obligation that is established by the verse. Although there were those who said that those who accept that prayer is obligatory but do not perform prayer without any excuse such as forgetting, “became an unbeliever”, the majority of Islamic scholars did not adopt this view. Those who do not pray because they do not believe, if they die without repenting, they will stay in hell forever in the afterlife. As for those who believe but do not pray, their situation is left to Allah. If Allah wishes, He will forgive, and if He wishes, He will punish. There are verses and hadiths expressing this issue. **كُفُّوا السُّؤْمَانَ** Those who are meant by the sentence “They followed their lusts” are those who act contrary to the orders and prohibitions, principles and provisions of religion, and those who indulge in haram and sins such as adultery, drinking, gambling and theft. The word **فَعَى** used at the end of the verse means indignity in the dictionary. Abdullah b. According to Ab-bas, it is the name of a valley in hell. The pus of the people of hell flows here.

Keywords: Tafsir, Evil Generation, Prayer, Sin, Hell.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	16.12.2024	24.06.2025	30.06.2025	0000-0003-3105-3554
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1600791		

ATIF/CITE AS

Karagöz, İsmail. “Meryem Sûresinin 59. Âyetinin Anlamı Üzerinde Bir Değerlendirme / An Evaluation on the Meaning of the Fifty-Ninth Verse of the Surah Maryam”. *ilahiyat* 14 (Haziran/June 2025): 5-17.



GİRİŞ

Yeryüzünün halifeleri yaptığı¹, kendisine çok ikramda bulunup yaratıkların çoğundan üstün kıldığı², göklerde ve yerde ne varsa hepsini hizmetine sunup³ sayılamayacak kadar çok nimet verdiği⁴ insanları yüce Allah, boş yere yaratmadığı⁵ gibi başıboş da bırakmamış,⁶ onları “ibadet” ile sorumlu tutmuş ve “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattığını” buyurmuştur.⁷ İnsanların yaratılış gayesi olan kulluk görevini yerine getirebilmeleri için akıl vermekle yetinmemiş, ilk insandan itibaren insanlardan peygamberler seçmiş ve onlara kitaplar vermiştir.⁸

İnsanların “ibadet” görevini yerine getirebilmeleri için önce şartlarına uygun iman etmeleri, iman eden müminlerin Allah ve Peygamberin emir ve yasaklarına uymaları gerekir. Müminlerin imandan sonra yapmaları gereken ilk kulluk görevleri namaz ibadetidir. Yüce Allah, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem’den itibaren bütün insanları “namaz” ibadeti ile sorumlu tutmuş ve bütün peygamberler, kavimlerine “namaz” kılma emretmişlerdir.⁹ “*Namazı dosdoğru kılın. Şüphesiz namaz müminlere vakitli olarak farz kılındı.*”¹⁰ Kur’ân-ı Kerîm’de “namaz” üzerinde ısrarla durulmuş, namazını kılanlara “merhamet”,¹¹ “bağış”, “tükenmez rızık”,¹² “cennet”¹³ ve “büyük mükâfat”¹⁴ vaat edilmiş, kılmayanlara ise ceza olduğu bildirilerek beş vakit namazın kılınması teşvik edilmiş ve terkinden sakındırılmıştır. Namazı terk etmekten sakındıran âyetlerin başında Meryem sûresinin 59. âyeti gelmektedir:

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا

“İsimleri zikredilen peygamberlerden sonra kötü bir nesil geldi. Bu kimseler, namazı terk ettiler ve nefsanî arzularına uydular. Bu sebeple Allah, onları cehennem ateşine atacak.”

Makalemizde “kötü bir nesil” diye anlam verdiğimiz خَلْفٌ kelimesi, “namazı terk ettiler” ve “nefsanî arzularına uydular” anlamına gelen أَضَاعُوا الصَّلَاةَ ve اتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ cümleleri ile “azgınlık, cehennem ateşi” diye tercüme ettiğimiz غِيًّا kelimesi tahlil edilecektir. أَضَاعُوا الصَّلَاةَ ile namazlarını hakkıyla kılmayanlar mı? Yoksa farz olduğuna inandıkları halde ihmalleri sebebiyle namazı terk edenler mi? Veya namazı ibadetine inanmayanların mı? Kastedildiği üzerinde durulacak, bu konuda müfessir ve fakihlerin görüşleri değerlendirilecektir. Makale üç başlıkla ele alınacak, birinci başlıkta âyette geçen kelime ve cümleler, ikinci başlıkta âyetin içerdiği hükümler, üçüncü başlıkta namazı zayi etmenin hükmü analiz edilecektir.

Makalemize konu edindiğimiz âyetle ilgili yaptığımız aramalarda yayımlanmış bir makale tespit edilememiştir.

¹ el-Bakara 2/30.

² el-İsrâ 17/70.

³ el-Câsiye 45/13.

⁴ İbrâhîm 14/34.

⁵ el-Mü’minûn 23/115.

⁶ el-Kıyâme 75/36.

⁷ ez-Zâriyât 51/56.

⁸ el-Hadîd 57/25.

⁹ bk. el-Bakara 2/83; el-Mâide, 5/12; Yûnûs 10/87; Hûd 11/87; İbrâhîm 14/37, 40; Meryem 19/31, 35; Tâhâ 20/14, 132; el-Enbiyâ 21/73.

¹⁰ en-Nisâ 4/103.

¹¹ et-Tevbe 9/71; en-Nûr 24/56.

¹² el-Enfâl 8/3-4.

¹³ er-Ra’d 13/19, 23; el-Mü’minûn 23/1-2, 9-11.

¹⁴ en-Niâ 4/162.



1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

خَلَفَ Fiilinin kökü olan “h-l-f” (خلف); sözlükte peşi sıra gitmek, halefi olmak, izlemek, bulmak ve kalmak anlamlarına gelir. Bu kökten gelen خَلَف arka, arkasında, izleyenler, takip edenler, sonraki nesil demektir. Sözlük ve tefsirlerde¹⁵ خَلَف, “kötü nesil”, خَلَف “iyi nesil” anlamına geldiği gibi her iki kelime iyi ve kötü nesil için kullanıldığı bildirilmektedir.¹⁶ Konumuz olan âyette namazı zayı ettiler ve şehvetlerine uydular diye yerildikleri için خَلَف kelimesi “kötü nesil” anlamındadır.¹⁷ Kelime A’raf sûresinin 169’uncu âyetinde “kötü nesil”¹⁸ ve birçok âyetle “sonra”¹⁹ anlamında kullanılmıştır.

أَصَاع Fiilinin kökü olan “d-y-‘a” (ضيع) sözlükte kaybolmak, yok olmak, bir şeyi terk etmek, aynı kökten gelen أَصَاع fiili yok etti, kaybetti, heder etti, ihmal etti, terk etti anlamlarına gelir.²⁰ Aynı fiil ile Kur’ân’da لَا أُضِيعُ “zayı etmem.”²¹ لَا نُضِيعُ “zayı etmeyiz.”²² لَا يُضِيعُ “zayı etmez.”²³ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ “Allah, sizin daha önce kıldığınız namazı zayı edecek değildir.”²⁴ cümleleri geçmektedir.

الصَّلَا Kelimesi, صَلَا صَلَوَا kökünden türemiş bir isimdir. Bu kökün Arap dilinde iki anlamı vardır: Biri, “dua etti”, diğeri صَلَا fiilinin mastarı olup حَرَكَ صَلَوَيْهِ “uylukların başındaki iki tümsek kemiğini hareket ettirdi” demektir.²⁵ صَلَوَيْهِ Kelimesinin tekili olan الصَّلَا uylukların başındaki tümsek kemik,²⁶ aynı kökten الصَّلَا kelimesi ise dua²⁷ anlamındadır. Dolayısıyla sözlükte biri kalp ve dil işi olan “dua”, diğeri de beden hareketi anlamına gelir.²⁸ Namazda hem dua hem beden hareketi vardır.

¹⁵ Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne* (Beyrut: Dâru Kütübîl-İlmiyye, 2005) 7/248-249; Ebûl-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm* (b.y.: y.y., ts.) 2/380; Ebûl-Hasan, Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüketü ve’l-uyûn* (Beyrut: Dâru Kütübîl-İlmiyye, ts) 2/274, 3/379.

¹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ibn Düreyd el-Ezdî, *Cemheratü’l-lüga* (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyin, 1987) 75/168; Zeynüddîn Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkâdir er-Râzî, *Muhtârü’s-sihah* (Beyrut: Dâru’l-Besâir, 1987) 185.

¹⁷ Ebûl-Hasan Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru’l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâs, 1423) 2/632.

¹⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyan an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Dımaşk: Müessesetü’l-Risale, 2000) 13/209.

¹⁹ Mesela bk. Yunus 10/92; er-Ra’d 13/11.

²⁰ İbn Düreyd, *Cemheratü’l-lüga*, 3/46; Ebûl-Hüseyn Ahmed ibn Fâris, *Mu’cemü mekâyîsi’l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: İttihâdül-Kitâbi’l-Arab, 2002) 3/380.

²¹ Âl-i İmrân, 3/195.

²² el-A’râf 7/170; Yusuf 12/56; el-Kehf 18/30;

²³ Âl-i İmrân, 3/170; et-Tevbe 9/120; Hûd 11/115; Yusuf 12/90.

²⁴ el-Bakara 2/143.

²⁵ Ebûl-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Zemahşerî, el-Keşşâf an hakâiki an gavâmizi’t-tenzîl (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-Arabiyyi 3. baskı, 1407) 1/40; Ebû Sa’îd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, (Beyrut: Dâru İhyâüt-Türâsîl-Arabiyyi, 1418) 1/38.

²⁶ İbn Düreyd, *Cemheratü’l-lüga*, 2/897. الصَّلَا الْعَظْمُ الَّذِي عَلَيْهِ الْأَلْيَتَانِ

²⁷ İbrâhîm Mustafa, Ahmet ez-Ziyât, Hâmid Abdülkâdir, Muhammed en-Neccâr, *el-Mu’cemü’l-vasîf* (Kâhire: Dâru’d-Da’ve, ts) 1/522; Taberî, *Câmi’u’l-beyan*, 1/242. الصَّلَاةُ فَإِنَّمَا فِي كَلَامِ الْعَرَبِ الدُّعَاءُ

²⁸ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971) 1/190-191



Kur'ân-ı Kerîm'de الصَّلَاة kelimesi dua,²⁹ rahmet, mağfiret, istiğfar³⁰ ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uyguladığı şekilde yerine getirilen³¹ kalp, dil ve beden hareketi olan namaz ibadeti³² anlamında kullanılmıştır. الصَّلَاة Kelimesi ve türevleri Kur'ân'da 99 defa geçmektedir.³³

اتَّبَعَ Fiilinin kökü olan t-b-'a (تبع) kökü peşinde gitmek, arkasından gelmek ve izlemek, aynı kökten gelen اتَّبَعَ fiili, tabi oldu, peşinden gitti ve bağlı oldu anlamlarına gelir.³⁴ Bu kelime Kur'ân'da takip etmek, peşinden gitmek,³⁵ bir şeyi, başka bir şeyin sonrasında yapmak,³⁶ birinin inancına, görüşüne, davetine ve yoluna uymak, birine itaat etmek³⁷ anlamlarında kullanılmıştır.

الشَّهَوَاتِ kelimesinin kökü olan ş-h-v (شهو); çok istemek, arzu etmek ve canı çekmek, aynı kökten gelen الشَّهَوَاتِ ismi istekler, arzular, şehvetler, iştahlar anlamına gelir.³⁸ Bu kelime tekil ve çoğul olarak konumuz olan âyetin dışında livata³⁹ ve nefsin arzu ettiği şeyler⁴⁰ anlamında dört ayette geçmektedir. Konumuz olan âyette الشَّهَوَاتِ zina,⁴¹ içki, kumar ve benzeri isyan, günah ve haram olan şeyler anlamındadır.⁴²

غَيَّ Kelimesinin kökü olan g-v-y (غي); azmak, doğru yoldan sapmak, sapıklık içine girmek, yoldan çıkmak, çok arzu etmek demektir.⁴³ Bu kökten isim olan غَيٌّ yanlış yol, azgınlık, sapkınlık, isyan anlamındadır.⁴⁴ Konumuz olan âyette غَيَّ kelimesi hüsrân, şer, azgınlık anlamındadır.⁴⁵ "Arap dilinde şer olan her şeye 'ğayy', hayır olan her şeye 'reşât' denir."⁴⁶

2. ÂYETİN İÇERDİĞİ HÜKÜMLER

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ "Onlardan sonra kötü bir nesil geldi" cümlesinde geçen "onlar" ile maksat, Sûre'nin başından bu ayete kadar isimleri zikredilen peygamberler yani Hz. Âdem, Hz. İdris, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İshak, Hz. Yakup, Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. Zekeriya, Hz. Yahya,

²⁹ et-Tevbe 9/91, 103; el-Enfâl 8/35; el-İsrâ, 17/110; en-Nûr 24/41; el-Ahzâb 33/43, 56.

³⁰ el-Ahzâb 33/56. Allah'ın Peygamberine salâtı; ona merhamet ve ihsan etmesi, onu övmesi, ondan razı olması, şân ve şerefini yüceltmesi, itibar ve değerini artırmasıdır. Meleklerin ve Müminlerin salâtı ise onun şân ve şerefine yücelmesi, itibar ve değerinin artması için dua etmeleridir, bk. Buhârî, "Tefsîr", 33/10.

³¹ İbn Hibban, Muhammed, el-İhsan fî tertibi sahîhi ibn Hibban. trtp, el-Emîr Alâüddîn Ali b. Belban el-Farîsî, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988) 4/541, (No: 158) صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي "Benim namaz kılışımı gördüğünüz gibi namaz kılın." Hadis mealî italik yazı olsun.

³² en-Nisâ 4/101,102, 103.

³³ bk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, el-Mu'cemü'l-müfhehras li elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982) 412-414,

³⁴ İbn Fâris, Mu'cemü mekâyisî'l-lüga, 1/362; İbn Düreyd, Cemheratü'l-lüga, 2/167.

³⁵ Yunus 10/90; el-Mü'minûn 23/42.

³⁶ el-Bakara 2/262; el-A'râf 7/175.

³⁷ el-Bakara 2/145; Yunus 10/15.

³⁸ İbn Fâris, Mu'cemü mekâyisî'l-lüga, 3/220.

³⁹ el-A'râf 7/81; en-Neml 27/55.

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/14; en-Nisâ 4/27.

⁴¹ Mükâtil b. Süleyman, et-Tefsîru'l-Kebîr, 2/632.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Misriyye, 1964) 11/123; Beydâvî, Envâru't-tenzîl, 4/14.

⁴³ İbn Düreyd, Cemheratü'l-lüga, 1/244; İbn Fâris, Mekâyisü'l-lüga, 4/399.

⁴⁴ İbn Fâris, Mekâyisü'l-lüga, 4/399.

⁴⁵ Taberî, Câmi'u'l-beyan 18/217-218; Semerkandî, Bahru'l-ulûm, 2/380.

⁴⁶ Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl. (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998) 2/343.

وكل شر عند العرب غي وكل خير رشاد



Hiz. İsa'dır.⁴⁷ "Kötü bir nesil" ile maksat, Süddî el-Kebîr'e (ö.127/745) göre Yahudi ve Hristiyanlar,⁴⁸ Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö.108/726), Atâ b. Dînar (ö.126/744),⁴⁹ Mücâhid b. Cebr (ö.103/721) ve Katâde b. Diâme, 'ye (ö.117/735) göre ümmet-i Muhammed'den namazı terk edenler ve şehvetlerine uyanlardır.⁵⁰ Ebû Sa'îd el-Hudrî (ö.74/693), Hiz. Peygamberin şöyle buyurduğunu işittim demiştir: "يَكُونُ خَلْفٌ مِنْ بَعْدِ سِتِّينَ سَنَةً أَصَاغُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا /Altmış sene sonra kötü bir nesil olur, onlar namazı zayı ederler ve şehvetlerine tabi olurlar." Bu sebeple bunlar, azgınlıklarının cezasını bulacaklar."⁵¹ Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767), "kötü nesil" ile maksadın Yahudiler olduğunu, bununla ümmet-i Muhammed'e örnek verildiğini "siz Yahudiler gibi kötü bir nesil olmayın" denildiği görüşündedir.⁵²

Sonuç olarak "kötü nesil" ile maksat, Yahudi ve Hristiyanlarla ümmet-i Muhammed'den namazlarını terk eden ve şehvetlerine tabi olan kimselerdir.

2.1. NAMAZ EVRENSEL BİR İBADETTİR.

Peygamberlerden sonra gelen kötü neslin, "namazı terk ettiklerinin ve nefsanî arzularına uydularının" bildirilmesi, bütün peygamberlerin namaz kıldıklarını, şehvetlerine uymadıklarını ve günah işlemediklerini ifade eder. Dolayısıyla namaz, bütün peygamberlere ve ümmetlerine farz kılınan evrensel bir ibadettir. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça bildirilmektedir. Hiz. İbrahim, Hiz. Lut, Hiz. Yakup ve Hiz. İshak'a namazın emredildiği,⁵³ Hiz. İbrahim'in namazı Allah için kıldığı,⁵⁴ kendisini ve neslini namazı dosdoğru kılan kullarından olması için dua ettiği,⁵⁵ Hiz. İsmail'in ailesine namazı emrettiği,⁵⁶ Hiz. Lokman'ın oğluna namazı hakkıyla kılmasını emrettiği,⁵⁷ Hiz. Mûsâ'ya Allah'ı anmak üzere namaz kılmasının emredildiği,⁵⁸ Hiz. Zekerîya'nın namaz kıldığı,⁵⁹ Hiz. İsa'nın beşikte iken "bana yaşadığım sürece namazı emretti" diye konuştuğu⁶⁰ bildirilmektedir. Yüce Allah'ın Benî İsrail'den yerine getirme sözü aldığı görevler arasında namaz da yer almaktadır.⁶¹ Hiz. Muhammed (s. a. s), Mekke'de miladın 610 yılında Peygamber olarak görevlendirilince kendisine "Akşam sabah Rabbini hamd ile tesbih et/namaz kıl"⁶² anlamındaki âyetlerle sabah ve akşam olmak üzere günde iki vakit namaz kılması emredilmiştir.⁶³ Vahiy meleği Cebrail, Hiz. Peygamber'e namazın nasıl kılınacağını uygulamalı olarak öğretmiş, Hiz. Peygamber de Müslüman olan herkese namaz kılmayı emretmiştir. Bugün bilinen şekliyle beş vakit namaz hicretten bir buçuk yıl kadar önce miraçta farz kılınmıştır.⁶⁴

Ayette peygamberler ve onlara tabi olan müminler övülmüş, Peygamberlere uymayan kötü nesiller ise iki nitelikle yerilmiştir. Bu niteliklerden biri namazları zayı etmeleri, diğeri şehvetlerine tabi olmalarıdır.

⁴⁷ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-kebir*, 2/632; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/380.

⁴⁸ Ebû Muhammed, Abdürrahman b. Muhammed ibn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, (Suud: Mektebe Nezzâr Mustafa el-Bâz,1419) 7/2412.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib ibn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422) 4/22,

⁵⁰ Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Bagavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru't-Türâsiyyi'l-Arabiyyi, 1420) 3/239.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/440 (No: 11340)

⁵² Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 2/632.

⁵³ el-Enbiyâ 21/73.

⁵⁴ el-En'âm 6/162.

⁵⁵ İbrâhîm 14/40.

⁵⁶ Meryem 19/55.

⁵⁷ Lokman 31/17.

⁵⁸ Tâhâ 20/14.

⁵⁹ Âl-i İmrân 3/39.

⁶⁰ Meryem 19/31.

⁶¹ el-Bakara 2/83; el-Mâide 5/12.

⁶² el-Mü'min 40/55.

⁶³ M. Kâmil Yaşaroğlu "Namaz", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye diyanet Vakfı Yayınları, 2006) 32/350-357.

⁶⁴ Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6; Müslim, "İman", 259; Tirmizî, "Şalât", 213.



اتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ “Şehvetlerine tabi oldular” cümlesi ile kast edilenler, dinin emir ve yasaklarına, ilke ve hükümlerine aykırı hareket edenler, zina, içki, kumar, hırsızlık gibi haram ve günahlara dalanlardır.

أَصَاغُوا الصَّلَاةَ “Namazı zayi ettiler” cümlesi ile kast edilenler, namazın dindeki yerini kabul etmeyenler mi? Yoksa namazın farz olduğuna inandığı halde ihmal, tembellik veya başka sebeplerle kılmayanlar mı veya namazı şart ve rükünlerine özen göstermeyenler mi? Bu hususlar âyette açık seçik değildir. Bu sebeple cümlenin anlamında sahabe döneminden itibaren müfessirler ihtilaf etmişlerdir.⁶⁵

Abdullah b. Abbas (ö.68/687),⁶⁶ İbn Zeyd (ö. 182/798), Süddî el-Kebîr (ö.127/745),⁶⁷ Taberî (ö.310/923),⁶⁸ Sa'lebî (ö.427/1035),⁶⁹ Bagavî (ö.516/1122),⁷⁰ Ebû'l-Berekât en-Nesfî (ö.710/1310)⁷¹ ve birçok müfessire göre “namazı zayi etmek”, namazı bütünüyle terk etmektir. İbn Atiyye el-Endülüsi (ö.541/1147), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'nin (ö. 108/726), “Namazı zayi ettiler” cümlesi ile kastedilenlerin “inkâr sebebiyle namazı terk edenler” görüşünde olduğunu söylemiştir.⁷² İbn Abbas, أَصَاغُوا الصَّلَاةَ

cümlesini, تَرَكُوا الصَّلَاةَ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ “namazı terk ettiler ve Allah'ı inkâr ettiler” şeklinde tefsir etmiştir.⁷³ Dolayısıyla namazı zayi edenler ve şehvetlerine tabi olan “kötü nesil” ile maksat, kâfirlerdir.

Abdullah b. Mes'ûd (ö.32/652),⁷⁴ Mücâhid b. Cebr (ö.103/721),⁷⁵ İbrahim en-Neha'î (ö.96/714),⁷⁶ Ömer b. Abdülazîz (ö.101/720),⁷⁷ Mükâtil b. Süleyman (ö.150/767),⁷⁸ Ebû'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983),⁷⁹ Vahidî (ö.468/1076)⁸⁰ ve birçok müfessire göre namazı zayi etmek, vaktinde kılmamaktır.⁸¹ Sa'îd b. Müseyyeb (ö.94/713), “Bu kimseler, öğle namazını ikinci vaktine gelinceye, ikinci namazını güneş batıncaya kadar kılmazlar” demiştir.⁸²

Bazı müfessirler, âyetteki “namazı zayi etmek” ile maksadın, namazın şart ve rükünlerine riayet etmemeleri görüşündedir.⁸³ Kurtubî (ö.671/1273), bu görüşün sahih olduğunu söyleyip delil olarak şu rivayetleri zikretmiştir: “Kişinin namazı, rükû ve secde belini doğrultuncaya kadar geçerli olmaz.”⁸⁴ Sahabeden Ebû Hüreyre (ö.58/678) anlatıyor: “Resûlullah (s.a.s.) Mescide girdi. Hemen akabinde bir adam da Mescide girdi ve namaz kıldı sonra gelip Hz. Peygambere selam verdi. Hz. Peygamber selamı aldı ve adama, ‘Dön namazı yeniden kıl, çünkü sen namaz kılmadın’ dedi. Adam

⁶⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyan*, 18/215; Muhammed el-Emîn b. Muhammed eş-Şinkîti, *Edvâü'l-beyân fî izâhı'l-Kur'ân'ı bi'l-Kur'ân* (Lübnan: Dâru'l-Fikri, 1995) 3/445.

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/26.

⁶⁷ Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ân'ı'l-azîm* (Beyrut: Dâru Tayyibe, 199) 2/245.

⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyan*, 18/216.

⁶⁹ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâü't-türâsî'l-Arabbiyyi, 2002) 6/221.

⁷⁰ Bagavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/239.

⁷¹ Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 2/342.

⁷² İbn Atiyye, *el-Bahru'l-muhîr*, 4/22.

⁷³ Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbas* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts) 257.

⁷⁴ Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân*, 6/221.

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/26.

⁷⁶ Bagavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/239.

⁷⁷ Ebû'l-Hasan, Ali b. Muhammed el-Mâveridî, *en-Nüketü ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, ts) 3/380.

⁷⁸ Mükâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/632.

⁷⁹ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/379.

⁸⁰ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri kitâbi'l-azîz*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, 1405) 685.

⁸¹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endülüsi, *el-Bahru'l-muhîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420) 7/278.

⁸² Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ân'ı'l-mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994) 3/188.

⁸³ Mâveridî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 3/379; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 7/278; Şinkîti, *Edvâü'l-beyân*, 3/444.

⁸⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 148. لَا تُجْزَى صَلَاةُ الرَّجُلِ حَتَّى يُقِيمَ ظَهْرَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ



döndü daha önce kıldığı gibi namazı kıldı, sonra geldi ve Hz. Peygambere selam verdi. Hz. Peygamber ‘selam senin üzerine olsun’ dedi, sonra adama, ‘Dön namazı yeniden kıl, çünkü sen namaz kılmadın’ dedi. Adam üç defa bu şekilde yeniden namaz kıldı. Üçüncü defadan sonra adam, ‘Ey Allah’ın Elçisi! Seni hak olarak gönderen Allah’a yemin ederim ki bundan daha güzelini yapamam, bana namazı öğret’ dedi. Hz. Peygamber bu zata namazı şöyle anlattı: Namaza kalktığın zaman tekbir al, sonra Kur’ân’dan sana kolay olanı oku, sonra rükûa eğil, rükûda bütün uzuvların hareketsiz oluncaya kadar kal, sonra rükûdan dimdik olacak şekilde tam doğrul, sonra secde yap, secdede bütün uzuvların hareketsiz oluncaya kadar kal, sonra secdeden kalk ve iki secde arasında bütün uzuvların hareketsiz oluncaya kadar otur. Namazın bütün rükünlerini böyle yap.”⁸⁵

Namaz ancak ihlâs ve huşu ile şartlarına, rükünlerine ve vaciplerine riayet edilerek kılındığı zaman geçerli olur. Hz. Peygamber (s.a.s) beş vakit namazın ilk ve son vaktini beyan etmiştir.⁸⁶ Bir namazı vakti çıkmadan kılan kimse o namazı vaktinde kılmış ve ilâhî emre uymuş olur.⁸⁷ Dolayısıyla “namazı zayi etmek” ile maksat, namazı vaktin sonunda kılmak değildir. Namazın şart ve rükünlerini eksik yapmak, namazı zayi etmek değil, kılınışıda hata yapmaktır. Bu müminin hatasını telafi için namazını iadesi gerekir. Nitekim Hz. Peygamber, hatalı namaz kılan mümine namazını iade ettirmiştir. Âyeti bağlamında değerlendirdiğimiz zaman “namazı zayi edenler” ile maksadın, namaz ibadetine inanmayanlar,⁸⁸ bu sebeple namaz kılmayanlar, namazı hayatından çıkaranlar olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü önceki âyetlerde Hz. Âdem’den itibaren 12 peygamberin ismi zikredildikten sonra, “kötü bir neslin” geldiği ve bunların “namazı terk ettikleri” ve “şehvetlerine tabi oldukları” bildirilmektedir. “Kötü neslin” zıddı iyi nesildir. “İyi nesil”, peygamberler ve onlara tabi olanlar, farz görevleri yapanlar, haramlardan ve yasaklardan sakınanlardır.⁸⁹ Dolayısıyla “kötü nesil”, iman ve ibadette, ilâhî emir ve yasaklara riayet etmede peygambere tabi olmayanlardır. Âyetin sonunda bu kimselerin *فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا* “Azgınlıklarının cezasını bulacakları” bildirilmektedir. Bu kimselerin azgınlıkları, inkâr etmeleri ve ilahî iradeye başkaldırıp günaha dalmalarıdır. Furkan sûresinin 68’inci âyetinde Rahman’ın mümin kullarının “Allah’a ortak koşmadıkları, haksız yere cana kıymadıkları ve zina etmedikleri” zikredildikten sonra *وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا* “Kim bunları yaparsa (Allah ile birlikte başka bir ilaha kulluk eder, haksız yere cana kıyar ve zina ederse) işlediği günahın cezasını ahirette çeker” denilmiş, 70’inci âyetinde *إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا* “Ancak tövbe edip iman eden ve salih ameller işleyen kimseler cezalandırılmazlar” buyrulmuştur. Furkan sûresinde olduğu gibi Meryem sûresinin konumuz olan 59’uncu âyetinden sonra da cehennemle cezalandırılacaklardan tövbe edip iman edenler istisna edilmekte ve *إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا* “Tövbe edip iman eden ve salih amel işleyen kimseler hariç” denilmektedir. Bu âyetinde tövbe, her şeyden önce inkâra yapılan tövbedir. Farz namazları mazeretsiz terk etmek ittifakla büyük günahdır.⁹⁰ Namaz kılmayan kimse Allah’a isyan etmiş ve kendisine zulmetmiş olur, tövbe edip hemen namaz kılmaya başlaması gerekir. Tövbe etmeden ölürse âhirette hali Allah’a kalır,⁹¹ Allah, dilerse bağışlar, dilerse cezalandırır.⁹² Şu hadis, bunun açık delilidir: “Allah, beş vakit namazı farz kıldı. Kim namazların abdestini güzelce alır, namazları vaktinde kılar, rükû ve huşu’unu tam yaparsa Allah’ın, o kimseyi bağışlayacağına dair ahdi vardır. Kim böyle yapmazsa o kimse için bir ahdi yoktur. Dilerse onu bağışlar, dilerse azap eder.”⁹³

⁸⁵ Müslim, “Salât”, 45.

⁸⁶ Tirmizî, “Salât”, 1; Nesâî, “Mevâkîf”, 10; Ahmed, *el-Müsneid*, 6/330.

⁸⁷ Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Receb, *Fethu’l-bârî şerhu sahihi’l-Buhârî* (Kahire: Mektebü Tahkiki Dâri’l-Harameyn, 1996) 4/331.

⁸⁸ İbn Atiyye, *el-Baru’l-muhîd*, 7/278; Şinkî, *Edvâü’l-beyân*, 3/444.

⁸⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-azîm*, 2/245.

⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, 11/122; Mâverdî, *en-Nüketü ve’l-uyûn*, 3/379.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 1/192.

⁹² el-Bakara 2/284.

⁹³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 37/377 (No:22704)



2.2. NAMAZI TERK EDEN VE ŞEHVETLERİNE UYANLAR, TÖVBE ETMEZLERSE CEZALANDIRILIRLAR

İman edip salih ameller işleyen ve günahlardan uzak duranların ödüllendirilmesi, inkâr eden ve isyan edenlerin tövbe etmezlerse cezalandırılması dinin genel kuralıdır. Şu âyetler bunun delilidir: “Kim doğru yola girip *mümin olursa*, kendisi için doğru yola girmiş olur. Kim de dalalette kalıp *mümin olmazsa*, ancak kendi aleyhine dalalette kalmış olur.”⁹⁴ “Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim kötü ve günah olan bir iş yaparsa kendi aleyhinedir. Rabbin insanlara zerre kadar zulmedici değildir.”⁹⁵ Konumuz olan âyette kötü neslin yerilen iki niteliği zikredilmiş ve bu kimselerin “Azgınlıklarının cezasını bulacakları” bildirilmiştir. **فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا** cümlesi, **فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ هَذَا الْعَذَابَ** takdirindedir.⁹⁶

Cehennem kâfirler için hazırlanmıştır.⁹⁷ Cehennemde ateşte yakma, diken ve zakkum yedirilme, kaynar su ve irin içirilme, kaynar suda yüzdürülme, üzerine kaynar su dökülme, zincire vurulma, demir sopa ile dövülme, bukağıya vurulma ve benzeri birçok ceza çeşidi vardır.⁹⁸ **عَذَابًا** Kelimesi Abdullah b. Abbas’a (ö. 68/687) göre cehennemde bir vadi, Abdullah b. Mes’ud’a (ö.32/652) göre cehennemde bir nehirdir.⁹⁹

Konumuz olan âyetteki “namazı zayi edenler” ve “şehvetlerine tabi olanlar” tövbe edip iman etmeden ölenler, kâfirler ise cehennemde ebedî olarak kalırlar.¹⁰⁰ Eğer bu kimseler ile maksat, günahkâr müminler ise ve bu kimseler tövbe etmeden ölürlerse Hz. Peygamberin beyanına göre âhirette cehennemle cezalandırılıp cezalandırılmayacakları Allah’ın takdirine bağlıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de yüce Rabbimiz kâfir, müşrik ve münafıkları affetmeyeceğini bildirmesine¹⁰¹ karşılık Nisâ sûresinin 31’inci âyetinde büyük günahlar terk edenlerin küçük günahlarını affedeceğini vaat etmektedir. Allah işledikleri büyük günahlara şartlarına uygun tövbe edenlerin tövbelerini kabul eder ve dolayısıyla büyük günahlarını affeder.¹⁰² Nisâ sûresinin 48 ve 116’ncı âyetlerine göre Allah, istediği kişilerin inkâr, şirk ve nifak dışındaki büyük günahlarını tövbe etmeseler bile isterse affedebilir.¹⁰³ Ancak yüce Allah, kul hakları ile ilgili günahları, kişi hak sahibi ile helâlleşmeden affetmez.¹⁰⁴ Farz olduğunu kabul ettiği halde tembelliği veya ihmali sebebiyle namaz kılmayan, zina ve içki gibi büyük günahları işleyip tövbe etmeden ölen müminleri Allah dilerse affeder, dilerse cehennemle cezalandırır.

3. NAMAZI ZAYİ ETMENİN HÜKMÜ

Ergenlik çağına gelen erkek veya kadın akıllı her Müslüman’ın günde beş vakit namaz kılması farzdır. Kur’ân’da ısrarla namaz kılınması emredilmiş¹⁰⁵ ve “Namazın müminlere vakitli olarak

خَمْسُ صَلَوَاتٍ افْتَرَضَهُنَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَحْسَنَ وَضُوءَهُنَّ وَصَلَاتُهُنَّ لَوْفَتِهِنَّ وَتَمَّ رُكُوعُهُنَّ وَخُشُوعُهُنَّ كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ عَهْدٌ أَنْ يَغْفِرَ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلَيْسَ لَهُ عَلَى اللَّهِ عَهْدٌ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ

⁹⁴ ez-Zümer 39/41.

⁹⁵ el-Fussilet 41/46.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’an*, 11/122.

⁹⁷ el-Bakara 2/24.

⁹⁸ bk. en-Nisâ, 4/56; el- Kehf 18/29; et-Tevbe 9/35; Yunus 10/4; el-Hac 22/19-21; el-Mü’min 40/71-72; Sâd 38/57; el-Gâşiye 88/6-7; ed-Duhan 44/43-46; er-Ra’d 13/5

⁹⁹ Vâhidî, *el-Vasît*, 3/188.

¹⁰⁰ en-Nisâ, 4/56.

¹⁰¹ bk. Bakara, 2/217; Nisâ, 4/137; Mâide, 5/5

¹⁰² bk. Âl-i İmrân 3/135; el-Enâm 6/54; el-Furkan 25/70; ez-Zümer 39/53.

¹⁰³ bk. el-Ahzâb 33/70-71.

¹⁰⁴ bk. Buhârî, “Mezâlim”, 10.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/43, 83, 110; en-Nisâ 4/77, 103; el-En’âm 6/72.



farz kılındığı” bildirilmiştir.¹⁰⁶ Bir insan niçin namaz kılmaz? Bunun gerekçelerini şöyle sıralayabiliriz.

(1) Kâfir, müşrik ve münafık olduğu için namaz kılmaz veya namazın kılınması gerektiğine inanmadığı için kılmaz. Bu kimse kâfir olur ve tövbe etmeden ölürse ebedi olarak cehenneme atılır.

(2) Unutması veya uyuyup kalması sebebiyle namazı kılamamıştır. Bu takdirde mümin, büyük günah işlemiş olmaz. Bu kimsenin kılamadığı namazını hatırlayınca kaza eder. Şu hadisler, bunun delilidir: *“Bir kimse namazı unutur veya*

*uyuyup kalır zamanında kılamazsa bunun kefareti o namazı hatırladığı zaman kılmaktır.”*¹⁰⁷ *إِذَا رَفَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ غَفَلَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُنِّي* *“Biriniz uyuya kalır veya gaflet edip namazı vaktinde kılamazsa o namazı hatırladığı zaman kılsın. Yüce Allah ‘beni anmak için namaz kıl’¹⁰⁸ buyurmaktadır.”*¹⁰⁹

(3) Namazı, farz oluşunu kabul ettiği ve namaz kılmayı önemseydiği halde tembelliği, ihmali, nefesine ve şeytana uyması veya başka sebeplerle kılmamıştır. Bu kimsenin durumu hakkında İslam âlimleri iki farklı görüş beyan etmişlerdir:

(a) Mazeretsiz namazı kasten terk eden kimse kâfir olur. Ali b. Ebî Tâlib (ö.40/661), Abdullah b. Mübârek (ö.181/797), İshak b. Râhûye (ö.238/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) bu görüştedir.¹¹⁰ Bu görüşte olanlar aşağıdaki âyet ve hadisleri esas almışlardır:

*“Eğer müşrikler, şirk ve inkâra tövbe edip iman ederler, namazı kılarlar ve zekâtı verirlerse, artık onlar, sizin din kardeşlerinizdir.”*¹¹¹ Âyetin mefhumundan namaz kılmayanların müminlerin kardeşleri olamadığı anlaşılır. Müminlerin kardeşi olmayanlar kâfirlerdir.¹¹² Çünkü “Ancak müminler kardeşlerdir.”¹¹³

*“Kul ile şirk veya küfür arasındaki fark, namazı terk etmektir.”*¹¹⁴ *“Biz müminler ile kâfirlerin arasındaki ifa edileceğine dair söz verilen amel namazdır. Kim namazı terk ederse kâfir olmuştur.”*¹¹⁵

(b) Kılınmasının farz olduğuna iman ettiği halde gevşeklik ve tembellik sebebiyle namazı terk eden kimse kâfir olmaz. İmam Ebû Hanîfe (ö.150/767), imam Mâlik (ö.179/795), imam Şâfiî (ö.204/820) başta olmak üzere sahabeden itibaren İslam âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir.¹¹⁶ Çünkü namaz kılmayan mümin, büyük günah işlemiş olur, ancak imandan çıkmış olmaz, çünkü amel imandan

¹⁰⁶ en-Nisâ 4/103.

¹⁰⁷ Müslim, “Mesâcid”, 315.

¹⁰⁸ Tâhâ 20/14.

¹⁰⁹ Müslim, “Mesâcid”, 316; *لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيطٌ إِلَّا التَّفْرِيطُ عَلَى مَنْ لَمْ يُصَلِّ الصَّلَاةَ حَتَّى يَجِيءَ وَقْتُ الصَّلَاةِ الْآخَرَى فَمَنْ فَعَلَ*

ذَلِكَ فَلْيُصَلِّهَا حِينَ يَنْتَبِهَ لَهَا “Uyuya kalmada ihmal yoktur. ihmal ancak diğer namaz vakti girinceye kadar namazı kılmamaktır. Kim uyuyup kalır da namazı vaktinde kılamazsa hatırladığı zaman onu kılsın.” (Müslim, “Mesâcid”, 311; Ebû Dâvûd, “Salât”, 11.)

¹¹⁰ Şinkitî, *Edvâü'l-beyân*, 3/447.

¹¹¹ et-Tevbe 9/11.

¹¹² Şinkitî, *Edvâü'l-beyân*, 3/449.

¹¹³ el-Hucurât 49/10.

¹¹⁴ Tirmizî, “İman”, 9; Müslim, “İman”, 134.

¹¹⁵ Tirmizî, “İman”, 9; Nesâî, “Salât”, 8.

¹¹⁶ Şinkitî, *Edvâü'l-beyân*, 3/447.



bir cüz değildir.¹¹⁷ Bir farzı veya bir haramı inkâr etmediği, helalı haram, haramı helal saymadığı sürece mümin, büyük günah işlemekle kâfir olmaz¹¹⁸ ancak mazeretsiz bilerek namaz kılmayan kimse Allah'a isyan etmiş ve kendisine zulmetmiş olur, tövbe edip hemen namaz kılmaya başlaması gerekir. Tövbe etmeden ölürse âhirette hali Allah'a kalır.¹¹⁹ Allah, dilerse bağışlar, dilese cezalandırır.¹²⁰ Ameli imandan bir cüz sayan, Mu tezile mezhebi âlimlerine göre büyük günah işleyenler mümin de kâfir de değildir,¹²¹ tövbe etmeden ölürlerse âhirette ebedi olarak cehennemde kalırlar.¹²²

Kanaatimizce (b) maddesindeki çoğunluğun görüşü daha isabetlidir. Çünkü namaz, iman gereği yerine getirilen salih bir ameldir. İman tasdik etmek, salih amel, iman gereğini yerine getirmektir, iman bir cüzü değildir. Yukarıdaki hadislerde geçen **تَرْكُ الصَّلَاةِ** "namazı terk" ifadesini, **تَرْكُ عَمَدٍ مِنْ غَيْرِ جُحْدٍ** "namazı, farz oluşunu inkâr etmeksizin mazeretsiz terk etmek" şeklinde değil, **تَرْكُ جُحْدٍ لِلصَّلَاةِ** "namazı, farz oluşunu inkâr ederek terk etmek" olarak anlamamız gerekir.¹²³

SONUÇ

Yeryüzünün halifeleri olan insanların yaratılış gayeleri, Allah'a kulluk etmektir. Allah'a kulluğun ilk şartı, iman etmek, iman gereği yapılması gereken ilk görev de namaz kılmaktır. Çünkü namaz, kulluğun zirvesi ve ibadetlerin özüdür. Bu sebeple olmalı ki namaz, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin tebliğinde var olmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de namazı kılanların övülmelerine karşı, kılmayanlar yerilmektedir. Bu âyetlerden biri Meryem sûresinin 59'uncu âyetidir. Sûrede ismi zikredilen 12 peygamberden sonra kötü bir nesil geldiği, bu neslin namazı zayi ettiği ve şehvetlerine tabi olduğu, bu kimselerin azgınlıklarının cezasını ahirette çekecekleri bildirilmektedir.

Âyette geçen **أَصَاغُوا الصَّلَاةَ** "namazı zayi ettiler" cümlesi ile kast edilenlerin, namazın farz olduğuna inanmayanlar mı, yoksa inandığı halde ihmal, tembellik veya başka sebeplerle kılmayanlar mı veya namazı şart ve rükünlerine özen göstermeyenler mi olduğu açık seçik olmadığı için sahabe döneminden itibaren ihtilaf edilmiştir. Her üç anlamı da savunanlar olmakla birlikte İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre "namazı zayi edenler" ile maksat, namazın farz olduğunu kabul etmeyenlerdir. Âyetin bağlamı da bu anlamı ifade etmektedir.

Namazın farz olduğunu veya önemini kabul etmeyenler, mümin ve Müslüman değildir. Çünkü kitap, sünnet ve icma ile farz olan bir ibadeti kabul etmemektedir. Namazın farz olduğunu ve önemini kabul ettiği halde namaz kılmayanlar "kâfir olur" diyenler olmuşsa da doğrusu kâfir değil, isyankâr, zalim ve günahkâr olurlar. Çünkü amel imandan bir cüz değildir. İman ayrı namaz ayrı bir görevdir.

¹¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* (İstanbul: y.y., 1981) 10.

¹¹⁸ **لَا يُكْفَرُ مُسْلِمٌ بِذَنْبٍ مَا لَمْ يَسْجُدْهُ** Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber* (Mektebetü'l-Furkan, 1999) 43.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/192.

¹²⁰ el-Bakara 2/284.

¹²¹ el-Menzile beyne'l-menziyleyn ilkesi.

¹²² Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988) 688-689.

¹²³ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932) 4/314.



Farz olduğuna inanmadığı için namaz kılmayanlar, cehennemde ebedi olarak kalırlar. Farz olduğuna inandığı halde namaz kılmayanlar ise tövbe etmeden ölürlerse ahirette halleri Allah'a kalır, Allah dilerse affeder, dilerse cezalandırır.

اَتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ “Şehvetlerine tabi oldular” cümlesi ile kast edilenler, dinin emir ve yasaklarına, ilke ve hükümlerine aykırı hareket edenler, zina, içki, kumar, hırsızlık gibi haram ve günahlara dalanlardır.

Âyetin sonunda geçen غَيٍّ kelimesi sözlükte “azgınlık” anlamındadır. غَيٍّ Kelimesi Abdullah b. Abbas’a göre cehennemde bir vadinin adıdır. Buraya cehennemliklerin irinleri akar.



KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Bagavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru't-Türâsiyyi'l-Arabiyyi, 1420.

Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabiyyi, 1418.

Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabiyyi, 1418.

Buhârî, İsmail b. Muhammed. *el-Câmi'us-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs. *es-Sünen*. Yayınları: Çağrı İstanbul, 1981.

Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-ekber*. Mektebetü'l-Furkan, 1999.

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhîd*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbas*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-sünen*. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî. *Cemheratü'l-lüga*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed, Abdürrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suud: Mektebe Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârun. Beyrut: İttihâdü'l-Kitâbi'l-Arab, 2002.

İbn Hıbban, Muhammed. *el-İhsan fî tertîbi sahîhi ibn Hıbban*. trtp, el-Emîr Alâüddîn Ali b. Belban el-Farisî, thk, Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*. Beyrut: Dâru Tayyibe, 199.

İbn Receb Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Fethu'l-bâri şerhu sahîhî'l-Buhârî*. Kahire: Mektebü Tahkîki Dâri'l-Harameyn, 1996.

İbrâhîm Mustafa, Ahmet ez-Ziyât, Hâmid Abdülkâdir, Muhammed en-Neccâr. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. Kâhire: Dâru'd-Da've, ts.

Kâdî Abdilcebbâr, Ebu'l-Hasen Kadi'l-kudât b. Ahmed b. el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. İstanbul: y.y., 1981.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2005.



- Mâverdî, Ebû'l-Hasan, Ali b. Muhammed. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan, Ali b. Muhammed. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Fuad Abdulbâkî. *el-Mu'cemü'l-müfehraes li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Mukâtil b. Süleyman Ebû'l-Hasan. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Müslim b. el-Hac el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998
- Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkâdir. *Muhtâru's-sihah*. Beyrut: Dâru'l-Besâir, 1987.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşfü ve'l-beyân*. Beyrut: Dâru İhyâü't-türâsî'l-Arabbiyi, 2002.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-'ulûm*. b.y.: y.y., ts.
- Şinkîfî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed. *Edvâü'l-beyân fî İzâhı'l-Kur'ân'ı bi'l-Kur'ân*. Lübnan: Dâru'l-Fikri, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Dimaşk: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Vâhîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri kitâbi'l-azîz*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, 1405.
- Yaşaroğlu M. Kâmil "Namaz", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki an gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiiyi 3. baskı, 1407.



KUR'ÂN METNİNİN TARİHİNE İLİŞKİN MÜLAHAZALAR VE ÇAĞDAŞ YANILGILAR

CONTEMPORARY MISTAKES REGARDING THE HISTORY OF THE TEXT OF THE QUR'ÂN

ÖMER ÖZBEK

DOÇ. DR.

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

omeroz@erciyes.edu.tr



Öz:

Kur'ân metninin oluşum süreci asıl itibarıyla vahyin inzaliyle orijinal hali üzere tamamlanmıştır. Vahyi alan ve yazdıran peygamberin vefatından sonra bir araya toplanan Kur'ân metni iki kapak arasında netleşmiştir. Hz. Osman dönemine gelindiğinde ise çoğaltılmış olan nüshalarda metnin okuma biçimlerini yansıtan bazı kıraat farklılıklarına yer verilmiştir. Kur'ân metninin tarihine ilişkin çalışmalara günümüze yakın periyotta yeniden bir yöneliş başlamış, özellikle müsteşriklerin yaptıkları çalışmalar ülkemizde de bu yöneliş etkilemiştir. Müsteşriklerin bazı çalışmalarında kendilerine özgü tutum ve yaklaşım tarzları bulunduğu görülmüştür. Ülkemizdeki araştırmacılar tarafından akademik süreçte ortaya konulmuş olan çalışmalarda meseleye farklı yaklaşmıştır. Buna karşın benzer nitelik arz eden bir takım yaklaşım, ifade ve değerlendirmeler de bulunmaktadır. İşte Kur'ân metninin oluşum sürecine ilişkin çağdaş dönemdeki çalışmalar ve bunlardaki özellikle müsteşriklerle benzerlik arz eden çıkarımlar makalenin konusunu oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı Kur'ân metninin tarihi sürecine ilişkin olarak son dönemlerde akademik çalışmalarda yer alan bilgileri objektif bir şekilde ele alarak mevcudu tespit etmek ve meselelerdeki genel kanaatlere aykırı olan görüşler hakkında değerlendirmelerde bulunmaktır. Belge tarama ve kritik yöntemi ile yanlış nitelemesini hak eden çıkarımlar tespit edilmiş ve daha anlaşılır kılınması sağlanmıştır. Günümüzdeki eski kutsal kitaplara ilişkin diğer din mensupları tarafından yapılan araştırmalar fark edilen tahrirlerin tespiti ve tenkitleri ile sonuçlanırken, bu türden araştırmalar çoğunlukla noksanlık aramak için Kur'ân'ın metnine de yöneltmiştir. Kur'ân metninin Müslümanlar tarafından da aynı tür araştırmaya tabi tutulması veya diğerlerine cevap sadedinde metninin incelenmesi sürecinde farkında olarak veya olmadan birtakım yanlışlara düşülmüştür. İşte bu çalışma bahsi geçen türden yanlışları konu edinmektedir.

Anahtar kelimeler: Kıraat, Kur'ân, Resmü'l-Mushaf, Cemu'l-Kur'ân, İstinsah.

Abstract:

The process of formation of the Qur'anic text was essentially completed in its original form with the revelation. After the death of the prophet who received the revelation and had it written, the Qur'anic text, which was collected together, was clarified between two covers. When it came to the period of kaliph Uthman, some differences in qiraat that reflected the reading styles of the text were included in the reproduced copies. A new direction has begun to be taken towards studies on the history of the Qur'anic text in the period close to the present day, and especially the studies conducted by the orientalists have influenced this direction in our country. It has been observed that some of the orientalists have their own unique attitudes and approaches in their studies. In the studies put forward by researchers in our country in the academic process, the issue has been approached differently. On the other hand, there are also a number of approaches, expressions and evaluations that have similar characteristics. Here are the contemporary studies on the formation process of the Qur'anic text and the inferences in these studies, especially those that are similar to the orientalists, which constitute the subject of the article. The aim of the study is to objectively evaluate the information in recent studies on the historical process of the Qur'anic text, to determine the current situation and to make evaluations about the views that are contrary to the general opinions on the issues. With the document scanning and critical method, inferences that deserve to be described as errors have been determined and made more understandable. While the researches conducted by the members of other religions on the old holy books today result in the detection and criticism of the damages that have been noticed, such researches have mostly been directed to the text of the Qur'ân in order to search for deficiencies. In the process of subjecting the text of the Qur'ân to the same kind of research by Muslims or studying its text in response to others, some mistakes have been made, consciously or unintentionally. This study deals with such misconceptions.

Keywords: Qiraat, Qur'ân, Rasmu al-Mushaf, Cemu al- Qur'ân, Istinsah.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	29.04.2025	29.06.2025	30.06.2025	0000-0001-7668-1701
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1686306		
ATIF/CITE AS				
Özbek, Ömer. “Kur’ân Metninin Tarihine İlişkin Mülâhazalar ve Çağdaş Yanılgılar / Contemporary Mistakes Regarding the History of the Text of the Qur’ân”. <i>ilahiyat</i> 14 (Haziran/June 2025): 19-35.				



GİRİŞ

Kur'ân'ın metni, Müslümanlar tarafından tenâsübü'l-âyât, tenâsübü's-süver ve tenâsübü'l-Kur'ân adlarıyla yapılan çalışmalara konu edilmiştir. Günümüz Batı dünyasında Kur'ân nüshaları hakkında araştırma yapan oryantalistlerce bunların kutsal tanımaz anlayışlarla değerlendirilmesi ise farklı bir literatür oluşturmıştır. Müslümanların bu araştırmacılara genellikle ihtiyatla yaklaşması bu nedenle çoğunlukla haklıdır. Bunun nedenlerinden bir diğeri, Batılı ilim adamlarının -pek azı müstesna- Kur'ân metnini Hz. Peygamber'e (sav) değil de Hz. Osman'a (ra) dayandırmış olmalarıdır. Ancak bazılarının durağan bir zaviyeden bakmadan yaptıkları değerlendirmeleri dikkate alacak olursak Batı kaynaklı ancak az sayıdaki bu araştırmacıların haksız genellemelerle karşılaştıkları teslim edilmelidir.

Diğer tarafta ise Müslüman araştırmacıların yukarıda zikrettiğimiz realitenin büyümesine kapılarak yaptıkları, Kur'ân metnine ilişkin ve hiç de oryantalistlere ait olanları aratmayacak araştırmaları bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda Kur'ân'ın metin yapısına yönelik çalışmaları objektif olarak değerlendirmekle beraber çağdaş yanılırları tespit etmeyi amaç edinmiş bulunmaktayız.

Kur'ân üzerinde Batı'da yapılan akademik araştırmaların XIX. yüzyılda başladığı düşünüldüğünde onun metnine ilişkin değerlendirmeler de akademik camiada aynı zamana rastlar. Özellikle günümüze ulaşan süreçte ortaya konulan bu yaklaşımlar gerek Batı'da gerekse ülkemiz özelinde çağdaş yanılırları da beraberinde getirmiştir. Sözgelimi kendi kutsal metinleri üzerinde çalışma yapan Batılı araştırmacıların tarihsel bağlam ve metin kritik yaklaşımları ile ilgili değerlendirmelerinde bulguları arasında Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'da birtakım çelişkiler olduğu tespit edilmiştir.¹ Belki de internette çeşitli yazı ve videolarda² ülkemizde olduğu söylenen Barnabas İncili hakkında yapılacak bilimsel araştırmalar bu çelişkilerin giderilmesinde aydınlatıcı olacaktır.

Batılıların kendi metinlerini tarihsel olarak niteleyip birtakım çelişkileri onda tespit etmeleri Hz. İsa'ya (as) inen bir İncil'e karşı dört sonradan yazılmış insan ürünü olduğu taraftarlarınca da dillendirilen kitaplar için normal addedilebilir. Ancak özellikle günümüzde Allah tarafından Hz. Peygamber'e (sav) indirildiğine ve bozulmadan günümüze geldiğine inancının tam olduğunu söyledikleri Kitab'a, Müslümanların tarihsel niteleme ile yaklaşp, aynı Batılı araştırmacıların üslubu ile birtakım yargılarda bulunmaları ve bulgularında da bir kısmının diğeri ile çelişmesi aynı Kitab'ın inananı olan bizleri düşündürmektedir. Birer yanılırlık olarak tespit ettiğimiz ve makale boyunca değerlendirmeye çalıştığımız bu nitelemeler ve indî yargılar kimi zaman Batılı müsteşriklerden aynen alınarak nakledilmekten geri durulmamıştır. Elbette Batılıların kutsal metinlerine herhangi bir tarihsel metne yaklaşıma ait bir metotla yaklaşımları normaldir. Buna karşın Kur'ân'ın herhangi bir tarihsel kitap ile aynı kefeye konularak araştırmaya bu yönden konu edilmesi yanılırlara düşürecek, evrensel niteliğine ve ilahi kelam olma özelliğine uymayan değerlendirmelerde bulunma bahtsızlığına neden olacaktır.

Batılı araştırmacıların Kur'ân metnine yönelik yaklaşımlarındaki yanlı(ş)lıkları tümüyle ele almak ve değerlendirmek çok daha kapsamlı bir çalışmanın konusudur. Ancak burada yalnızca genel hatlarıyla yanılırlığa konu olanlara değinmek, çağdaş yanılırların kaynakları ve yaklaşımların benzerliklerinin anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Bu cümleden olarak ilk problem onların, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in (sav) kendisinin yazdığı kabulü ile Kur'ân metnine yaklaşımlarıdır. Hatta daha da ileri giderek kimileri bu metni parçacı yaklaşımla ele alırken O'nun (sav) bir takım epilepsi nöbetlerinin kendisinde oluşturduğu sanıları etrafındakilere

¹ Edgar Krentz, *The Historical Critical Method*, (Oregon, ABD: Wipha and Stock Publishers, 2002), 16; Ersin Kabakçı, *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar, Metin Bütünlüğü Arayışları*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 32.

² Yeniş Şafak (YŞ), Sırlarla Dolu Barnabas İncili'nde Kur'ân-ı Kerim Detayı, (Erişim 19.04.2025); YouTube, 2000 Yıllık Barnabas İncili Türkiye'de Bulundu. (Erişim 19.04.2025).



yazdırması sonucunda oluşmuş iddiasıyla bütünden ayırıp incelemeye koyulmuşlardır.³ Bu yaklaşımlar ise bilimsel olmaktan uzak ve bir takım yergi öğeleri taşıyan ön kabullerin mahsulü olmaktan başka bir şey değildir.

Bir diğer yaklaşım sorunsalı ehl-i kitabın kendilerine indirilmiş olan kitapları muhafaza etmemeleri sebebiyle Müslümanların kendilerine söyledikleri argümana karşı geliştirdikleri tavidir. Bu söylem Allah'ın, kıyamete kadar muhafaza etmeyi üzerine aldığı bir Kitâb'ı önceki kitapları iptal eden niteliğiyle gönderdiği şeklindedir. Bu tavrın yansıması olarak Yahudi ve Hristiyanlar kendi dinlerini öne çıkarma gayretleri ile Kur'ân'a yönelik yaklaşımlarında onu yerici ifadeler serdetmekte ve kendi dinlerini üstün gösterme gayretine girişmektedir. Onların Kur'ân'a bu türden olan bakışları indirgemeci bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Bunun da kıskançlık, ekonomik ve evrensel hedefler ile bir takım hasmâne tavırların yansımaları olduğu açıktır.

Oryantalistlerin yaklaşımlarının problem oluşturunca nitelik taşımasına neden olan sebeplerden biri olarak onların Müslümanlarda oluşmuş olan Kur'ân tarihi anlayışını zedeleyecek yargılara ulaşma amaçları ile bu amaca ulaşma çabaları da yukarıda sayılanlara ilave edilebilir. Batılilar Kur'ân'a yönelik Müslüman Kur'ân tarihi bakış açısını ve yargılarını birtakım şüphelerin gedikleriyle yaralayacak amaçlarına gerek ilk dönem yönelimlerinde olsun gerek Aydınlanma ile başlayan ve günümüze dek devam eden araştırmalarında olsun belli oranda ulaşmış da gözükmemektedirler. Ancak onların ulaştıkları bu türden sonuçlar, yanlış yargıları ve sıkıntılı yönelişleri sonucunda kendilerini tatmin edecek birtakım vehimlerden başka bir şey değildir. Müslüman araştırmacılar tarihin hiçbir döneminde bu zihniyetin tefekküründe olmadıkları için ya bir oranda Kur'ân metnine yönelik onların yaptığı tarzda çalışmalar yapmamışlar ya da mevcudu tespite yönelik bazı rivayetleri nakletmek ve değerlendirmek şeklinde meseleyi ele almışlardır. Ne zaman Batılıların bu yanlış yaklaşımları ile ortaya koydukları veriler Kur'ân tarihi tasavvurlarında gedikler açmaya başlamış; işte o zaman Müslümanlar savunma veya hakikati ortaya koyma ya da tepkisel olarak meseleye yaklaşma anlamında ancak çoğunda samimi niyetleri hep var olarak bu konulara yönelmişlerdir. Batılıların yönelimlerine kapılmalarının yanında bu araştırmacıların, mevcut rivayetler arasında az da olsa bazı şüpheler uyandıracak çelişki gibi görünenlerin de bulunması sebebiyle bazı yanlışlara düşmüş oldukları düşünülmektedir.

Öte yandan günümüzden son bir buçuk asra uzanan dönemde İslâm ve Kur'ân üzerindeki iddialar tahlil edildiğinde bunların, diğer bazıları yanında özellikle Kur'ân metninin oluşum süreci konusu etrafında döndüğü fark edilmektedir. Bunlara dayanak mahiyetinde öne sürülen meseleler ilk dönemde de günümüzde de aynı çerçevededir. İlginç olan müsteşrikler tarafından gündeme taşınan ve problem imiş gibi sunulan argümanların Müslüman araştırmacılar tarafından da ele alınarak sanki eski kaynaklarda yer alan ve etkileri günümüze yansıyan bilimsel gerçeklermiş gibi sunulmasıdır.

Kur'ân'a inanarak bağlanmayı öncelemiş olan Müslümanların Kur'ân metni, Mushaflar ve Kur'ân tarihi gibi konulara Batılılardan daha az değiniyor ve bu alanlarda Batılıların Müslümanlardan daha fazla araştırma yapıyor olmaları asıl itibarıyla onların bakış açıları ile ilgili bir gerçekliktir. Hal böyle olsa da nihayetinde ortaya konulacak çalışmaların birikimi daha çok Batılıların verilerinden oluşacak gibi durduğundan bu konu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Bu çalışmada Müslüman dünyadaki çağdaş yanlışları belli bir sırada problematik olarak ele almak ve değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

³ Benzer değerlendirmeler için bkz. Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt* (Leicester: The Islamic Foundation, 1996), 59-62; Kabakçı, *Batıda Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, 37.



1. KUR'ÂN'IN NÜZULÜ-İLK ÜÇ HALİFE DÖNEMİ ARASINDAKİ SÜRECİ

1.1. KUR'ÂN'IN NÜZUL SÜRECİ HAKKINDAKİ YANILGILAR

Kur'ân malum olduğu üzere tedricen nazil olmuş ve 610 yılı Ramazan ayında başlayan nüzul süreci 632 yılında kendisine bu vahyin indirildiği son Peygamber'in vefatından kısa bir süre önce tamamlanmıştır. Kur'ân'ın nüzul süreci, Hz. Peygamber'e (sav) vahiy henüz ulaşmadan önce onun kaydolduğu levha (levhi mahfuz) ile başlatılabilir. İncelenen çalışmalarda rastlanılan ilk yanlış bu konu hakkındadır.

1.1.1. PEYGAMBERLER LEVH-İ MAHFUZ'LA İRTİBAT KURDU İDDİASI

Levh-i mahfuz; "üzerine yazılan yazının silinmesinden korunmuş olan düz satır" anlamına gelir. İslâmî literatürde "Allah'ın kendi ilminde olan ve olacak olayları gökte ve yerde küçük büyük ne varsa; insanların ecelleri, fertlerin ve milletlerin başına gelecek musibetlerin tamamını kaydettirdiği bir gizli kitap kayıt kütüğü" anlamında kullanılmıştır.⁴ Kâinata dair ilahi kaynaklı bilgilerin kaydedildiği levh-i mahfuz Kur'ân da inzali öncesinde kaydolmuştur. Burada bizim ele aldığımız mesele birçok kimsenin tartıştığı, Cebrail (as) levhi mahfuzdan mı yoksa Allah'tan bizzat mı almıştır, meselesi değildir. Bu mesele üzerine çok fazla çalışma yapılmıştır.

Mesele Allah'ın ilminde yer almış ve levh-i mahfuz denilen bir kütüğe kaydedilmiş olan Kur'ân'ı almak için peygamberler levh-i mahfuzla irtibat kurmuşlar mıdır? Böyle bir bağı kurmaya kudretleri var mıdır? meselesidir.

Meşhur usul âlimlerimizden Zerkeşi'ye göre, bu konuda şu iki ihtimalden söz edilebilir:

1. "Yüce Allah, Cebrail semada, mekândan bağımsız bir durumda iken, ona kelamını kavratmış, okunuşunu öğretti, daha sonra da Cebrail bir mekâna inerek onu yeryüzüne nakletti..."
2. Cebrail Kur'ân'ı, doğrudan Levh-i Mahfuz'dan ezberledi, sonra da onu Hz. Peygamber'e indirdi.⁵

Bu kısmı eserinde nakleden Fazlur Rahman peygamberlerin kendilerini aştıklarını, Levh-i Mahfuz ile irtibat kurduklarını ve bu durumda duygu, fikir ve kelimeler arasında uzvî bir münasebet oluştuğunu⁶ iddia etmiştir. Ona göre bu şekilde ilahî kelam peygamberlerin kalplerinden süzülüp dışarı çıkmaktadır. Fazlur Rahman aynı zamanda Kur'ân'ın hem lafız hem de muhteva açısından tarihsel bir metin olduğu şeklinde ifadesini bulan tarihselci söylem taraftarıdır.⁷ Ona göre Kur'ân'a rengini veren, onun indiği döneme ait tarihsel ve kültürel şartlardır. Bir başka deyişle Kur'ân o toplumda geçerli inanış, âdet ve kültürleri dikkate almıştır. Bu durumda Hz. Peygamber'in levh-i mahfuzla ulaşabilmesi lafzın doğrudan Allah'tan gelmesini uzaklaştıran bir iddiaya temel teşkil edebilir. İlahi kelamın Hz. Peygamber'in kalbinden süzülmesi ise temele dayandırılan bir iddiadır ki buradan Kur'ân'ın metinleşme sürecini kökten yok eden bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Bize göre bu bir yanılgıdır. Çünkü bu iddia, Allah'ın bir beşer ile yalnızca vahiy ile ya perde arkasından (görülmeden) veya bir elçi gönderip dilediği şeyleri, izni ile o elçinin vahiyetmesiyle konuşması (Şura 42/51, 52) gerçeğine aykırıdır. Zira bu âyetten, Allah Teâlâ'nın bir beşer olan peygamberlerle başka bir şekilde konuşmadığı da anlaşılmaktadır. Musa (as) ile konuşan Allah, onunla yine vahiy ile konuşmuştur. Bu durumda Fazlur Rahman ve takipçilerinin iddia ettiği gibi peygamberlerin Levh-i Mahfuz ile irtibat kurmuş olmaları bir yanılgıdan ibarettir. Çünkü peygamberler kendilerine gönderilen vahiyleri kalplerinde hazır bulmuş olduklarından onların kalplerinden kelâm süzülüp dışarı çıkmamaktadır. Aksine onlar kalplerine nakşedilen vahyi kendilerine

⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *en-Nüket fi'l-Uyûn (Tefsîru'l-Maverdi)*, (Beyrut: tsz.), 3/118; Fahreddin Razî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Huseyn el-Kureşî, *Mefâtihu'l-Gayb (Tefsîru Kebîr)*, (Tahrân, tsz.), 19/66; Yusuf Şevki Yavuz, "Levh-i Mahfuz", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: Diyanet Yayınları, 2003), 27/151.

⁵ Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabi, tsz.), 1/229.

⁶ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 45.

⁷ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç (İstanbul: Fecr Yayınevi, 1987), 186.



okunduğu gibi aynen muhafaza etmiş ve aktarmışlardır. Levh-i Mahfuzla irtibat kurduklarını söylemek onların oraya ulaşım müdahale dahi edebilir olduklarını söylemeye de götürecektir ki, bu mümkün değildir. Çünkü o gizli ve adı üstünde muhafaza edilmiş yani korunmuş olan levhadır (Bürûc 85/22).

Bu hususta ayrıca peygamberlerin kalplerinde olan vahye şeytanların bir şeyler katmayı temenni ettikleri ancak Allah'ın onların atmayı temenni ettiklerini yok edip silerek kendi âyetlerini muhkem bir şekilde yerleştirdiği de unutulmamalıdır (Hacc 22/47). O halde hem Levh-i Mahfûz'da hem de vahyin yeryüzündeki ilk mekânı olan peygamberlerin kalbinde Allah'ın korumasında olan Kur'ân'ı diğer bir ifadeyle vahyin kendisini almak için peygamberlerin Levh-i Mahfûz'la irtibat kurmalarına ya da vahyin, onların kalbinden süzülerek çıkmasına zaten gerek yoktur.

Nihayetinde onların Levh-i Mahfûz ile irtibat kurduklarını iddia etmek yeryüzünde olmuş ve olacak tüm olayları bildiklerini de iddia etmek anlamına gelir ki, bu da mümkün olmayan bir durumdur. Çünkü Allah'tan başka kimse gaybı bilmediği için her şeyin sayılıp döküldüğü (kaydedildiği) apaçık ana kitap/Levh-i Mahfûz'dan (Yasin: 36/12) kendilerine vahiy ile bildirilmeden önce peygamberler de gaybı bilemezler.

1.2. HZ. ÖMER (RA) DÖNEMİNE İLİŞKİN BİR YANILGI

Hiz. Ömer (ra) döneminde Kur'ân'ın yazılması veya çoğaltılmasına ilişkin hususi bir kayda kaynaklarda rastlanmamaktadır. Ancak Ebû Davûd'un *Mesâhif*'inde onun bir sahabe sorduğu âyetle ilgili olarak "o âyetin Yemame'de şehit düşen bir sahabede olduğu" cevabını alması üzerine Kur'ân'ın cem edilmesi emrini kendi halifeliği döneminde bizzat verdiği şeklinde bir rivayet yer almaktadır.⁸

Kur'ân metninin oluşumu hakkında Hiz. Ömer (ra) hakkındaki yanılığın onun bu konuda bir katkısının olmadığıdır. Nitekim Kur'ân hakkında ümmetin ihtilafa düşmesi ile ilgili en büyük endişeyi taşıyan Hiz. Ebubekir'i (ra) Kur'ân'ı cem etmek konusunda yüreklendiren odur. Kendi hilafeti döneminde de her ne kadar daha çok fetihlerle uğraşmış olsa da, bazı rivayetlere göre⁹ Kur'ân'ın cem'i çalışmalarını da o başlatmıştır. Onun cem faaliyetlerini başlatmasıyla ilgili rivayet vefatının birkaç yıl daha öncesine rastlaması sebebiyle doğru kabul edilmemesi daha uygun görülmüştür.

Hiz. Ömer (ra) Kur'ân'ın cem edilmesi sürecini başlatan onu bir araya toplarken Zeyd b. Sabit'in yanında olup ona sürekli destek olan¹⁰ ve Hiz. Ebubekir'in (ra) vefatından sonra da cem sonucunda ortaya çıkan Mushaf'ı muhafaza eden olmasıyla Kur'ân metninin tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Nitekim Hiz. Osman (ra) zamanında kendisi esas alınarak çoğaltılan o Mushaf'ı koruyan ve yine kızı ve Hiz. Peygamber'in (sav) pak zevcesi Hiz. Hafsa'ya (rha) muhafazası için bırakan da yine Hiz. Ömer'dir (ra).

Nihayet Hiz. Ömer'in Kur'ân'a olan düşkünlüğü henüz kızı ile Allah Resul'ü (sav) evlenmemişken kendi ailesine de sirayet etmiştir. Oğlu Abdullah İbn Ömer daha genç yaşta Kur'ân'ı cem' ederek yazmış ve onu her gün okumaya gayret etmiştir. Bunu bizzat kendisi "Kur'ân'ı cem ettim ve onu her gece okudum. Bu durum Hiz. Peygamber'e ulaştı, O (sav) her ayda bir okumamı istedi."¹¹ sözleriyle ifade etmiştir. Bu meseleye çalışmasında yer veren Çelik, bazı kimselerin buradaki cemden maksadın ezberlemek olduğunu söylemiş olduklarını ancak çoğunluğun görüşünün

⁸ Ebû Davûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. Beşir b. Şeddâd b. Amr el-Ezdi es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, (Kahire: 1423/2002), 60.

⁹ Bu konudaki kaynakların az olduğunu ifade eden Aydın bunların, Ebû Davûd'un *el-Mesâhif*'i, İbn Sa'd'ın *Tabakat*'ı ve bu rivayetleri değerlendiren Suyûtî'nin *el-İtkân*'ı olduğunu kaydetmiştir. Bkz. Zeynel Abidin Aydın, *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 118-120.

¹⁰ Ebû Dâvûd, *Mesâhif*, 9.

¹¹ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, (İstanbul: İFAV, 2012), 76; Bkz. Hüseyin Çelik, "Kur'an'ın Yazıya Aktarılması ve İlk Vahiy Kâtibi Meselesi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (2016), 5/1, 26.



yazmak¹² olduğunu belirtmiştir. Buradaki cemden maksat yazmak değil ezberlemek dahi olsa bu yine de oğluna tüm Kur'ân'ı ezberletmek suretiyle Hz. Ömer'in (ra) Kur'ân metninin tarihine bir şekilde katkı sağladığının göstergesi olmaya yeterli bir delil sayılmaktadır.

1.3. HZ. OSMAN (RA) DÖNEMİNE İLİŞKİN YANILGILAR

H. Osman (ra) Kur'ân'ı hafız ve karilerden oluşan bir heyet kurarak cem edildiği asıl nüshayı temel alarak çoğaltmıştır. Metnin imkân verdiği ölçüde nüshalarda sahih kıraat vecihlerine yer vermek suretiyle farklı okuyuşları da muhafaza eden. H. Osman (ra) dönemi ile ilgili olarak onun Kur'ân hakkındaki yaklaşımını kendi ağzından ifade edecek olursak Buhârî'nin aktardığı rivayet şöyledir:

İbnü'z-Zübeyr H. Osman'a (ra), Bakara Sûresi'nin 134 ve 140. âyetleri hakkında bunların ilki sonraki nâzil olunca nesh olundu. Bunu niye Mushafta bırakıyorsun? diye sorduğumda o, şöyle karşılık vermiştir:

Ey kardeşimin oğlu! Hiç birinin yerini değiştirmiyorum. Her şey yerli yerinde kalıyor.¹³ Buna göre onun daha sonra hem yazılan tüm Mushafların hem de kıraatlerin mütevatir oluşunun temel dayanağı olacak Kur'ân metni nüshalarını çoğaltırken onun yaklaşımı, aslında olanı yerli yerinde bırakmaktan ibarettir. O mevcut metne bir şey eklememiş ve ondan bir şeyi noksan bırakmamıştır. Kısaca yalnızca Kur'ân metnine sadık kalmıştır.

1.3.1. MUSHAFILARIN CEM'İNE TEK SEBEP KIRAATLERDİR YANILGISI

Bilindiği gibi Kur'ân H. Ebû Bekir döneminde cem' edilmiş ve H. Osman döneminde Mushaflar halinde çoğaltılarak çeşitli ilim merkezlerine gönderilmiştir. Teksir edilen Mushaf sayıları için beş, altı, yedi gibi farklı rakamlar getirilmiştir. Burada konu ettiğimiz yanılğı Mushafların sayısı değil cem' edilme sebebidir. Gerekçe olarak dile getirilmiş olan hususların hemen her biri zikredilmede muteberdir. Ancak bu sebeplerden biri tek sebep olarak sunulmuştur ki, bu bir yanılğı gibi gözükmemektedir. Söz konusu yanılğı Mushafların Cem' edilmesinin tek sebebinin Kur'ân kıraatlerindeki ihtilaflar olduğu şeklindedir. Bu yanılğı *Hakk'tan Halka Kelâmullah* adını taşıyan çağdaş bir çalışmada dile getirilmiştir.

"Bu nüshaların yazılmasına yegâne sebep kıraat ihtilafı idi. Meselâ birisi: فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ

فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ/Âdem Rabbinden bir takım kelimeler aldı ve onlarla tevbe etti. Rabbi de onun tevbesini kabul etti. (Bakara 2/37). Aynı âyeti bir başkası aşağıdaki şekilde okumuştur.

فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ/Âdem'e Rabbinden bir takım kelimeler erişti, o da onlarla tevbe etti. Rabbi de onun tevbesini kabul etti..."¹⁴

Burada âyet mealleri örnek olarak getirildikten sonra birinci rivayette Âdem'in fail kelimelerin meful, ikinci rivayette ise kelimelerin fail Âdem'in ise meful olduğu ifade edilmiştir.

İlk olarak yukarıda yer alan "bir başkası... okumuştur" ifadesi ilmi üsluba uygun gözükmemektedir. Zira hangi kıraat imamı ve ravisinin hangi âyeti ne şekilde okuduğu belli ve ilgili eserlerde kayıtlıdır. Örneğin bu âyetteki mevzubahis ifadeleri فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ Âdem'e... ve

¹² Ebû Abdurrahman b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, Kitabu's-Sıyâm, 76, (Mısır: 1964), 21; Muhammed b. Abdu'l-Azîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2005), 1/221.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, (İstanbul: 1979), Tefsiru'l-Kur'an, 40; Subhi Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1988), 70.

¹⁴ M. Zeki Duman, *Hakk'tan Halka Kelâmullah*, (Levh-i Mahfuzdan Mushaf-ı Şerife), (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 164.



kelimâtün... şeklinde okuyan; kıraat-i sebâ imamlarından İbn Kesîr'dir. Geriye kalan tüm kurrâ ise *أَدُمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ*/Âdemü... ve kelimâtin... şeklinde okumuşlardır.¹⁵

İfadenin devamında başka kıraat farklılıkları da örnek olarak getirilmiş ve onların kıraat farklılığı taşımadığı kaydedilmiştir. Ayrıca bunların yanında şazz kıraatlerin de bulunduğu ve sırf sahih olan kıraati tespit etmek ve sahih olmayan farklı okumaların önüne geçmek için yeni Mushaflara ihtiyaç duyulduğu¹⁶ ifade edilmiştir. Buna göre Mushafların cem'ine mevzubahis yegâne sebep sahih olan kıraati tespit ve zayıf olan okumanın önüne geçmek şeklinde gerekçelendirilmiştir.

Kanaatimizce kıraat farklılıkları Mushafların cem' edilmesi için bir sebep ise de yegâne sebep sayılamaz. Çünkü Mushafların cem'inin bu nedenin yanında önem bakımından ondan daha geride kalmayacak diğer başka sebepleri de mevcuttur.

Öncelikli olarak Hz. Ömer zamanında fethedilen yeni topraklarla İslam devletinin sınırları genişlemiş ve burada yeni Müslüman olan kimseler için okuyacakları bir Mushaf'ın mevcudiyeti bir zaruret olmuştur. Bunun yanında ilim merkezlerinde hem kıraat etme hem de ilmi müracaat ve müzakereler için gerekçe yapmak amacıyla Kur'an nüshalarının bulunması ayrı bir gerekliliktir.

Öte yandan tarihi ve kültürü farklı olmasının yanında yeni Müslüman olan ancak Arapçadan farklı bir dili kullanan Müslümanların da kıraat ve dini mesnet ihtiyaçlarını karşılayacakları nüshalara ihtiyaç duymaları söz konusuydu. Bunlar daha sonraları kendi dillerine tercüme edilme ve açıklamalı izahlar getirilme şeklinde yaygınlaştınca asıl dayanak olarak birden çok Mushaf'a ihtiyaç duyulmuştur.

Bunların yanında gerek sahih, gerek şazz olsun sahabeden rivayetle gelen veya kendisi ile kıraate izin verilmiş olan farklı okuyuşlara ilişkin ihtilafların ümmet arasında ciddi hatta birbirlerini tekfire varan tartışmalara yol açması¹⁷ sebebiyle bunların önüne geçecek Kur'an nüshalarına ihtiyaç hâsıl olmuştur. Ancak görüldüğü gibi bu ihtiyaç tek sebep değil sebeplerden sadece biridir. Çünkü kıraat rivayetleri yegâne sebep olarak zikredilecek olursa yukarıda saydığımız diğer sebepler için değil sadece kıraat rivayetlerini belirlemek için Mushaflar çoğaltılmış olması gerektiği kabul edilmiş olacaktır. Oysa Mushaflarda yazmayan ve bir vecihle hatta uygun olan kıraat vecihleri kıraat eserlerinde yer almaktadır.

Bununla birlikte Cem' edilmiş olan Mushaf yedi harfi içermekte ve âyetlerde hareke ve noktalamanın bulunmaması¹⁸ da sahih okuyuşların birçoğuna imkân tanımaktaydı. Çoğaltılan Mushaflar da yine cem' edilmiş olan ilki gibi âyet ve sûreleri son arza'ya uygun şekilde tertip edilmiştir.¹⁹

1.3.2. KIRAATLERİN KUR'ÂN METNİNİN OKUNMA ZORLUĞUNDAN KAYNAKLANDIĞI YANILGISI

Bu başlıkta ifadesini bulan iddia Hz. Osman döneminin sonlarına ilişkindir. Bu dönemde Müslümanlar Anadolu, Çin ve Rusya, Afrika ve Avrupa'nın içlerine kadar girmişleridir.²⁰ Ulaşılan bu bölgelerde dini yaşantının tesisi sağlanırken karşılaşılan meselelerin çözümü konusunda hem Kur'an muallimleri hem de Mushaf ihtiyacı doğmuştur. Çok sayıda yetkin sahabe yeni bölgelerin çeşitli kısımlarına gönderilmişse de tümüne gönderilmek üzere Kur'an'da ve İslâmî meselelerde

¹⁵ Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraâtî'l-Aşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Zuhbî, (Mısır: tsz.), 62.

¹⁶ Bkz. Duman, Hakk'tan Halka Kelâmullah, 164.

¹⁷ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 3; Suyûtî, *Celâleddin, el-İtkân fî Ulûm'l-Kur'an*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008), 1/102.

¹⁸ Arapça yazı, İslâm'dan önce ve İslâmiyet'in yayılmasından önce günümüzdeki nokta, hareke vb. işaretlerden yoksundur. Nâsirüddin el-Esed, *Mekâsîdül-Şi'rî'l-Cahilî ve Kıymetuha't-Tarihiyye*, 2. Baskı, (Kahire: 1962), 34; Zeydan Corcî, *Târihu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, hzr. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1957), 2/211. Ayrıca Kur'an metninin o dönemde harekesiz ve noktasız oluşu konusunda bkz. Seyyid Abdulaziz Salim, *Advâ' alâ Mushâfi Osman b. Affân*, (İskenderiye: Müessesetü's-Şebâbi'l-Câmi'a, 1991), 13-14.

¹⁹ Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfan*, 1/ 370; Abdülfettah İsmail Şelebî, *Resmü'l-Mushafi'l-Osmânî ve Evhâmi'l-Müsteşrikîn fî Kıraati'l-Kur'ânî'l-Kerim* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1999), 9.

²⁰ Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 210.



yetişmiş kimseleri bulmak mümkün olmamıştır. Bu bölgelerin çoğunda Kur'ân'ın harekesiz ve noktasız da olması sebebiyle okunmasının zor olmasına rağmen gönderilen sahabe Kur'ân'ı kendi öğrendikleri biçimde okumaya ve okutmaya devam etmişlerdir.²¹ Bu dönemde elbette kıraat farklılıkları da sahabenin bu oku(t)malarında yerini almıştır. Ancak burada kıraat farklılıklarının Kur'ân metninin okunmasından kaynaklandığı şeklindeki bu iddialar bize göre bir yanılıdır. Ayrıca kıraat farklılıklarının hareke ve noktalama bulunmayan Kur'ân yazısının zorluğundan kaynaklandığı iddiasının yanında ortaya çıkan (!) kıraat farklılıklarının zamanla buralarda derinleştiği²² de iddia edilmiştir.

Görüldüğü üzere bu iddialar birer çağdaş yanılıdır. Çünkü Kur'ân'ı okuyan birçok sahabe onu ağızdan yani şifahi olarak öğreniyordu. Kur'ân'ın nüzul sürecinde vahiy kâtipleri tarafından yazıya geçirilmeye²³ devam edilmesinin yanında okuma yazma bilmeyen Müslümanlar da belli âyetleri ezberleyerek ibadet maksadıyla okumakta idiler. Kur'ân pasajlarını okuyan sahabenin birbirlerini zaman zaman Allah Resul'ünden (sav) öğrendikleri okuyuş biçimleri özelinde eleştirdikleri, kendilerinin O'ndan (sav) farklı öğrendiklerini ifade ile diğerine muhalefet ettikleri²⁴ dikkate alınırsa kıraat farklılıklarının sonraları ortaya konulan Mushaf'tan önce olduğu fark edilecektir. Kur'ân'ın yazısında hareke noktanın olmaması, sonraki bir durum olduğundan ve ondan önce okunan ve ezberlenen pasajların içinde farklı vecihler zaten mevcut olduğundan²⁵ yukarıdaki ifadelerin yanılı olduğu bariz bir şekilde ortadadır.

Nitekim kıraat farklılıkları Hz. Osman döneminin sonunda fethedilen yerlerde Kur'ân'ın okunmasında zorlanılmasından değil daha öncesinde Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü farklı kıraatlerle okumaya daha Hz. Peygamber'in (sav) sağlığında bizzat kendisi tarafından izin verilmiş, bu farklı okuyuşlar “Kur'ân yedi harf üzere indirildi, ondan kolayınıza geleni okuyunuz”²⁶ hadisinde ifadesini bulan ahrufusseba'ya dayandırılmıştır. Ayrıca farklı kıraatler şeklinde sahabeye de yine Allah Resulü tarafından öğretilmiştir. Buna örnek ve gerekçe olarak Hz. Ömer (ra) ile Hişam b. Hâkim²⁷ arasında geçen hadise gösterilebilir.

1.3.3. KIRAATLERİN KAYNAĞININ NOKTA VE HAREKESİZ KUR'ÂN METNİNİN FARKLI OKUMALARA İMKÂN VERMESİ OLDUĞU YANILGISI

Hz. Osman (ra) zamanından başlayıp miladi sekizinci asrın başlarına kadar geçen süreçte Kur'ân metni henüz nokta ve harekeden halidir. Bu durum ister yanlı bir yaklaşımla isterse cahilane bir yaklaşımla olsun başlıkta ifade ettiğimiz türden bir yanılıya düşülmesini muhtemel kılmıştır. Kıraat farklılıklarının Kur'ân metninin okunması zorluğundan kaynaklandığı yanılısı Macar asıllı Yahudi bir bilim adamı olan İgnaz Goldziher'e (öl. 1921) aittir.²⁸ Onun bu yanılısı yaklaşım farklılığından ziyade yanlı(ş) bir yönelişin sonucu gibi gözükmektedir.

²¹ Yakup Uzun, “Sahih Kıraatlerin Tespit Kriterlerinde Gelişme ve Genişleme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54 (Haziran 2023), 271-272.

²² Halis Albayrak, *Tefsir Usulü*, (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 29.

²³ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/141; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfan*, 1/245.

²⁴ İbn Mucâhid Ebû Bekir b. Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmî, el-Bağdâdî, *Kitabü's-Seb'a fî'l-Kıraât*, thk. Şevki Dayf, (Mısır: Daru'l-Mearif, 1972), 5; Ayrıca bkz. Ömer Özbek, “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”, *EÜSBE Dergisi*, 39 (2015/2), 163-181.

²⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, (Ankara: TDV Yay., 1997), 66-67.

²⁶ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, Fedâilü'l-Kur'an, 5, 27; Tevhid 53; Bed'u'l-Halk, 6; Murteddûn, 9; Müslim İbn Haccac el-Kuşeyri, *Sahih-ü Müslim*, (Kahire: Dârü't-Tibâatü'l-Âmire, 1911), Salâtü'l-Müsâfirîn, 270; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. Beşir b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabeleli, 1. Baskı, (Riyad: Daru Risâletü'l-Alemiyye, 2009), Vitir, 22; Nesâî es-Sünen, İftitâh, 37, 38; Enes b. Malik b. Amir el-Asbahî el-Medenî, *Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, (Beyrut: Dârü lhyai't-Turasi'l-Arabî, 1985), Kur'an, 5; İbn Kesîr Ebu'l-Fida İmamüddin İsmail b. Ömer, *Fedâilü'l-Kur'an*, (Zeylû Tefsîr-i İbni Kesîr), (Mısır: tsz.), 19; Heysemî Ali b. Ebî Bekr, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, 2. Baskı, (Beyrut: 1967), 7/152; İbn Hibbân Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân bi Tertibi Sahih-i İbn Hibbân*, (Beyrut: 1987), 2/61.

²⁷ Ebû Ubeyd Kâsim b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'an*, nşr. Mervân el-Atıyye ve dğr., (Dimişk: 1995), 334.

²⁸ Mehmet Sait Hatiboğlu, “İgnaz Goldziher”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14/103-104; Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar: Oryantalistlerin Görüşleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 342; Hüseyin Küçük-Ali Rıza Gül, İgnaz Goldziher'in Kur'ân Kıraatleriyle İlgili İddiaları Hakkında Resmî'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme, *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2/ 1, (Haziran 2024), 52.



Hiz. Osman (ra) döneminde istinsah edilerek ilim merkezlerine (emsâr) gönderilen Mushafların imla özellikleri bu dönemden itibaren Mushaf imlasında belirleyici kabul edilmiş, bu imlaya muhalif olan imla biçimleri kabul görmemiştir.²⁹ Bilindiği üzere kıraatin sahih kabul edilme şartlarından biri de Mushaf imlasına uymasıdır. Bu şartın kıraat âlimlerince kabul görme imkânı ise tıpkı yukarıda ifade ettiğimiz yanlışlığı sebebi olan Kur'ân metninin o dönemde nokta ve harekesiz olmasına matuftur.

Farklı kıraatleri ilk Mushafların yazısında muhafazaya imkân veren bu nokta ve harekesiz yazılmış olma durumu ne yazık ki, Goldziher gibi bazı kimseleri kıraatlerin asıl kaynağının bu olduğu³⁰ iddiasına sürüklemiştir. O bazı oryantalistlerin de iddiasında ona katıldıkları gibi kıraatlerin imlaya dayalı keyfi okuyuşlar olduğunu ileri sürmüştür. Bu iddia Kur'ân metni ilk oluşmaya başladığı dönemden uzun bir süreye kadar nokta ve harekesiz olduğu için okuma yazmayı bilse de birçok kimse tarafından imkânı bulunan farklı şekillerde okunmuş olmasına dayanır. Ona göre okuma yazmayı yeni öğrenen ve yeni Müslüman olan özellikle Arap yazısını okumayı bilmeyen kimseler de buna dâhil edilirse kıraatlerin neden bu denli farklı şekillerde ihtilaflardan³¹ oluştuğu anlaşılacaktır. Bu nedenle kıraatlerin kaynağı onun bu iddiasına göre Kur'ân metninin nokta ve harekesiz olan farklı okumalara imkân veren bu ilk halidir.

Bu iddia ciddi bir yanlışlıktır. Çünkü ilk olarak Kur'ân metni noktasız ve harekesiz yazılmış daha sonra da Kur'ân kıraatleri ortaya çıkmış değildir. Aksine Kur'ân metni yazılırken dayanağı Hz. Peygamber olan sahih kıraatlerin okunmasına imkân verir şekilde hatta Hiz. Osman döneminde çoğaltılan nüshaların bir kısmında farklı kelimelerle yazılmıştır. Daha önce var olan ve kendisini muhafaza için yazılan metinde o sahih okumaya muhtemel olmasına özen gösterilerek yazılan bir metnin biçimi nasıl kendisinin ortaya çıkış kaynağı olur?

Hiz. Peygamber (sav) Cebrâil (as) aracılığıyla Allah Teâlâ'dan Kur'ân'ın okunmasını kolaylaştırmasını talep etmiş ve O da yedi harfle Kur'ân'ı inzal buyurarak bu okumalara izin vermiştir.³² Kıraatlerin kaynağı olarak kabul edilen yedi harf ruhsatı ile ilgili hadisler sahihtir ve bunlar içindeki "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyunuz" ifadesi tevâtür derecesine ulaşmıştır.³³ İster Mekke döneminin sonlarına isterse Medine dönemine tarihlensin her halükarda sahih olduğu bilinen otuz küsur ahru'f's-seb'a hadisinin³⁴ Kur'ân'ın Mushaf haline getirilmesinden çok önce olduğu bilinen bir gerçektir.

İlk dönemlerde kıraat yerine harf tabirinin kullanılmış olması da Goldziher'in bu yanlışlığı kanıksamasının bir sebebi olabilir. Çünkü sahabenin kıraatleri için ilk dönem eserlerde harf tabiri kullanılmakta ancak "Harfü Nâfi", Harfü İbn Mes'ûd" denildiğinde bununla o kişinin kıraati kastedilmekte idi.³⁵ Ancak başka hususlarda derinlemesine bir araştırmaya imza atan Goldziher ve benzerlerinin bunu anlamamış ve bu sebeple yanlışlığı düşmüş olduğunu düşünmüyoruz. Harf kavramı diğer anlamları yanında "kelime, harf ve cümle" anlamına da gelmektedir.³⁶ Bu kimselerin kendi görüşünü teyit eden manaları alarak yanlışlığı konusu olan görüşlerini desteklemek istemeleri ise ihtimalden uzak değildir.

Son tahlilde Kur'ân'ın noktalanması ve harekelenmesine yönelik faaliyetlerin başlama sebeplerinden biri de Arap olmayan Müslümanların kıraat problemlerinin çözülmesi yanında

²⁹ Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muknî*, nşr. M. Ahmed Dehmân, Dımaşk: 1403/1983.1/ 33-39; Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhi'f-i Kadîme (İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme)*, (İstanbul: IRCICA, 2015), 70; Abdulkadir Mansûr, *Mevsûatü ulâmi'l-Kur'ân* (Suriye: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 2002), 80-81; Küçük-Gül, İgnaz Goldziher'in Kur'ân Kıraatleriyle İlgili İddiaları, 51.

³⁰ Şelebî, *Resmü'l-Mushaf*'l-Osmânî, 29.

³¹ İgnaz Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî*, ed. Abdur-Raûf Muhammed Avni, çev. Abdül Halim en-Neccâr (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2013), 8-9.

³² Bkz. Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 5; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 272; Müsned, V, 400, 405-406.

³³ Muhsin Demirci, Ahru'f's-Seb'a, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1989), 175.

³⁴ Abdüssabûr Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, (Kahire: 1966), 25.

³⁵ Mekki b. Ebî Talib, *el-İbâne an Me'âni'l-Kıraât*, thk. Abdulfettah Şelebî, (Kahire: Dâru Nehda), 41.

³⁶ İbn Manzûr Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arap*, (Bulak: el-Matba'atü'l-Misriyye, tsz.), 10/385; Ebu Nasr İsmâ'il b. Hammad, *es-Sihah Tacü'l-Lüğa ve Sihahu'l-Arabiyye*, thk.: Ahmed Abdülgafûr Attar, (Mısır: Daru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1376/1956), 4/1342; Mecdüddin el-Firuzabadi, *el-Kamusu'l-Muhîd*, trc. Asım Efendi, (İstanbul: el-Matba'atü'l-Bahriyye, 1304-1305), 3/544.



Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'in (sav) ashabına öğrettiği kıraat biçimlerine uygun şekilde okunmasına imkân sağlanmasıdır. Bu cümleden olarak, Kur'ân'a hareke koyan Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/693) çok daha önceden var olan kıraat farklılıklarından Mushafların yazı şekillerinin elverdiği sahih kıraatleri muhafazaya da riayet ederek³⁷ bu işi yapmıştır.

Yukarıda ifade edilenlerden anlaşıldığı üzere Goldziher ve diğer bazı oryantalistlerin iddia ettiği kıraatlerin Mushaf yazısına dayalı zorlama ve keyfi okuyuşlar olduğu şeklindeki söylemleri mesnetsiz birer yanlışdan ibarettir. Kıraatlerin kaynağı Hz. Peygamber (sav) ve sahabenin okuyuşlarında Kur'ân'ın çoğaltılmasından çok önce gerçekleşen nakle dayalı olgulardır. Bu da Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın okunması bağlamında verdiği bir ruhsattır.³⁸ İddianın aksine gerçekte; noktalama ve harekeleme ile vahyin belirlediği okuma ruhsatına uygun olan rivayetler çerçevesinde indi okumalara gitme ihtimalleri ortadan kaldırılmıştır.

1.3.4. BAZI SÛRELERİN KUR'ÂN'A ALINMADIĞI YANILGISI

Sayfalar arasında bir araya getirilmiş olan Mushaf Hz. Osman döneminde müminlerin annesi Hafsa (rha) validemizden alınarak çoğaltılmıştır. Bu Mushaflar daha sonra kıraat ve kitâbette esas alınmak üzere birer nüsha halinde çeşitli İslâm beldelerine gönderilmiştir. Hz. Osman'ın emriyle istinsah edilmiş olan bu Mushaflara aykırı olan ve imlâsı farklı diğer tüm muhalif nüshaların ise yakılarak imha edilmesi istenmiştir.³⁹

Kur'ân cem' olunup sahabeye ait nüshaların yaktırılması esnasında bazı sahabe kendi nüshalarını yaktırmak istememiştir. Meşhur iki sahabenin yaktırmak istemediği Mushaflarında kıraat ihtilafları da bulunmaktaydı. Bu durum günümüzde bir kısım araştırmacıları *Karşılaştırmalı Kur'ân Tarihi* adlı kitapta yer verildiği gibi bazı âyet veya sûrelerin Kur'ân'a alınmadığı yanlışlığına düşürmüştür. Konuyla ilgili ifadeler şöyledir:

“Tarihi bilgiler gösteriyor ki, iki sahabinin (İbn Mes'ud ve Ubey b. Ka'b) kıraatleri genel manada ihtilafların en şiddetlisi olarak zuhur etti. Hatta bu ihtilaflar bazı sûrelerin Kur'ân'a alınıp alınmamasına kadar vardı.”⁴⁰

Kitapta verilen bilgilerde dikkat çeken ve yukarıdaki yanlışlığa dayalı bir diğer iddia ise daha önce vahiy kâtibi yapmak suretiyle Hz. Peygamber'in (sav) görev verdiği kimselere Kur'ân vahyinin Mushaf haline getirilmesinde görev verilmemesinin Mushaf sorununun çözmek yerine daha da karıştırdığı şeklindedir.

Her şeyden önce Hz. Ebû Bekir (ra) zamanında cem edilen Mushaf, sahabenin üzerinde icma ettiği bir metindir. Buhârî'nin (ö. 256/870) kaydettiği Zeyd b. Sabit rivayeti onun Kur'ân'ı, yazılı olduğu tüm malzemelerden ve sahabenin zihninden topladığı ve her bölüm için iki de şahit istediği şeklindedir.⁴¹ Bu şahitlik meselesi bize Mushaf'ın şekillenmesinde sahabenin icma'ının bulunduğunu göstermektedir. Abdullah İbn Mes'ud'un Mushaf'ında yer alan ve tefsir kabilinden kaydedilen bir takım müdrec kıraatlerin Hz. Osman (ra) Mushaf'ına alınmamış olmasında yine sahabenin icma'ı bulunmaktadır ve bu durumu da tarihi bilgilere göre daha öncelikli olan hadis kaynakları göstermektedir. Nitekim bu iddianın temel argümanı, oryantalist Artur Jeffry'nin Abdullah İbn Mes'ud'a ait diyerek naklettiği Mushaflaşma süreci hakkındaki iddialarına⁴² dayanmaktadır. Mushaf haline getirilen Kur'ân vahyinin yukarıda bahsi geçen

³⁷ Ganim Kadduri Hamed, el-Müeyesser fi İlmi Resmil-Mushaf ve Zabtihi, (Cidde: 2021), 287; Muhammed İsmail, Resmü'l-Mushaf ve Zabtihi, 88.

³⁸ Ebu'l-Hayr Muhammedb. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabba' (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 10; Küçük-Gül, Ignaz Goldziher'in Kur'ân Kıraatleriyle İlgili İddiaları, 51.

³⁹ Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebû Bekir b. Muhammed el-Hüdayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fi-'ulûmü'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnâvût, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 133-134.

⁴⁰ M. Kemal Atik, *Karşılaştırmalı Kur'an Tarihi*, (İstanbul: MS Yayınları, 2012), 37.

⁴¹ Buhârî, el-Câmiu's-Sahih, 4718.

⁴² Artur Jeffery, *Materials of the History of the Text of the Koran, The Origins of the Koran*, İbn Warraq, (New York: 1998), 49.



sorunu çözdüğü tarihi bir gerçekliktir. Nitekim Müslümanlar bu Mushaflar etrafında birleşmiş ve karışık olduğu iddia edilen bir sorunu çözme gayretinde olmamışlardır.

Aynı konuda Şia'nın Ehl-i Sünnet'e muhalif iddialarından biri olan Kur'an'ın vahiy olarak inzal buyrulmuş olan birçok parçasının iki kapak arasına toplanırken buraya alınmadığı iddiası da Hz. Ebubekir (ra) dönemi ile alakalıdır. Onlar bu dönemde Kur'an'dan âyet çıkaranın daha çok Hz. Ömer olduğunu iddia etseler de Şia'nın hem vahiy gayri metlûv hem de genel vahiy anlayışının⁴³ bu iddialarını besleyen bir sebep olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber'in (sav) Cebrail'den (as) aldığı vahiyleri yine onun direktifiyle belirli yerlere yazdırmak suretiyle cem ettiği Mushaf'a Kur'an olanı kaydettirdiği⁴⁴ dikkate alınır ise bu şüphe yok ki, onun bir takım vahiyleri yazdırmayıp Kur'an'ı eksik bırakma ile itham edildiği anlamına da gelecektir. Böyle bir iddia ise Hz. Peygamber'e (sav) yapılabilecek en büyük iftiralarından biri olur.

2. HZ. OSMAN'DAN (RA) GÜNÜMÜZE KADAR SÜREÇTEKİ YANILGILAR

Bu süreçte ilk olarak göze çarpan mesele Kur'an metnine nokta ve hareketlerin konulmasıdır. Zira vahyin yazılmaya başladığı zamandan bu sürecin başına kadar mevzubahis işaretler Kur'an yazısında bulunmamakta idi.⁴⁵ Günümüze kadar var olmuş ve günümüzde halen etkileri devam eden kıraat farklılıkları ikinci mesele olarak zikredilebilir. Bu konuda zikre değer diğer bir mesele ise yakın zamanlarda ortaya çıkan ve tarihlerinin Hz. Peygamber dönemine kadar uzandığı modern yöntemlerle tespit edilmiş olan Kur'an elyazması metinleridir. Çalışmada bir önceki başlıklarda kısmen Kur'an'ın noktalama ve hareketlenmesi ile Kıraat farklılıkları ilgili yanılgi ele alınmıştır. Bu üç meseleden yalnızca üçüncü ile alakalı bir yanılgiya değinmeye imkân bulunmaktadır.

2.1. KUR'ÂN'IN, HZ. PEYGAMBER'DEN ÖNCE YAZILMIŞ OLMA İDDİASI

31 Ağustos 2015 tarihinde İngiltere'de yayımlanan Times gazetesi "Kuran, Muhammed Peygamber'den Önce Yazılmış Olabilir"⁴⁶ başlıklı bir yazı yayımlamıştır. BBC World Service'in bu başlıkla verdiği haberde Birmingham Üniversitesi Kütüphanesi'nde yayın tarihinden bir ay kadar önce bulunan bir parşömenin Kur'an elyazması olduğu ve üzerinde yapılan karbon testlerinin, Kur'an'ın, (onların ifadesiyle) Muhammed Peygamber öncesinde yazılmış olma ihtimalinin bulunduğunu (!) gündeme getirmiştir. Mevzubahis Kur'an nüshasının Orta Doğu'dan yüz yıl kadar önce getirilen birçok kitap ve belgenin yer aldığı bir koleksiyonda bulunduğunu yazmıştır. Oxford Üniversitesi'nde karbon testi yapıldıktan sonra Times, Karbon 14 tarihleme metoduyla yapılan incelemelerin, kitabın en az 1370 yıllık olduğunu gösterdiğini iddia etmiştir. İşte BBC World ve Times söz konusu parşömenin 568 ve 645 yılları arasındaki bir tarihte yazıldığına işaret ettikten sonra Hz. Peygamber'in doğum tarihi olarak 570 (bazı kaynaklara göre 571) ölüm tarihi olarak da 632 yıllarının verildiğinden⁴⁷ bahisle yukarıdaki iddiasını dile getirmiştir. Bize göre düşülmüş olan önemli bir yanılgi olan ifade şu şekildedir:

"...verilere göre bu parşömen en geç tarih olarak, üçüncü Halife Osman'ın emriyle ilk Kur'an'ın derlendiği 653 yılından öncesine ait. En erken tarih olarak ise Muhammed'in çocukluk dönemine ait. Hatta Muhammed Peygamber'in doğumundan öncesine."⁴⁸

Bu yazıdaki ifadeler başlıkta geçen ve yanılgi şeklinde verilen bir durumdan çok, yanlı bir değerlendirme olarak ele alınmaya da müsaittir. Çünkü yazının devamında geçen "... Bu, en hafif ifadesiyle, Kur'an'ın nasıl ortaya çıktığını kesin olarak bildiğimiz düşüncesini sarsıyor ve bunun Muhammed ve sahabeleri üzerinde de etkileri olabilir..." şeklindeki ifadeler yanlı bir yargıyı

⁴³ Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996), 49-50.

⁴⁴ Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Kur'an Araştırmaları, (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 20.

⁴⁵ Ebû Abdullah ez-Zencanî, *Târîhu'l-Kur'an*, (Kahire: Matbaatu Lecneti'-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1995), 65.

⁴⁶ BBC News Türkçe, "Times: Kuran, Muhammed Peygamber'den Önce Yazılmış Olabilir", Erişim 13.03.2025.

⁴⁷ BBC News Türkçe, "Times: Kuran, Muhammed Peygamber'den Önce Yazılmış Olabilir", Erişim 13.03.2025.

⁴⁸ BBC News Türkçe, "Times: Kuran, Muhammed Peygamber'den Önce Yazılmış Olabilir", Erişim 13.03.2025.



ihтимalli olarak belirtmekten öteye gitmemektedir. Burada hem ortaya bir iddia atılmış hem de buna bir başka yargı dayandırılarak zihinler bulanıklaştırılmaya çalışılmıştır. Çünkü parşömenlerin Hz. Peygamber'in (sav) doğduğu yıllara kadar gidebileceği şeklinde iddia edilen tarihlendirme karbon testine dayandırılmıştır. Karbon testleri ise yanlış payı yüz yıllık bir zaman dilimini öncesi ve sonrası ile kapsayan ve kendisiyle kesin bir tarihlendirme gerçekleştirilmesi mümkün olmayan testlerdir. Nitekim yazının ilerleyen paragrafları içinde Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesi'nden Dr. Keith Small'a dayandırılan bir yargıda karbon testlerinin her zaman güvenilir olmadığı, Birmingham'da bulunan Kur'ân parçası hakkında açıklanan tarihlerin mürekkebe değil parşömene ait olduğu kaydedilmiştir. Buna göre parşömenlerin tarihi peygamberlik öncesine kadar götürülebilse dahi yine de net olamayacak ve tarihlendirme gerçeği yansıtmayabilecektir. Çünkü ona göre metnin kaynağı belirsizdir ve kaligrafisi sonraki dönemlere ait yazmaların özelliğini taşımaktadır. Ne var ki Dr. Small'dan tarihlerin doğru olma ihtimalinin de bulunduğu ve bunun İslam'ın kökeniyle ilgili soru işaretleri doğurabileceği söylemi düşüncüyü yanılgıdan yanlışlığa götüren bir değerlendirme gibi durmaktadır. Buna karşın gazete bazı Müslüman din adamlarının bu iddialara karşı çıktığını ve bulunan parşömenin varlığının Kur'ân'ın kökenine ilişkin geleneksel bilgileri güçlendirdiğini söylediklerini de kaydetmiştir.

Sonuç olarak parşömenlere karbon testi yapılmıştır ve bu testlerin yüz yıllık bir yanlış payı bulunmaktadır. Ayrıca yazı değil parşömenler üzerinde uygulanan testlerdeki tarihlendirme doğru olsa bile bu Hz. Peygamber zamanında yazıya geçirildiği ve daha sonra cem edilerek çoğaltıldığı gerçeğini destekleyen bir kanıt olarak da değerlendirilebilir. Bu nedenle Kur'ân'ın Hz. Peygamber öncesinde yazılmış olabileceği iddiası yanlış bir yargı gibi gözükmesinin yanında ciddi bir yanlış niteliği taşımaktadır.

2.2. KUR'ÂN HZ. PEYGAMBER'E AİT VE DAHA SONRA YAZILDI İDDİASI

Müslümanlar Kur'ân tarihi hakkında araştırma yaparken bir inanç nesnesine yöneldiklerinden onun eski yazmalarında gördükleri bir farklılığı yazıda olan kâtip hatası olarak değerlendirirler. Oysa oryantalistler ona bir insan ürünü olarak yaklaştıklarından böyle bir hatalı yazı ya da sonradan yapılan tashihi Kur'ân'da bir tahrif, değişme veya bir ekleme göstergesi olarak değerlendirmişlerdir. Bu metot farkı onların kahir ekseriyetinin Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in (sav) yazdığı bir kitap olarak görmelerinden başka; diğer bazılarının yazıya daha sonradan geçirildiği düşüncesinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu konuyu müstakil olarak ele almak gerektiğini ifade eden Altıkulaç, oryantalistlerin yaklaşımlarına ilişkin verdiği örneklerde yaptıkları değerlendirmelere katılmanın mümkün olmadığı söylemiştir.⁴⁹ Bize göre de bu iki husus talihsiz birer yanılgıdır.

Bu yanlışlığı dillendiren oryantalist, Kur'ân-ı Kerim araştırmalarıyla tanınan Alman şarkiyatçısı⁵⁰ Rudi Paret'tir. O, ortaya attığı bu iddiasını yaptığı nakillerle desteklemeye çalışmış ve referanslarını yine kendisi gibi müsteşriklerin çalışmalarından seçmiştir.⁵¹ Paret'in bu yanlışlığı ifade ettiği cümlesi:

"Vakıa Muhammed daha çok eski ahit kıssalarına, özellikle Nuh ve tufan kıssasına Lut ve kavminin helak oluş kıssasına başvurmuş ve biz herhangi bir âyetin Muhammed'e ait olmadığını iddia edecek herhangi bir gerekçeyle sahip değiliz"⁵² şeklindedir.

Paret yukarıdaki ifadeleri ile Kur'ân metni hakkında hem onun Hz. Peygamber'e ait olduğu ve hem de kendisinden sonra yazıya geçirildiği iddiası ile bize göre ciddi bir yanlışlığa düşmüştür. Çünkü

⁴⁹ Bkz. Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesahif-i Kadime İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*, 156-157.

⁵⁰ Bkz. Turgut Akpınar, "Paret, Rudi (1901-1983)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2007), 34/168.

⁵¹ Paret'i kendilerine başvurduğu müsteşrikler arasında Nöldeke (ö. 1930), Goldziher, Jeffery (ö. 1959), Bergstrasser (ö. 1933), Pretzl (ö. 1933) ve Edmund Beck (ö. 1991) gibi araştırmacılar bulunmaktadır. Bkz. Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, trc. Ömer Özsoy, (Ankara: Bilgi Vakfı, 1995), 169-179.

⁵² Hüseyin Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 238.



Hız. Peygamber (sav) daha önce hiçbir kitap okumamış ve bir yazı da yazmamıştır. Bir kimse kendisi hiçbir kitabı okumadan, özellikle yukarıda geçen Nuh (as) ile Lût (as) hakkında eski ahitte yer alan kıssaları nasıl bilebilir? Sözlü olarak nakledilen kıssaları öğrendiğini varsaysak bile bu durumda da ümmî olan bir Peygamber'in (sav) anlatımdan hareketle kitap yazıp bunu ilahî formatta sunması düşünülemez. Ayrıca Paret ve diğer müsteşriklerin iddia ettiğı gibi Kur'ân'ı, Hız. Peygamber kendisi yazmış olsaydı, orada kendisine hitapla "Sen daha önce hiçbir kitap okumadın, sağ elinle de bir şey yazmış değilsin. Böyle olsaydı, boş düşünen o insanlar şüpheye düşerlerdi." (Ankebût 29/48) şeklinde bir ifade kullanamazdı. Hız. Peygamber'in (sav) ise daha önce bir şeyler okuyup yazdığını etrafındaki müşrikler ve ehli kitap da dâhil iddia eden olmamıştır.

Öte yandan Paret Kur'ân tarihi için önemli bir unsur olan kıraat farklılıklarını bir müddet metin tenkidi için kullanmıştır. Ne var ki anlayışı mevzu bahis yanılığının etkisinden olumsuz etkilense de daha sonraları -iyi niyetli gibi görünen yaklaşımla- bu farklı vecihleri Kur'ân'ı doğru anlama çabaları için kullanmaya yönelmiştir. Paret ve benzeri oryantalistlerin iyi niyetli yaklaşımlarının, düşükleri yanılığlarının etkileri sebebiyle çoğı zaman iyi sonuçlar vermediğı söylenebilir.

SONUÇ

Kur'ân metninin tarihine ilişkin karşılaşılan çağdaş yanılığlar hakkında yapılan değerlendirmeler tespit edilebildiğı kadarıyla ortaya konulmaya çalışılmış ve değerlendirilmiştir.

Kur'ân metninin etrafında bilimsel bir zeminde yapılan tartışmalar çağdaş dönemde bazı yanılığları da beraberinde getirmiştir. Bunların Kur'ân metin tarihine ilişkin bir takım dış kaynaklı ve art niyetli fikirlerden kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu cümleden olarak Fazlur Rahman peygamberlerin Levh-i Mahfûz ile irtibat kurduklarını ve kalplerinden ilahî kelâmın süzülüp dışarı çıktığını iddia etmiştir. Yine o, peygamberlerde duygu, fikir ve kelimeler arasında uzvî bir münasebet oluştuğunu iddia etmiştir. Peygamberler Levh-i Mahfûz ile irtibat kurmuşsalar oradan zaten tüm vahiyleri ve gayb haberlerini almış olacaktı. Bunda onun tarihselci söyleminin de etkisi olduğu düşünülmektedir.

Bir diğer yanılığ bazı sûrelerin Kur'ân'a alınmadığı şeklinde olduğu tespit edilmiştir. Bu yanılığa düşülmesinin sebebi Kur'ân cem' olunup sahabeye ait nüshaların yaktırılması esnasında bazı sahabenin kendi nüshalarını yaktırmak istememesi olarak belirlenmiştir.

Hız. Ömer hakkında tespit edilen yanılığ Kur'ân metninin oluşumu ile ilgili olarak bir katkısının olmadığı şeklindedir. Hız. Ebû Bekir'i Kur'ân'ı cem etmeye yönlendiren ilk başta Hız. Ömer olmuştur. Ümmetin Kur'ân hakkında ihtilafa düşmesi endişesi onu bu işe sevk etmiştir. . Her ne kadar hakkında, Kur'ân'ın cem'i çalışmalarını onun başlattığı şeklinde rivayetler bulunsa da Hız. Ömer'in vefatı bu rivayetlerden birkaç yıl daha öncesine rastladığı için doğru sayılamayacağı kanaatine ulaşılmıştır.

Tespit edilmiş olan bir diğer yanılığ Mushafların cem' edilmesinin tek sebebinin Kur'ân kıraatlerindeki ihtilaflar olduğu şeklindeki iddiadır. Kur'ân'ın cem' edilmesinin bir sebebinin ondaki kıraat ihtilaflarının korunma amacına matuf olduğu doğrudur. Ancak fethedilen yerlerde okumak için ihtiyaç duyulmasının yanında Kur'ân'ın sure ve âyetleri üzerinde yapılacak ilmi müzakereler ve ezberleme faaliyetleri için de Mushaflara ihtiyaç duyulmuş olduğundan Kur'ân'ın cem'i için tek sebebin kıraat farklılıkları olmadığı kanaatine ulaşılmıştır.

Kur'ân'daki kıraat farklılıklarının onun ilk Mushaflarda harekesiz ve noktasız olmasından kaynaklandığı iddiası da bir yanılığdır. Çünkü bir Mushaf'la her ilim merkezine gönderilen sahabe Kur'ân'ı kendi öğrendikleri biçimde okumaya ve okutmaya devam etmişlerdir. Buralarda okunan kıraatin diğer yerlerdeki kıraatlerden bazı vecihlerde farklı olmaları Kur'ân metninin harekesiz ve noktasız olmasından kaynaklanan bir durum olmadığı ortaya çıkmıştır.



Bir diğer yanılğı, kıraat farklılıklarının Kur'ân metninin okunmasının zorluğundan kaynaklandığı şeklinde tespit edilmiştir. Bunun bir zorluk olduğu doğrudur ancak, buna rağmen sahabe ve sonrakiler adlıkları Kur'ân ve kıraatleri rahatça okumuş, ezberlemiş ve sonraki nesillere de aynen aktarmış olmaları bunun Kur'ân metninin harekesiz ve noktasız olmasından kaynaklanmadığı ortaya koymuştur.

Bir yanılğı da Birmingham Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan bir Kur'ân elyazması üzerinde yapılan karbon testlerinin, Kur'ân'ın, Hz. Peygamber öncesinde yazılmış olma ihtimalinin bulunduğu iddiası olarak tespit edilmiştir. Karbon testlerine dayandırılan bu iddianın yazı değil de kâğıtlar üzerinde yapılmış olması ve testin bizzat yüz yıllık bir zaman dilimi içerisinde bir sapma ile yakın bir tarih vermesi bunun bir yanılğı olduğunu gerekçelendirmiştir.

Son yanılğı Kur'ân metni ile ilgili olarak hem onun Hz. Peygamber'e ait olduğu ve hem de kendisinden sonra yazıya geçirildiği iddiası ile ortaya çıkmıştır. Bu iddianın ise ilk zamanlardan itibaren pek taraftarı olmamıştır.

Netice olarak Batılılarca Kur'ân'ın metni ya da lafızları hatta anlamı üzerinde gerçekleştirilen çalışmaları bitmeyeceği gibi ülkemizde ve genelde dünya Müslümanlarının yaşadığı coğrafyalardaki Kur'ân metni ve anlamı üzerindeki çalışmalar da insanlık yaşadıkça devam edecektir. Araştıramda elde edilen bulgularda ise her zaman az da olsa bir yanılğı payının bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Bundan en fazla kaçınabilmek adına sorunlu yöntemlerin bırakılarak ektili ve gerçeği, hak uğruna ortaya çıkaracak yöntemlerin sistemli bir şekilde uygulanması faydalı olacaktır. Kur'ân'a yaklaşırken amaç hakkın ortaya çıkarılması ve onun anlaşılması olursa düşülebilecek yanılğlar da her zaman daha az olacak ve bunlar tespit edildiğinde daha kolay çözümlenebilecektir.



KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim.

Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.

Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. Kur'ân Araştırmaları. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.

Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.

Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme (İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme)*. İstanbul: IRCICA, 2015.

Atik, M. Kemal. *Karşılaştırmalı Kur'ân Tarihi*. İstanbul: MS Yayınları, 2012.

Aydın, Zeynel Abidin. *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

BBC News Türkçe. "Times: Kuran, Muhammed Peygamber'den Önce Yazılmış Olabilir". Erişim 13.03.2025. https://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/08/150831_kuran_times.

Buaben, Jabal Muhammad. *Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt*. Leicester: The Islamic Foundation, 1996.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: 1979.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV, 1997.

Çelik, Hüseyin. Kur'ân'ın Yazıya Aktarılması ve İlk Vahiy Kâtibi Meselesi. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5 (2016), 1, 22-33.

Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar: -Oryantalistlerin Görüşleri-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Dânî, Ebû Amr. *el-Mukni'*. nşr. M. Ahmed Dehmân. Dımişk: 1403/1983.

Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2012.

Demirci, Muhsin. *Ahrufü's-Seb'a*. TDV İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: 1989.

Duman, M. Zeki. *Hakk'tan Halka Kelâmullah (Levh-i Mahfuzdan Mushaf-ı Şerife)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. Beşir b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî. *el-Mesâhif*. Kahire: 1423/2002.

Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. Beşir b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabeleli. 1. Baskı. Riyad: Daru Risâletü'l-Alemiyye, 2009.

Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammad. *es-Sihah Tacü'l-Lüğa ve Sihahu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attar. Mısır: Daru'l-Kütübü'l-Arabî, 1956.

Ebû Talib, el-Mekkî. *el-İbâne an Me'âni'l-Kıraât*. thk. Abdülfettah Şelebî. Kahire: Dâru Nehda, t.y.

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *Fedâilü'l-Kur'ân*. nşr. Mervân el-Atıyye ve dğr. Dımişk: 1995

Enes b. Malik b. Amir el-Asbahî el-Medenî. *Muvatta*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1985.



- Esed, Nâsiruddîn. *Mekâsîdü's-Şi'ri'l-Cahilî ve Kıymetüha't-Tarihiyye*. 2. Baskı. Kahire: 1962.
- Fahreddîn er-Razî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Huseyn el-Kureşî. *Mefâtîhu'l-Gayb (Tefsîru Kebîr)*. Tahrân: tsz.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'ân*. trc. Alparslan Açıkgenç. İstanbul: Fecr Yayınevi, 1987.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Firuzabadi, Mecdüddin. *el-Kamusu'l-Muhît*. trc. Asım Efendi. İstanbul: el-Matba'atü'l-Bahriyye, 1304-1305.
- Goldziher, İgnaz. *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî*. ed. Abdu'r-Raûf Muhammed Avni. çev. Abdu'l Halim en-Neccâr Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2013.
- Hamed, Ganim Kadduri. *el-Müeyesser fî İlmi Resmil-Mushaf ve Zabtihi*. Cidde: 2021.
- Hatiboğlu, Mehmet Sait. "İgnaz Goldziher". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 14. Cilt. İstanbul: 1996.
- Heysemî Ali b. Ebî Bekr. *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*. 2. Baskı. Beyrut: 1967.
- Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.
- İbn Hibbân Muhammed b. Hibbân. *el-İhsân bi Tertibi Sahih-i İbn Hibbân*. Beyrut: 1987.
- İbn Kesîr Ebu'l-Fida İmamüddin İsmail b. Ömer. *Fedâilü'l-Kur'ân (Zeylû Tefsîr-i İbni Kesîr)*. Mısır: tsz.
- İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. Bulak: el-Matbaatü'l-Mısriyye, tsz.
- İbn Mücâhid Ebû Bekir b. Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî, el-Bağdâdî. *Kitabü's-seb'a fî'l-Kıraât*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Daru'l-Mearif, 1972.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fî kırâati'l-'aşr*. 2 Cilt. thk. Ali Muhammed ed-Debbâ'. Mısır: tsz.
- Jeffery, Artur. *Materials of the History of the Text of the Koran, The Origins of the Koran*. İbn Warraq. New York: 1998.
- Kabakçı, Ersin. *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'ân Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Karataş, Şaban. *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- Krentz, Edgar. *The Historical Critical Method*. Wipf an Stock Publishers. Oregon, ABD: 2002.
- Kasım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. nşr. Mervân el-Atıyye ve dğr, Dımişk: 1995.
- Küçük, Hüseyin – Gül. Ali Rıza. "İgnaz Goldziher'in Kur'ân Kırâatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 2/1. (Haziran2024). 49-61.
- Mansûr, Abdulkadir. *Mevsûatü Ulûmi'l-Kur'ân*. Suriye: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 2002.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket fî'l-Uyûn (Tefsîru'l-Maverdî)*. Beyrut: tsz.
- Müslim bin Haccac el-Kuşeyri. *Sahih-ü Müslim*. Kahire: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1911.
- Nesâî Ebû Abdurrahman b. Şuayb. *es-Sünen*. Mısır: 1964.



Özbek, Ömer. Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi. *ERÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü (EÜSBE) Dergisi* 39 (2015/2), 163-181.

Paret, Rudi. *Kur'ân Üzerine Makaleler*. trc. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı, 1995.

Salim, Seyyid Abdulaziz. *Advâ' alâ Mushâfi Osman b. Affân*. İskenderiye: Müessesetü's-Şebâbi'l-Câmi'a, 1991.

Subhi Salih. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1988.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyyetü, 2008.

Şaban, Muhammet İsmail. *Resmu'l-Mushaf ve Zabtıhi Beyne't-Tevfiki ve İstılâhâtı'l-Hadîs*. 2. Baskı. Mısır: Dâru's-Selam, 2012.

Şahin, Abdüssabûr. *Târîhu'l-Kur'ân*. Kahire: 1966.

Şelebî, Abdülfettah İsmail. *Resmü'l-Mushafı'l-Osmânî ve Evhâmi'l-Müsteşrikîn fî Kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1999.

Uzun, Yakup. "Sahih Kırâatlerin Tespit Kriterlerinde Gelişme ve Genişle-me". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 261-282.

Yaşar, Hüseyin. *Alman Oryantalizminde Kur'ân'a Bakış*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Levh-i Mahfuz". *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*. Ankara: 2003.

YouTube, "2000 Yıllık Barnabas İncili Türkiye'de Bulundu". Erişim 19.04. 2025.

<https://www.youtube.com/watch?v=u0hnWDET4PQ>.

YouTube, "Türkiye'de Bulunan Barnabas İncilleri ve Hristiyanlığın Sonu (Mu?)-Türk Bir Hristiyan Açıklıyor". Erişim 19.04.2025. <https://www.youtube.com/watch?v=A-OfHtThWH8&t=0s>.

YŞ, Yeniş Şafak. Sırlarla Dolu Barnabas İncili'nde Kur'ân-ı Kerim Detayı. Erişim 19.04.2025. <https://www.yenisafak.com/foto-galeri/hayat/sirlarla-dolu-barnabas-incilinde-kuran-i-kerim-detayi-2070486>.

Zencanî, Ebû Abdullah. *Târîhu'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatu Lecneti'-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1995.

Zerkânî, Muhammed b. Abdu'l-Azîm. *Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2005.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'ân* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabi, tsz.

Zeydan, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. hzr. Şevkî Dayf. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1957.



ŞİA'DA KONULU TEFSİRE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM: NÂSİR MEKÂRİM ŞİRÂZÎ VE CA'FER SUBHÂNÎ ÖRNEĞİ A CRITICAL APPROACH TO THEMATIC COMMENTARY IN SHIA: THE EXAMPLE OF NÂSİR MEKÂRİM SHİRÂZÎ AND CA'FER SUBHÂNÎ

ŞAHABETTİN ERTAN ALTUNRENDE

ÖĞR. GÖR. DR.

ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ertan.altunrende@asbu.edu.tr



Öz:

Bu çalışma Şii araştırmacıların yeni bir yaklaşım denemesi olan, Kur'an'ın konulu tefsiri alanındaki ilgisini ele almaktadır. Çalışmamıza bir giriş ve ardından konulu tefsirin ortaya çıkışı ve gelişim tarihi, bu konudaki çeşitli görüşleri ve modern dönemde hem Sünniler hem de Şiiler arasında konulu tefsire yönelmenin nedenlerini sunarak başladık. Daha sonra iki mezhep mensupları arasında bu kavramın tanımlarındaki farklılıkları ele alarak Şiiler arasındaki tanımını ve sınıflandırmalarını inceledik. Bu bağlamda bu sınıflandırmaları kendi kitaplarından incelemeye özen gösterdik. Bu bölümlerin en yaygın olanlarını ve Kur'an-ı Kerim'in sûrelerini geliştirdikleri bu yöntemle okumak için sundukları yöntemi ve ele aldıkları bazı kavramları inceledik. Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen örneğin nübüvvet, imamet gibi bazı kavramların Şii ve Sünni bakış açısında ihtilafa sebep olduğu ve farklı bir şekilde yorumlandığı göze çarpmaktadır. Bu noktadan hareketle her iki mezhebin yöntemlerini ortaya koyarak bu ihtilafların temel sebeplerini göstermeye çalıştık. Çalışmamız daha sonra geliştirdikleri bu yöntemin hedeflerini ve geliştirdikleri kuralların çerçevesini ele almıştır. Bu bağlamda Şirâzî ve Subhânî'nin konulu tefsiri nasıl ele aldıklarını inceledik. Buradan hareketle her bir bölümün incelenmesi için sunduğumuz yöntemleri ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar kelimeler: Konulu Tefsir, Şii, Sünnî, Konulu Tefsir, İhtilaf, Yöntem, Şirâzî, Subhânî.

Abstract:

This study examines the interest of Shia researchers in the thematic exegesis of the Qur'an, which is a new approach they have attempted. We started with an introduction to our study, followed by an overview of the emergence and historical development of thematic exegesis, various opinions on this topic, and the reasons for the shift towards thematic exegesis among both Sunnis and Shias in the modern era. We then addressed the differences in the definitions of this concept between the two sects, and examined the Shia definitions and classifications of thematic exegesis, making sure to explore these classifications within their own texts. We investigated the most common classifications and the methods they proposed for interpreting the Qur'anic chapters using this approach, along with some of the concepts they addressed. It is noticeable that certain concepts mentioned in the Qur'an, such as prophethood and imamate, lead to disagreements and are interpreted differently from Shia and Sunni perspectives. From this point, we aimed to outline the methods of both sects and demonstrate the fundamental causes of these disagreements. Our study then focused on the objectives of the methods they developed and the framework of the rules they established. In this context, we examined how Shirazi and Subhani approached thematic interpretation. Based on this, we attempted to present the methods we proposed for the examination of each section.

Keywords: Theamatic Exegesis, Shî'a, Sunnah, Thematic Exegesis, Disagreement, Method, Shîrâzî, Subhânî.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	13.06.2024	02.06.2025	30.06.2025	0000-0002-2800-5896
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1500816		
ATIF/CITE AS				
Altunrende, Şahabettin Ertan. “Şia’da Konulu Tefsîre Eleştirel Bir Yaklaşım: Nâsır Mekârim Şîrâzî ve Ca’fer Subhânî Örneği / A Critical Approach to Thematic Commentary in Shia: The Example of Nâsır Mekârim Shîrâzî and Ca’fer Subhânî”. <i>ilahiyat</i> 14 (Haziran/June 2025): 37-52.				



GİRİŞ

Konulu tefsir son dönemde Kur'an-ı Kerim'i anlama noktasında yeni bir yöntem arayışı olarak ortaya çıkmıştır. Son dönemde Şii dünyasında da bu tarz çalışmalar oldukça revaçtadır. Örnek olarak muasır bir Şii âlim olan Nasır Mekarim Şirazi'nin el- Emşel isimli tefsirini gösterebiliriz.

Konulu tefsirde çok farklı yaklaşımların olduğunu görmekteyiz, bu durum, tanımında birlikteliğin olmamasından kaynaklanmaktadır.¹ Bir tanıma göre konulu tefsir Kur'an-ı Kerim'in muhtelif surelerindeki özel hüküm ifade eden âyetleri, onlardan umumi bir hüküm çıkarmak amacıyla, Kur'an'daki konu bütünlüğünü de dikkate alarak incelemektir.² Bazı araştırmacılar sure bütünlüğüne vurgu yaparak her bir surenin kendi içerisinde bir konu bütünlüğü olduğunu söylemişlerdir. Mustafa Müslim'in de konulu tefsir ile alakalı birtakım tanımları mevcuttur:

"Fikrî, içtimaî veya evrensel konulardan herhangi birine Kur'an perspektifinden bakarak Kur'anî bir söylem geliştirmektir."

"Lafzî veya hükmî olarak bir konu ile ilgili olmakla beraber Kur'an'da muhtelif surelerde dağılmış şekilde duran âyetleri bir araya toplayarak onları Kur'an'ın temel maksatlarına göre yorumlamaktır."

Muştafa Müslim bu tanımlardan sonra bir tercihte bulunmuştur: "Konuları, Kur'an'ın maksatları doğrultusunda, bir veya daha çok sure çerçevesinde ele alan ilimdir."³

Bu noktadan hareketle konulu tefsir sadece Sünni âlimlerin çabalarıyla sınırlı kalmamış Şii İmamiyye âlimlerinin çabaları ve bu alanın kökleşmesi ve tatbiki açısından ele alınmıştır. Konulu tefsiri ele alan farklı görüşler de öne sürmüşlerdir. Örneğin Şii araştırmacı İhsan el-Emîn Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinin konulu tefsirin bir çeşidi olduğunu iddia etmiştir.⁴ Muhammed Bâkır'a göre ise Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri yorum/tefsir arasına dahil edilmesi tahlilîdir, çünkü Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri âyetlerin siyakıyla bağlantılıdır.⁵ Yine Muhammed Bâkır Kur'an'daki ahkâm âyetlerini de konulu Kur'an tefsiriyle irtibatlandırmıştır.⁶

Konulu tefsirin neş'eti hususu da ihtilaflıdır. Bu hususta kaleme alınanlar kolektif/ istikşâî yaklaşımın benimsendiğini göstermektedir. Yani derinlemesine bir düşünce ile Kur'an konularına başlık araştırmanın, konulu Kur'an tefsiri fikrinin ortaya çıkmasının yolunu açmıştır.⁷

Günümüzde konulu tefsire yönelmenin genel sebeplerini birkaç madde ile açıklayabiliriz:

- Sünni ve Şii araştırmacılar arasında bir ıstılah olarak ortaya çıkması.
- Oryantalistlerin çalışmalarında Kur'an'a konu yönüyle yaklaşımları.
- İhya hareketi ve Kur'an'a dönüş fikri.

Sünni ve Şii mezheplerinde konulu Kur'an tefsirine iten özel sebepler:

- Kur'an-ı Kerim'in tefsirinin yeniden gözden geçirilmesi ıslah hareketleri için devrimsel bir dönüm noktası olduğu hususunda oluşan algı.

¹ Gökkır, Bilal, Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar: Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), 457.

² el-Hicâzi, Muhammed Mahmud, el- vahdetü'l mevdu'yye fi'l Kur'an-ı Kerim, (Kahire y.y.; ts.) 33.

³ Müslim, Mustafa, Mebâhiş fi't- Tefsîrül- Mevdui', (Câmî'atu'l aş-Şarika, Kulliyat el-Dirâsât el-'Ulyâ ve -el-Bahsu'l-'İlmî, 2010), 16.

⁴ İhsan el-Emîn, et-Tefsîr bi-el-me'sûr ve-te'avvuruh 'inda al-Shî'ah al-İmâmiyyah, (Beyrût,Dâr el-Hâdi,2000) 449.

⁵ Bakır , Sadr Muhammed, el-Sunan el-târikhiyyah fî al-Kur'an (Beyrut: Daru'l Tearif, 2005).33

⁶ ez-Zeyn, Semih Âtif, et-Tefsîru'l -mevdui' lil- Kur'an (Kahire: Daru'l Kitab el-Mısri, 1990). 16.

⁷ el-Deghâmîn Ziyâd, el-Tefsîru'l -mevdui' ve-menheciyyetü el-Bahş fihi (Amman: Daru'l Ammar, 2007). 18



- Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın şu ifadeleri de bu sebepleri anlamamıza yardımcı olacaktır: "Kitaplarda, müfredatlarda ve çalışma yöntemlerinde bir devrime ihtiyaç var. Çünkü çağımızla, bin yıl önce var olan fikir ve yöntemlerle yüzleşemeyiz." ⁸

Böylece konulu tefsirin tüm Sünni müfessir ve araştırmacılar ile Şii müfessir ve araştırmacılar arasında neredeyse paralel iki çizgi arasında ilerlediği ve her birinin diğerinden yararlanarak ya da onu eleştirerek faydalandığı sonucuna ulaşılmaktadır. Her ne kadar bazı ayrıntılar farklılıklar gösterse de Sünni ve Şii ilim dünyasında konulu tefsir bir canlanma ve yenilenmeyle ilişkilendirilmiştir.

1. SÜNNİ VE Şİİ DÜŞÜNCESİNDE KONULU TEFSİR KAVRAMI

Konulu tefsiri tanımlamaya yönelik çeşitli girişimler olmuştur. Bu yaklaşımda, belirli bir meseleyle ilgili Kur'an'daki ayetler istikra yöntemiyle bir araya getirilir ve bu bütünlük içinde yorumlanır. Bu, konulu tefsir yaklaşımının vazgeçilmez bir unsurudur.⁹ Bir diğer yoruma göre ise konulu tefsir; ya Kur'an'daki bir surenin tek bir konuyu ele alan bütüncül yapısını merkeze alarak ya da belirli bir konuyla ilgili farklı surelerde yer alan ayetleri bir araya getirerek yorumlamayı esas alır. Böylece, çeşitli konuların derinlemesine incelenmesi ve Kur'an'ın tematik boyutlarının ortaya konması hedeflenir. Ayetlerin oluşturduğu temel unsurlar olup her ikisinde de amaç, konu hakkında sağlıklı bir anlayış ortaya koymaktır.¹⁰ Buraya kadar zikrettiğimiz tanımlar Sünni bakış açısını ortaya koymaktadır. Şimdi konulu tefsir meselesinde Şii bakış açısını ortaya koymaya çalışacağız.¹¹

Şiilere göre bu eğilim- konulu tefsir- Kur'an'ın cüzî yorumunda olduğu gibi yani âyet âyet yorumlanmasıyla ilgilenmez, bunun yerine doktrinsel, sosyal veya kozmik hayatla ilgili bir konu üzerinde Kur'an anlaşılmasına çalışılır.¹² Bir diğer deyişle konulu tefsir çalışması, insanın, evrenin ve hayatın herhangi bir alanına ait bir konuyu ortaya koyan ve bu konuyu Kur'an'ın bakış açısıyla inceleme ve değerlendirme eğiliminde olan ve bu konuyla ilgili belirli bir Kur'an teorisi ortaya koymayı hedefleyen bir çalışmadır.¹³ Burada şu itirazda bulunabiliriz; Kur'an'ın anlattığı her şey gerçeklik arz etmekte fakat teoriler bu gerçeklik düzeyine ulaşamamaktadır. Ahmad Rahmânî'nin de bu itiraza katıldığını söyleyebiliriz ki ona göre de bazen bir konu hakkında net bir bakış açısını yakalayamayabiliriz.¹⁴ Gerçek şu ki, ortaya bir görüş ya da kavram koymayı söylemek, bir teori oluşturmayı iddia etmekten daha iyidir.¹⁵

Konulu tefsir, Kur'an-ı Kerîm'de farklı yerlerde veya tek bir surede geçen belli konuların, belirli yerdeki özellikleri ve sınırlarıyla bir Kur'an teorisini tanımlamak amacıyla incelenmesine dayanmaktadır.¹⁶ Sadr'dan ilham alınarak zikredilen bu tanım her ne kadar Sadr'ın bahsettiği nesnelliğin manalarını aktarmış olsa da bu Kur'an'ın işaret ettiği şeydir, hayatın işaret ettiği değil. Zira Kur'an-ı Kerîm'den hareketle günlük hayat meselelerini ele almak ve bunu konulu tefsirin meselesi yaparak bir teori geliştirmek Sadr'ın ele almadığı bir şeydi.¹⁷ Hâsim al-Mûsavî'ye göre konulu tefsir bir konuyla alakalı birbirini tamamlayan tüm âyetlerin, örneğin Kur'an'da mâl veya hüküm veya boşanma, kadın hakları, tevhid gibi kavramları konu bütünlüğü içerisinde konuyla

⁸ eş-Sîrâzî Nâsir Mekârim, Nefehâtul' -Kur'an (Medresetü İmâm 'Ali, 2016).58

⁹ Rasvânî, Sâmir 'Abd er-Rahmân, Menhecû'l -tefsîr el-mevdû'î lil-Kur'an el-Kerîm (Daru'l el-Multeka, 2009),40.

¹⁰ Rahmânî, Ahmed, Maşâdiru'l -tefsîr el-mevdû'î (Mısır: Mektebetu Vahbah, 1998), 26.

¹¹ Ehli sünnet ve Şii düşüncesinde tefsir anlayışı için bkz: Öztürk, Musa. "Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Mukayeseli Tefsir Tarihi Muhammed Hüseyin Ez-Zehebî ve Muhammed Hâdi Ma'rîfet Örneği". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/2 (Aralık 2022), 551-582. <https://doi.org/10.51447/uluid.1170814>.

¹² es-Sadr, Muhammed Bâkir, el-Medresetu'l- Kur'âniyye (Beyrut: Daru'l Tearif, 1981). 25.

¹³ Sadr, Muhammed Bakır, es-Sunenu'l -târikîyye fî'l-Kur'an.33.

¹⁴ Rahmânî, Ahmed, Maşâdiru'l -tefsîru'l-mevdû'î, 14.

¹⁵ Bu sorunlardan biri de Kur'an'ın, doğru ya da yanlış üzerine bina edilmesi mümkün olan teorilerle tefsir edilmesine tolerans gösterilmesidir.

¹⁶ el-Hakîm, Muhammed Bâkir, 'Ulûmu'l -Kur'an (Beyrut: Daru'l Tearif, 1995). 326.

¹⁷ Tefvîk, et-Tefsîru'l -mevdû'î mukâranât, ts. s.16, ez-Zeyn Semih Âtîf ve diğerleri gibi Sadr'ın görüşlerini takip edenlerin çoğu da bunu yapmıştır.



ilgili âyetlerin derlenmesi ve konu bütünlüğü esasına (وحدة الموضوعية) dayanarak incelenmesidir.¹⁸

Ona göre âyetler konu bütünlüğü içerisinde toplanıp incelendiğinde sağlıklı bir Kur'an tasavvuru elde edebiliriz.¹⁹ Fakat Zeyn el-'Âbidîn el-Bekrî bu tanımın, Kur'an metninin bu anlayışa boyun eğdirilmesine sebep olacağına ve bunun tehlikeli bir iş olduğuna işaret etmiştir.²⁰ Başka bir tarife göre ise Kur'an-ı Kerîm'in içerdiği konulara göre yorumlanması, yani farklı surelerde geçen âyetleri ele alınan konu üzerinde toplayıp hepsinin tefsir edilip tek bir sonuca ulaştırılmasıdır.²¹

Burada makâsîdül-Kur'an meselesiyle konulu tefsir arasındaki ilişkiye değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Makâsîdül-Kur'an, Kur'an'ın indiği bağlamda ve evrensel ölçekte ulaşmak istediği temel amaç ve hedefler bütünüdür. Bunlar genellikle tevhid, adalet, hürriyet, ahlak, rahmet, toplumsal ıslah, hikmet gibi ilkelere. Bu yaklaşımda önemli olan, lafzın ötesine geçip âyetlerin ortaya koyduğu değerler sistemini yakalayabilmektir. Konulu tefsir ile makâsîdül-Kur'an arasındaki ortak yönleri şu şekilde açıklayabiliriz:

-Amaç merkezli yorum: Konulu tefsir, belirli bir kavramı Kur'an bütünlüğü içinde anlamaya çalışırken, sadece lafzî bir tarama yapmaz; aynı zamanda bu kavramın Kur'an'daki maksâdî işlevini de ortaya koymaya çalışır. Bu da onu doğrudan makâsîd yaklaşımıyla örtüştürür.

- Bütüncül yaklaşım: Her iki yöntem de âyetleri bağlamından koparmadan, tarihsel ve içsel bağlamı dikkate alarak yorumlar. Böylece hem nüzul bağlamı hem de bugünkü anlam boyutu göz önüne alınır.

-Toplumsal ve ahlaki boyut: Makasîd anlayışı Kur'an'ın değer üretme kapasitesine ve toplumu dönüştürücü etkisine vurgu yapar. Konulu tefsir de genellikle ahlak, adalet, insan hakları, çevre, kadın gibi toplumsal meseleleri ele aldığı için, bu iki yaklaşım özellikle çağdaş bağlamda birbirini besleyen iki yöntem hâline gelmiştir.²²

2. ŞİA'NIN KONULU KUR'AN TEFSİRİNDE AMAÇLADIKLARI HEDEFLER

Konulu tefsir, modern dinî bilgi anlayışı ve onun yapısal ve organizasyonel yapısında meydana gelen değişimle uyumlu olarak geliştirilmiş bir yöntem arayışındır. Şii âlimlerin teorik ve uygulamalı konulu tefsir çabalarını dikkatle incelersek konulu tefsir ve esaslarını irdelemeye önem verdiklerini görürüz. Konulu Kur'an tefsirinin kökeni, Allah'ın kitabında mevcuttur ve ele alınacak mesele çeşitli şekillerde sunulmuştur.²³ Şiilerin, konulu Kur'an tefsirinde pek çok noktada Sünnilere yaklaştıklarını görebiliriz. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

* Kur'an-ı Kerîm'e ve konularına genel bakışın öneminden bahsederek kitâbın amacına ulaşabilmesi için bu yöntemin öne çıkarılmasıyla ilgili görüşlerini ortaya koymuşlardır.

* Kur'an-ı Kerîm'in konu bütünlüğü ve âyetler arasındaki münasebetleri ispatlama noktasındaki ilgileri.

* Konulu tefsirin faydalarından biri, ilk bakışta bazı âyetler arasında görülen anlam farklılıklarını açıklığa kavuşturması ve müteşâbih âyetler etrafında oluşan zihinsel karışıklıkları giderici bir rol üstlenmesidir

* Tevhid, Cihâd, İslâm Hükümeti gibi bazı kavramları yeniden ele alma fırsatı sunması.

¹⁸ Hâsim el-Müsavî, el-Kur'ân fî Medresat ehli -Beyt (Merkez el-Kadîr lil-Dirâsât el-İslâmîyye 2000), 134.

¹⁹ Hâsim e-Müsavî, el-Kur'ân fî Medresat ehli Beyt, 134.

²⁰ el-Bekrî, Zeyn el-'Âbidîn, Dirâsât fî tefsîru'n-nass el-Kur'ânî, ts.206.

²¹ Subhânî, Ca'fer, Mefâhîmu'l -Kur'ân (Muessetu el-İmâm es-Sâdik, 2011),8.

²² Raysûnî, Ahmed. Nazariyyatü'l-Makâsîd 'inde'l-İmâm eş-Şâtîbî. (Beyrut: el-Câmiatu'l-İslâmîyye, 1995), 31

²³ Zâhir, 'ıvâd, Dirâsât fî tefsîri'l mevqû'i lil-Kur'ânîl Kerîm, (Riyâd, Mektebetu Melik Fahd, 2007), 12.



Bununla birlikte, Kur'an metnini kesmek, âyetleri metin içindeki bağlamlarından ayırmak ve göz ardı etmek gibi birtakım olumsuz durumlarda söz konusu olabilmektedir. Ridâi el-Eşfehânî bu kusurun giderilmesi için konulu tefsirin, tertibi tefsirle ilişkilendirilmesi hususuna dikkat çekmiştir. Kur'an'ı konu ekseninde tefsir ederken tertip sırası gözden geçirilip aklî ve naklî delil ve bağlam göz önünde bulundurulmalıdır.²⁴ Tefsirde yanlış anlamalara yol açan bazı görüşlerin yeniden değerlendirilmesi, özellikle çelişkili veya birbiriyle örtüşmeyen yorumların giderilmesi açısından önemli görülmüş ve bu noktaya odaklanılmıştır.²⁵

Şiileri konulu tefsire sevk eden sebeplerden siyasi ve entelektüel atmosferi de hesaba katmamız doğru olacaktır. Birçok Şii âlim tahlilî ve klasik tefsir eserlerine mesafeli durarak yeni yöntem geliştirmenin önemine vurgu yapıyor. Fakat uygulama düzeyindeki konulu tefsir çalışmalarının sonuçları birçok durumda teorik olarak beklentileri karşılamamıştır.

3. ŞİA'DA KONULU TEFSİRDE ESAS ALINAN BAZI KAİDELER

3.1. MÜFESSİRİN OLUMLU VE OLUMSUZ TUTUMU

Konulu tefsirde müfessir, gerçeklikle etkileşime geçer ve bir problem ile karşılaştığında Kur'an'dan hareketle yorum yapar veya problemi Kur'an'dan çıkarıp dış gerçeklikle örtüştüğünü tespit ederek yorumlamaya çalışır. Bunun, Kur'an'da bulunan âyetler ve kavramlar arasındaki bağlantıyı ortaya çıkarmakta yeterli olmayacağı kanaatindeyiz.²⁶

3.2. İSTINTAĞ (SORGULAMA)

Şii âlimler, metnin yorumlanmasıyla alakalı olarak metnin diyalog, metnin sorgulanması gibi ifadeleri sıklıkla kullanmaktadırlar. Hz. Ali'den şu şekilde naklederler: "İşte bu Kur'an'dır; ondan dile, çünkü onda geleceğe dair hakikatler saklıdır." ²⁷ Sadr bazı derslerinde bu minvalde yorum yapmış, tefsir sürecinin etkili olması için Kur'an metniyle diyalog kurulması gerektiğine işaret etmiştir. Bir diğer deyişle yöntem olarak soru müfessirden, cevap Kur'an'dan şeklinde bir kalıba sokmak istemiştir.²⁸ Sorgulama diye sistemleştirdikleri kural, Kur'an ile iletişime geçmek, modern sorunlarımızı, ortaya çıkan güncel meseleleri ona sunmak ve ondan cevap beklemektir.

3.3. DIŞ GERÇEKLİKLE KUR'AN'A BAKMA

Kur'an, hakikatle ve hayatla bütünleşir; çünkü tefsir gerçek hayattan ilham ile Kur'an'da nihayete erer.²⁹ Bu görüş Muhammed Bakır el-Hakîm gibi bazı Şiiler tarafından eleştirilmiştir. Ona göre, günümüz gerçekliğiyle etkileşim meselesi yalnızca konulu tefsir açısından ele alınarak açıklanamaz; bu konunun daha kapsamlı bir şekilde tanımlanması gerekmektedir. Zira farklı dönemlere ait tefsir eserlerini de incelediğimizde dış gerçekliğin bu şekilde ele alındığını görmekteyiz. Bu, müfessire bağlı olarak tefsir faaliyeti bağlamında farklılık göstermektedir. Burada müfessirin farklı konu ve sorunları ele alma becerisinin önemi de yadsınamaz.³⁰ O dönemdeki genel yaklaşım, Kur'an-ı Kerîm'den bir bölümü alıp o bölümle ilgili soruları cevaplamaya çalışmak veya konulu tefsir bağlamında sosyal hayatta yaşanan sorunları, ele alınan bölüm ışığında çözmeye çalışmaktır.³¹

Ziyâd ed-Değâmîn tüm bunlara yönelik itirazlarda bulunmuştur:

²⁴ Ridâi el-Eşfehânî, Menâhicu'l -tefsir ve-itticâhâtuhu (b.y. merkez el-ḥadâra el-fikri'l- İslâmî, 2008), 420.

²⁵ Sadr Muhammed Bakır, es-Sunen et-târikîyye fî'l -Kur'an, 34.

²⁶ Ridâi el-Eşfehânî, Menâhicu't -tefsir ve-itticâhâtuhu , 422.

²⁷ el-Radî, Muhammed ibn Huseyn Serîf Nehcu'l -belâğah lil-İmâm 'Alî 'aleyhi es-Selâm (Müessesetü'l en-Neşr el-İslâmî, 2019).288.

²⁸ Bakır, Sadr Muhammed, es-Sunenu'l-târikîyye fî al-Qur'an, 34

²⁹ Bakır, es-Sunenu'l-târikîyye fî al-Qur'an, 35.

³⁰ Bakır, el-Hakîm Muhammad, et-Tefsîru'l-mevdûi, 18.

³¹ Bakır, et-Tefsîru'l-mevdûi, 18.



Sosyal hayattan Kur'an'a, Kur'an'dan yaşadığımız hayatın her alanına Kur'an perspektifinden bakmanın önemli olduğu tartışmasızdır. Bütün bunlar, Kur'an'a bütüncül bakışın önünde bir engel olarak değerlendirilebilir. Konulu tefsirin faydası, insanlığın tecrübelerini ya da bu tecrübeler hakkında doğru ya da yanlış yargılarda bulunmakla sınırlı değildir.³² Degâmîn'in eleştirisi Şadr'ın ortaya koyduğu teoriyi sınırlandırmamasıyla alakalıdır da diyebiliriz. Konulu tefsirde yaşadığımız çağın anlamının önemli olduğu aşîkârdır. Ancak özellikle Kur'an'ı Kerim'deki bilgiler ve yaşadığımız hayatta bulunmayan metafizik, aklıdevi ve psikolojik meseleler bulunduğu için konulu tefsirin bunlarla sınırlı olmaması gerekir.

4. KONULU TEFSİRDE YÖNTEM

Şîrazî'ye göre konulu tefsir, herhangi bir konuyla ilgili olay ve olguların toplanması Kur'an-ı Kerim'in o konuya bakış açısını ve yaklaşımının düzenlenmesidir.³³ İlk olarak araştırma yapılacak konuyla alakalı âyetler toplanarak akabinde yapılan araştırma neticesinde bu âyetlerin yorumlanması ve ele alınan konuyla irtibat kurulması üzerine inşâ edilen bir yöntemdir. Bu bağlamda başka âyetler de delil olarak kullanılabilen veya bir kavramın/kelimenin Kur'an-ı Kerim'de kaç kez tekrarlandığına işaret edilebilir.³⁴ Ele alınan konu bazı rivâyetlere bağlanabilir, bazen bu konular akılcı bir yaklaşımla ele alınıp, bazen de peygamberlerin ve imamların görüşleri birleştirilebilir.³⁵ Konulu tefsirde yöntem olarak sunulan şey kesin bir çıkarım değildir. Ele alınan meseleyle onun Kur'an -ı Kerim'deki ilişkisini, bağlantısını tespit etmektir. Dr. Hamid el-Ferîh şöyle diyor: "Kur'an 'ın konusu, genel bir hükme veya kapsamlı bir ilkeye ulaşmak için Kur'an -ı Kerim'de bir konu veya konu hakkında bahsedilen her şeyin incelenmesine dayanır ve bu değerlendirme kapsamlı olmalıdır." ³⁶ Özellikle konulu tefsirde araştırmacının diğer tefsir türlerine³⁷ ilişkin bilgi düzeyinin yüksek olması gerekir; çünkü diğer tefsir türleri, konulu tefsirin yapısının üzerine kurulmak istendiği ilk ve birincil malzemenin yapı taşlarıdır.³⁸ Son yıllarda Şii dünyada gelişen konulu tefsir Hz.Peygamberin hadîşleri ve imâmın yönteminden yararlandıkları bir metot olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁹

Bir yöntem olarak konulu tefsir, Kur'an -ı Kerim'de ele alınan konulardan biri hakkında ister kendi içinde öne çıkarmak ister gerçeği ele almak olsun, kapsamlı bir Kur'an tasavvuru oluşturmak amacıyla âyetleri kendi bağlamında ve diğer âyetlerle irtibat kurarak bir anlayış inşâ etmektir.

5. UYGULAMALI OLARAK KONULU TEFSİRDE NÜBÜVVET KAVRAMI; CA'FER SUBHÂNÎ VE NÂSİR MEKÂRİM ŞÎRÂZÎ ÖRNEKLERİ

Öncelikle Ca'fer Subhânî 'nin Mefâhîmu'l Kur'an adlı tefsirinde nübüvvet kavramını nasıl ele aldığını inceleyeceğiz.

"Azim ve kararlılık sahibi peygamberlerin sabrettikleri gibi sen de sabret. Onlar için de acele etme. Başlarına geleceği vaktiyle söylenen şeyleri gördüklerinde sanki gündüzün kısa bir süresini yaşamış gibi olacaklar. Tebliğ konusu işte budur; hiç günaha sapanlardan başkası helâk edilir mi? "Ahkâf sûresinin 35. Âyetinde geçen "ulu'l 'azm" ifadesini şu şekilde ele almaktadır:

Peygamberlerden kararlı olanları tespit etmek hakkında zikredilen yedi husustan bahsettikten sonra, âlimlere göre sayılarındaki farklılıklara dikkat çekmiş, daha sonra üçüncü görüşü tercih

³² el-Deghâmîn Ziyâd, el-Tefsîru'l -mevdû'î ve-menheciyyetu'l -Bahş fîhi,44.

³³ el-Şîrâzî Nâsîr Mekârîm, Nefehâtul' -Kur'an (Medresetü İmâm 'Alî, ts.2016), 8.

³⁴ el-Deghâmîn Ziyâd, et-Tefsîr el-mevdû'î ve-menheciyyetu'l -Bahş fîhi, 20.

³⁵ Burada bahsini ettiğimiz yöntem Şiiilerin bakış açısını yansıtmaktadır.

³⁶ el-Ferîh, Hâmid Ya'kub, Menheciyyetu'l-bahş el-mevdû' el-kur'ânî, 2001, 37, 2001 yılında Birleşik Arap Emirlikleri Şariha Üniversitesinde tebliğ olarak sunulmuş ve sonradan kitap olarak yayımlanmıştır.

³⁷ Tefsîr türlerinden kastımız dilsel/filolojik, işârî, veya rivâyet ekseninde telif edilmiş genel tefsîr külliyyatıdır.

³⁸ Rasvânî, Sâmir 'Abdurrahman , Menheciyyetu'l-tefsîr el-mevdû'î lil-kur'an el-Kerîm, 54.

³⁹ Ridâî el-Eşfehânî, Menâhicu't-tefsîr ve-itticâhâtuhu, 418.



ettiğini belirtmiştir: “ Azm ehlerinden olan peygamberlerden bazıları şunlardır ki من harf-i ceri burada taksim manasındadır: Nûh, kavminin zulmüne sabretti öyle ki bayılıncaya kadar dövüldü, İbrâhîm ateşe atıldı, evladını boğazlamak ile imtihan edildi, İshâk'ın kurban edilmesi, Ya'kub'un çocuğunu ve görme yeteneğini kaybetmesi, Yûsuf'un kuyuya atılıp ardından zindana düşmesi, Eyüb'ün hastalıkla imtihanı, Mûsa'nın kavmi tarafından yalanlanması, Dâvûd'un hatasından dolayı kırk yıl ağlaması, Yûnus'un balığın karnında kalması.⁴⁰ Bu sözlerde israiliyyât etkisinin olduğunu söyleyebiliriz zira kurban edilmek istenen İsmâ'il iken İshâk peygamberden bahsetmesi ki bunun manaya çok ciddi bir zarar getirmediğini de söylememiz mümkündür.

Bütün bu açıklamaların ardından, “ulu'l-'azm” kavramının esasen peygamberlerin sayısını belirtmekten ziyade, Allah'ın dinini tebliğ ederken sabır gösteren bir topluluğu ifade ettiğini belirtmiştir. Ayrıca, âyetin tefsirine başlarken “min” harf-i cerinin taksim anlamında kullanıldığına dikkat çekmiş; ancak sayıların bu bağlamda belirleyici olmadığını, asıl vurgunun risalet görevini yerine getirme sabrında olduğunu ifade etmiştir. Bu yorumun, tüm resulleri değil, bu niteliği taşıyanları kapsadığını da özellikle vurgulamıştır. Taberî'ye göre 'ulu'l 'azm peygamberler: Nûh, İbrâhim, Mûsa, 'İsa ve Muhammed 'aleyhimu's-selâmdır.⁴¹ Ca'fer Subhânî, tefsirinin devamında imâmlara atfedilen bazı sözleri Hz.Peygamberin kızı Fa'tima'nın beyanlarını ve bazı peygamberlerin dualarını Kur'an'ın zenginliğiymiş gibi göstererek- âyetin bağlamıyla ilgisi olmamasına rağmen- Hz. Peygamberin da'vetinin evrenselliğine delil olarak göstermeye çalışmıştır.

Şimdi nübüvvet kavramı hakkında Nasır Mekarîm Şîrâzî'nin bazı görüşlerini ele alalım. Nübüvvetle ilişkili bir kavram olan işmet ve takvâ kavramlarını şu şekilde ele almıştır: “Şüphesiz ki işmet, sadece günah ve isyandan masum olmak anlamına gelmez, o her hata, şüphe, dalaletten de masum olmaktır, peygamberlerin hedeflerine ulaşabilmeleri için bu konuda ilahî bir desteğin olduğu bir sır değildir. İşmet sıfatının temel misyonu vahiy alma ve tebliğ etmede masumiyet, dînî vecibelerin ve kanûnî emirlerin yerine getirilmesinde masumiyet, ayrıca dünyevî ve kişisel konularda masumiyet yer almaktadır.⁴² Bu bağlamda bazı âyetler zikretmiştir:

“Vaktiyle Rabbi İbrâhim'i bazı sözlerle sınavı da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, “Ben seni insanlara önder yapacağım” buyurmuştu. İbrâhim, “soyumdan da” deyince rabbi, “Vaadim zalimleri kapsamaz” buyurdu.” (Bakara:124) bu âyet üç konuyu ortaya koyuyor:

Birincisi: Allah'ın İbrâhîm'e musallat olan ve onun başarıyla geçtiği imtihanlar.

İkincisi: İbrâhîm'in bu seçimden sonra Allah'tan aldığı büyük ödül yani İmâmet makâmı.

Üçüncüsü: İbrâhîm'in bu ödülü soyundan bazılarına vermek istemesi ve Allah'ın ona karşılık vermesi.

Bütün bu bilgilerden sonra Şîrâzî âyete Şii bakış açısıyla yaklaşmıştır. İmâmlık, peygamberlik anlamına mı gelir? şeklinde bir soru sorduktan sonra bazı çıkarımlarda bulunmuştur. İbrâhîm 'aleyhis-selâmın peygamberlik makamına ulaştıktan sonra ve hayatının son yıllarında, İsmâ'il ve İshâk gibi çocukları ve torunları varken ve bununla ilgili açık deliller mevcutken, İbrâhîm'in soyunun sonraki nesillere yayılması ümidini taşıyor ve buradan hareketle onların da bir makâma sahip olmasını arzu ettiğine işaret etmiştir. Çünkü İbrâhîm'in uzun yıllar oğlu yoktu.

⁴⁰ Subhânî, Ca'fer, Mefâhîmu'l - Kur'an, 107-108.

⁴¹ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî, Câmi' u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-kur'an, thk. 'Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000), 7/5645.

⁴² el-Sîrâzî Nâsir Mekârim, Nefehâtu'l -Kur'an, 7/62.





ŞİA'DA KONULU TEFSİRE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM: NÂSİR MEKÂRİM ŞİRÂZÎ VE CA'FER SUBHÂNÎ ÖRNEĞİ

Bu noktada, Şiilerin, özellikle de aralarında imâmîlerin, imâmetin peygamberlik statüsünün üstünde yer aldığı düşüncesi etkili olmuştur. Hatta bazı peygamberler imâmeti temsil etmektedir.⁴³

Ele alınan diğer bir ayet:

“Elinizdekini (Tevrat) tasdik edici olarak indirdiğime (Kur'an) iman edin; sakın onu inkâr edenlerin ilki olmayın! Âyetlerimi az bir karşılığa satmayın. Yalnız benden korkun. Bilerek hakkı bâtıl ile karıştırmayın, hakkı gizlemeyin.” Bakara: 41-42 Yahudilerle alakalı olan bu âyet, onların sahip olduğu işaretlerle eşleşen Hz. Peygamberin getirdiği kitaba inanmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Yani eğer müşrikler ona inanmamışsa bunda şaşılacak bir şey yok, aksine onu inkâr edip, düşünmeniz hayret vericidir. Yoksa siz, şehirlerinizi ve evlerinizi terk edip, Hz. Peygambere hicret eden ona kavuşmak için geceyi gündüzü sayan siz değilsiniz. Daha sonra âyette onların davranışlarını değiştirmelerinin sebebine işaret edilerek onlara şöyle denilmektedir: maddî menfa'at uğruna gerçekleri gizlemeyin.⁴⁴

Şiilerin ele aldığı nübüvvet kavramı özel ve genel manada konulu tefsirin ele aldığı bir kavram olmuştur. Her ne kadar bu kavrama olan ilgi konulu tefsir bağlamında ele alınmış olsa da bir ıstılah olarak incelenmiştir. Şiiler bu kavramı tahlil ederken kavramla ilgili bütün âyetleri toplayıp fikrî/akîdevî meselelerin hakim olduğu konularla ilişkilendirip bir öğreti ortaya koymaya çalışmışlardır. Ayrıca Şiilerin inançlarını ve bu konuya ilişkin Sünniler ile aralarındaki anlaşmazlığın kaynağı olan âyetlere dayandırıp gidermeye çalışmışlardır.

5.1. KUR'AN'DA İMÂMET VE VELÂYET

Bu kavramları birçok Şii müfessir ele almıştır. Kummî, Tabaatabâi bunların en önde gelenleridir. İmâmetle ilgili birden fazla âyet tartışılmış, kendi inançları doğrultusunda yorumlamaya çalışmışlardır. Daha önce zikrettiğimiz “Ben seni insanlara önder yapacağım” (Bakara:124) âyetini Tabaatabâi şu şekilde ele almıştır: “İnsan öyle bir varlıktır ki, başkalarının kendi eylem ve sözlerini kendi eylem ve söylemlerine tâbi kılacak şekilde uygulayarak onu taklit eder. “Seni insanlara peygamber yapıyorum”, peygamberliğinin haber verdiğine itaat edilecek birini, dinde emredip yasaklayan bir yöneticiyi, insanlar arasında, kendi aralarında, Allah'ın hükmüne göre hükmeden bir velî veya yeryüzündeki halîfe.”⁴⁵ Şâlih el-'azîme, velâyet kavramını imâm kavramına yakın bir yaklaşımla ele almıştır. O, dilsel anlamıyla tefsirlerde kullanılan anlamlarını özellikle Tabaatabâi'nin görüşlerini aktardıktan sonra kendi tanımını zikretmiştir:

“Velâyetin kesin anlamı ve yorumu şudur: İslâm'da bir kişi belirli bir manevî mertebeye –ya da daha yüksek bir seviyeye– ulaştığında, ona düşen görev, bu mertebenin gereklerini yerine getirmektir. Ancak bu şekilde kul, ulûhiyyetin hakikatini idrak edebilir.”⁴⁶ Daha sonra velâyeti tekvînî ve teşrî'i olarak ikiye ayırıyor. Yetki olarak düşünebileceğimiz tekvînî velâyet Allah'ın tasarrufundadır. Bu bağlamda Şûra sûresinin 9. Âyetini delil olarak göstermiştir.⁴⁷ Teşrî'i velâyet ise yasa koymak, ümmeti eğitmek, yönetmek ve onların işleri hakkında karar vermektir. Yine bu görüşünü Mâide sûresinin 55. âyetinin desteklediğini belirtmiştir.⁴⁸ Velâyet son derece önem arz ettiğinden arîfler ve bilge kimseler nezdinde nübüvvetle bağdaştırılmıştır, dolayısıyla bunların önemi noktasında bir araştırmaya ihtiyaç duyulmadıkça peygamberliğin mahiyetinin

⁴³ el-Sîrâzî Nâsir Mekârim, Nefehâtu'l Kur'an, 7/64.

⁴⁴ el-Sîrâzî, Nâsir Mekârim, el-emşel fî tefsîr'il kitâb'il münezzel, (b.y., Müessesetü en-necefiyye,2018) 8/292.

⁴⁵ Şâlih el-'azîme, Muştalâhât Kur'âniyye, (b.y. Dâr'ul mehacce, 2010), 52.

⁴⁶ Şâlih el-'azîme, Muştalâhât Kur'âniyye,438.

⁴⁷ “Onlar Allah'tan başka velîler edindiler öyle mi? Halbuki asıl dost ve koruyucu Allah'tır.”

⁴⁸ “Sizin velîniz ancak Allah'tır, peygamberidir...”



tartışılması gereksizdir, peygamberliğin esasının mutlak velâyet, mutlak velâyetin ise kemâlâtan olduğu ve sonsuza kadar devam ettiğini söylenmiştir.⁴⁹

Bütün bu bahsettiğimiz hususları göz önüne aldığımızda Kur'an'da geçen bu kavramları, konulu tefsir düşüncesi bağlamında kendi öğretileri ışığında yorumlamışlardır. Daha önce zikrettiğimiz "Ben seni insanlara önder yapacağım" (Bakara:124) âyetinin ışığında imâmet ile ilgili olarak şunları ifade etmiştir:

"İmâmet bir mucizedir, imâmın ma'sum olması gerekir, yeryüzü ve içindeki insanlar hiçbir zaman gerçek bir imâmdan yoksun kalmazlar, imâmın Allah tarafından desteklenmesi, kulların 'amelleri imâmın ilminden gizli kalmasının mümkün olmaması, insanların geçimleri, ihtiyaç duydukları vs. her şeyi bilmeleri, içlerinden nefis faziletletlerinde ondan üstün birinin bulunmasının imkânsız olması."⁵⁰

Bütün bu zikredilenler bir anlam kargaşasına sebep olmaktadır. Manasından ve bağlamından kopartılan bu kavramlar Kur'an'a değil, on iki imâm öğretisine dayanmaktadır. Nübuvvetin sürekliliği iddiası da bununla alakalıdır ve hiçbir şer'i veya aklî delille desteklenmemektedir.

Şîrâzî, Emsel isimli tefsirinde Bakara sûresinin 124. Âyetinin ele alırken imâmet meselesinden bahsetmiş birtakım sorular sormuş ve cevaplamıştır. Ona göre, İmâm kimdir? sorusunun cevabı:

İmâmlık, din ve dünya işlerinde liderlik etmek demektir, ayrıca imâmet, geniş manada hükmetme yaklaşımı dahil olmak üzere dînî meselelere yaklaşımda tasarrufta bulunma yetkisine sahip olmaktır. Toplumsal adâletin uygulanması, kişisel terbiyenin gerçekleştirilmesi noktasında her türlü donanımına sahip kişi demektir.⁵¹ Bütün bunlara ilave olarak dikkat çekici olan husus el-emşel'de- nuzûl sırasına göre yazılan- Kur'an'ı Kerim'in tertibine göre tefsir edilmesinin konulu tefsirde daha isabetli olacağının iddia edilmesine rağmen uygulamada buna dikkat edilmediğidir. Burada kastettiğimiz Şîrâzî'nin uyguladığı yöntem bir konuyla ilgili bütün âyetleri sunulması şeklindedir, birbirini takip eden âyetlerin belli bir anlamı paylaştığını söyleyip onları bir başlık altında ele almasıdır. Fakat Şîrâzî'nin imâmet kavramını ele alırken yaptığı gibi, o âyetle alakalı rivayetlerin ve diğer âyetlerle olan irtibatının ya da sûrenin ana konularına değinilmediğini görüyoruz. Bütün bunlar nuzûl sırasına göre yapılması hedeflenen bir tefsir için bir çelişkidir.

Değirmek istediğimiz bir diğer noktada tefsir edilen âyetlerin, velâyetle/imâmetle ilgili veyahut ulu'l emr ile ilgili şekilde başlıklandırılmasıdır. Şia'nın kendi ilkeleri ön plana çıkartılarak âyetlerin ele alındığının açık bir göstergesidir.

Şimdi de bir diğer Şii âlim Ca'fer Subhânî'nin imâmet ve velâyet kavramlarını nasıl ele aldığına bakalım. Subhânî, kelmâcılarının imâmetle ilgili yorumlarını itikadî açıdan ele almış ardından Şiilerin görüşüne benzer şekilde imâmetin şartlarını Sünni ictihâdına sunmuş ve bunun Allah tarafından görevlendirilen, şeriatı bilen kâmil bir insan için ilâhî bir makam olduğu yönündeki görüşlerine yer vermiştir.⁵² Araştırmalarını yaparken sadece âyetleri delil olarak göstermiyor kendi inanç ve fikirlerini bunların arasına serpiştirilmiş olarak okuyucuya sunuyor ve kendi fikirleriyle çelişen görüşleri eleştiriyor.

Ca'fer Subhânî bu iki kavramı genellikle bir bütün olarak değerlendirir; ona göre bir imam, aynı zamanda bir velîdir ve bu iki yönüyle ümmete hem zahîrî hem bâtînî önderlik eder. Bu çerçevede

⁴⁹ Şalîh el-'azîme, Muştalâhât Kur'âniyye, 439.

⁵⁰ Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an, thk. Hüseyin el-Âlâ (Beyrut: Müessesetü İlmî li'l-Matbuât, 1997), 206.

⁵¹ el-Sîrâzî, el-emşel fi tefsiri'l kitâbi'l münezzel, 306-307.

⁵² Subhânî, Ca'fer, Mefâhîmu'l- Kur'an, 348.





onun yaklaşımı, klasik Şîi kelimeler geleneğini sürdürmekle birlikte, çağdaş meselelerle de ilişki kurmaya çalışır.⁵³

Velâyetle ilgili ele alınan bir diğer ayet: “Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır” (Ahzâb:6) âyetidir. Bu âyetin tefsirinde velâyetle ilgili şu yorum yapılmıştır:

Velâyet, mutlak itâati gerektiren hâne ehl-i beyte aittir; yargı yetkisine sahiplerdir. Kulların ‘amelleri, velâyetleri dışında kabul edilmez.⁵⁴ Dolayısıyla imâmet insanların mutlak olarak itâaat etmeleri gereken bir makamdır.

5.2. KUR’AN’DA AHLAK

Şii tefsirlerde toplumsal eğilim göz ardı edilmemiş, tefsirleri, ıslâh hareketi üzerindeki etkisini vurgulanan ahlâk dahil birçok çağdaş meseleyle zenginleştirilmiştir. Tabâtabâî’nin el-Mîzân isimli tefsirine göz attığımızda her âyet grubunu Kur’an’ı Kerîmdeki sırasına göre incelediğini ve rivâyet eksikli veya felsefî, içtimâî alt başlıklar oluşturduğunu görebiliriz. Bu kısımda Şii âlimleri ahlâk kavramını nasıl ele aldıklarını incelemeye çalışacağız.

Şaliḥ el-‘azîme, Muştalâḥât Kur’âniyye isimli eserinde ahlâk kavramı başlığı altında emânet, ihlâş, cimrilik, cedel gibi kavramları ele almıştır. Emânet kavramı Kur’an’da bir yerde geçiyor fakat Şaliḥ el-‘azîme bu kavramı tefsir ederken bunu bir yaratılış değil, itikadî bir prensip olarak yorumlamıştır. “Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir.” (Ahzâb:72) âyetinde geçen emânet ifadesi velâyet ile ilişkilendirilmiştir.⁵⁵ Ona göre emânet velâyet, insan ise şerrin kaynağıdır. Bu görüşünü aktarırken dil ve siyakı aşarak bu manayı vermiştir ve Tabâtabâî’den emânet kavramı hakkındaki çeşitli manaları aktarmıştır.⁵⁶

Tabâtabâî, israiloğullarının çıkardığı fesat ile ilgili olan Bakara sûresinin 63-74. Âyetlerinin ⁵⁷tefsiri bağlamında ahlâk ile alakalı olarak şu sözleri sarf etmiştir: Batı dünyasının materyalist anlayışının hâkim olduğu şehirlerimizde bugün yine aynı fesat ile karşı karşıyayız. Bu ahlâk anlayışı akla ve maddeye dayalıdır, dolayısıyla akla aykırı hiçbir delili kabul etmez.⁵⁸ Bu âyetlerin tefsiri mâhiyetinde sözlerine şu şekilde devam ediyor: “Bil ki, nefsin ahlâkını ve melekelerini hem ilim hem de ‘amel yönünden geliştirmek, güzel ahlâk edinmek ve kötü ahlâkı gidermek, kendi tabiatına uygun olan iyilikleri/‘amelleri tekrarlamak, uygulamak ve bunlara sebat etmekle olur.”⁵⁹

Şîrâzî’de, özellikle çağımızda ahlâk meselelerinin önemine dikkat çekerek, Müslümanların ahlâk kaynağı olan Kur’an’ı Kerîm’e sahip olduklarını belirtmiştir. Kur’an-ı Kerîm’in, kültürel bir yapı oluşturma ve bir medeniyet inşa etme noktasındaki boşluğu doldurmayı hedeflediğine dikkat çekmiştir.⁶⁰

Çalışmanın yöntemine ve Şîrâzî’nin ahlâk kavramını Kur’an-ı Kerîm’den nasıl temellendirdiğine gelince, kendisi kavramın sınıflandırılmasında Yunan kaynaklarından da yararlandığını ifade etmiştir. Yani âyetlerde konu edinilen ahlâk kavramını bahsettiği kaynaklar çerçevesinde ele

⁵³ Subḥânî, Ca’fer, el-İmâme ve’l-Vilâye fî Havzati’l-İslâm, (Kum: Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, 1421), 55-61.

⁵⁴ el-Müsevî, Muḥammed, Buḥûş fî el-velâyah ve-el-İmâme (Beyrut: Daru’l Hâdi, 2003), 109-111.

⁵⁵ Şaliḥ el-‘azîme, Muştalâḥât Kur’âniyye, 56.

⁵⁶ Şaliḥ el-‘azîme, Muştalâḥât Kur’âniyye, 56.

⁵⁷ “Hatırlayın ki, sizden sağlam bir söz almış, üzerinize de dağı kaldırmıştık. “Size verdiğimiz sıkı tutun, onda bulunanları daima hatırlayın; umulur ki korunursunuz” (demiştik). Bundan sonra yine döndünüz. Eğer Allah’ın keremi ve rahmeti üzerinizde olmasaydı muhakkak zarara uğrayanlardan olurdunuz. İcinizden cumartesi günü hakkındaki hükmü çiğneyenleri elbette bilirsiniz. Bu yüzden onlara, “Aşâğılık maymunlar olun!” demiştik. Biz bunu hem çağdaşlarına hem de sonradan gelenlere ibret veren bir ceza, müttakiler için de bir öğüt kıldık...”

⁵⁸ Tabâtabâî, el-Mîzân fî Tefsiri’l-Kur’ân, 159.

⁵⁹ Tabâtabâî, el-Mîzân fî Tefsiri’l-Kur’ân, 263.

⁶⁰ Nâsir Mekârim el-Sîrâzî, el-ahlâk fî’l Kur’ân (Kum: Matba’atu Emîru’l Mü’minîn, 1426h), 5-7.



almıştır. ⁶¹ Eski zamanlarda yaşamış insanların davranışları üzerine yapılan araştırmaları Kur'an'ı Kerim'deki ahlâk kavramıyla birlikte değerlendirmiştir; bunu yeni bir yaklaşım olarak kabul edebiliriz. Geçmiş toplulukların uygulamaları çerçevesinde somut ve tecrübî alanda ortaya çıkan sonuçları konulu tefsîr de bir yöntem olarak ortaya koymuştur. Bu yöntem, Kur'an'ı Kerim'in târîhî olarak incelenmesini, peygamber kıssalarını tarihsel bağlamda ele alınmasını önermektedir. Şîrâzî, ele aldığı ahlakî konu edinen çalışmasını – uyarı(تنويه)- başlığı altında sunmuştur. Ele alınan âyet kıssalarla ilgili değil de genel bir ahlakî bir meseleyle ilgiliyse âyetlerin sonundaki tertîb sırasına göre yerleştirmiştir. ⁶² Daha sonra Şîrâzî, bu âyetlerin ele aldığı ahlâk meselelerinin genel bir yorumunu yapıp onunla ilgili sonuçları sunmuştur. Her bir âyeti geçtiği kıssa bağlamında ilişkilendirmiştir. Bazen de ilgili âyette geçen kelimenin bazılarını orijinal dilsel anlamlarına bağladığını görürüz, bunu yaparken Hz. Peygamberin hadislerinden de istifade etmiştir. ⁶³

Bu noktada bazı uygulamalarına örnek verebiliriz:

el-ahlâk fi'l Kur'an isimli eserinde "Cedel" kavramını ele alırken şu ifadelere yer vermiştir:

"Gerçekleri açıklamanın, doğru fikirlere ve sağlıklı sonuçlara ulaşmanın en iyi yolu, her türlü bağnazlık ve inatçılıktan arınmış mantıklı bir araştırmadır. Çünkü fikirler bir araya geldiğinde bir diğer deyişle çarpıştığında bilginin ışığı da ortaya çıkacaktır. Araştırma ortamına bağnazlık, kibir, bencillik ve iki yüzlülük hâkim olursa, bu durum hakikatin üzerine karanlık perdesi çekecektir." ⁶⁴

Bu girişten sonra cedel ile alakalı birtakım âyetleri zikretmiştir: "Doğru olan apaçık ortaya çıktıktan sonra, sanki gözleri göre göre ölüme sürükleniyorlarmış gibi bu konuda seninle tartışıyorlardı." (Enfâl:6)

"İyice düşünmeleri için bu Kur'an'da ayrıntılı açıklamalar yaptık. Ama bu, sadece onların haktan uzaklaşmalarını arttırıyor." (İsrâ:41)

"Hal böyle iken insanlardan öyleleri vardır ki, bilgisi olmaksızın Allah hakkında tartışır ve her âsi şeytanın peşine takılır." (Hac:3)

İlk âyeti (Enfâl:6) şu şekilde tefsir etmiştir: "Söz konusu âyette imânı zayıf olan bir grup mü'minin Allah yolunda cihâd etme ve savaş meydanındaki tereddütleri ve korkaklıkları nedeniyle ilgilidir. Hz. Peygamberin, müşriklerle karşılaşmak-savaşmak- üzere nasıl bir strateji izleyeceklerine dair şahâbe ile yaptığı istişare ile ilgilidir. Âyetlerden, mantıksız tartışmanın, iki yüzlülüğün sebeplerinden birinin, nefsin zayıflığı, kişinin zor şartlar karşısındaki tutumuyla alakalı olmasıdır." ⁶⁵

Buradan hareketle Şîrâzî, bu âyetin tefsiri bağlamında tarihle ilgili herhangi bir olayın ayrıntılarının çarpıtıldığı bir örnek aktarmıştır. Hz. Ebûbekir'e nispet edilen bir sözü zikretmiştir: "Ey Allah'ın rasûlü! Bunlar Kureyş ve onların süvarileri. Onlar inkâr ettiğinden beri inanmadılar, kâfir olduklarından beri aşağılanmadılar, yüceldiler..." Burada Sünnî birtakım rivayetlerin âyetin tefsirinde tahrif edilerek kullanıldığını görülmektedir. ⁶⁶ Konulu tefsirin hedeflerinden birisi herhangi bir kavramı ilgili âyetler ışığında ele almak ve farklı bilgi kaynaklarından da yararlanmaktır. Fakat salt kendi düşünce dünyamızı desteklemek için rivâyet nakletmekten kaçınmak sağlıklı bir sonuç elde edebilmemiz için önemlidir. ⁶⁷

⁶¹ el-Sîrâzî, el-ahlâk fi'l kur'an, 10.

⁶² el-Sîrâzî, el-ahlâk fi'l kur'an, 5-7.

⁶³ el-Sîrâzî, el-ahlâk fi'l kur'an, 15.

⁶⁴ el-Sîrâzî, el-ahlâk fi'l kur'an, 233.

⁶⁵ el-Sîrâzî, el-ahlâk fi'l kur'an, 235-236.

⁶⁶ el-Sîrâzî, el-ahlâk fi'l kur'an, 235-236.

⁶⁷ Taberî, Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-kur'an, 5/3775.



ŞİA'DA KONULU TEFSİRE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM: NÂSİR MEKÂRİM ŞÎRÂZÎ VE CA'FER SUBHÂNÎ ÖRNEĞİ

Şîrâzî ayrıca eserinde yalan meselesi üzerinde durmuştur. Yalanın yaratılışı başlığı altında ele aldığı bu kavramı ilgili âyet ve rivayetler ışığında sunmuştur. Dini metinlerde yalan fiilinin kâfir ve mülhid kimseler ile ilişkilendirildiğine vurgu yapmıştır. Daha sonra belirlediği âyet grubuyla uzun bir giriş yaparak yalanın zararlarından bahsetmiş, onunla mücadelenin önemine değinmiştir. Yalanın, insanı maddî ve manevî düzeyde etkileyen en tehlikeli günahlardan birisi olduğuna işaret etmiştir.⁶⁸ Gizleme, iki yüzlülük gibi manalara gelen “tevriye” kavramı bağlamında, konuşmanın iki yönü olduğuna değinerek dinleyicinin her ne kadar konuşmacının kastettiğinden farklı ve tutarsız bir şeyi anlasa da bunun yalan olarak kabul edilemeyeceğini, burada ölçünün konuşmanın niyetinin olmadığı zâhirin esas olduğudur.⁶⁹

Bu bahsettiğine örnek olarak şu olayı nakletmiştir: “Âlimlerden birine Rasulullah’tan sonraki gerçek halîfenin kim olduğu soruldu. O âlim, doğru ve güzel cevap verecek durumda değildi, bu yüzden “kızının evinde” şeklinde cevap verdi. Dinleyici kastedilenin, kızı A’îşe’nin Rasûlullahın evinde bulunan Ebubekir olduğunu zanneder, konuşmacının kastettiği ise onun kızı, yani Fâtıma olduğudur, yani Ali b.Ebî Tâlibin evidir.”⁷⁰

Hemen hemen her meselede Şii öğretinin vurgulanmasının ve bu öğretilerin konulu tefsir ile ilişkilendirilmesini anlamakta güçlük çektiğimizi vurgulamak isteriz.

Bir diğer Şii âlim Muhammed el-Müsevî’nin “Buḥûş fî el-velâyet ve-el-imâme” isimli eserinde ahlâk hakkındaki düşüncelerini şu şekilde sıralamıştır:

“Ümmilere kendi içlerinden, onlara âyetlerini okuyacak, onları arındıracak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O’dur. Oysa onlar daha önce apaçık bir sapkınlık içindeydiler.” (Cum’a:2) bu âyet doğrultusunda ümmetin terbiyesi ile alakalı olarak Şiilere yönelik tavsiyelerde bulunmuştur:

“Şiddetin her türlüşünden kaçınmak, sabır, yumuşak huyluluk, karakterde dürüstlük göstermek. Tüm bunlar imâmların ve Şiilerin âdâbındandır. Sabır ve kararlılık örneği olan parlak geçmişlerini hatırlamak. Da’vete ve diyaloga devam etmeye özen göstermek. Ehli Beyt kavramlarını ortaya koymak ve canlandırmak.”⁷¹ El-Müsevî zikrettiğimiz âyeti imâmet ve velâyet ile ilişkilendirip, Şii düşünce bağlamında yorumlamıştır.

‘Adnân ed-Dirâzî, ahlâk hakkındaki düşüncelerini Enbiya sûresinin 105. Âyetini zikrederek ele almıştır:

“Andolsun zikirden sonra Zebûr’da da “Yeryüzü iyi kullarıma kalacaktır” diye yazmıştık.”

Dirâzî bu âyeti, âhîr zamanda gelecek, haksızlık ve adaletsizlikle dolu olan yeryüzünü adaletle dolduracak bir reformcuya inanmak ve bu reformcunun kendisiyle birlikte olduğuna inanmak olarak yorumlamış ve kendilerinin ıslâhçı olduklarını ifade etmiştir. Bu ifade, Şii inancındaki gaybte olan (gâib) imama işaret etmektedir.⁷² Daha sonra burada, Mehdî’nin bunca süre hayatta kalması gâib oluşu ve algılanamayan kuvveti bağlamında iki şüpheyi değinip cevaplandırıyor.⁷³

⁶⁸ Nâsir Mekârim el-Sîrâzî, el-ahlâk fî’l kûr’ân, 304.

⁶⁹ Nâsir Mekârim el-Sîrâzî, el-ahlâk fî’l kûr’ân, 208-209.

⁷⁰ el-Sîrâzî, el-ahlâk fî’l kûr’ân, 307-308.

⁷¹ el-Müsevî, Muhammed, Buḥûş fî’l -velâyet ve’l-imâme, 459; İşârî tefsirlerin konulara yaklaşım biçimini dolaylı olarak anlamaya katkı sağlayabilecek bir genel çerçeve için, Türkiye’de bu alanda yapılmış şu bibliyometrik çalışmaya başvurulabilir: Yetkin, Vedat, “Türkiye’de İşârî Tefsir Üzerine Yayınlanan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi (1925-2023)”, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi 10/2 (Aralık 2024), 470-503. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.05>.

⁷² ed-Dirâzî ‘Adnân, Min Mefâhîmu’l-Kur’ân fî’s-sulûku’l-ferdî ve’l-ictimâ’î (Beyrut: Daru’l Hâdi, 2000), 13.

⁷³ ed-Dirâzî ‘Adnân, Min Mefâhîmu’l-Kur’ân fî’s-sulûku’l-ferdî ve’l-ictimâ’î, 15.



Konulu tefsirde benimsenen bu yöntemle, kâinâtı okuma çabasıyla Kur'ân âyetlerini ve varoluş kanunlarını sistemli bir şekilde düzenleme arasında metodolojik bir ilişki kurmak ve bu ilişkiyi ortaya çıkarmak hedeflenmektedir. Bu yaklaşımla hedeflenen küresel ve yerel düzeyde entelektüel ve bilişsel krizleri çözmek, bilim ile Kur'ân arasındaki te'aruzu gidermek vs. hedeflenmektedir. Şia'da konulu tefsirin her alanı için yapılan bu uygulamalı çalışmalar (toplumlar, medeniyetler, insan davranışları vs.) bir vizyon olarak ya da bir okuma/anlama denemesi olarak sunulmuştur. Her ne kadar Şii tefsir geleneği kendine has bazı yorum önceliklerine sahip olsa da konulu tefsir alanında Sünnî tefsir anlayışından köklü bir yöntemsel ayrışma söz konusu değildir.⁷⁴ Bilakis, Şii müfessirlerin büyük bir kısmı, klasik Sünnî kaynaklardan hem yöntemsel hem içerik açısından istifade etmiş; bu da iki gelenek arasında örtüşen bir metodolojik zeminin varlığını göstermiştir.⁷⁵

SONUÇ

Bu çalışmamızda yeni bir yöntem arayışı olarak geliştirilen konulu tefsirin tarifi ve yöntemi meseleleri ele alındıktan sonra Şia nezdinde nübuwwet, velâyet, imâmet ve ahlâk gibi kavramları ele almaya çalıştık. Çalışmamız Şiilerin ideolojik/mezhebi kökenlerini ortaya çıkartmayı amaçlamamıştır. Zira günümüzde Şii düşüncesini detaylı bir şekilde ele alan birçok araştırmacı vardır. Çalışmamıza sadece tefsîr ilmi nazariyesinden bakmaya gayret gösterdik. Bu bağlamda konulu yorum anlayışımızın kesin ve disiplinli bir tanımı olmalıdır ve bu disiplinin, konulu tefsîre ilişkin araştırmaları kontrol etmede, hedef belirlemede ve faydalı bir sonuç elde etmek noktasında büyük etkisi vardır. Çünkü konulu tefsirin amacı kapsamlı bir Kur'an tasavvuru ortaya koyabilmektir.

Araştırmamızın odak noktası, bahsettiğimiz nübuwwet, velâyet vs. meselelerinin konulu tefsîrde ele alınması ve bunların Şii düşünce dünyasında ne gibi sonuçlara yol açtığı etrafında şekillenmektedir. Tüm yönleriyle tefsîr, müfessirin düşünce sistemine hizmet etmemelidir. Belirli bir öğreti veya kültürün Kur'an'a hâkim olma eğilimi, Kur'an'ı insanlara anlatmak gibi amaçlar göz önüne alındığında bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Şii âlimlerin, konulu tefsîr alanına olan ilgisi ve bu alanda yayımladıkları eserlerin çeşitliliğinde açıkça görülmektedir. Şiilerin genel olarak tefsîr alanına yeniden yönelme eğiliminin temel nedeni mevcut medreselerin tefsîr eğitimine uzaklığı, dil farklılığı ve ilâhiyât eğitiminin niteliğiyle ilgili olduğu söylenebilir.⁷⁶

Konulu tefsirin sınıflandırılması, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri ile ilişkisinin belirlenmesi konusunda Şiilerin görüşleri farklılaşmıştır. Şii araştırmacı ve âlimlerin konulu tefsire yönelik çabaları teorik, uygulamalı ve uygulamalı teori şeklinde üç biçimde ortaya çıkmaktadır. Genel olarak Şii âlimler ile Sünnî âlimler nezdinde konulu tefsire olan ilgi, yöntemin şekli üzerinde bir ittifak oluşturmamıştır. Oysaki Şii konulu tefsîr yöntemi ile Sünnî konulu tefsîr yöntemi arasında temelde hiçbir fark yoktur. Konulu tefsir alanında çalışan Şii araştırmacıların çoğu, felsefî, eleştirel ve mezhebî arka planlarından etkilenmiştir, bu da onları kavramları detaylandırma, dallara ayırma, analiz etme hatta tefsîr araştırmalarında yeni yaklaşımları teorileştirme olanağı sağlamıştır. Muhammed Bakır el-Sadr, konulu tefsîr alanında araştırma yapanların çoğunun takip ettiği ve bu alanda öncü gördüğü kişidir; pek çok çalışma onun fikrini esas almış, başkalarıyla karşılaştırmış, ifade edilenlerin bir kısmını eleştirmiştir. Hatta İran'da adına bir konferans düzenlenmiştir.⁷⁷ Muhammed Bakır el-Şadr'ın konulu tefsîr anlayışını diğerlerinden

⁷⁴Modern dönem Şii tefsir anlayışında, Sünnî tefsir literatürü ve müfessirlerin yorumlarıyla kurulan ilişkiye dair şu çalışma incelenebilir: Öztürk, Musa. "Muhammed Hâdi Ma'rîfet'in Modern Dönem Şii Tefsir Tarihi Eseri Et-Tefsîr ve'l-müfessirün Fî sevhî'l-kaşib Üzerine Bir İnceleme". Tetkik 3 (Mart 2023), 192-193. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2023.3.63>, Ma'rîfet, Muhammed Hâdi. et-Tefsîr ve'l-müfessirün fî sevhî'l-kaşib.2.Cilt. (Meşhed: el-Câmiatü'l-Razviyye li Ulûmi'l-İslâmiyye, 2.Baskı, 1425/2004), 2/896.

⁷⁵Tabâtabâî, el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'ân, 1/9-15.

⁷⁶Haremşâhî, Baha'uddin, et-Tefsîr ve tefâsîru'l hadise (Daru'l Ravqa, 1991), 35.

⁷⁷Bunların ilki 2001 yılında "Şehîd Şadr Konferansı" olarak tertip edilmiş, diğeri ise 2012 yılında "Modern İslâm Reformu Öncüsü Şehîd Şadr" şeklinde düzenlenmiştir.





ŞİA'DA KONULU TEFSİRE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM: NÂSİR MEKÂRİM ŞİRÂZÎ VE CA'FER SUBHÂNÎ ÖRNEĞİ

farklı kılan, onun gerçek hayatı ve problemlerini anlama çabasından hareketle bunları Kur'an'a sunması ve ikisi arasında bir irtibat kurma çabasıdır.

Ortaya konan konulu tefsir yaklaşımı beklentileri yeterince karşılayamasa da yayımladıkları kitaplar, makaleler, düşünce dünyaları nı yansıttıkları geniş bilgi ağı vasıtasıyla Şii bir kurumsal anlayışı oluşturmuşlardır. Şüphe yok ki konulu tefsir, geniş bir hareket aralığına ve müfessirin vizyon ve yeteneklerine bağlıdır, bu da birtakım problemleri beraberinde getirmektedir. Muhammed el-Mûsevî tarafından geliştirilen metodolojik adımlar konulu tefsirde herhangi bir araştırmacının konuyu derinlemesine incelemesine kapıyı açmıştır. Şii âlimler arasında konulu tefsir alanında yazılan eserlerin birçoğunun genel tablosu, tefsir kitaplarında dağınık halde bulunan bilgileri derli toplu bir şekilde tek bir yerde toplanması şeklindedir, bu da konulu tefsir çalışan araştırmacıyı hedeflerine ulaştığı şeklinde bir yanılsamaya sokmuştur.

Şia'da uygulamalı noktada konulu tefsir, entelektüel ve siyâsî ortamdan ve bu sahada ortaya konan mücadeleden etkilenmiştir. Muhammed Bakır gibi târîhî ve gelenekleri yorumlamada pek çok yenilikçi bakış açısı oluşmasına neden olmuştur. Bu alanda yazılan eserler derinlik ve zenginlik açısından farklılık göstermektedir, bunların bir kısmı ansiklopedik bir karaktere bürünmüştür. Şii âlimler, konulu tefsirin tahtbîkinde ortaya koydukları fikri destekleyen görüşlerin dışında Sünnî referansları benimsememişlerdir. Şii âlimler, konulu tefsir uygulamalarında kendi mezheplerine özgü inanç ve yorum önceliklerini esas almış; bu çerçevede ortaya koydukları görüşleri destekleyen Sünnî kaynaklardan seçmeli şekilde yararlanmışlardır. Ancak bu istifade, eleştirel bir süzgeçten geçirilerek yapılmış; özellikle imamet, velayet, ehl-i beyt gibi mezhebî duyarlılığı yüksek meselelerde, Sünnî tefsir geleneğiyle tam bir metodolojik bütünlük kurmaktan uzak durmuşlardır. Dolayısıyla Şii müfessirler, yalnızca kendi görüşleriyle örtüşen yorumları alırken, mezhebî görüşlerine ters düşen Sünnî referansları çoğunlukla reddetmiş ya da görmezden gelmişlerdir. Görüşlerini açıklamak için çeşitli rivâyetleri (hadisler ve imâmlardan gelen haberler) esas almışlardır. Şii araştırmacıların Kur'an'a sunmak üzere ele aldıkları konu Şii yaklaşımına uygun olarak akîde ve îmân esaslarıdır. Bunlara ek olarak Kur'an kıssaları, ahlak ve kadın meselesi ele alınmıştır. Burada değinmek istediğimiz diğer bir husus da Şii ve Sünnîler arasında ihtilafa düşülen ve konulu tefsir eserlerinde ele alınan mezhebî meselelerin çözümünde Kur'an-ı Kerîm belirleyici bir faktör değildir. Kaleme aldıkları kitapları pek çok ilmi değer ve faydalar içermesine, orijinal bir tasnif ve sunum tarzına sahip olmasına rağmen mezhebî öğretilerinin bu eserlere serpiştirilmesi ve Kur'an metninin mana çıkarmada hâkim olmayıp ideolojik ve entelektüel arka plan olarak ele alınması zikredebileceğimiz olumsuzluklardandır. Bu bağlamda Şadr'ın bahsettiği konulu yorumun nesnellik, bütünlük ve gerçek hayatla irtibatı, bütün bu uygulamalar göz önüne alındığında-Şii inanç dünyasının bir yansıması olması- bir çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca konulu Kur'an tefsirinin mezhebî farklılıkları azaltacağı yönünde teori oluşturma ihtimalini öngörmek de yanlıştır, zira bu yargıya araştırmacıların uygulama kısmında dayanacakları metotları ve bunun sonucunu gördükten sonra varabiliriz. Bu bağlamda müfessirler, Kur'an metnini yorumlarken, kendi öğreti ve mezhebî bağlılıklarını Kur'an'a kabul ettirmeye çalışmayıp, tefsirin uşûl ve kurallarına bağlı kalmalıdır.

Son olarak Kur'an tefsiri ve neşriyat alanında Şii tecrübesinden faydalanmanın önemine dikkat çekmek isteriz. Kur'an araştırmaları alanında çalışanların farklı metodolojik yaklaşımları incelemesi, yayımlanan eserlerden istifadesi elzemdir. Son yıllarda Şii araştırmacıların ilgisini çeken konulu tefsir ve bu alandaki çalışmaların dikkatle takip edilmesi, titizlikle incelenmesi, karşılaştırılması ve ilmi noktada cevaplar verilmesinin ve konulu Kur'an tefsirinin uygulanması noktasında ortak bir yöntem anlayışının ortaya koyulabilmesi, insanlığa son mesaj olarak gönderilen Kur'an'ı doğru anlama çabalarımıza katkıda bulunacaktır.



KAYNAKÇA

- Bâkir, Hakîm Muhammad. 'Ulûmu'l-Kur'ân. Beyrut: Daru'l Tearif, 1995.
- Bekrî, Zeynel-Âbidîn. *Dirâsât fî tefsîru'l -nassu'l-Kur'ânî*, ts.
- Daghâmîn Ziyâd. *Tefsîru'l -mevdu'î ve-menhecîyyetu' -Bahs fîhi*. Amman: Daru'l Ammar, 2007.
- Dîrâzî 'Adnân. *Min Mefâhîm Kur'ân fî's-sulûku'l -ferdî ve'l-ictimâ'î*. Beyrut: Daru'l Hâdi, 1. Basım, 2000.
- el-Hicâzî Muhammad Mahmud, *Vahdetü'l mevdu'yye fî'l- Kur'an-ı Kerim*, Kahire ts
- Ferîh, Hâmid Ya'kub. *Menhecîyyetu'l-bahsu'l-mevdu'î'l -Kur'ânî*, 2001.
- Gökkır, Bilal. *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar: Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010.
- İbrahim el- Beyyumi, *Dirâsât fî't- Tefsîri'l- Mevdui'*, Kahire: 1981.
- İhsan el-Emîn, *Tefsîr bi-al-ma'thûr ve-tatavvuruh 'inde'l-Sî'a el-Imâmîye*, Beyrût: Dâr el-Hâdi, 2000.
- Haremşâhî, Baha'uddin. *Tefsîr ve tefâsîru'l hadîse*. Daru'l Ravda, 1. Basım, 1991.
- Hâsim al-Müsavî. *Kur'ân fî Medresat Ehli Beyt Lübnan*: Merkezu'l -Kadîr lil-Dirâsātu'l-İslâmîyye, 2000.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdi. et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî sevbihi'l-kaşîb. 2.Cilt. Meşhed: el-Câmiatü'l-Razviyye li Ulûmi'l-İslâmîyye, 2. Baskı, 1425/2004.
- Muhammad el-Huseyin Serîf el-Rađî. *Nehcu'l -belâğah lil-Imâm 'Alî 'aleyhi es-Selâm*. Müessesetu'n-neşru'l-İslâmî, 2019.
- Mustafa Müslim, *Mebâhiş fî't- Tefsîrû'l- Mevdui'*, Câmî'atu'l -Şârika, Kulliyatu'l -Dirâsātu'l-'Ulyâ ve'l-Bahsu'l -İlmî, 2010.
- Müsevî, Muhammed. *Buhûş fî'l-velâyh ve'l-imâme*. Beyrut: Daru'l Hâdi, 2003.
- Öztürk, Musa. "Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Mukayeseli Tefsir Tarihi Muhammed Hüseyin Ez-Zehebî ve Muhammed Hâdi Ma'rifet Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (Aralık 2022), 551-582. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1170814>.
- Öztürk, Musa. "Muhammed Hâdi Ma'rifet'in Modern Dönem Şîi Tefsir Tarihi Eseri Et-Tefsîr ve'l-müfessirûn Fî sevbihi'l-kaşîb Üzerine Bir İnceleme". *Tetkik* 3 (Mart 2023), 179-196. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2023.3.63>.
- Rahmânî, Ahmed. *Masâdiru't -tefsîr el-mevdu'î*. Mısır: Mektebetu Vehbe, 1998.
- Rasvânî, Sâmir 'Abdurrahman. *Menhecü't-tefsîru'l -mevdu'î lil-Kur'ân el-Kerîm*. Daru'l -Multeka, 2009.
- Rîdâî el-Eşfehânî. *Menâhîcu't -tefsîr ve-itticâhâtuhu*. merkez el-hadâra el-fikri'-İslâmî, 2008.
- Raysûnî, Ahmed. *Nazariyyatü'l-Makâsîd 'inde'l-İmâm eş-Şâtîbî*. (Beyrut: el-Câmiatu'l-İslâmîyye, 1995).
- Sadr, Muhammad Bâkir. -*Medresetu -Kur'ânîyye*. Beyrut: Daru'l Tearif, 1981.
- Sîrâzî Nâsir Mekârim. *Emsel fî't- tefsîri'l kitâbî'l münezzel*. Mektebetu en-necefiyye, 2018.



ŞİA'DA KONULU TEFSİRE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM: NÂSİR MEKÂRİM ŞÎRÂZÎ VE
CA'FER SUBHÂNÎ ÖRNEĞİ

- Sîrâzî Nâsir Mekârim. *Nefehâtu'l-Kur'ân*. Medresetü İmâm 'Ali, 2016.
- Sîrâzî Nâsir Mekârim, *Ahlâk fî'l Kur'ân*, Kum: Matba'atu Emîru'l Mü'minîn, 1426h.
- Sadr Muhammed Bakır. *Sunenu'l -târikîyye fî'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l Tearif, 2005.
- Salih el-'azîme, *Muştalâhât Kur'âniyye*, b.y. dâr'ul mehacce, 2010
- Subhânî, Ca'fer. *Mefâhîmul -Kur'ân*. Muessetu el-İmâm el-Sâdik, 2011.
- Subhânî, Ca'fer, *el-İmâme ve'l-Vilâye fî Havzati'l-İslâm*, (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1421),
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin el-Âlâ. Beyrut: Müessesetü ilâmi li'l-Matbuât, 1. Basım, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî el-. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. 26 Cilt. b.y.: Dârul Hicr, 1422/2001.
- Tevfîk. *Tefsîru'l -mevdu'î mukâranât*, ts.
- Yetkin, Vedat. "Türkiye'de İşâri Tefsir Üzerine Yayımlanan Akademik Çalışmaların Bibliyometrik Analizi (1925-2023)". Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi 10/2 (Aralık 2024), 470-503. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.05>.
- Zâhir, 'ivâd, *Dırâsât fî't- tefsîri'l mevdu'î lil-Kur'ân* Kerîm, Riyad: Mektebetu Melik Fahd, 2007.
- Zeyn Semih Âtîf. *Tefsîru'l -mevdu'î lil- Kur'an*. Kahire: Daru'l Kitab el-Mısri, 1990.





TASAVVUF KLASİKLERİNDE SÛFİLERİN CENNETLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ* SUFIS VIEWS ON HEAVEN IN SUFI CLASSICS

YAKUP DAĞERİ-MUHAMMED VEYSEL AKKAYA

İMAM-HATİP - DOÇ. DR.

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI - SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
yakup_0285@hotmail.com - veysel.akkaya@izu.edu.tr



Öz:

Mutasavvıflar cennete ve cemâlullaha kavuşmak için dünyaya karşı zâhitçe bir tavır içinde olmuşlar ve tüm gayretlerini rızâ-i ilâhiyyeye yöneltmişlerdir. Hatta bu düşünce nedeniyle cennetten dahi zâhid olmuşlardır. Çünkü cennet Allah'ın nimeti olup asıl sahibine kavuşmak gerekir. Onların cennetle ilgili yorumları da rıza, teslimiyet ve aşk ekseninde şekillenmiştir. Sûfîlerin cennet yorumları Ehl-i Sünnet kelimasına uygun olmakla beraber bazen yaşadıkları ilâhî şevk ve istiğrak halleri söylemlerinde müphemlik arz etmiş, ne demek istedikleri tartışılmış ve hatta bazı tenkitlere sebep olmuştur. Özellikle sûfîlerin zahir ulemâsı diye niteledikleri âlimler bu hususlara eleştiri ve reddiyelerde bulunmuştur. Ancak sûfîlerin bu söylemlerinde işaret dilini kullandıkları ve söylemleri diğer fikirleriyle kıyaslandığında veya naklî ve aklî delillerle değerlendirildiğinde, ifade edilmek istenenin genellikle makul olduğu rahatlıkla görülebilecektir. Bununla beraber, eleştirilen söylemlerin sıradan zamanlarda değil; bir şevk ve istiğrak hâliyle, yani duygu taşkınlığı içinde dile getirilmiş olabileceği de göz ardı edilmemeli ve bu bağlamda değerlendirilmelidir. Makalemizde mutasavvıfların bu eksende cennet yorumu tasavvuf klasikleri özelinde incelenecek ve diğer disiplinler ile mukayese edilecektir.

Anahtar kelimeler: Rıza, Teslimiyet, Aşk, Cennet, Tasavvuf

Abstract:

The ultimate goal of the Sufis is to attain Allah's pleasure, draw closer to Him, and behold His divine essence (dhât al-ulûhiyyah). In the Sufi orders, sayr u sulûk is undertaken for this purpose. Mystics adopt an ascetic attitude towards the world in their quest to reach Paradise and behold Allah's beauty (jamâlullâh), directing all their efforts towards attaining divine pleasure (riḍâ al-ilâhiyyah). Indeed, they have even demonstrated a form of detachment from Paradise itself, recognizing it as one of Allah's blessings and emphasizing the necessity of seeking the Creator over His creation. Their interpretations of Paradise are shaped around the axes of divine pleasure, surrender, and love. Although the Sufis' interpretations of Paradise align with Sunni theology, their expressions, influenced by states of divine ecstasy and spiritual intoxication (shawk and istighrâq), sometimes appear ambiguous. This ambiguity has led to debates over their intended meanings and even prompted criticism. Notably, scholars whom the Sufis refer to as "zâhir 'ulamâ" have criticized and refuted these mystical expressions. However, when analyzed in light of other Sufi ideas and assessed through both scriptural (naqlî) and rational ('aqlî) evidence, these expressions are generally found to be reasonable. Moreover, it should be acknowledged that such contested statements are often uttered not during ordinary times but in moments of divine ecstasy and spiritual intoxication. Thus, they must also be understood within the context of emotional overflow. In this article, we will examine the Sufi interpretations of Paradise through the lens of classical Sufi literature and compare them with perspectives from other disciplines.

Keywords: Rıza, Submission, Love, Paradise, Sufism.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	21.05.2025	23.06.2025	30.06.2025	0000-0001-5870-5917 0000-0002-4760-9951
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1699574		
ATIF/CITE AS				
Dağeri, Yakup – Akkaya, Muhammed Veysel. “Tasavvuf Klasiklerinde Sûfîlerin Cennetle İlgili Görüşleri / Sufis Views on Heaven in Sufi Classics”. <i>ilahiyat</i> 14 (Haziran/June 2025): 53-69.				

* Bu çalışma Doç. Dr. Muhammed Veysel AKKAYA danışmanlığında tamamlanan "Tasavvuf Kültüründe Cennet Algısı" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.



GİRİŞ

İnsanın hayatını etkileyen faktörlerin başında gelen din olgusu inkâr edilemez bir gerçektir. Gördüğü ve göremediği dünyayı dinle anlamlandırmaya çalışan insanın öte dünyaya karşı merakı hiçbir zaman son bulmamıştır. En eski toplumlardan bugünlere dek insanların ekseriyeti ilâhî iradeye uygun yaşayanların ödül olarak cennet hayatına kavuşacağına inanmıştır. Diğer dinler gibi İslâm dini de insanların bu anlam arayışına ve ahiret hayatına dair meraklarına ve şüphelerine cevap vermiştir.

Bu manada, Kur'an ve Sünnet'te cennetin mahiyeti, muhtevası ve onu hak etmenin yüceliği ile ondan mahrum kalmanın korkunçluğu hakkında yeterli bilgi sunulmuştur. İslâmî ilimlere vukûfiyeti olan birçok bilgin bu anlatıları yorumladıkları gibi mutasavvıflar bu anlatılara kalbî perspektiften bakarak diğer ilim dallarına nazaran daha zengin ve çok katmanlı bir yorum alanı oluşturmuşlardır. Cennet algısı ile ilgili bu yorumlar genel itibarıyla *aşk, rıza ve teslimiyet* ekseninde şekillenmiştir. Fakat bazen mutasavvıfların bazı yorumları ilk bakışta diğer ilim dallarına muhalif görünmüş ve hatta kimi fikirlerin Sünnî kelâmıyla mutabık olmadığı iddia edilmiştir. Söz konusu yorumları analiz edebilmek ve diğer ilim dallarıyla mukayese edebilmek için tasavvuf ilminin özünü oluşturan klasik eserlere müracaat etmek gerekmektedir. Böylece söylenenlerin ve itirazların analizi rahatlıkla yapılmış olacaktır. Bizler bu satırlarda cennet hakkında genel bilgileri özetle arz edip tasavvuf klasiklerinde cennet yorumunu hususen ele almaya çalışacağız.

1. CENNET HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1.1. LÜGATTE VE ISTILAHTA CENNET KAVRAMI

Arapça “جن/cenne” kelimesinden türeyen cennet kelimesinin kök anlamı bir şeyi gizlemek ve örtmektir. Aynı kökten türeyen birçok kelimenin anlamında bu mana daima bulunmuştur. Örneğin cesedi gizlediği için mezara *cenen*, cesedi örttüğü için kefene *ecenne*, duyguları içinde sakladığı için kalbe *cenân*, anne karnında gizlendiği için bebeğe *cenîn*, sahibini silah darbelerinden örttüğü için kalkana *micenne*, aklın setr ve tesettürü itibarıyla oluşan deliliğe *cinnet/cünûn/mecnûn* ve metafizik varlıklar da gözden gizlendiği için kendilerine *cin* denilmiştir. *Cennet* ise hurmalık ve benzeri ağaçlıklardan oluşan bahçe ve bostan anlamındadır. Kelime manası ile bağlantılı olarak sık ağaçlı bir bahçenin dallarıyla gökyüzünü örtmesi ve gölgeleriyle yeryüzünü gizlemesinden dolayı *cenne* kökünden türediği söylenmiştir. Çoğulu *cinân* ve *cennât* olarak gelmektedir.¹ İngilizcede *paradise*, Fransızcada *paradis*, Almancada *paradies* ve diğer batı dillerine de aynı şekilde yakın kelimelerle ifade edilmiştir.² Ayrıca Batı dillerine Farsçadan intikal ettiği ve aslının Zentçe etrafı çevrilmiş park ve bahçe anlamında *pairi-daēza* (*pardîs/firdevs*) olduğu söylenmiştir.³ Günümüz Farsçasında ise *behişt*, ‘eden ve *firdevs* olarak geçmektedir.⁴ Eski Türkçede uçmak anlamına gelen cennet, günümüz Türkçesinde ferah ve havadar mahaller için kullanılmaktadır.⁵

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), “cenne”, 13/92-100.

² Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Mevsûatu keşşâfî iştilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), “cennet”, 1/594.

³ Johnny Cheung, *Etymological Dictionary of The Iranian Verb* (Leiden - Boston: Brill, 2007), “daiz”, 52-53.

⁴ Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük* (Tahran: Müessesetu İntişaret-i Şirin, 1958 1374), “eden, firdevs, vehişt”, 422, 455, 638; Ziya Şükun, *Farsça-Türkçe Lugat: Gencine-i Güftar Ferheng-i Ziya* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1984), “behişt”, 384.

⁵ Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lûgati't-Türk Tercümesi* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1985), “uçmak”, 1/118; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317), “cennet”, 483.





İstilahta ise cennet, Allah'ın iyi insanlara diğer âlemde vaat ettiği nimetler diyarıdır.⁶ İyi insanlardan maksat günahsız, günahı affedilmiş veya günahının karşılığı olan cezayı çekmiş müminlerdir.⁷ Nimetlerden kasıt ise Allah'ı görmek ve dünya nimetleriyle kıyaslanamayacak derecede aklın idrakten aciz olduğu bedenî ve ruhanî lezzetlerdir.⁸

1.2. CENNET KAVRAMIYLA İLGİLİ KELİMELELER

Cennet kelimesi duyulduğunda zihinde hemen oluşan kelimelerin başında cehennem kavramı gelmektedir. Sözlükte derin çukur anlamına gelen cehennem, aynı zamanda Allah'ın kullarını azaplandığı ateşin adıdır.⁹ Cennet kavramıyla mürekkepleşmiş birtakım kavramlar da bulunmaktadır ki bunlar, doğrudan Kur'an-ı Kerim'den neşet etmiş ve zamanla cennetin isimleri hâline gelmiştir. Örneğin, cennet halkı afetlerden selamette olduğu ve cennete girenlere melekler tarafından selamla hitap edildiği için cennet, *Dâru's-selâm* olarak adlandırılmıştır.¹⁰ Cennet, bostan ve bereketli vadi anlamına geldiği için *firdevs*;¹¹ huzur ve sükûn içinde ebediyen kalınacak yer anlamında olduğu için *adn*¹² ve *huld*;¹³ bolluk, rahatlık ve zenginlik yeri olduğu için *cennetü naîm*;¹⁴ bu bolluk, rahatlık ve zenginliğin tükenmesinden ve içindekilerin oradan çıkarılmaktan emin oldukları için *makâmü'l-emîn* olarak isimlendirilmiştir.¹⁵ Tüm bu kavramlarda görülen müşterek mana cennetin iyi insanlara mahsus ebedî bir nimet ve mükafat yurdu oluşudur. Metafizik bir alem olan bu yerin mahiyeti ise yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler vasıtasıyla açıklanmıştır. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim ve Hadislerin cennet tasavvurunu arz etmek kıymete haizdir.

1.3. KUR'AN-I KERİM'DE CENNET

Kur'an-ı Kerim'de 147 yerde geçen cennet kelimesi hem lügat hem de istilah anlamlarıyla kullanılmıştır.¹⁶ Lügat manasına istinaden bağ, bahçe ve bostan anlamına gelen cennet,¹⁷ istilâhî manada ise müminlerin içinde ebedi kalacağı ahiret yurdunu ifade eder.¹⁸ Bazı ayetlerde ise cennet kelimesi yerine *rahmet*, *hüsna*, *hasene*, *kerim*, *cezâ*, *nüzûl*, *rızık*, *ukbâ*, *sevâb*, *naîm* ve *ahiret* gibi bazı müteradif kelimeler kullanılmıştır.¹⁹ Tüm Bu lafızlardaki çeşitlilik, cennet tasvirinin idraklere daha kolay sirayet etmesine hizmet eden bir hikmet olarak görülebilir. Bu tasvir ise ikram ve ihsan olunan hissî ve manevî nimetler çerçevesinde anlatılmaktadır. Hissî nimetler; mekânsal güzelliği, tadımsal lezzetli, giyimde çeşitliliği ve ailevî hayatta mükemmelliği kapsamaktadır. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır; “Genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun”,²⁰ “Orada temiz sudan, tadı bozulmayan sütten, içenlere lezzet veren şaraptan ve süzme baldan ırmaklar vardır.”,²¹ “yiyecek ve içecekler altın tepsiler ve kadehlerle dolaştırılır.

⁶ Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*. (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1429 2008), “cennet”, 1/407.

⁷ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), “adn”, 61.

⁸ Ömer Nasuhî Bilmen, *Mülelhas İlmî Tevhid Akaidi İslâmiye* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962), 80.

⁹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), “cehennem”, 12/112.

¹⁰ El-Kâdî Abdunnebi b. Abdurrasûl el-Ahmed Nekkî, *Düsturü'l-Ulemâ: Câmiu'l-Ulûm fî İstilâhâtü'l-Fünûn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2000 1421), “Dâru's-selâm”, 2/69.

¹¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), “firdevs”, 6/163.

¹² Topaloğlu - Çelebi, “adn”, 15.

¹³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), “huld”, 3/164.

¹⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), “naîme”, 12/579.

¹⁵ Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Busrî ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. M. Hüseyin Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 7/240.

¹⁶ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehres li-elfazî'l-Kur'âni'l-Kerim bi-hâşiyeti'l-mushafii's-şerif* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1408), 229-232.

¹⁷ el-Bakara 2/265, el-En'am 6/141, Kâf 50/9.

¹⁸ Yûnus 10/9, el-Hicr 15/45, Meryem 19/63, el-Fecr 89/27-30.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/107, en-Nisâ 4/176, ez-Zümer 39/75, Yûnus 10/26, el-Enbiyâ 21/101, er-Rahmân 55/60, el-Kehf 18/2, en-Nisâ 4/35, ez-Zuhruf 43/35.

²⁰ Âl-i İmrân 3/133.

²¹ Muhammed 47/15.





Cennetliklere canların çektiği ve gözlerin hoşlandığı her şey vardır...,²² “Orada (cennetlikler) tahtlar üzerine kurularak altından bilezikler ile süsleneceklerdir ve ince-kalın ipekten yeşil giysiler giyeceklerdir.”,²³ ve “Onlar için orada tertemiz zevceler de vardır.”²⁴ Kur’an’da cennet sadece bedensel zevklerden değil aynı zamanda manevî doyum ve nimetlerin de olduğu bir yer olarak tasvir edilmiştir. Cennet ehli için artık ne bir korku söz konusudur ne de bir hüzn;²⁵ zira onlar, barış ve güvenlik iklimi içinde yaşamaktadırlar.²⁶ İşledikleri hatalar bağışlanmış, günahları ise affedilmiştir.²⁷ Bu bağışlanmanın sevinci ve ilahî hoşnutluk, onların varlıklarını sarmış²⁸ ve mutlulukları yüzlerine yansımıştır.²⁹ Dünya hayatında kendileriyle alay eden düşmanlarına karşı, izzet ve şeref içerisinde bir üstünlükle mükâfatlandırılmışlardır.³⁰ Sevdikleriyle ve aile bireyleriyle birlikte³¹ karşılıklı muhabbet ve yakınlık içinde yaşayacaklardır.³² Allah’ın ihlâslı kullarıyla beraber olacaklardır.³³ Hicabdan (perdeden) arındırılmış olarak Cemâlullah’ı müşahade edeceklerdir.³⁴ Bütün bu nimetler, cennetliklerin Allah’ın rızasına ulaştıklarının en açık göstergesidir.³⁵ Ayrıca “...ve Allah’ın rızası ise hepsinden daha büyüktür”³⁶ buyrulurak müminlerin ulaştığı bu mânevî zirve teyit edilmiştir. Müminler ise, bütün bu ilahî lütuflara ve Allah’ın rızasına hamd ve sena ile karşılık verirler.³⁷

Ayetlerde geçen cennet tasvirinin temsili bir dille aktarıldığı unutulmamalıdır. Zira cennet tasvirinin tahayyül ettiğimizle birebir olmadığı ve tahayyülümüzden daha ötede ve yücelikte olduğu “Yaptıkları güzel amellere karşılık onlar için saklanan müjdeyi kimse bilmez”³⁸ ayetiyle ifade edilmiştir. Yine Hz. Peygamber bu mahalli “Hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşer kalbinin hayal edemediği...”³⁹ sözleriyle nitelendirmiştir.

1.4. HADİSLERDE CENNET KAVRAMI

Hz. Peygamber, pek çok vesileyle ashabına cennetin içeriğini ve mahiyetini açıklamış; ona erişmenin şartlarını ve ondan mahrum kalmanın sebeplerini beyan etmiştir. Ayrıca cennetin eşsiz güzelliğini tasvir ederek, müminleri bu yüce makama ulaşmaya teşvik etmiştir. O’nun cennet tasvirinde, cennetin vasıfları ve nimetleri; tahayyül sınırlarını aşan, ferahfezâ bir mekânı çağrıştıracak şekilde betimlenmiştir. Sekiz kapılı olan cennetin kapılarını ilk açacak kimse Hz. Peygamberin bizzat kendisi olacaktır.⁴⁰ Her bir kapının kanat aralığı Mekke ile Busrâ arası kadar geniştir.⁴¹ *Reyyân* isimli kapıdan yalnız oruç tutanların girecektir.⁴² Katları ve dereceleri son derece

²² ez-Zuhruf 43/71.

²³ el-Kehf 18/31.

²⁴ el-Bakara 2/25.

²⁵ el-Bakara 2/38, 62, 112, 262, 274, 277; Âl-i İmrân 3/170; el-Mâide 5/69; el-En’âm 6/48; el-A’râf 7/35,49; el-Enbiyâ 21/103; Fussilet 41/30; ez-Zuhruf 43/68; el-Ahkâf 46/13.

²⁶ el-Hicr 15/46; en-Neml 27/89; Sebe’ 34/37; Fussilet 41/40; ed-Duhân 44/55.

²⁷ el-Bakara 2/268, 271; Âl-i İmrân 3/133, 136, 157; en-Nisâ 4/31; el-Mâide 5/9, 65; el-Enfâl 8/4, 29, 74; Hûd 11/11; el-Ankebût 29/7; el-Ahzâb 33/35, 71; Sebe’ 34/4; Fâtır 35/7; Yâsîn 36/11; ez-Zümer 39/35; el-Mü’min 40/7; eş-Şûrâ 42/25; el-Ahkâf 46/16, 31; Muhammed 47/2; el-Fetih 48/5, 29; el-Hucurât 49/3; el-Hadîd 57/20, 21, 28; es-Saf 61/12; et-Teğâbün 64/9, 17; et-Talâk 65/5; et-Tahrîm 66/8; el-Mülk 67/12.

²⁸ er-Rûm 30/15; ez-Zuhruf 43/70; el-İnsân 76/11; Abese 80/39; el-İnşikâk 84/9.

²⁹ Âl-i İmrân 3/106; el-Kiyâmet 75/22; el-İnsân 76/11; Abese 80/38; el-Mutaffifîn 83/24; el-Gâşîye 88/8.

³⁰ el-Bakara 2/212; el-İsrâ 17/80; es-Sâffât 37/50-60; el-Meâric 70/35; el-Mutaffifîn 83/29-36.

³¹ er-Ra’d 13/23; Yâsîn 36/56; el-Mü’min 40/8; ez-Zuhruf 43/70; et-Tûr 52/21.

³² el-A’râf 7/43; el-Hicr 15/47; Meryem 19/96; ez-Zuhruf 43/67.

³³ en-Nisâ 4/69; el-Ankebût 29/9; el-Fecr 89/29.

³⁴ et-Tahrîm 66/8; el-Kiyâmet 75/23.

³⁵ Âl-i İmrân 3/15; el-Hadîd 57/20.

³⁶ et-Tevbe 9/72.

³⁷ Yûnus 10/10.

³⁸ es-Secde 32/17.

³⁹ Müslim, “Cennet”, 5.

⁴⁰ Müslim, “İmân”, 333.

⁴¹ Müslim, “İmân”, 327.

⁴² Buhârî, “Bed’i’l-Halk”, 66.





geniş olan cennette, her bir kişi amellerine ve liyakatine göre makamlandırılacaktır. Allah Teâlâ'nın bir kuluna mahsus olmak üzere lütfettiği *Vesîle* isimli bir makam vardır ki, Hz. Peygamber bu makama ulaşmayı arzulamıştır.⁴³ Cennet derecelerinin en yücresi ise *Firdevs Cenneti*'dir; Rahmân'ın Arşı onun üzerindedir ve cennetteki bütün nehirlerin kaynağı buradır.⁴⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen ve Hz. Peygamber'e lütfedilen Kevser Nehri de burada yer almakta olup, iki kıyısı altından, su yatağı kıymetli taşlardan, toprağı miskten oluşmakta, suyu ise baldan daha tatlı bir lezzet taşımaktadır.⁴⁵ Cennetin en mühim vasıflarından biri, ebedî oluşudur.⁴⁶ En önemli nimetlerinin başında ise Allah'ın cemâlini müşâhede etmek yer almaktadır.⁴⁷ Bütün bu vasıf ve nimetler dolayısıyla, cennetin en küçük bir alanının bile dünya ve içindekilerden daha hayırlı olduğu ifade edilmiştir.⁴⁸

Hız. Peygamber, cennetin fiziksel özelliklerini aktardığı kadar, cennet ehlinin niteliklerini de açıklamıştır. Cennete ilk girecek olan zümrenin yüzleri, dolunay gecesindeki ay gibi parlak olacak; onları takip eden kimselerin yüzleri ise parlayan yıldızlar misali nurlu bir görünüme sahip olacaktır.⁴⁹ Cennetlikler, türlü türlü nimetler içerisinde bulunacak ne bir sıkıntı çekecekler ne de elbiseleri eskiyecektir ayrıca gençlikleri de daimî kılınacaktır.⁵⁰ Orada otuz veya otuz üç yaşında olunacaktır.⁵¹

Ayrıca Hız. Peygamber, dualarında Allah'tan cenneti talep etmiş ve ümmetini de bu yönde dua etmeye teşvik etmiştir.⁵² Bununla birlikte, yalnızca sözlü olarak cennetin istenmesiyle yetinilmemesi gerektiğini vurgulamış; fiilî olarak da cennete layık amellerin işlenmesini tavsiye etmiştir. Bu minvalde "Akıllı kişi nefsin kötü arzularına hâkim olup ölüm sonrasına hazırlanandır. Âciz kişi ise nefsin kötü arzularına tabi olup Allah'tan her şeyi ve cenneti isteyendir"⁵³ buyurmuştur. Bu sebeple cennete nail olmaya vesile olacak taabbüdü ve ahlâkî birçok güzel erdemleri haber vermiştir. Nitekim, tevhid inancı üzere ölen kimsenin mutlaka cennete gireceği ifade edilmiştir.⁵⁴ Şirk koşturmak, namazı hakkıyla eda etmek, zekâtı vermek ve akrabaya iyilikte bulunmak gibi ameller, kişiyi cennete yaklaştıran davranışlardandır amellerdendir.⁵⁵ İlim yoluna koyulan kimseye cennet yolu kolaylaştırılacak,⁵⁶ güzel ahlâk sahibi ise cennetin en yüce köşklerine nail olacaktır.⁵⁷ Hız. Peygamber, cenneti arzulayıp da ona götürecektir salih amelleri işlemeyen kimselere hayret ettiğini dile getirmiştir.⁵⁸ Bu nedenle, cennetten mahrumiyete yol açacak kötü davranışlara da dikkat çekmiş ve ümmetini bu tür amellerden sakındırmıştır. Örneğin; hilekâr, yaptığı iyiliği başa kakarak değersizleştiren ve cimri kimseler gibi ahlâkî faziletlerden yoksun olanlar cennete giremeyeceklerdir.⁵⁹ Aynı şekilde, akrabalık bağını koparan,⁶⁰ kötülüğünden emin olunmayan komşu,⁶¹ kamu yararına hizmet etmeyen idareci ve halkına ihanet eden yönetici de cennetten mahrum kalacaktır.⁶² Hadislerde açıkça görüldüğü üzere, güzel amelleri işlemek kadar, kötü

⁴³ Müslim, "Salât", 11.

⁴⁴ Tirmizî, "Cennet", 4 (2530).

⁴⁵ Tirmizî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 90 (3359, 3361).

⁴⁶ Tirmizî, "Cennet", 20 (2557).

⁴⁷ Tirmizî, "Cennet", 16 (2552).

⁴⁸ Buhârî, "Bed'i'l-Halk", 60.

⁴⁹ Buhârî, "Bed'i'l-Halk", 56.

⁵⁰ Müslim, "Cennet", 21.

⁵¹ Tirmizî, "Cennet", 1 (2525).

⁵² Tirmizî, "Cennet", 27 (2572); "Duâ", 30 (2419), 80 (3502), 117 (3574).

⁵³ Tirmizî, "Kıyame", 25 (2459).

⁵⁴ Müslim, "İmân", 43.

⁵⁵ Müslim, "İmân", 14.

⁵⁶ Müslim, "Zikr", 28.

⁵⁷ Tirmizî, "Birr", 58 (1993).

⁵⁸ Tirmizî, "Cehennem", 10 (2601).

⁵⁹ Tirmizî, "Birr", 41 (1963).

⁶⁰ Müslim, "Birr", 18.

⁶¹ Müslim, "İmân", 73.

⁶² Müslim, "İmâre", 22; Müslim, "İmân", 227.





olanlardan da uzak durmak gerekmektedir. Bununla birlikte, başka bir hadiste Hz. Peygamber, cenneti kazanmanın asıl dayanağının Allah'ın rahmeti ve lütfu olduğunu; amellerin ise bu yüce nimete ulaşmada sadece birer vesile olduğunu beyan etmiştir.⁶³

2. TASAVVUF KLASİKLERİNDE CENNET YORUMU

Kur'ân ve Hadislerde cennet kavramı nazar-ı dikkate alındığında, onun yalnızca âhîret yurdunun bir mükâfatı olarak değil, aynı zamanda insanın yeryüzündeki varoluşuna yön veren bir hakikat ufku olarak da değerlendirildiği açıkça görülmektedir. Bu durum, cennet tasavvurunun salt itikadî bir çerçevenin ötesine geçerek manevî yolculuğun mihver kavramlarından biri hâline gelmesine zemin hazırlamaktadır. Nitekim yukarıda arz ettiğimiz nassî temellerin tasavvufî düşünceye yansımaları, özellikle klasik metinlerde bariz şekilde müşahade edilebilmektedir. Tasavvuf klasiklerinin hemen tamamında cennete dair doğrudan ya da dolaylı yorumlara rastlanmakta; bazı müellifler bu konuyu müstakil bir bahis olarak işlerken, bazıları ise cenneti seyr ü sülûkun nihâî menzili yahut kalbî tecellîlerin remzi olarak ele almaktadır. Bu bölümde, tasavvuf klasiklerinden hareketle cennet kavramının nasıl kavramsallaştırıldığı, hangi yönleriyle tebarüz ettirildiği ve tasavvufî düşünce içerisindeki mahiyeti ele alınacaktır.

2.1. MUHÂSİBÎ'NİN (Ö. 243/857) ER-RÎÂYE'SİNDE CENNET YORUMU

Muhâsibî'nin er-Riaye'sinde cennet ile ilgili az bilgiye rastlıyoruz. O şirk koşturmanın, küçük dahi olsa ilâhî yasaklardan sakınmanın ve Allah'ın sorumlu tuttuğu vazifeleri hakkıyla yerine getirmenin insanı cennete eriştireceğini hatırlatmaktadır.⁶⁴ Ona göre Allah'ın rızasına, cennet ve cemâline kavuşmanın hayaline gönlü bağlamak nefse ağır gelen taabbüdî eylemleri kolaylaştırmaya yardım eder.⁶⁵ İbadet ve ameller dünyevî nimetlerin şükrünü dahi karşılayamamaktadır. Kaldı ki söz konusu fiillerin cenneti garantilemede nefsi aldatmaması gerekir.⁶⁶ Ayrıca kişi kendisinin cennetlik, günahkarların ise cehennemlik olduğundan emin olmamalıdır. Kullar için hazırlanan sonun cennet mi cehennemi olacağını sadece *Allâmu'l-Ğuyûb* (bütün gaybları en iyi bilen) olan Allah bilebilir.⁶⁷

2.2. SERRÂC'IN (Ö. 378/988) EL-LÜMA'SINDA CENNET YORUMU

Ebû Nasr es-Serrâc cenneti şevk ve rıza ekseninde yorumlamıştır. Ona göre rıza, dünya cennetidir. Zira rıza sayesinde Allah'ın hükmü karşısında kulun kalbinde ızdırıp ve inhıraf kalmaz. Hatta kalbi sükûnet bulur ki bu da kulun dünyasını cennet gibi kılar.⁶⁸ Sûfîler "*Cennete iştîyâkı olan hayır yapmaya koşar*"⁶⁹ hadis-i şerifi gereği cennete karşı şevk duymalı ve cennet iştîyakını amellerle desteklemelidir.⁷⁰ Kimseden bir şey istememe, bir şey almama ve kendisinde infak edilmesi gereken hiçbir şeyi bırakmama gibi ameller cennete götürecek kestirme bir yoldur.⁷¹ Ayrıca Serrâc'a göre gerçek tevhidin gereği Allah'ın azametini kıyasla cennet ve cehennem gibi nimetlere değer verilmemelidir.⁷² Bu yaklaşım sufilerin daima vurguladığı bir husus olup, cennet nimetine râğbeti o nimeti verene râğbetten öne geçirmemeyi tembihtir.

⁶³ Müslim, "Kiyame", 72.

⁶⁴ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Rî âye li-hukûkallâh*, thk. Abdulhalîm Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Maârif, 2003), 39.

⁶⁵ Muhâsibî, *er-Rî âye*, 80.

⁶⁶ Muhâsibî, *er-Rî âye*, 377.

⁶⁷ Muhâsibî, *er-Rî âye*, 388.

⁶⁸ Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed et-Tûsî es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd - Taha Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-Hadîse, 1960), 80.

⁶⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2000), 7/370 (10618).

⁷⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 94.

⁷¹ Serrâc, *el-Lüma'*, 262.

⁷² Serrâc, *el-Lüma'*, 514.





2.3. KELÂBÂZÎ'NİN (Ö. 380/990) ET-TA'ARRUF'UNDA CENNET YORUMU

Kelâbâzî'nin cennet ile ilgili görüşüne sûfilerin itikadını anlattığı kısımda akaid bağlamında yer vermesi dikkat çekicidir.

Sûfî anlayışa göre cennet ve cehennem ebedîdir; bu iki âlemde yer alan nimet ve azaplar daimîdir ve bunlara muhatap olan kimseler de orada ebedî olarak kalırlar. Bu ebedîlik içerisinde son bulma ya da yok olma tasavvur edilemez. Ayrıca, hem cennet hem de cehennem şu anda mevcuttur.⁷³ Sûfiler, Allah'ın dünya hayatında hem gözle hem de kalple görünmesinin mümkün olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. *İkân* ve *yakîn* haliyle gerçekleşen *kalbî müşâhede* ise istisnai bir durum olarak kabul edilmektedir. Rû'yetullah, mekanların en mükemmeli olan cennette mümkün olacaktır. Eğer bu lütuf dünya hayatına mahsus olsaydı, geçici olan dünya ile ebedî olan cennet arasında bir fark kalmazdı. Ayrıca, Musa Peygamber'e dahi bu lütuf verilmemişken, ondan daha düşük derecede olanların bu nimete ulaşmaları mümkün değildir. Bir başka açıdan, fânî bir âlemde bâkî olanın görülmesi de imkansızdır; böyle bir durum söz konusu olsaydı, insanların Allah'a iman etme hususunda imtihan edilmesi de mümkün olamazdı.⁷⁴ Allah, kullarına cehennemle azap ederse, bu tamamen O'nun adaletinin bir tezahürüdür; cennetiyle mükâfatlandırırsa, bu da O'nun ihsanıdır. O, dilerse tüm kâfirleri cennetine dahil edebilir, çünkü varlık âlemi O'nun mahlûklarıdır ve nihai kararda mutlak hâkimiyet sahibi olan O'na aittir. Ancak Allah, mümin kullarına ebedî cenneti, kâfirler için ise daimî cehennemi vaat etmiştir ve bu vaadinde şüphe bulunmamaktadır.⁷⁵

2.4. MEKKÎ'NİN (Ö. 386/996) KÜTÜ'L-KULÛB'UNDA CENNET YORUMU

Ebü Tâlib el-Mekkî, eserinde cennetten ziyade cennete girmeye vesile olacak dua ve amelleri anlatmaktadır. Ona göre zahmetsiz ve amelsiz cenneti hak ediş olamaz. Hatta amel olmaksızın cennete gireceğini zannetmek boş bir temennidir. Fakat Allah'ın lütfu olmadan sadece ameller ile gireceğini düşünmekte aynı şekilde yanlıştır.⁷⁶ Ayrıca Mekkî, cennetin yalnızca temiz olanlara ait olduğunu ve ancak temizlerin cennete girebileceğini belirtmiştir. Temizlik ise, tüm günahlardan sakınmakla mümkün olur. Hatta, Hz. Âdem bir günah nedeniyle cennetten çıkarılmışken, günahların çokluğu ile cennete girilmesi de imkânsızdır.⁷⁷

Mekkî'ye göre "...Allah onlara Adn cennetlerinde güzel meskenler vaad etti. Lakin Allah'ın rızası ise, hepsinden daha büyüktür"⁷⁸ ayeti Allah'ın rızasının cennette en yüksek derece olan Adn cennetinden dahi daha üstün olduğuna işaret etmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla böyle bir üstün makam varken müridlerin cenneti ve içindekilerini daimî olarak hayal etmeleri onlara aşırı iştiağ duymaları marifet ehli tarafından hoş karşılanmamıştır. Zira zât-ı ulûhiyyetin yüceliği varken cenneti hayal etmek dünya nimetlerine karşı iştaha neden olabilir. Halbuki sadece zât-ı ulûhiyyeti hayal etmek ibadetlerde yakîn duygusunu daha kuvvetlendirir.⁸⁰ Bu hususa örnek olarak Râbiatü'l-Adeviyye'nin (ö. 185/801) ibadetteki gayesinin cennet sevgisi olmayıp zât-ı ulûhiyyet olduğunu nakleder.⁸¹ Bununla birlikte, cenneti arzulamanın, kişinin ihlâsını ve niyetinin doğruluğunu zedelemeyeceğini de belirtmiştir. Çünkü Allah, cenneti bizzat övmüş ve müminleri

⁷³ Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 61.

⁷⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 46.

⁷⁵ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 54-55, 67.

⁷⁶ Muhammed b. Alî b. Atıyye Ebü Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Muhammed er-Ravzânî (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 2001), 1/141, 288, 578-579.

⁷⁷ Ebü Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1/249-250.

⁷⁸ *et-Tevbe* 9/72.

⁷⁹ Ebü Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 2/1006.

⁸⁰ Ebü Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 2/509.

⁸¹ Ebü Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 2/1067.





cennete yönlendirmiştir.⁸² Mekkî bu yaklaşımıyla aslında cenneti arzulamanın övülen bir şey olmakla birlikte cennetin sahibini arzulamanın daha büyük bir mertebe olduğunu hatırlatmaktadır.

2.5. KUŞEYRÎ'NİN (Ö. 465/1072) *ER-RİSÂLE*'SİNDE CENNET YORUMU

Kuşeyrî eserinde sûfîlerin cennete iltifat etmemeleri gerektiği üzerinde sıklıkla durmuştur. Onun bu kastı Allah'ın rızasını daha öne almak, hedefi büyük tutmak ve azmin yüceliğidir. Ona göre sûfîler tecelli anında ne cennete ne de cehenneme iltifat etmemeli, yalnızca zât-ı ulûhiyyetin tazim kıldığını yönelmelidirler.⁸³ *Kuşeyrî* rıza ekseninde cenneti sıkça yorumlamıştır. Ona göre Allah'a açılan en büyük kapı rızadır ve rıza, dünyanın cennetidir.⁸⁴ Rıza, kulun Allah'tan ne cennet talep etmesi ne de cehennem azabından O'na sığınmasıdır.⁸⁵ Bu ifadeyle kastedilen, ilahî hükme tam bir teslimiyetle boyun eğmektir. Diğer bir deyişle, en üstün talebin rıza olduğudur. Yine sığınmanın da cezadan değil cezayı verecek olana sığınmanın üstünlüğünü belirtmek içindir. Dolayısıyla sûfinin vazifesi, cennet beklentisi veya cehennem endişesiyle vakit kaybetmeden, sırf ilahî rızayı gaye edinerek amellerini bu şuurla icra etme derecesine erişmektir. Gerçekten dünyevî ilişkilerde de mükafat veya ceza odaklı davranışlar yerine, hoşnutluğu merkeze alan bir tavrın daha üstün addedildiği görülmektedir. Ayrıca *Kuşeyrî*'nin naklettiğine göre Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), âriflerin ayırt edici vasfının ne dünyevî ne de uhrevî kaygılar taşımamak, bilakis bütün varlığıyla Allah'a yönelmek olduğunu vurgulamıştır.⁸⁶ Yine *Kuşeyrî*'nin aktardığına göre Şiblî (ö. 334/946), "*Hüsranların en büyüğü cehenneme girmek ve cennetten mahrum olmaktır*" şeklindeki sözü sebebiyle Allah tarafından "*Cemâl-i bâ-kemâlimi müşahede edememekten daha büyük hüsran mı vardır?*" ikazıyla te'dib edilmiştir.⁸⁷ Zira velayet mertebesine ulaşmak; dünya ve ahirete dair tüm beklentilerden uzaklaşarak yalnızca Allah'ın zât-ı ulûhiyyetine adanmayı, kalbi ve yönelişleri O'na has kılmayı gerektirir.⁸⁸ Bununla birlikte *Kuşeyrî*, dua kabul edildiği anlaşıldığında kişinin derhal cennet talep etmesini tavsiye etmiştir; bu sayede söz konusu duanın kabul görmesi umulur.⁸⁹ *Kuşeyrî*'nin bu yaklaşımları, sûfîlerin içinde bulunduğu makam ve hale göre tavrının değişkenlik gösterebileceğine işaret etmektedir. Netice itibarıyla *Kuşeyrî*'ye göre Peygamber efendimiz cenneti istediğine göre cennetin istenmesi önemlidir ancak cennette cemâlin istenmesi en üst seviyedir. Bu durum, *Kuşeyrî*'nin farklı mertebelerdeki sûfîlerin idrak ve içtihatlarına yönelik esnek ve durumsal bir perspektif benimsediğini ortaya koymaktadır.

2.6. HÜCVÎRÎ'NİN (Ö. 465/1072) *KEŞFÜ'L-MAHCÛB*'UNDA CENNET YORUMU

Hücvîrî'ye göre *insan-ı kâmil*, ruh, nefis ve beden birleşiminden müteşekkildir. Bu üç unsur, farklı nitelikler taşır: *Ruh* akılla, *nefis* heva ve hevesle, *beden* ise duyuşsal algılarla bağlantılıdır. Cennet, ruhların yükseldiği bir mertebedir; ruh insanı cennete çağırırken, nefis onu cehenneme sürükleyebilir. Cennet, Allah'ın rızasının tecellisi; cehennem ise gazabının bir tezahürüdür. *Hücvîrî*'ye göre, marifet olmadan sadece amellerle cennete ulaşılamaz. Çünkü taat emin olmaya illet değildir. Dolayısıyla cennete giriş, ilahî rahmetin bir sonucudur; ancak cennetteki dereceler, kulun ibadet ve takvasıyla belirlenir. Müminler, Allah'ın cemâlini ancak cehennemden kurtulup cennete girdikten sonra müşahade edebilir. Evliyâullah ise, Allah'ı teşbih ve mekândan münezzeh bir şekilde, cihetsiz ve doğrudan bir müşahade ile idrak eder. Bu müşahade, cennetteki rüyet

⁸² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kutû'l-Kulûb*, 2/1376.

⁸³ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1994), 1/145.

⁸⁴ *Kuşeyrî*, *er-Risâle*, 2/342.

⁸⁵ *Kuşeyrî*, *er-Risâle*, 2/344.

⁸⁶ *Kuşeyrî*, *er-Risâle*, 2/480.

⁸⁷ *Kuşeyrî*, *er-Risâle*, 2/564.

⁸⁸ *Kuşeyrî*, *er-Risâle*, 2/418.

⁸⁹ *Kuşeyrî*, *er-Risâle*, 2/426.





(görme) ile aynı değildir. Müşâhede halindeki sûfnin kalbi, neşe ve sürûr içinde âdeta cennetteymiş gibi bir hâle bürünür; her an ilahî ikramlarla ve müjdelerle taltif edilir.⁹⁰ Hücvirî'nin tasavvurunda cennetteki en büyük lütuf, ilâhî cemâli *keşf* ve *temâşâ*'dır. Öyle ki, eğer Allah'ın cemâlini temaşaya bir perde engel oluştursa, cennet ehli bu manevî mahrumiyet karşısında derin bir ızdırap ve feryat içine düşecektir. Zira onlar için asıl saadet, Allah'ın zâtını vasıtasız olarak müşahade etmektir; bu müşahadenin kesintiye uğraması, cennet nimetlerinin en büyüğünden mahrum kalmak anlamına gelir.⁹¹

2.7. GAZZÂLÎ'NİN (Ö. 505/1111) İHYÂ'SINDA CENNET YORUMU

Gazzâlî'nin cennet yorumu *zühd*, *rıza* ve *muhabbet* merkezlidir. Ona göre *zühd*, sevilen bir şeyden daha sevimli bir şeye yönelmedir. Bu bağlamda *zâhid-i mutlak*, Allah'ın dışındaki her şeyden -hatta cennet nimetlerinden bile- yüz çevirerek yalnızca ilahî olana teveccüh eden kişidir. *Gazzâlî*'nin bu yaklaşımı, *zühd*'ün klasik tanımıyla paralellik arz etmekte olup, esas itibarıyla cennet gibi bir nimetten daha üstün konumda bulunan Allah'a yönelmeyi ifade etmektedir. Nitekim dünyevî hazzlardan uzaklaşmakla birlikte uhrevî nimetlere (cennet gibi) rağbet gösteren kimse *zâhid* olarak nitelendirilebilirse de bu kişi *zâhid-i mutlak* mertebesine erişmiş sayılmaz. Zira hakiki *zühd*, her iki âlemin nimetlerinden de sıyrılarak yalnızca ilahî rızayı hedeflemeyi gerektirir.⁹² *Gazzâlî*'ye göre amelde *ihlâs*, hem dünyevî hem de uhrevî beklentilerden tamamen arınmış bir ameliyedir. Ona göre, cennette nefsânî arzuların tatminini talep eden kişi, manen zaaf içinde kabul edilir. Bu bağlamda ideal olan ne dünyevî ne de uhrevî herhangi bir karşılık beklemeksizin, yalnızca ilâhî rızayı gözeterek davranmaktır.⁹³ *Gazzâlî*, Allah'a ibadet ederken cennet umudu (*recâ*) ve cehennem korkusunu (*havf*) bütünüyle reddetmez; ancak sûflerin savunduğu şekilde, Allah'a ulaşmanın en yüce yolunun O'nu karşılıksız ve saf bir sevgiyle sevmek olduğunu ifade eder. Bu minvalde saf sevgi neticesinde cennet ve cennet nimetlerinin *zâhid*leri Allah'tan uzaklaştıramayacağını düşünmektedir.⁹⁴ *Gazzâlî*'ye göre cennet nimetleri, kulun Allah'a olan sevgisi nisbetinde; bu sevgi ise, marifet oranında olacaktır. Bu bağlamda, hakikî mutluluğun kaynağı şeriat diliyle iman, tasavvuf diliyle ise marifetin bizzat kendisidir. Marifet sahibi olan âriflerin nihai gayesi yalnızca Allah'a mülâki olmaktır. Bu buluş gerçekleştiğinde, ârif cehenneme atılsa dahi elem hissetmez; cennete girse bile, Allah'ın cemâlini müşahade etmenin ötesinde bir nimeti görmediğinden diğer nimetlere tenezzül etmez. Zira ârif, melekût âleminin cemâlini temaşa ettiği için manen “*genişliği gökler ve yer kadar olan cennet*” içindedir.⁹⁵ *Gazzâlî*'nin bu düşüncelerinden anlaşılan cennetin hakikati, marifetin ve cemâlin hakikatidir; onun dışındaki nimetler sadece bu hakikatin gölgeleri mahiyetindedir.

2.8. SÜHREVERDÎ'NİN (Ö. 632/1234) AVÂRİFÜ'L-MAÂRİF'İNDE CENNET YORUMU

Sühreverdî'nin yaşadığı dönem, tasavvuf düşüncesinin artık kurumsallaşmaya başladığı ve tekke kültürünün yaygınlaştığı bir zaman dilimine tekabül eder. Bu süreçte sûfler arasında tarikat yapıları daha belirgin hale gelmiş, mürid-mürşid ilişkisi sistematikleşmiş ve özellikle mürşitlerin müritlerine hırka giydirmesi geleneği yaygınlık kazanmıştır. *Sühreverdî*'nin, mürşidin müride giydirdiği hırkada cennet kokusu bulunduğu yönündeki yorumu, hırkanın esasen manevî yolculukta cenneti kazanmayı ve müridin gönlünde cenneti yaşamayı hedeflediğine işaret ediyor olmalıdır. Devamındaki yaklaşımı da bu görüşü destekler mahiyettedir. Bu hırka vesilesiyle mürid

⁹⁰ Ali b. Osman Cüllabî Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, thk. Tefvîk Ali Vehbe - A. Abdurrahîm Es-Sâyih, çev. M. Ahmed Mâzî Ebu'l-Azzâm (Mısır: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2008), 229-230, 309, 317-318, 353, 410.

⁹¹ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 141.

⁹² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1982), 4/217.

⁹³ *Gazzâlî*, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 4/381.

⁹⁴ *Gazzâlî*, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 4/295.

⁹⁵ *Gazzâlî*, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 4/309.





her daim Allah'la beraberdir ve O'nunla sohbettedir.⁹⁶ Bu dönemde tekkelerde sıkça icra edilen semâ ayinleri, sûfîlerin ahiret düşüncesini diri tutmalarına vesile olmuş; bu sayede sûfîler cennet nimetlerine yönelmiş, cehennem azabından sakınma bilincini canlı tutmuşlardır.⁹⁷ Sühreverdî, nefsin mahiyetini açıklarken Hz. Âdem'in cennetten çıkarılışını *tama'* ve *hırs* ile ilişkilendirir. Zira Hz. Âdem, cennette ebedî kalma arzusu taşıyarak, bu amaca ulaşmak için yasaklanan ağaçtan yemeye yönelmiştir. Bu yorum çerçevesinde sûfîlerin, nefsi ve onun sıfatlarını tanımları; özellikle *tama'*, *hırs* gibi kötü huy ve yönelişlerden sakınmaları zaruri görülmektedir.⁹⁸ Önceki sûfîler, cennet arzusuna karşı daha müstağnî bir tutum sergilemiş olsalar da, Sühreverdî'nin cennet nimetlerine muhabbet beslemeyi ve bu nimetlerle sevinmeyi övgüye layık ve teşvik edilmesi gereken bir tutum olarak değerlendirdiği görülmektedir.⁹⁹

2.9. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN (Ö. 638/1240) FÛTÛHÂT-I MEKKİYYE'SİNDE CENNET YORUMU

İbnü'l-Arabî'ye göre cennet, biri *hissî* (duyulur) diğeri ise *mânevî* olmak üzere iki kısımdır. Bunlardan biri *latîf/gaybî* âlemde diğeri ise *keşîf/müşahhas* âlemde konumlanmıştır. Hissî cennet bedenlerin, mânevî cennet ise rûhların menzildir. Hissî cennet, hayvanî nefsin haz ve iştiaklarına hitap eden nimetlerle donatılmıştır; yeme, içme, giyinme, cinsî hazlar, güzel kokular ve hoş sedalar gibi. Nâtık nefis ise bilgidен ve marifetten lezzet alır ve bu anlamda hissî cennet nimetlerini kavrayabilir bir hâle gelerek hayvanî nefisten farklı olur. Mânevî cennet ise bu hissî cennetin rûhudur. Hakk'ın sürûr, sevinç ve neşesinden doğmuş olup, hayatın bir zuhûru olması itibarıyla Allah Teâlâ tarafından *dârü'l-hayevân* (hayat diyarı) olarak isimlendirilmiştir. Bu cennete girecek kimseler de, tıpkı hissî zevkler gibi, mânevî lezzetlerle nimetlendirileceklerdir.¹⁰⁰

Cennet, sakinleri ile dolmak ve onları türlü nimetlerle kuşatmak arzusundadır. Nitekim Hz. Peygamber, “Cennet Bilâl, Ali, Ammâr ve Selmân'ın özlemine çeker”¹⁰¹ hadisiyle cennetin iştiağ duyduğunu söylemiştir. Bu hadiste zikredilen sahâbîlerin isimlerinde ise mânevî bir bütünlük ve anlam örtüşmesi bulunmaktadır. **Bilâl** ismi, kök itibarıyla belle sözcüğünden türetilmiş olup bir hastalığa veya zorluğa karşı usanmayı ifade eder. **Selmân** ise, elem ve musibetten kurtuluşu, selâmete erişi çağrıştıran bir anlam taşır. **Ammâr** ismi, cennete gireceklerin acıdan arınarak mamur olacaklarını sembolize eder. Zira Allah'ın kullarına tecellî ederek mamur kıldığı mekân cennettir. **Ali** ismi ise bu tecellî ile cehenneme karşı yükselen ve yücelen cenneti ifade eder. Çünkü cennet, tecelligâh ve cemâlullah mahalli olarak şerefleymişken cehennem bu tecellîden perdelenmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu ifadesi dört sahâbînin isimlerinin manalarının cennetin mahiyetine dair uyumunu yansıtmaktadır.¹⁰²

İbnü'l-Arabî'ye göre cennetlikler dört sınıfa ayrılmaktadır; peygamberler, peygambere tabi olan velîler, peygamberi tasdik eden müminler ve aklî deliller vasıtasıyla Allah'ın vahdetini idrak eden âlimlerdir. Burada ‘âlimler’ ifadesiyle kastedilen zümre “Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şâhitlik ettiler”¹⁰³ ayetiyle işaret edilen kimselerdir. Bu dört sınıf, kendi derecelerine uygun olarak dört farklı makamda Rüyetullah nimetine erişerek bu ilâhî

⁹⁶ Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer el-Bekrî es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, thk. Muhammed Yâsir - Bilâl Muhammed (Dimeşk: Dârü't-Takva, 2022), 1/343.

⁹⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 1/509-510.

⁹⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 2/424.

⁹⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 2/19.

¹⁰⁰ Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/478.

¹⁰¹ Söz konusu hadis-i şerif Tirmizî, “Menâkıb”, 34 (3797) numaralı kayıttadır; “Cennet Ali, Ammâr ve Selmân'ın özlemine çeker” şeklindedir. İbnü'l-Arabî'nin keşif yoluyla alabileceğinden şüphelendiğimiz hadis için *Fütûhât* taramamızda müellifin “Keşf yahut sahih bir nakille bilgim olmayan rivayet” dediğine ulaştık. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/546.

¹⁰² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/478/479.

¹⁰³ Âl-i İmrân 3/18.





lütüfla şereflendirilirler.¹⁰⁴ Yine İbnü'l-Arabî cennet hususunda insanların dört mertebede üzeredir. İlk mertebede yer alanlar hem isteyen hem de istenilen kimselerdir; resuller, nebîler ve kâmil velîler gibi Allah nezdinde makbul kimseleri kapsar. İkinci mertebede olanlar ise istenilen fakat istemeyenlerdir; bunlar manevi yönleri duylulara galip gelmiş olup *hâl ehli* olarak tanımlanırlar. Üçüncü mertebeyi isteyen fakat istenilmeyenler oluşturur; bu sınıfa da günahkâr müminler dâhildir. Dördüncü ve son mertebe ise ne isteyen ne de istenilenlerden oluşur ki bunlar, ahireti ve cenneti inkâr eden kimselerdir.¹⁰⁵

İbnü'l-Arabî, kendisinden önce gelen bazı zâhidlerin cennet nimetlerini bir perde olarak görmelerine eleştirel bir perspektif getirmiştir. Ona göre yaratılışın nihai amacı, yaratılanı tefekkür ederek yaratıcıya ulaştıran bilgiye erişmektir. Zira yaratılmış olan her şey yaratıcıya delâlet eden birer işaret olup bu delilleri küçümsemek, nihayetinde delâlet ettikleri hakikatin de küçümsemesi anlamına gelir. Bu durum hem dünyevî hem de uhrevî anlamda hüsrana yol açan bir tutumdur. Zira âlemdeki ilahî hikmetin idrakinden mahrum kalmaktan kaynaklıdır. Halbuki hikmet sahibi, her hak sahibine hakkını verendir ve bu bağlamda öncelikli hak, insana en yakın olan nefsin hakkıdır. Çünkü yaratılanlar arasında kişiye en yakın olanıdır. Nitekim Allah Teâlâ, insan fıtratına lezzetli olanı isteme ve acıdan sakınma eğilimini yerleştirmiştir. Bize emirler ve nehiyeler bildirmiş, karşılığında da fıtratın bu meyillerini meşru haklar olarak takdir etmiştir. Dolayısıyla bu vaat edilmiş haklara karşı zâhidlik taslamak, onların değerini inkâr anlamına gelir. Halbuki Allah, “Çalışanlar böylesi için çalışsınlar!”¹⁰⁶ buyurarak bu nimetin yüceliğini ilan ederek ona ulaşmayı teşvik etmiştir. Üstelik marifette kemale ermiş olan Ârif ise, bedeninin her bir parçasına hakkını tastamam veren kişidir. Kaldı ki mübah olan şeylerden zühd göstermek, çoğu zaman iç dünyasındaki başka bir arzuyu tatmin etme eğiliminin fark edilememiş bir tezahürüdür. Böyle bir tutum, zühd zannedilen yerde bilgisizliğin izlerini taşır. Bu sebeple, ahiret nimetlerine karşı gerçek anlamda bir zâhidlik mümkün değildir.¹⁰⁷ Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî, cennet nimetlerine karşı müstağnî bir tutum sergileyen yahut bu doğrultuda görüş beyan eden zâhid anlayışları eleştirmekte; bu tavrın hem fıtratın gerçekliğine hem de ilâhî hikmete aykırı olduğunu savunmaktadır. Ona göre, yaratılmış olan nimetleri küçümsemek, yaratılış gayesini ve ilâhî hikmeti göz ardı etmek anlamına gelir. Bu sebeple söz konusu yaklaşımları isabetsiz bulur ve tasavvufî kemâlin böyle bir yoksunlukla gerçekleşmeyeceğini belirtir.

2.10. MEVLÂNÂ'NIN (Ö. 672/1273) MESNEVÎ'SİNDE CENNET YORUMU

Mevlânâ'nın düşünce sisteminde sıkıntılar, esenliğin ve huzurun neticesidir. Zahmetler ise nimetlerin habercisi konumundadır. Zindana düşen kişi bu durumu kendi kusurlarının sonucu olarak yaşarken, güzel bir konakta yaşayan kimse de bunu ancak çetin çabalar ve yoğun emekler neticesinde elde edebilmiştir. Bu çerçevede nefsin hoşlandığı şeyler çoğu zaman kişiyi cehenneme sürüklerken; nefsin zorlandığı meşakkatli ameller ise cenneti kazanmaya vesiledir.¹⁰⁸ Yaptığımız iyilikler renk değiştirip ahirette karşımıza çıkacaktır. Secde ve rükû gibi ibadetler ahiret yurdunda cennet olarak tezahür edecek, sahibine sevinç kaynağı olacaktır. Aynı şekilde hamd ve senalar, cennet kuşlarına; sabır ve muhabbet ise cennet ırmaklarına dönüşecektir.¹⁰⁹ Bununla birlikte Mevlânâ'ya göre ibadet, sevap kazanma ya da cenneti elde etme amacıyla yapılmamalıdır. Zira bu tür bir niyet, kullukta Allah'tan başka bir hedef gözetmek anlamına gelir ve bu durum gizli bir günah mahiyetindedir. Mevlânâ, bu tür amellerin şeklen sâfiyet ve berraklık arz etse dahi özünde

¹⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/481-482.

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/479.

¹⁰⁶ es-Sâffât 37/61.

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7/165/168.

¹⁰⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken, 2014), 2/403.

¹⁰⁹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi Tercümesi*, 3/273.





gizli bir şirk unsuruna kapı aralayabileceğini ifade eder.¹¹⁰ Mevlânâ, bu düşüncesini çeşitli sembollerle temellendirerek, dünya malını zayıf kuşların, ahiret mülkünü ise büyük kuşların tuzağına benzetir. Ona göre, ahiret nimetlerinin büyüklüğü daha büyük kuşların avlanmasına yol açacak bir tuzak hâline gelebilir. Bu benzetmede insan kuş; dünya ve ahiret nimetleri ise kuşu cezbeden yemdir. Dünya malına meylederek tuzağa düşen küçük kuş ne denli tehlikedeysen, sırf ahiret nimetlerine ulaşmak için ibadet eden büyük kuş da benzer bir tehlike içindedir. Bu nedenle Mevlânâ'ya göre ibadetlerin gayesi ahiret mükâfatı değil, Allah'ın rızasına ulaşmak olmalıdır.¹¹¹ Ayrıca kâmil insanın imanının hedefi cennet değil, doğrudan Allah'ın rızasıdır.¹¹² Gerçek âşık ise ilâhî aşıkta karşılık arayışına girmez; onun niyazı, cennet gibi bir mükâfat değil bilakis mâşukun cemâline nail olmak ve O'na vuslat etmektir.¹¹³

2.11. ABDÜLKERİM EL-CÎLÎ'NİN (Ö. 832/1428) İNSÂN-I KÂMİL'İNDE CENNET YORUMU

Abdülkerîm el-Cîlî cennetin konumu, içeriği ve sakinlerinin nitelikleri hakkında derin metafizik yorumlarda bulunmuştur. Ona göre arş, ilahî azametinin tezahür ettiği ve ulûhiyetin tecelli ettiği merkezî bir noktadır. Tüm mânevî ve sûri felekleri kuşatan yüce katmandır. Arşın tavanı *rahmâniyet* vasfının tecelli ettiği mekandır. Bâtını ise Allah'ın isim ve sıfatlarının âlemi olan âlem-i Kuds'tür. Burası cennet ehlinin cemâlullahı müşâhedeye mazhar olacağı *kesib* mahalidir. Arşın zâhiri ise teşbih, tecsim ve tasvir mahali olan üns âlemidir; burası aynı zamanda cennetin tavanını oluşturmaktadır.¹¹⁴ Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre Allah cenneti, *Bedî'* ve *Kâdir* isimlerinin nurundan var ettiği, *Mennân* ve *Kâhîr* isimleriyle nazar kıldığı ve *Latîf* ve *Gâfir* isimleriyle ona tecellide bulunduğu *Sûret-i Muhammediyye*'den yaratmıştır. Bu ilâhî tecelli sırasında *Sûret-i Muhammediyye* ikiye ayrılmış; sağ kısmından nimet ehlinin ebedî saadet yurdu olan cennet, sol kısmından ise şekavet ehlinin azap göreceği cehennem yaratılmıştır.¹¹⁵

Cennet, *Mennân* ismiyle nazar kılınan ikramlar mahalidir ve çeşit çeşittir. Latîf ismiyle tecelli olunması nedeniyle layık olanlar için şeref bulma ve ikram olunma mahalidir. Cennet, her tabakasında birçok cennet olmakla beraber sekiz ana tabakadır. Birinci tabaka olan **Selâm Cenneti**, salih amellere verilen karşılıktır ve *Mücâzât Cenneti* olarak anılır. Bunun bir üstü olan **Huld Cenneti**, doğru akîdenin mükâfatıdır ve *Mekâsib Cenneti* olarak bilinir. **Mevâhib Cenneti** ise ne amel ne de akîdeyle kazanılır; Allah'ın lütfuyla verilen bir tabakadır. **İstihkak Cenneti**, aslı fıtratını koruyan, nefislerini tezkiye eden ebrârın ve çocukların makamıdır. **Firdevs Cenneti**, mârifet ehlinin ve Allah aşkıyla fânî olmuş şehîdlerin mekanıdır. Onun üstünde yer alan **Fazîlet Cenneti**, "Rıza gösterilen bir yerde, kudretine nihayet olmayan bir hükümdarın huzurunda..."¹¹⁶ âyeti ile işaret edilen siddîkların, rızâ makamında karar kıldığı ulvî bir tabakadır. **Derece-i Râfî'a**, ilâhî sıfatlara tahakkuk etmiş mukarreb kulların yurdu olup hem sıfatların hem zâtın tecellîlerini barındırır. Nihayetinde, en yüce mertebe olan **Makâm-ı Mahmûd**, sadece Hz. Peygamber'e mahsus olan ve zâtî hakikatin tam anlamıyla tecellî ettiği aşkın bir makamdır. Bu tasnif, cennetin sadece bir ödül değil, manevî tekâmülün çok katmanlı bir semeresi olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹⁷

¹¹⁰ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi Tercümesi*, 1/221.

¹¹¹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi Tercümesi*, 4/430-431.

¹¹² Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi Tercümesi*, 3/167.

¹¹³ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi Tercümesi*, 5/226-227.

¹¹⁴ Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâhir ve'l-evâ'il*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1418), 144.

¹¹⁵ Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, 182-183.

¹¹⁶ el-Kamer 54/55.

¹¹⁷ Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, 190-194.



**2.12. İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN (Ö. 1034/1624) MEKTÛBÂT'INDA CENNET YORUMU**

İmâm-ı Rabbânî'ye göre cennet ve cehennem, dünyadaki iman ve küfrün karşılığı olarak tanımlanır. Ona göre, iman edenlerin mükâfatı cennetle, inkârcıların cezası ise cehennemle gerçekleşir.¹¹⁸ Cennet, müminlerin ebedî nimetlerle mükâfatlandırılması için hazırlanmıştır ve şu anda da mevcut durumdadır. Fânî olmayıp ebediyen bâkî kalacaktır. Hesap gününden sonra cennete giren müminler orada sonsuza kadar kalacaklar ve bir daha asla çıkarılmayacaklardır.¹¹⁹ Ona göre tasavvuf, kişinin imanında yakîn mertebesine ulaşmasını ve şer'î hükümleri içselleştirerek kolaylıkla uygulayabilmesini hedefler; böylece cehennem azabından kurtulmayı ve cennete nâil olmayı mümkün kılar.¹²⁰ Fakat tasavvufun ve seyr ü sülûkun nihai gayesi, nefs-i emmârenin arındırılması; nefsânî arzuların şekillendirdiği bâtıl temayüllerden yüz çevrilerek Allah'ın tek mâbud ve maksûd olarak tanınmasıdır. Bu yolculukta sûfî, dünyevî ya da uhrevî hiçbir hedefi Allah'ın zâtına tercih etmemeyi esas alır. Cennet gibi uhrevî arzular ebrâr zümresinin meşgalesi olabilirken, mukarrebûn için bunlar dahi bir perde sayılabilir. Onlar, zâtî muhabbete erişmiş ve fenâ makamına ulaşmış olduklarından ötürü, musibetle nimeti, cehennemle cenneti aynı nazarla karşılarlar. Dualarında cenneti dilemeleri, nefsî bir hazdan ziyade, Allah'ın rızasının orada tecellî ediyor olması sebebiyledir. Zira Sevgili'den gelen her şey sevgiye layıktır. Aynı şekilde cehennemden sakınmaları da elem ve azap korkusundan çok, onun ilâhî gazabın mekânı oluşundandır. Çünkü Allah'ın gazabı, âşık gönüller için tüm azaplardan daha dehşet vericidir.¹²¹ Anlaşılabacağı üzere İmâm-ı Rabbânî'nin cennet algısı rıza ekseninde şekillenmektedir. O, "Allah'ın rızası ise en büyüktür"¹²² buyruğuna istinaden gerek dünyevî gerekse uhrevî saadetlerin üzerinde ilâhî rızâyı konumlandırmaktadır.¹²³

İmâm-ı Rabbânî'nin rıza anlayışında cenneti istememe gibi bir tavır söz konusu değildir. Ona göre, iradenin yok oluşu irade yetisinin aslî varlığını ortadan kaldırmaz. *Velâyet* makamına erişen kişi hem dünyevî hem de uhrevî beklentilerden uzaklaşır; her iki âleme dair tüm arzularını terk eder. Nitekim sûfîler, "İçinizden kimileri dünyayı istiyor, kimileri de ahireti istiyordu"¹²⁴ ayetinin bu türden talepleri bir nevi şikâyet konusu yaptığını yorumlarlar. Bu sebeple her iki âlemin beklentilerini de unutmak gerekir ki bu *fenâ* halinin bir gereğidir. Ancak bu unutuş hali, ahiretle ilgilenmeyi ve onu arzu etmeyi tamamen ihmal etmeyi gerektirmez. Zira ahirete yönelik ilgi, nübüvvet kemâlâtının bir parçası olarak makbul görülmüştür. "O'nun rahmetini murad ederler, azabından korkarlar"¹²⁵ ayeti bu duruma işaret eder. Çünkü ilahî rahmete nihai olarak ahirette ulaşılacaktır. Ahiret ise Allah'ın razı olduğu yegâne mekândır. Razı olunan şeye rağbet etmek ise kaçınılmaz bir gerekliliktir. Dolayısıyla razı olunandan yüz çevirmek, hakikati idrakten uzak bir sarhoşluk hali olarak değerlendirilir. Halbuki Kur'an-ı Kerim'de "Allah, selamet yurduna çağırıyor"¹²⁶ buyrulmuştur ki bu ahiretin önemini ve ona yönelik talebin meşruiyetini teyit eder.

Cenneti istememek bir nevi Allah'a karşı gelmek ve O'nun rızasını yok saymaktır. Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781) *velâyet* makamlarının verdiği mânevî coşku sebebiyle ahireti terk etmeyi bir keramet olduğunu zannetti ve Sahâbe-i kirâmın Allah'ın gazabından korkarak titrediğini unuttu. Oysa *fenâ* makamında dünya ve ahiret unutulsa bile, bekâ makamına ulaşıldığında tüm himmet ahirete yönelir ve kişinin muradı cennet nimetlerine döner. İmâm-ı Rabbânî, bu bağlamda Râbiatü'l-

¹¹⁸ Ebû'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, çev. Muhammed Murad el-Minzelevî (İstanbul: Mektebetü Yâsîn, 2009), 266. Mektup, 1/274-275; 17. Mektup, 3/17-26; 38. Mektup, 3/53.

¹¹⁹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 67. Mektup, 2/113.

¹²⁰ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 207. Mektup, 1/175.

¹²¹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 35. Mektup, 1/49-50; 73. Mektup, 1/84; 110. Mektup, 1/115.

¹²² et-Tevbe 9/72.

¹²³ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, et-Tevbe 9/72.

¹²⁴ Âl-i İmrân 3/152.

¹²⁵ el-İsrâ 17/57.

¹²⁶ Yûnus 10/25.





Adeviyye'nin bu ince sırrı idrak edemediğini belirterek ona acımış ve onun cenneti yakıp yok etme arzusunu eleştirmiştir. İmâm-ı Rabbânî bu konudaki görüşlerini “Herkesin aşk idraki farklı farklıdır” beytiyle noktalamıştır.

Genel manada İmâm-ı Rabbânî'nin cennet düşüncesi dikkate alındığında onun bu hususa dair şeriat ile tasavvuf arasında uzlaştırıcı bir formülasyon benimsediği görülmektedir.¹²⁷ Ayrıca Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve İmam Rabbânî'nin görüşlerinden anlaşıldığına göre, cennet hakkında müstağnî bir tavır takınmak yahut zühdî bir eda ile cenneti ikinci planda görmek, bazı sûfilerin aşk makamında sarf ettikleri istisnâî sözlerdir. Bu tür ifadeler ya Allah'ın rızasını cennete tercih etme gibi kıyaslamalara dayanmakta ya da yanlış mülâhazalarla dile getirilmiş beyanlardır. Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve İmam Rabbânî'nin bu görüşleri sonraki mutasavvıflar tarafından da zaman zaman dile getirilmiştir. Örneğin İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), cennet hakkında müstağnî söz söyleyenlerin şevk ve cezbe halinde oldukları için mazur olduklarını fakat söylediklerinin mazur olmadığını ve mümkün oldukça bu hususta edebe riayet etmek gerektiğini söylemiştir. Ayrıca Şeyh Üftâde'nin (ö. 988/1580), bu sözleri hoş görmeyerek bunları *cehele-i sûfiyye* olarak değerlendirdiğini ifade etmiştir.¹²⁸

SONUÇ

Tasavvuf klasiklerinin incelenmesi neticesinde görülmektedir ki sûfiler, icmaen cennetin hak olduğuna ve halihazırda yaratılmış bulunduğu iman etmişlerdir. Müminler için hazırlanmış olan bu saadet yurdu, katmanlı yapıya sahip olup, derecelerle ayrılmıştır. İçerisindeki nimetler ebedîdir ve ehli orada sonsuza dek kalacaktır. Hz. Peygamber'in cennetle ilgili aktardığı tüm haberler haklıdır. Rûyetullah orada gerçekleşecek bir hakikattir. Bununla birlikte sûfiler, zâhir ulemânın yaklaşımlarından farklı olarak cennete yalın bir manadan daha çok, daha aşkın ve derin manalar yüklemişlerdir. Zira sûfî anlayışa göre en yüce saadet, cemâl-i bâ-kemâlin müşâhedesine erkmektir; en büyük azap ise bu cemâlden mahrum kalmaktır. Cehennem ehli ve Rûyetullah'ı inkâr eden kimseler işte bu yüksek saadetten yoksun kalacaklardır. Cennet, Allah'ın cemâl sıfatının tecellisi olup rahmetinin bir tezahürüdür; cehennem ise celâlinin tecellisidir ve adaletinin gereğidir. Bu sebeple sûfilerin çoğunluğu, Allah'ın rahmetine sığınarak cennete nail olmayı arzulamışlardır. Zira Allah'ın rahmeti kurbiyeti, cenneti ihsan etmesi ise rızasını ifade etmektedir. Bu çerçevede Allah'a yakınlık, sûfiler için dünya hayatını mârifet cennetine; ahireti ise zât cennetine dönüştürmektedir. Hatta bazı sûfilere göre, eğer Allah'ın rızasından yoksunluk söz konusuysa cennet dahi cehennem gibidir. Çünkü zât-ı ulûhiyyete âşık olan sûfî nazarında saadet, mekâna bağlı değil; mâşuka olan yakınlıkla ilgilidir. Aynı şekilde, elem de mekâna değil, mâşuktan uzaklığa nispetle yaşanmaktadır. Bu nedenle bazı sûfiler, cenneti sadece Allah'ın cemâlini temaşa edebilmek amacıyla arzu etmişler, bu arzuda nefsanî bir pay çıkarmamaya gayret göstermişlerdir. Ayrıca Allah'a olan kulluklarını cennet arzusuyla değil, sadece O'nun yüceliği için yerine getirmişlerdir. Bu bağlamda “Cenneti değil cemâlini isterim” ve “Bana seni gerek seni” gibi söylemleri bu nedenledir. Fakat bu söylemler cenneti değersiz veya gereksiz görme manasında değildir. Bilakis bu söylemlerde bulunan sûfiler aşkın coşkunluğu ile cemalin büyüklüğünü ve aşkınlığını işaret etmek istemişlerdir. Öte yandan, kimi sûfiler bu tarz söylemleri kabul etmekle birlikte eksik ve tek taraflı değerlendirmeler olarak görmüş; cenneti arzulamanın önemine vurgu yapmışlardır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî, “Allah, selamet yurduna çağırıyor” (Yûnus 10/25) ayeti bağlamında cenneti talep etmenin bir gereklilik olduğunu kuvvetle belirtmiştir. Çünkü cennet, Allah'ın razı olduğu bir mekândır ve O'nun razı olduğu şeye rağbet etmek gerekir. Aynı şekilde İbnü'l-Arabî de, “Çalışanlar böylesi için çalışsınlar!” (es-Sâffât 37/61) ayetinden hareketle

¹²⁷ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 302. Mektup, 1/363-367.

¹²⁸ İsmâil Hakkı Bursevî, Şerhu'l-Muhammediyye: Ferâhu'r-rûh (Kahire: Bulak Matbaası, 1252), Bakıyye-i Cild-Evvel/75.





cennetten zâhid olunamayacağını dolayısıyla değersiz görülemeyeceğini söyleyerek cennete yönelmenin ve salih amellerle ona ulaşmaya gayret etmenin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Bu bilgiler ışığında sûfilere cennet algısının genel anlamda bu şekilde şekillendiği söylenebilir. Binâenaleyh; tasavvuf klasiklerinde Kur'an ve Sünnete muarız ve muhalif bir durumun söz konusu olmadığını literatür taramamızla müşahade etmiş bulunmaktayız. Ayrıca bazı sûfilere vecd ve istiğrak haliyle söyledikleri bazı sözlerde zahiren müşkil durum ve müphemlik bulunsun da bu ifadelerin maksadı cenneti küçümsemek veya istememek değil; Cemâlullah'ın ve rızânın cennetten daha yüce olduğu şeklinde tevil edilebileceği görülmektedir. Hatta böyle bir tevil mümkün olmasa dahi, bu tür sözlerde ibadetlerin terkine, ahlâkî sorumlulukların ihmaline ya da dinî nasların inkârına dair bir sonuç çıkmamaktadır. Bu söylemler, aşk ehli bazı sûfilere ilâhî muhabbet sebebiyle söyledikleri taşkın ifadeler olup umum sûfilere ve tasavvuf ilmini zan altından bırakacak yaygınlıkta değildir. Nitekim sûfilere bu tür sözlerden kaçınması ve dillendirmemesi yine sûfilerce tavsiye edilmiştir. Ancak bazı âlimler, bu ifadeleri bağlamından ve tevilinden kopararak değerlendirmiş, sûfilere ilâhî aşk coşkusunu göz önünde bulundurmadan tekfir cihetine varan ithamlarda bulunmuşlardır. Kanaatimizce bunun temel sebebi, sûfilere cennet tasavvurunu bütüncül bir biçimde anlamaktan uzak durulmasıdır. Ayrıca bu tür eleştirilerde bulunanların, sûfi terminolojiyi ve tasavvuf literatürünü yüzeysel okumaları; sûfi söylemlerin ibare değil, işaret dili olduğunu fark edememeleri ve ne demek istediklerine bakmaksızın bu söylemleri düz mantıkla yorumlamaları, tasavvuf ilminin bazı çevrelerde yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır. Oysaki sûfiler hem kendileri hem de tüm müminler için cenneti istemişlerdir. Hatta bazı büyük sûfiler Hz. Ebûbekir gibi kendi nefislerinin ateşte yanması pahasına tüm insanlığın cennete girmesini temenni etmişlerdir. Bu yaklaşım, îsâr ve fedakarlığın en üst mertebesi olarak kabul edilebilir. Bu tür bir düşünceye ve itikata sahip kimselerin niyetleri kendi iç anlam dünyaları göz önüne alınmadan basit ve tek boyutlu ifadelerle değerlendirilemez. Bu nedenle onları tekfir veya tahkir etmek, hem ilmî adalete hem de hakikate uygun düşmemektedir. Netice itibarıyla yapılan bu araştırma, sûfilere cennet tasavvurunun Sünnî itikada mutabık olduğunu; yanlış anlaşılma ihtimali barındıran bazı ifadelerin ise cenneti istememe anlamı taşımadığını bilakis Allah'ın rızasına ve Cemâlullah'a duyulan derin iştîyâkı ön plana çıkardığını göstermektedir. Bu yönüyle sûfi yaklaşım, cennete dair tahayyülü sadece maddî hazlarla sınırlamayıp, onu aşkın bir anlam ve mânevî ufukla zenginleştirmekte; diğer ilim disiplinlerine nazaran daha kuşatıcı bir perspektif sunmaktadır.





KAYNAKÇA

- Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim bi-hâşiyeti'l-mushafü's-şerif*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2. Basım, 1408.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Mülelhas İlmî Tevhid Akaidi İslâmiye*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferâhu'r-rûh*. Kahire: Bulak Matbaası, 1252.
- Cheung, Johnny. *Etymological Dictionary of The Iranian Verb*. Leiden - Boston: Brill, 2. Basım, 2007.
- Cîlî, Abdülkerîm el-. *el-İnsânü'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâhir ve'l-evâ'il*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atıyye. *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Muhammed er-Ravzânî. Kahire: Mektebetu Dâru't-Türâs, 1. Basım, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1982.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllabî. *Keşfu'l-mahcûb*. çev. M. Ahmed Mâzî Ebu'l-Azzâm. thk. Tefvîk Ali Vehbe - A. Abdurrahîm Es-Sâyih. Mısır: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1. Basım, 2008.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Busrî ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. M. Hüseyin Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- İmâm-ı Rabbânî, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *Mektûbât*. çev. Muhammed Murad el-Minzelevî. İstanbul: Mektebetu Yâsîn, 2009.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. Tahran: Müessesetu İntişaret-i Şirin, 1958 1374.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divanu Lûgati't-Türk Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1985.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim el-. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1994.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*. çev. Şefik Can. İstanbul: Ötüken, 14. Basım, 2014.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-. *er-Rî'âye li-hukûkullâh*. thk. Abdulhalîm Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Maârif, 3. Basım, 2003.





Nekrî, El-Kâdî Abdunnebî b. Abdurrasûl el-Ahmed. *Düsturü'l-Ulemâ: Câmiu'l-Ulûm fî İstîlâhâtî'l-Fünûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000 1421.

Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1429 2008.

Sâmî, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî es-. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalîm Mahmûd - Taha Abdulbâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse, 1960.

Sühreverdî, Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer el-Bekrî es-. *Avârifü'l-maârif*. thk. Muhammed Yâsir - Bilâl Muhammed. Dimeşk: Dârü't-Takva, 1. Basım, 2022.

Şükun, Ziya. *Farsça-Türkçe Lugat: Gencine-i Güftar Ferheng-i Ziya*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1984.

Tehânevî, Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-. *Mevsûatu keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.





الأثر السلبي لكثافة دروس القواعد النحوية على كفاءة تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها
ARAPÇA ÖĞRENENLERDE DİLBİLGİSİNİN YOĞUNLUĞUNUN DİL ÖĞRENME ÜZERİNDEKİ
OLUMSUZ ETKİSİ

NEGATIVE EFFECTS OF GRAMMAR DENSITY ON LANGUAGE LEARNING IN ARABIC
LEARNERS

NAİM HANK
DR. ÖĞR. ÜYESİ
KARABÜK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
naimhank@gmail.com



ملخص:

يهدف هذا البحث إلى معالجة إشكالية التركيز على تدريس القواعد اللغوية النحوية والصرفية لدى طلبة كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية خاصة، والذي في نظرنا يؤثر سلباً على تعلمهم للغة العربية وإتقان المهارات اللغوية الأخرى مثل الكلام والاستماع، وتعلم المفردات ومعانيها. في هذا البحث نستخدم المنهج التحليلي لتناول بعض ما تعتمد عليه الجامعات في كليات الإلهيات والبرامج التحضيرية بالتحليل والمناقشة، وكذلك المنهج النقدي في محاولة لإيجاد الحل الكامن وراء ضعف اللغة لدى متعلمي اللغة العربية، ومدى التأثير الحاصل وراء كثافة دروس القواعد اللغوية في تعلم اللغة العربية للطلبة الناطقين بغيرها. كما سنحاول الترجيح بين المهارات التي يجب أن يتقنها الطالب للغة العربية كلغة أجنبية، هل يبدأ بتعلم النحو والصرف أولاً، أم يبدأ بحفظ الكلمات ومعانيها وتكوين الجمل ومهارة الكلام والاستماع، أم الجمع بينهما، وهل هذا المستوى مناسب لتعليمهم هذه القواعد خاصة في المراحل التحضيرية. والفرضية التي يبنى عليها بحثنا، أن التركيز على دروس النحو والصرف لدى هؤلاء الطلبة يجعلهم ينفرون من اللغة العربية، كما يجعلهم بعيدين عن تعلم المهارات الأخرى التي هي أهم في نظرنا، حيث إ، الطالب الأجنبي عن اللغة العربية في المرحلة الأولى يجب أن يتعلم المهارات الأخرى قبل الولوج في علم القواعد النحوية والصرفية. الكلمات المفتاحية: تعليم اللغة العربية، غير الناطقين بالعربية، القواعد اللغوية، البرامج التعليمية، كلية العلوم الإسلامية.

Öz:

Bu araştırmanın amacı, İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerindeki öğrencilere dilbilgisi ve morfoloji kurallarının öğretimine aşırı bir şekilde odaklanılmasının, Arapça öğrenimlerini ve konuşma, dinleme, kelime hazinesi öğrenimi gibi diğer dil becerilerini olumsuz etkilediğini ele almaktır. Bu çalışmada, üniversitelerin İlahiyat fakülteleri ve hazırlık programlarındaki bazı uygulamaların analizi ve tartışılması için analitik bir yöntem kullanılacak ve Arapça öğrencilerinin dil becerilerindeki zayıflığın altında yatan nedenlerin bulunmasına yönelik eleştirel bir yaklaşım benimsenerek, dilbilgisi derslerinin yoğunluğunun Arapça öğrenimindeki etkileri irdelenecektir. Ayrıca, yabancı dil olarak Arapça öğrenen öğrencilerin hangi becerilere hâkim olmaları gerektiği konusunda bir karşılaştırma yapmaya yatan nedenlerin bulunmasına yönelik eleştirel bir yaklaşım benimsenerek, dilbilgisi derslerinin yoğunluğunun Arapça öğrenimindeki etkileri irdelenecektir. Ayrıca, yabancı dil olarak Arapça öğrenen öğrencilerin hangi becerilere hâkim olmaları gerektiği konusunda bir karşılaştırma yapmaya çalışacak, önce dilbilgisi ve morfoloji mi öğrenilmelidir, yoksa önce kelimelerin anlamları ve cümle kurma becerileri ile konuşma ve dinleme yetenekleri mi geliştirilmelidir, yoksa her ikisi bir arada mı yapılmalıdır, sorularına yanıt arayacağız. Bu aşamada, özellikle hazırlık sınıflarındaki bu kuralların öğretilmesi uygun mudur? Araştırmamızın varsayımı, bu öğrencilere yoğun bir şekilde dilbilgisi ve morfoloji derslerinin verilmesinin, onları Arapçadan uzaklaştırdığı ve dikkate değer diğer daha önemli becerileri öğrenmelerine engel olduğu yönündedir. Zira Arapça ile yabancı olan bir öğrenci için, başlangıçta diğer becerilerin öğrenilmesi, dilbilgisi ve morfoloji kurallarına geçmeden önce olması gerektiği düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Arapça Dil Öğretimi, Ana Dili Arapça Olmayanlar, Dil Bilgisi, Eğitim Programları, İslami İlimler Fakültesi.

Abstract:

This research aims to address the issue of the emphasis on teaching grammatical and morphological rules to students in faculties of theology and Islamic sciences, which we believe negatively impacts their learning of the Arabic language and hinders their mastery of other language skills such as speaking, listening, vocabulary acquisition, and understanding meanings. In this study, we will employ an analytical approach to discuss and analyze some of the practices adopted by universities in faculties of theology and preparatory programs, as well as a critical approach to uncover the underlying causes of language proficiency issues among Arabic learners, specifically examining the effects of the high volume of grammar lessons on the language acquisition of non-native Arabic speakers. We will also attempt to evaluate which skills students should master when learning Arabic as a foreign language. Should they begin with grammar and morphology rules, or should they first focus on memorizing words and meanings, sentence formation, and developing speaking and listening skills? Alternatively, should these components be integrated? Furthermore, is this level appropriate for teaching these rules, especially at the preparatory stages? The hypothesis underlying our research is that a strong focus on grammar and morphology lessons leads these students to become disengaged from the Arabic language, making them distant from acquiring other skills that are, in our view, more crucial. We argue that a student who is a foreigner to the Arabic language should initially focus on acquiring other skills before delving into grammatical and morphological rules.

Keywords: Arabic language education, non-native Arabic speakers, grammatical rules, educational programs, Islamic sciences faculty.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	04.05.2025	16.06.2025	30.06.2025	0000-0002-3597-6308
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1691138		
ATIF/CITE AS				
Hank, Naim. “Arapça Öğrenenlerde Dilbilgisinin Yoğunluğunun Dil Öğrenme Üzerindeki Olumsuz Etkisi / Negative Effects of Grammar Density on Language Learning in Arabic Learners”. <i>ilahiyat</i> 14 (Haziran/June 2025): 71-87.				



مقدمة

يُعتبر تدريس القواعد النحوية أحد المكونات الأساسية في مناهج تعليم اللغة العربية، خاصة في كليات العلوم الإسلامية حيث تعد العربية الوسيلة الأساسية لفهم النصوص الشرعية والتواصل الأكاديمي. ومع ذلك، يُثار الجدل حول مدى تأثير كثافة دروس النحو على قدرة الطلبة غير الناطقين بالعربية على إتقان اللغة بفاعلية، إذ غالبًا ما يتم التركيز على التلقين القواعدي المجرد دون تعزيز المهارات اللغوية الوظيفية مثل الاستماع والتحدث والكتابة، مما يؤدي إلى فجوة بين المعرفة النظرية والتطبيق العملي للغة. يبحث هذا البحث في انعكاسات هذا النهج على تحصيل الطلاب، ويقارن بين تأثير التعليم النحوي المكثف وأساليب تدريس أكثر تكاملاً تجمع بين النحو التطبيقي وتنمية المهارات اللغوية. كما يسعى إلى تقديم توصيات تربوية تهدف إلى تحسين منهجية تدريس النحو بما يساهم في تحقيق التوازن بين إتقان القواعد وتطوير الكفاءة اللغوية اللازمة للتفاعل مع النصوص الإسلامية بعمق وفهم دقيق.

إضافةً إلى ذلك، يُعد النحو العربي أحد الركائز الأساسية في تشكيل البنية اللغوية، إذ تقوم العربية على أربع مهارات جوهرية: الاستماع، الكلام، القراءة، والكتابة، والتي لا يمكن فصلها عن القواعد النحوية. ومع ذلك، فإن تعليم النحو لا ينبغي أن يكون مجرد نظام نظري معزول عن الاستخدام الفعلي للغة، بل يجب أن يكون وسيلة لتعزيز المهارات اللغوية وجعل الطالب قادرًا على توظيف القواعد في التواصل الشفوي والكتابي بفاعلية. إن تقديم النحو بوصفه علمًا وظيفيًا يساهم في تحقيق التفاعل اللغوي الصحيح، حيث يكون تعلم القواعد مرتبطًا بالممارسة اللغوية، بدلًا من اقتصره على دراسة القواعد المجردة، مما يسمح للطلبة بتطبيق ما يتعلمونه في صياغة النصوص، وفهم المحتوى الشرعي، والتواصل الفعّال في بيئتهم الأكاديمية.

في هذا البحث، سنقوم بتحليل المناهج التعليمية المتبعة في كليات العلوم الإسلامية، مع التركيز على مدى كثافة تدريس القواعد النحوية وأثرها على قدرة الطلاب غير الناطقين بالعربية على استيعاب النصوص الشرعية وتوظيف اللغة بفاعلية. سيتم استخدام المنهج التحليلي لدراسة العلاقة بين التعليم النحوي المكثف وإتقان المهارات اللغوية، مع مقارنة هذه المناهج بطرق تدريس حديثة تدمج بين النحو الوظيفي والتدريبات اللغوية التفاعلية. كما سأستعرض الفجوة القائمة بين تدريس القواعد وتطوير الكفاءة اللغوية، مع تقديم نماذج تعليمية مقترحة تحقق التوازن المطلوب بين إتقان القواعد وتنمية اللغة بوصفها أداة تحليلية واستدلالية داخل العلوم الإسلامية، مما يساهم في تحسين الممارسات التربوية داخل هذه الكليات. مشكلة البحث: تتمثل المشكلة البحثية في تأثير التركيز المكثف على تدريس القواعد النحوية على إتقان المهارات اللغوية الأخرى لدى طلبة كليات العلوم الإسلامية غير الناطقين بالعربية، حيث يُفترض أن يؤدي هذا النهج إلى ضعف في مهارات الاستماع والتحدث والقراءة والكتابة، نظرًا لاعتماد التدريس على النحو التجريدي أكثر من التطبيق اللغوي العملي. يتناول البحث مدى تأثير هذه الكثافة النحوية على قدرة الطلاب على التواصل الفعّال داخل المجال الأكاديمي الإسلامي، واستيعاب النصوص الشرعية بدقة، مع مقارنة هذا النهج بطرق تدريس أكثر تكاملاً تجمع بين النحو الوظيفي والتدريبات اللغوية التفاعلية.



منهجية البحث: نعتمد في هذا البحث على المنهج التحليلي لدراسة بنية المناهج التعليمية، ومقارنة تأثير التركيز على القواعد مقابل دمجها مع المهارات اللغوية التطبيقية، كما نسعى إلى تقديم رؤية تربوية بديلة تضمن تحقيق التوازن بين تعلم القواعد واكتساب المهارات اللغوية الضرورية لفهم العلوم الإسلامية بعمق، مما يساهم في جعل اللغة أداة تحليلية واستدلالية بدلاً من كونها مجرد نظام قواعدي جامد.

الدراسات السابقة: من الدراسات السابقة التي تناولت النحو وقواعد الصرف العربي ضمن نطاق تعليمها للناطقين باللغة العربية أو غيرها ما يلي:

- النحو العربي وقضايا تدريسه وتقييمه دراسة وصفية تحليلية نقدية:^١

هدفت هذه الدراسة إلى تحليل القضايا المتعلقة بتدريس النحو العربي وتقييمه، وذلك من خلال منهج وصفي وتحليلي نقدي. تجمع الدراسة المشكلات الأكاديمية والتعليمية المرتبطة بالنحو العربي، وتتناول بالتحليل الآراء المختلفة حول طرق تدريسه وتقييمه، بهدف مساعدة المعلمين على تحسين استراتيجيات التدريس ورفع مستوى التحصيل النحوي لدى المتعلمين. تشمل الموضوعات التي ناقشتها الدراسة أهمية النحو العربي ودوره في العملية التعليمية، وواقع تدريسه في المؤسسات الأكاديمية، إضافة إلى النظريات والاتجاهات الحديثة في تعليم القواعد النحوية، والأساليب المتبعة في تدريسيها وتقييمها. توصلت الدراسة إلى نتائج وتوصيات مهمة، من أبرزها ضرورة تطوير المناهج بحيث تتضمن محتوى لغوي متوازن يعزز من فهم الطلاب للنحو دون إهمال المهارات الأخرى، وتحسين طرق التدريس من خلال إدماج الأنشطة التفاعلية والتقنيات الحديثة، إضافة إلى تعزيز أساليب التقييم لضمان تحقيق الأهداف التعليمية بشكل أكثر كفاءة.

- فاعلية برنامج قائم على استراتيجيات التعلم النشط في تنمية الأداء التدريسي لمعلمي اللغة العربية للقواعد النحوية وأثره على اتجاهات الطلاب نحو المادة:^٢

تهدف الدراسة إلى معالجة ضعف تحصيل الطلاب في النحو العربي وتحسين اتجاهاتهم نحوه من خلال استراتيجيات التعلم النشط، انطلاقاً من فرضية أن ضعف أداء المعلمين يؤثر سلباً على الطلاب، حيث تعاني شريحة واسعة من المتعلمين من صعوبة النحو وتعقيده، مما يؤدي إلى نفورهم منه. تؤكد بعض الأبحاث أن دور المعلم محوري في تبسيط المادة أو تعقيدها، مما يجعل تطوير أدائه ضرورة ملحة. تعتمد الدراسة على تحليل واقع تدريس القواعد النحوية، وتقييم أداء المعلمين، إلى جانب استعراض المشكلات التي تواجه الطلاب، مثل عدم وضوح أهداف دراسة القواعد واعتماد الطرق التقليدية على الحفظ دون تعزيز التفكير النقدي. خلصت الدراسة إلى أن استراتيجيات التعلم

^١ خولة العذري، "النحو العربي وقضايا تدريسه وتقييمه دراسة وصفية تحليلية نقدية"، مجلة الدراسات التربوية والإنسانية ١٢/٤، (٢٠٢٠)، ١٦٠-٢٢٩.

^٢ أبو غزالة هدى، "فاعلية برنامج قائم على استراتيجيات التعلم النشط في تنمية الأداء التدريسي لمعلمي اللغة العربية للقواعد النحوية وأثره على اتجاهات الطلاب نحو المادة"، مجلة التربية في القرن ٢١ للدراسات التربوية والنفسية ٩/١، (٢٠٢٠)، ٣-٤.



النشط يمكن أن تحسن أداء المعلمين وتنعكس إيجابياً على الطلاب، وأوصت بضرورة تطوير برامج تدريبية تعتمد على هذه الاستراتيجيات، وتعزيز الأنشطة التي تركز على التطبيق العملي، إضافة إلى تحسين طرق التقويم بحيث تعتمد على الفهم بدلاً من الحفظ.

- دور القواعد النحوية والمهارات اللغوية في تعليم اللغة العربية من منظور التراث العربي:^٣

تهدف إلى تحليل العلاقة بين تعليم المهارات اللغوية وتدرّس القواعد النحوية، مستندة إلى التجربة العربية في تعليم اللغة. تنطلق الدراسة من فرضية أن تعليم المهارات اللغوية لا يعني تهميش القواعد النحوية، بل يجب أن يكون هناك تكامل بينهما لضمان فهم النظام اللغوي بشكل صحيح، حيث يناقش البحث كيفية تعامل العرب مع المهارات اللغوية والقواعد النحوية ومدى اعتمادهم على كل منهما في تعليم اللغة، مع الأخذ بعين الاعتبار سن المتعلم لتحديد ما إذا كان يكتسب اللغة أو يتعلمها، كما يقترح البحث خطة تعليمية تتكون من ثلاث مواد منفصلة تغطي مراحل التعليم الابتدائية والمتوسطة والثانوية. من أبرز نتائج الدراسة ضرورة تقديم مهارة الاستماع في حال اكتساب اللغة، وأهمية القواعد النحوية في توضيح النظام التركيبي للغة في سياق التعلم وليس الاكتساب، إلى جانب دور القواعد الإعرابية في ضمان صحة وسلامة المهارات اللغوية الأربعة، كما تتناول الدراسة إدراك العرب للفرق بين النحو العلمي والنحو التعليمي وكذلك بين الاكتساب والتعلم، وأهمية المثال والتدريب في فهم القواعد النحوية، بالإضافة إلى ضرورة تدريس النحو كمادة مستقلة مع تكثيف التطبيقات العملية لضمان الإتقان، وبناء على ذلك توصي الدراسة بضرورة تعزيز التكامل بين تعليم المهارات اللغوية وتدرّس القواعد النحوية، وتطوير مناهج تعليم النحو بحيث تتواءم مع تعليم المهارات اللغوية، إلى جانب تكثيف التطبيقات العملية والتدريبات لضمان تمكن المتعلمين من القواعد النحوية

أما نحن في هذا البحث، نسعى إلى دراسة تأثير كثافة دروس القواعد النحوية على اكتساب اللغة العربية بين الطلاب غير الناطقين بها في كليات العلوم الإسلامية، يفترض البحث أن التركيز المكثف على تدريس القواعد النحوية بشكل مجرد قد يعيق قدرة الطلاب على التفاعل مع النصوص بوصفها أدوات تحليلية وتواصلية، بدلاً من التعامل معها كمجموعة من القواعد الصارمة المجردة عن السياق اللغوي الحي. لذا نسلط الضوء على مدى تأثير هذا النهج على قدرة الطلبة غير الناطقين بالعربية في التعامل مع الكتب التراثية وفهم المصطلحات إضافة إلى ذلك، نطرح مقترحات تهدف إلى إعادة هيكلة المناهج النحوية بحيث تحقق التوازن بين تعليم القواعد وصقل المهارات اللغوية، مستنداً في ذلك إلى الدراسات السابقة والاتجاهات الحديثة في تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها.

^٣ أفراح بنت حاسن فائز اللهبي، "دور القواعد النحوية والمهارات اللغوية في تعليم اللغة العربية من منظور في التراث العربي"، المجلة المصرية للعلوم التطبيقية ١٢/٣٤ (٢٠١٩)، ٤٣٩-٤٥٠.



مصطلحات الدراسة:

- إتقان اللغة العربية: وتعرف بأنها بأنه القدرة على استخدام اللغة العربية بمهاراتها في القراءة، الكتابة، الاستماع، والتحدث، مع فهم دقيق لقواعدها وتركيبها، مما يسمح بالتواصل الفعال في السياقات الأكاديمية والمهنية.^٤
- كثافة دروس القواعد النحوية: يشير هذا المصطلح إلى مدى تركيز المناهج التعليمية على تدريس القواعد النحوية من حيث عدد الساعات، المحتوى، والأساليب المستخدمة، حيث يُنظر إلى النحو على أنه أداة لضبط اللغة وتحقيق الفهم الصحيح للنصوص.^٥
- الطلاب غير الناطقين بالعربية: يشير إلى الفئة التي تتعلم اللغة العربية كلغة ثانية أو أجنبية، حيث يواجهون تحديات لغوية مختلفة مقارنة بالناطقين بها، ويتطلب تعليمهم استراتيجيات خاصة تراعي احتياجاتهم اللغوية والثقافية.
- القواعد النحوية: هي مجموعة الضوابط اللغوية التي تنظم تركيب الجملة العربية، بما يشمل النحو والصرف، وتُستخدم لضبط أواخر الكلمات وفقاً لموقعها في الجملة،^٦ مما يساعد على فهم المعاني وتجنب الغموض اللغوي.
- كليات العلوم الإسلامية: مؤسسات أكاديمية تُعنى بدراسة الفقه، أصول الدين، الحديث، والتفسير، حيث تعد اللغة العربية أداة رئيسية لفهم النصوص الشرعية وتفسيرها، وتهدف إلى إعداد خريجين ملمين بالعلوم الشرعية وقادرين على تطبيقها في مجتمعاتهم.

١. تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في كليات العلوم الإسلامية

١,١. الهدف من تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في الدراسات الإسلامية.

تخظى اللغة العربية بعناية كبيرة من طرف الناطقين بغيرها في كليات العلوم الإسلامية في تركيا^٧ وفي كثير من بلدان آسيا و أوروبا التي توجد بها تخصصات الدراسات الإسلامية، وذلك لأسباب عديدة أهمها البعد الديني، حيث أن متعلم هذه العلوم الإسلامية بمختلف أقسامها يشعر بأنه قد أصبح منتسباً لهذه الأمة المسلمة بتعلم لغة أول مصدر في التشريع الإسلامي وهو القرآن الكريم، الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم بلغة العرب، ثم فهم سنته

^٤ حسين حاتم، تنمية مهارات القراءة والكتابة (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١١)، ٣٣.

^٥ Nasution Sahkholid, "إتقان مهارات اللغة العربية من خلال تدريس النحو", *Journal of Arabic Studies* 1/2 (2016), 102-114.

^٦ شيخ عيس غانم، القواعد النحوية والصرفية في مدارس التعليم العام بدولة الإمارات العربية المتحدة بين النظرية والتطبيق (القدس: مركز حمدان لإحياء التراث، ٢٠١٥)، ٧٨.

^٧ Yousry Elhadky Islam - Sultan Şimşek, "The Attitudes of the Theology and Islamic Sciences Faculty Students in Turkey towards the Program of Arabic Language in the Preparatory Year," *Darülfünun İlahiyat* 30/1 (2019), 231-262.



صلى الله عليه وسلم ثم آثار صحابته رضوان الله عليهم، ثم أهم المصادر والمراجع في هذا الدين باللغة العربية رحمة الله على علماء هذه الأمة أجمعين، ومن لا يدرك هذين المصدرين الأساسيين ثم ما فسرهما من مصادر وكتب واجتهادات، لا يستطيع أن يخطو خطوات كبيرة في هذا التخصص، لذلك تعتبر العربية لدارس العلوم الإسلامية أحد أهم الأسس التي يجب أن يدركها الباحث قبل أن ينطلق إلى الفهم والمناقشة، لذلك تعتبر العلاقة بين اللغة العربية والعلوم الإسلامية علاقة توافقية^٨، حيث نجد اللغة العربية في مختلف مجالات العلوم الإسلامية كمفردات أو كمعاني، وهذا يؤكد حاجة العلوم الشرعية إلى اللغة العربية التي نزل القرآن الكريم بها وكان النبي محمد صلى الله عليه وسلم أفصح من نطق بها.

إن المتناول لكتب التراث الإسلامي يمكنه أن يدرك حاجة العلوم الإسلامية إلى اللغة العربية، لذلك يحتاج طالب الدراسات الإسلامية أن ينهل من منبع اللسان العربي الذي لا ينضب ولا يجف، وإذا كانت هذه الحاجة مهمة عند الناطقين باللغة العربية فهي أكثر أهمية عند الناطقين بغير اللغة العربية كلغة أم، لأنه على الرغم من وجود هذا التراث الإسلامي المترجم للعديد من لغات العالم، يبقى الاطلاع عليه باللغة التي كتبت به أقرب إلى فهم المعنى المراد والمقصود المبتغى، لأن العربية بفصاحتها وقوتها في التعبير قد فاقت العديد من لغات العالم، لغنى هذه اللغة بالمفردات والتعابير التي تقل أو تنعدم في بعض اللغة، إضافة إلى ذلك، الأخطاء في الترجمة التي نجدها في اللغات الأجنبية التي ترجمت من العربية^٩، لعدم فهم المعنى المراد في بعض الأحيان أو لعدم وجود الألفاظ المناسبة في لغة ما التي تعبر عن المعنى المراد في اللغة العربية، وخاصة في المصطلحات الإسلامية الفقهية والحديثية والأصولية والعقائدية وغيرها.^{١٠}

وقد أشار الشاطبي لهذا المعنى في كتابه الموافقات بقوله: (غير أنه يتكلم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريقة في الأصول، وهي أن القرآن الكريم ليس فيه من طرائق كلام العجم شيء، وكذلك السنة، وأن القرآن عربي، والسنة عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل، لأن هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإن كثير من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع)،^{١١} فيشير الشاطبي في هذه الفقرة إلى أهمية تعلم اللغة العربية لدارس علم الأصول وهو أحد أهم الأبواب في الدراسات الإسلامية، فلا يمكن لمن لا يدرك هذه ألفاظ هذه اللغة وعانيها فهم أحكام هذه

^٨ طعيمة رشدي أحمد "تعليم اللغة العربية في المجتمعات الإسلامية بين مشكلات العمل وأوليات التنفيذ" (المؤتمر العالمي الخامس للتربية الإسلامية، القاهرة: المركز العام لجمعيات الشبان المسلمين العالمين بالقاهرة بالتعاون مع الأزهر الشريف، ١٩٨٧).

^٩ أمال عرام، "أثر الترجمة في شيوع الأخطاء اللغوية وسبل تجاوزه"، مجلة *التجديد العربي* ١/٢، (٢٠٠٠)، ٢-١٦.

^{١٠} Naim Hank, "Modern Arap Edebiyatına İz Bırakanlardan Biri Olarak Şevki Dayf ve Osmanlı Yönetimine Bakışı," *darülfünun ilahiyat* 30/2 (December 31, 2019), 499-528.

^{١١} أبو إسحاق الشاطبي، *الموافقات* (عمان: دار ابن عفان، ١٩٩٧)، ٣٧/١.



الشريعة فضلا عن استنباط الأحكام والوصول إلى مرتبة الاجتهاد، وكذلك يبين الخطر الكبير الذي يمكن أن يقع فيه المتعامل مع الأحكام الشرعية دون معرفته لقواعد اللغة العربية، وذلك بإصداره أحكام بعيدة عن مراد الشارع ومقاصده، وإن كان كلام الشاطبي عن الاجتهاد في الشرع وأحكامه فإن طالب الدراسات الإسلامية أيضا لا بد له من إدراك الجزء الذي يستطيع به أن يفهم كيف تم استنباط هذه الأحكام وما هي القرائن اللغوية التي اعتمدها المجتهد في استنباطه للحكم.

ولذلك يقول الشاطبي أيضا في موضع آخر (تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية؛ فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطا؛ فهو متوسط في فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة؛ فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم؛ فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولا)^{١٢}.

فالمجتهد لا بد له من مرتبة عالية في اللغة، ودون ذلك الملقى الذي عليه أن كون في المرتبة الثانية، وما دونهما طالب العلم الذي عليه أن يدرك مستوى معين من اللغة ومعانيها وقواعدها ليفهم ما يدرسه أتم الفهم ويدرك معاني هذه الأحكام ومقاصد الشارع فيها.

هذا الإدراك للغة وتعلم معانيها ومفرداتها، يبعد الكثير من الأوهام والشبهات التي يمكن تقع عند طالب الشريعة والتي تكون في غالب الأحيان نابعة من عدم فهم المراد من النص والبيان الموجود فيه، لأن الترجمة تفسده أو لا تجدد ما يقابله في لغة أعجمية. هذا ما يكشف لنا أهمية تعلم اللغة العربية عند طلبة الدراسات الإسلامية وعلوم الشريعة.

١. ٢. متطلبات تعلم لغة جديدة

يعتبر تعلم لغة جديدة من أهم الأهداف التي يضعها المتعلم نصب عينه لما فيها من آفاق جديدة يمكن أن تفتح له، ولكن على الراغب في تعلم لغة ما أن يدرك الأسس التي يجب أن ينطلق منها حتى يحقق ما يصبوا إليه بشكل صحيح، وإن كانت تختلف هذه المتطلبات على اختلاف الهد الذي من أجله يريد المتعلم تلك اللغة إلا أن هناك من المتطلبات الأساسية التي تشترك فيها كل تلك الغايات، ويمكننا أن نذكر هنا أهم هذه النقاط مختصرة.^{١٣}

- تعلم المفردات الجديدة في تلك اللغة: تعلم أي لغة يتطلب حفظ مخزون من المفردات والأفعال والأسماء في تلك اللغة، وتعتبر هذه الخطوة هي أول خطوة يجب أن يبدأ بها المتعلم، وقد يعاني المتعلم في هذه الخطوة من ضعف الذاكرة وعدم قدرته على تذكر المفردات المناسبة، إلا أنها يمكن أن تزول بالتكرار

^{١٢} الشاطبي، الموافقات، ٣٩/١.

^{١٣} نايف خرما - علي حجاج، اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها (القاهرة: عالم المعرفة، ١٩٨٨).



واستخدام تلك المفردات والتعود على الحديث بها، حيث ترسخ مع مرور الوقت لتقترب هذه اللغة من لسان المتحدث وتوازي مفردات لغته الأمة.

- تعلم قواعد اللغة الجديدة: دراسة قواعد اللغات في غالب الأحيان يبدو مملا للطلاب والمتعلمين، حيث تكثر هذه القواعد وتتداخل فيما بينها فيجد المتعلم نفسه تأثها بين جهدين، جهد تذكر الكلمة أو المفردة التي يجب أن يقولها وبين القواعد التي يجب أن يطبقها على تلك العبارات والجمل لتعطي معناها كما هو مطلوب.

- التعرف على الثقافة المرتبطة بتلك اللغة: الاطلاع على ثقافة اللغة المراد تعلمها تيسر على المتعلم الكثير من الأمور التي يصعب فهمها على الطالب الذي يلتزم فقط التعلم المكتبي^{١٤}، لأن فهم طريقة تفكير المتكلمين بتلك اللغة كلغة أم يسهل على المتعلم فهم كيفية تركيب الجمل والمفردات والتعابير، ويعود المتعلم على التفكير باللغة التي يتحدث بها، ويتجنب بذلك التفكير بلغته الأم والحديث باللغة المراد تعلمه، ما يجعل تعابير المتحدث بعيدة عن المعنى المراد.

- تعلم مهارات اللغة الثلاثة مع الناطقين باللغة المراد تعلمها: وهذه المهارات هي الكلام والاستماع والقراءة، وتعتبر هذه المهارات من أهم الأسس التي يجب على المتعلم أن يضعها نصب عينه، لأن مهارة الكلام تجعله يتقن النطق الصحيح للتعبير عن مراده^{١٥}، حيث إن التلفظ الصحيح للمفردة أو الجملة يعتبر ذا أهمية كبيرة في العديد من اللغات، فترقيق الحرف أو تفخيمه قد يغير المعنى كما هو الأمر في اللغة التركية مثلا. وأيضا مهارة الاستماع والقراءة لأحدهما من أساسيات التواصل عند المتكلم إضافة إلى مهارة الكلام.

والحديث عن هذه المهارات الثلاثة يأخذنا إلى الحديث عن الممارسة، حيث إن الانغماس في اللغة المراد تعلمها يجعل المتعلم يعيشها كما يعيش الطفل الصغير اللغة مع أهله ومن هم حوله، فهو لا يدرس لا يأخذ درسا ولا يجلس بين يدي معلم نظامي بالساعات، ولكن معلمه هم كل من حوله، حيث إنه يعيشه داخل ذلك المجتمع الذي يتحدث اللغة المراد تعلمها يستطيع أن يرسخ تلك المعلومات في ذهنه، وهناك العديد من الوسائل التي يمكن تحقيق بها هذا الأساس منها الاختلاط بالناطقين بهذه اللغة ومنها العيش في بلد ناطق بها.

لا تعتبر هذه الأنشطة وحدها من تجعل المتعلم يتقن لغة ما، ولكنها أساسيات لا بد منها لا يستطيع المتعلم أن يتخطاها أو يتجاوزها إذا أراد تعلم لغة ما، لكنها تتفاوت من حيث درجة أهميتها وأولويتها عند كل متعلم.

^{١٤} حسن أحمد، "مكانة الثقافة في تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها"، Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 29 (2022), 727-737.

^{١٥} خالد أبو عمشة، الدليل التدريبي في تدريس مهارات اللغة العربية وعناصرها للناطقين بغيرها (الرياض: مركز الملك عبد العزيز لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٨).



٢. مستوى اللغة العربية عند طلبة الدراسات الإسلامية.

المتابع لكليات الدراسات الإسلامية واللغة العربية في بعض الدول غير الناطقة باللغة العربية، يمكنه أن يلحظ الجهد الكبير المبذول في برامج تعليم اللغة العربية، كما أنه يلحظ ضعف المخرجات التعليمية عند الطلبة بعد تخرجهم، وهذا ما يوحي بوجود قصور في محتوى تلك المقررات أو في تطبيقها وآليات تقديمها للطلاب، فعلى الرغم من هذا الكم الكبير يبقى النوع مطلوباً وسط الطلاب المتخرجين، ويمكن لمن يخاط هؤلاء الطلاب ويحدثهم بالعربية إدراك المستوى المتواضع لديهم في اللغة العربية، والضعف في كثير من الأحيان.^{١٦}

إن هذا الأمر يستدعي وقفة تحليلية معمقة حول أسباب القصور المحتمل في المناهج أو في تطبيقها وآليات تقديمها للطلاب. فبينما تُقدّم برامج مكثفة في تعليم العربية، يبقى التحدي الأكبر في تحقيق الإتقان اللغوي لدى المتعلمين، خاصة من غير الناطقين بها أصلاً. وذلك يتطلب مراجعة شاملة للمحتوى الدراسي، مع التركيز على الجانب التفاعلي والتطبيقي، حيث لا يكفي الكم دون أن يقترن بالجودة والفاعلية.

ولعل الحل يكمن في تطوير أساليب تدريس أكثر تكاملاً، تجمع بين البعد النظري والتطبيقي، وتدمج الممارسة العملية كالتحاور والتأليف والارتجال اللغوي في سياق طبيعي يتيح للطلاب معايشة اللغة وليس مجرد دراستها. كما ينبغي توظيف التقنية الحديثة في تعليم العربية، والاستفادة من الذكاء الاصطناعي والتطبيقات التفاعلية لتعزيز التواصل اللغوي الحقيقي.

يبقى السؤال الملح هو كيف يمكننا سد هذه الفجوة بين الجهد المبذول والمخرجات التعليمية؟ هذا ما يستدعي اهتمام الباحثين والمربين لمواصلة تطوير أساليب التدريس وضمان تخريج طلبة يتمتعون بكفاءة لغوية عالية، تعكس فعلاً الجهود المبذولة في تعليمهم.

٢. ١. قدرة الطلبة على الحديث باللغة العربية في خطاباتهم اليومية

لا يستطيع أغلب الطلبة غير الناطقين باللغة العربية الذين نلتقي بهم في كليات العلوم الإسلامية والعربية، الحديث باللغة العربية على الرغم من دراسة بعضهم للفصول التحضيرية بالإضافة إلى مقررات اللغة لمدة أكثر من خمسة سنوات.

أيضاً الكثير منهم يعرف قواعد النحو والصرف، ولا يستطيع قول أو كتابة جملة قصيرة تعبر عن المعنى الذي يريده، ومثل هذا المستوى لا يستطيع به الطالب تحقيق الأهداف التي ذكرناها أعلاه حول تعلم اللغة العربية لدى طلبة العلوم الإسلامية مثل فهم المراجع القديمة والحديث الشريف وفهم القرآن الكريم.

٢, ٢. معوقات في طريق الطالب لإتقان مهارات العربية

^{١٦} بسناسي محمد، *اللغة العربية في العالم، قيمة اللغة العربية* (الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٧).



وهذا للعديد من المعوقات بعضها متعلق بالمقررات التعليمية وبعضها متعلق بالمعلم وبعضها متعلق بالطالب نفسه^{١٧}، ومنها:

- عقبات متعلقة بالأستاذ أو المعلم: حيث إن الأساتذة الذين يشرفون على تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ليس كلهم متحصّلين على شهادات كفاءة تجعلهم قادرين على إيصال الطالب للهدف المراد.^{١٨}

- عقبات متعلقة بالمتعلم: وهي الأمر الشائع بين الطلبة أن اللغة العربية صعبة، وحصر أغراض اللغة في تعلم الدين فقط، وهذا ما يجعلها على قدرة من الصعوبة، فمن البداية يظن الطالب أن تعلم اللغة العربية لا بد أن يأخذه إلى فهم المصادر التشريعية كالقرآن والسنة وكتب القدامى، في حين أنه يجب أن يبدأ بمخاطبة الناطقين باللغة العربية ويفهم عليهم ويفهمهم، ثم يمكنه أن ينتقل إلى المراتب الأعلى.

- عقبات متعلقة بأساليب التعليم: حيث إن أشهر الأساليب السائدة هو أسلوب التلقين الذي يجعل المادة المطروحة مملة ومرهقة في نفس الوقت، والبرامج التي تجعل الطالب عنصراً غير فعال في العملية التعليمية.

هذه أهم المعوقات التي تجعل الطالب يتخرج بمستوى متواضع في اللغة العربية بعد عدة سنوات وفصول في تعلم اللغة، ولكننا سنفصل العقبة التي نركز عليها في هذا البحث، وهي عقبة متعلقة بالمقررات والمواد التعليمية، وبشكل أخص التركيز على قواعد اللغة من نحو وصرف.

٣. أثر التركيز على دروس القواعد في كليات العلوم الإسلامية على مستوى اللغة عند الطلاب.

يعتبر علم النحو من علوم تقويم لسان المتعلم للغة العربية والابتعاد عن اللحن، كما يعتبر النحو مقياس صحة تراكيب المفردات والجمل والعبارات، وهو عنصر أساسي في فصاحة المتكلم وقد نقل ابن عماد الحنبلي عن الشافعي أنه قال: (من أراد أن يتبحر في النحو فهو عيال على الكسائي، وعنه قال: من تبخر في النحو اهتدى إلى جميع العلوم).^{١٩}

ولأن النحو بهذه المهمة وبحثنا في تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها فإن أول ما يطرح من الأسئلة هل تعلم النحو عند الناطق بالعربية في نفس المرتبة عند الناطق بغيرها؟ من حيث أساليب التعليم ومنهجية تدريسه، وهل يواجه نفس الطائفتين نفس العوائق عند تعلمهم اللغة والنحو؟

^{١٧} بدران محمد ممدوح، اللغة العربية وتدرّسها لغير الناطقين بها نحو منهج لإعداد مدرّس اللغة العربية لغير الناطقين بها، (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٢).

^{١٨} السويسي رضا، التكوين التربوي لأساتذة العربية لغير الناطقين بها (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٢).

^{١٩} بن عماد عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٧٦)، ٤٠٧/٢.



وسنجيب عن هذه الأسئلة من خلال ما يأتي

٣. ١. عدم جدوى دروس النحو والصرف في تعليم اللغة للطلبة غير الناطقين بها في مستوى مبتدأ

أغلب الطلبة في كليات العلوم الإسلامية واللغة العربية من غير الناطقين بها، يأتون للجامعة وقد درسوا مبادئ ضعيفة في اللغة العربية،^{٢٠} وهذا يقتصر على من جاء من مدارس تحتوي مقرراتها على اللغة العربية.^{٢١} فلذلك يجب علينا أن نعرف أن تعليم النحو والصرف للناطقين باللغة العربية يختلف عن تعليمه للناطقين بغيرها، وذلك من عدة أوجه يمكننا أن لخصها فيما يلي:

- من حيث طريقة التعليم والكم: لأن هذا يتوقف على الهدف المرجو من العملية التعليمية، والدوافع التي تضعها المؤسسة التعليمية، ثم من حيث قدرة الطالب على استيعاب المادة العلمية المقدمة له،
- القواعد العربية ومبنية على قواعد النطق التي هي صعبة حتى على الناطقين بها كلغة أم، فالتعلم من الناطقين باللغة العربية يجد في الكثير من الأحيان نفسه في متاهة لا تنتهي من الاختلافات اللغوية النحوية والصرفية، وهذه القواعد الصرفية والنحوية التي كان أغلبها سماعي، قد يناسب العربي الناطق بها، لكنها لا تناسب غير الناطق بها، لاختلاف الأهداف من طرف إلى آخر.

على اعتبار هذه الأسس المهمين يجب على المعلم أو المؤسسة التعليمية أن تختار تلك القواعد والأسس على اعتبار الهدف المراد تحقيقه.

نظرية وضع أهداف محددة يسعى إليها المعلم والمتعلم والمؤسسة على حد سواء تجعل العملية التعليمية متكاملة الأركان، فإذا كان الهدف تعليم اللغة للمتعلم وجعله يفهم ويتحدث ويتكلم مع الناطقين باللغة يجب أن تكون طريقة التعليم مختلفة، عما إذا كان الهدف هو تحفيظ هذه القواعد للطالب دون فهم مرادها ودون ممارستها مع غيره من المتعلمين أو مع الناطقين بها. لأن (هدف تدريس النحو ليس تحفيظ الطالب مجموعة من القواعد المجردة أو التراكيب المنفردة، وإنما مساعدته على فهم التعبير الجيد وتذوقه).^{٢٢}

عندما نتطرق إلى مسألة تعليم القواعد العربية للناطقين بغيرها، نرى أن هناك مسلكين رئيسين في تعليم القواعد والنحو للطلبة غير الناطقين بها^{٢٣}، يمكننا أن نلخصها في مذهبين، الأول يختار حسب قدرات المتعلم، والثاني يعتبر النحو والصرف هدفا يسعى للوصول إليه، وعليه تكون النتيجة نفور الطلبة من المادة المقدمة له.

²⁰ İslam Elhadki – Zeynep Ünver Singer, “Öğrenci perspektifinden bazı Türk Üniversitelerindeki Arapça hazırlık programlarında tercih edilen konular,” *Rumeli de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (October 21, 2023), 1062–1088.

²¹ الخولي كريم فاروق، "مشكلات تعليم العربية لغير الناطقين بها وطرق حلها"، جامعة سلجوق، كلية الإلهيات، (٢٠١١)، ٣٢، ١٨٥-٢٠١.

²² رشدي أحمد، "تعليم اللغة العربية في المجتمعات الإسلامية بين مشكلات العمل وأوليات التنفيذ"، ١٩.

²³ محمود محمد محي الدين، *تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بين الواقع والمأمول* (مصر: دار المنارة، ٢٠١٣).



٣. ٢. أمور تؤدي إلى عدم جدوى دروس النحو والصرف في تعليم اللغة العربية كلغة ثانية.

أولاً: كثافة دروس القواعد والنحو

جعل مادة القواعد العربية أو النحو مادة تدرس إلى جانب المواد الأخرى كالقراءة والاستماع، يجعل للطلاب قادراً على ممارسة القاعدة وتطبيقها، فيدرك الطالب معنى القاعدة أولاً ثم قدرته على استخدامها بمثال يفهم معناه،^{٢٤} بعدها يصبح الطالب قادراً على فهم القاعدة النحوية أو الصرفية ثم يكون قادراً على تطبيقها، فتكون النتيجة إيجابية على قسمين، تعلم القاعدة وأهم من ذلك تطبيقها على واقع يفهمه.

لأن المتعلم يصبح قادراً على محاكاة حياة الناطق باللغة العربية ويعيش ذلك المحيط الذي يجعله يفكر ويتحدث باللغة العربية، ولا يكتفي بالتلقين وحفظ تلك القواعد، ولم يعرف عند العرب أنهم دونوا هذه القواعد ولا جعلوا لها مراجع خاصة، ولكنهم تعلموها بالسماع والممارسة،^{٢٥} وهذا لا يعني طبعاً ترك تدوين القواعد، لكن باختلاف الهدف تختلف الأداة، فعندما يكون المتعلم ناطقاً بالعربية لن يكون الأمر نفسه كما هو عند الناطق بغيرها، فتبسيط قواعد النحو بالقدر الذي يستطيع به المتعلم غير الناطق بالعربية إدراك القاعدة، من الأهمية بمكان، لكن الأهم منه هو تعلم معنى المفردة على سبيل المثال.

ولذلك تعتبر كثافة دروس النحو بالمقارنة مع الدروس الأخرى تعتبر إشكالية لا بد من حلها لتأثيرها السلبي على المتعلم، لأن الوقت المخصص لا يكفي لدراسة القواعد والتطبيق عليها، من جهة ولأن مستوى الطالب لا يؤهله لفهم المراد منه إذا كان لا يدرك مفهوم الجملة والعبارة، فكيف يستطيع إدراك القاعدة، على هذا يجب أن تعطى الأولوية في الحجم الساعي لتعليم المفردات والكلمات والعبارات على حساب دروس النحو والصرف.

ثالثاً: التركيز على دراسة قواعد النحو أكثر من التركيز على دراسة التراكيب اللغوية

تدريس التراكيب اللغوية لمتعلم مبتدئ في اللغة أهم من التركيز على تعلمه القواعد، لأن التدريب على القواعد والإعراب والنحو والصرف يأتي بعد تعلم الطالب هذه التراكيب المتكونة من المفردات التي يكون الطالب قد فهم معناها ووعي مغزاها،^{٢٦} لأن اكتساب هذه القواعد يكون بعد فهم المعنى المراد، فلا يستطيع المتعلم أن يعرف الفاعل المرفوع إذا ما فهم معنى الكلمة ولا المفعول المنصوب أيضاً، لأن القواعد تأسس لذلك، فإذا لم يفهم الطالب معنى الكلمة لا يستطيع أن يطبق عليها القاعدة.

^{٢٤} طيبة سعيد السليطي، "صعوبات تعليم القواعد النحوية وتعلمها في المرحلة الابتدائية بقطر (تشخيصها وعلاجها)"، مجلة كلية التربية جامعة الأزهر ٢/١٨٠ (٢٠١٧)، ٣٨٧-٤٢٨.

^{٢٥} أديب شاكر عمر، "سليقة العربي في العصر الجاهلي"، *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 271-292.

^{٢٦} عبد الرحمن أسماء، "طرق تعليم مصطلح التراكيب اللغوية العربية في القواعد العربية مع نموذج مقترح"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ٣ (٢٠٠٩)، ٩٣-٤٩.



ونرى في المقررات الدراسية أن الحصص المخصصة للمهارة الكلام والاستماع تستحوذ على نفس الحصص المخصصة لدراسة القواعد، وإن كان هذا مناسباً للناطق باللغة العربية إلا أنه ليس صالحاً للناطق بغيرها.

رابعاً: وجوب تأخير دروس النحو والصرف إلى السنوات الأخيرة من المرحلة الدراسية

أغلب الطلبة يأتون للجامعة وقد درسوا مبادئ ضعيفة جداً في اللغة العربية، وهذا يقتصر على من جاء من مدارس تحتوي مقرراتها على اللغة العربية، في حين أننا نجد أن دروس النحو والصرف تعطى للطلبة في السنة الأولى من الجامعة وهو توقيت غير مناسب، فالطالب الذي لا يعرف أسماء الأشياء، وحتى أسماء أيام الأسبوع، لا تفيد قواعد النحو والصرف في شيء وهذا ما يجعل دروس النحو والصرف سبب نفور الطالب من تعلم اللغة العربية^{٢٧}، بالإضافة صعوبة القواعد ذاتها، وجفافها. كما أن بعض الكليات لا يمكنها تخصيص وقت للتدريبات والتطبيقات، وذلك لكثرة عدد الطلبة في الشعبة الواحدة، فيضطر المعلم أن يتبع طرق تدريس تقليدية تركز على حفظ القاعدة دون تطبيقها عملياً.

خامساً: الاعتقاد السائد بأن المتعلم يحتاج إلى إتقان القواعد لإتقان اللغة

الكثير من المعلمين غير مستعدين لقبول أن القواعد ليست ضرورية للمبتدأ، في حين أنه يمكن تعلم لغة دون دراسة القواعد في بداية المرحلة التعليمية^{٢٨}، وإذا افترضنا أن الناطقين باللغة العربية يتحدثون ويكتبون ويقرؤون "وفقاً للقواعد النحوية"، فإن القليل منهم على دراية بالقواعد التي يستخدمونها. وأحياناً القواعد لا تهم لعدة أسباب، لأن الهدف الرئيسي ليس الصحة النحوية والصرفية ولكن إيصال ووصول المعلومة، ويمكننا أن نستند على ذلك بأن الأطفال يكتسبون اللغات بدون تعلم القواعد وهو متعلم مبتدئ وكذلك المتعلم البالغ غير الناطق بالعربية، أيضاً يمكن للبالغين الوصول إلى الطلاقة بدون قواعد نحوية، قد يقال في هذا الاستدلال أنه لا يمكن مقارنة الاثنين، لأنه من الصعب على الكبار تعلم لغة ثانية لأن لغتهم الأم قد تتداخل مع القدرة على تعلم اللغة الثانية، فيجاء عليه بأن كبار السن يتمتعون أيضاً بعدد من المزايا، على سبيل المثال، يعرف الشخص البالغ بالفعل كيفية الدراسة، وهذا يساعد أثناء تعليم اللغة، لذلك هناك مجال لتعلم اللغة من خلال الأنشطة المختلفة المستساغة أكثر من النحو والصرف.

خاتمة

نال تعليم اللغة العربية عند غير الناطقين بغيرها حظاً وفيراً خاصة في الدول الإسلامية غير العربية، وذلك في عدة مجالات منها تخصص الدراسات الإسلامية على اعتبار أن اللغة العربية تعتبر شرطاً لفهم مصادر التشريع الإسلامي،

^{٢٧} الحلاق سامي، "مشكلات تدريس النحو في أقسام اللغة العربية الأردنية: دراسة وصفية تحليلية" مجلة جامعة جدارا للدراسات والبحوث ١/١ (٢٠١٠)، ٣٩-٥٠.

^{٢٨} علا خالوصي، "أسس ومعايير بناء منهج تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى"، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية ٦/٥ (٢٠٢٤)، ١٩٩-٢١٨.



ثم لقدسيته عند المسلمين باعتبارها لغة القرآن، إلا أن أساليب التعليم والتدريس في العديد من الكليات والمهاد، جعلت اللغة العربية تعاني من بعض العوائق والتي أضرت بمستوى المتخرجين من هذه الكليات، وأحد أهم هذه العوائق هو الإسراف في تعليم القواعد من نحو وصرف للطلبة من غير الناطقين بالعربية، واتباع نفس المنهج عند الناطقين باللغة العربية. فكانت هذه دراسة تقييمية نظرية حول تعلم الطالب غير الناطق بالعربية وأثر التركيز على القواعد في تعلمه للعربية كلغة ثانية أو ثالثة.

وقد توصلنا في هذه الدراسة إلى عدة نتائج منها:

- يُعد النحو جوهر كلام العرب وأحد أهم العلوم اللغوية، حيث تقوم اللغة العربية على أربع مهارات أساسية: الاستماع، الكلام، القراءة، والكتابة.
- إن تعليم النحو وتعلمه لا يُعتبر غاية في حد ذاته، بل هو وسيلة تساعد على إتقان مهارات اللغة العربية. لذلك، ينبغي أن يكون تعليم النحو، سواء للمتخصصين أو للمتعلمين، وظيفياً بحيث يساهم بشكل فعال في تعزيز المهارات اللغوية.
- النحو الذي يُقدّم للطلبة يجب أن يكون نحوًا وظيفيًا، وليس مجرد نظام نظري قائم على الإعراب، بل يُمكنهم بعد دراسة مجموعة من القواعد النحوية من تطبيقها في الكلام والكتابة والقراءة بفاعلية.
- يُدرّس النحو العربي في الكثير من الأحيان بوصفه علمًا لصياغة القواعد أكثر من كونه وسيلة لتنمية الملكة اللغوية لدى الطلاب، مما أدى إلى نفورهم منه وضعفهم في اللغة بصفة عامة. وقد نشأت فجوة بين ما يتعلمه الطالب في المدرسة وبين احتياجاته اللغوية في الواقع، إذ يحفظ القواعد ويتقن الإعراب نظريًا، لكنه يواجه صعوبة في التعبير السليم شفويًا وكتابيًا، مع تكرار الأخطاء النحوية في استخدامه الفعلي للغة. وهكذا، ينحصر تعلم النحو داخل الصف دون تطبيق عملي في الحياة اليومية، مما يجعله منفصلًا عن المهارات اللغوية الضرورية للتمكن الحقيقي من العربية.
- القواعد اللغوية لها دور محدود في تعليم اللغة، ويجعل الهدف عند الطالب حفظها ثم إكمال الدروس بنجاح، هذا لا يعني بالضرورة أن الطالب يمكنه التحدث أو الكتابة بشكل صحيح ومتسق.
- سيكون الطالب قادرًا على الكتابة والتحدث بلغة متقنة إذا تدرب على تقليد الكلمات والتعبيرات التي يسمعها من الناطقين بها، دراسة القواعد تعتبر مكملة لتحقيق مستوى لغوية جيد.



- تُقَوِّمُ القواعد فقط ما يتعلمه الطالب من خلال دروس اللغة الأخرى، لذلك وجب عليه تعلم المفردات والتراكيب، ثم القواعد اللغوية لا حقا بعد أن يصل يكون مخزوننا جيدا من الكلمات والعبارات.
- تُعتبر (كتب العبارات الشائعة) أدوات مفيدة لتعليم اللغة العربية للطلبة، تحتوي هذه الكتب على أمثلة للحوار قالها أناس يستخدمون تلك اللغة كلغة أم.
- المتعلم للغة العربية من الناطقين بغيرها لا يبدأ بتعلم القواعد، ولكن تأخر دروس القواعد إلى ما بعد أن يصل مستوى معين في اللغة العربية وفهم تراكيبها، ولا ينبغي أن يعامل نفس معاملة الناطق باللغة العربية في مسألة تعلم قواعد اللغة العربية.



KAYNAKÇA

‘Abd el-Ḥayy el-Ḥanbelī, İbn ‘Imād. *Şeẓarātu’z-zeheb fī aḥbāri men zeheb*. Dımaşq: Dār İbn Kesīr, 1. bs., 1976.

Abū ‘Amsha, Ḥālid. *Ed-delīl et-tedribī fī tadrīs meḥārati’l-luḡati’l-‘Arabiyyeti ve ‘anāşirihā li’n-nāṭiqīne bi-ḡayrihā*. er-Riyāḍ: Merkez el-Melik ‘Abd el-‘Azīz li-ḥidmeti’l-luḡa el-‘Arabiyye, 1. bs., 2018.

Aḥmad, Ḥasan. “Mekānatu’s-seqāfeti fī tadrīs el-luḡa el-‘Arabiyye li’n-nāṭiqīne bi-ḡayrihā.”

RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 29 (2022): 727–737.

<https://doi.org/10.29000/rumelide.1164884>

‘Arām, Āmāl. “Eṭeru’t-terceme fī şuyū’i’l-aḥṭā’i’l-luḡaviyye ve subulu tecāvuzihā.” *Mecellet et-Tecdīd el-‘Arabī* 2/1 (2022). <https://journals.arabicrenewal.org/index.php/arig/article/view/115>

Asmā, ‘Abd er-Raḥmān. “Ṭuruq ta’līm muşṭalaḥ et-terākīb el-luḡaviyye el-‘Arabiyye fī el-qavā’id el-‘Arabiyye ma’a nemūzec muqtaḥ.” *Mecellet Kulliyeti’l-Ādāb ve’l-‘Ulūmi’l-İnsāniyye* 3 (2009): 13–49.

Bedrān, Muḥammed Memdūḥ. *el-Luḡa el-‘Arabiyye ve tadrīsuḥā li-ḡayri’n-nāṭiqīn bihā: naḥve menhecīn li-’i’ dādi muderrisi’l-luḡa el-‘Arabiyye li-ḡayri’n-nāṭiqīn bihā*. Tūnis: el-Munazzama el-‘Arabiyye li’t-Terbiye ve’ṭ-Ṭekāfe ve’l-‘Ulūm, 1. bs., 1992.

Besnāsī, Muḥammed. *el-Luḡa el-‘Arabiyye fī’l-‘ālem, qīmetu’l-luḡa el-‘Arabiyye*. er-Riyāḍ: Merkez el-Melik ‘Abd Allāh bin ‘Abd el-‘Azīz ed-Devlī li-ḥidmeti’l-luḡa el-‘Arabiyye, 1. bs., 2017.

Elhadki, İslam – Singer, Zeynep Ünver. “Öğrenci Perspektifinden Bazı Türk Üniversitelerindeki Arapça Hazırlık Programlarında Tercih Edilen Konular.” *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (21 Ekim 2023): 1062–1088. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1369146>

Elhadky, Youssry – Şimşek, Sultan. “The Attitudes of the Theology and Islamic Sciences Faculty Students in Turkey Towards the Program of Arabic Language in the Preparatory Year.” *Dârülfünûn İlahiyat* 30/1 (2019): 231–262. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0066>

el-Ḥūlī, Kerīm Fārūk. “Muşkilātu ta’līmi’l-‘Arabiyye li-ḡayri’n-nāṭiqīn bihā ve ṭuruqu ḥallihā.” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011): 185–201.

es-Ḥallāq, Sāmī. “Muşkilātu tadrīs en-naḥv fī aqsāmī’l-luḡa el-‘Arabiyye el-Ürduniyye: dirāse veşfiyye taḥlīliyye.” *Mecellet Cāmi’at Cādārā li’d-Dirāsāti ve’l-Buḥūs* 1/1 (2010): 39–50.

eş-Şātībī, Abū Ishāq. *el-Muvāfaqāt*. el-Ürdün: Dār İbn ‘Affān, 1. bs., 1997.

es-Sulīṭī, Zübeyye Sa’īd. “Şu’übātu ta’līm el-qavā’idi’n-naḥviyye ve ta’allumihā fī el-mereḥaleti’l-ibtidā’iyye bi-Qaṭar (teşḥīşuhā ve ‘ilācuḥā).” *Mecellet Kulliyeti’t-Terbiye Cāmi’at el-Ezher* 180/2 (2017): 387–428.

Ḥālūşī, ‘Alā. “Ususu ve me’āyīru binā’ menhecī ta’līm el-luḡa el-‘Arabiyye li’n-nāṭiqīne bi-luḡāt uḥrā.” *Mecellet el-‘Ulūmi’l-İnsāniyye ve’ṭ-Ṭabī’iyye* 5/6 (2024): 199–218. <https://doi.org/10.53796/hnsj56/11>

Hank, Naim. “Modern Arap Edebiyatına İz Bırakanlardan Biri Olarak Şevkī Dayf ve Osmanlı Yönetimine Bakışı.” *Dârülfünûn İlahiyat*. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0031>

Ḥurmā, Nāyif – Ḥaccāc, ‘Alī. *el-Luḡātu’l-eḥrāniyye ta’līmuḥā ve ta’allumuḥā*. el-Qāhire: ‘Ālem el-Ma’rife, 1. bs., 1988.



Maḥmūd, Muḥammed Muḥyiddīn. *Ta' līmu'l-luḡa el-'Arabiyye li'n-nāṭiqīn bi-ḡayrihā beyne'l-vāqī' ve'l-me'mūl*. Mişr: Dār el-Menāre, 1. bs., 2013.

Ridā, es-Suveysī. *et-Tekvīn et-terbevī li-esātizeti'l-'Arabiyye li-ḡayri'n-nāṭiqīne bihā*. Tūnis: el-Munazzama el-'Arabiyye li't-Terbiye ve't-Ṭekāfe ve'l-'Ulūm, 1. bs., 1992.

Ṭu'yme, Ruşdī Aḥmed. *Ta' līmu'l-luḡa el-'Arabiyye fī'l-muḡtema' āti'l-İslāmiyye beyne muşkilāti'l-'amel ve eveliyyāti't-tenfīz*. el-Qāhire: el-Merkez el-'Āmm li-Cem' iyyāti'ş-Şubbāni'l-Muslimīn el-'Ālemiyyīn bi'l-Qāhire bi-ta'āvuni'l-Ezher eş-Şerīf, 1987.

'Umar, Edīb Şākir. "Selīqatu'l-'Arabī fī'l-'aşri'l-cāhili." *Şarkiyat Mecmuası – Journal of Oriental Studies* 42 (2023): 271–292. <https://doi.org/10.26650/jos.1218156>



الشعر الجاهلي بين التشكيلات والرؤى البدوية والحضرية

CAHİLİYE ŞİİRİ: GÖÇEBE VE YERLEŞİK HAYATIN BİÇİMLENDİRMELERİ VE GÖRÜŞLERİ ARASINDA

PRE-ISLAMIC POETRY: BETWEEN NOMADIC AND URBAN FORMS AND VISIONS

MUHAMMED ELMEHDİ RİFAİ

DOÇ. DR.

KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

mmrifae@gmail.com



ملخص:

يُعنى هذا البحث بمقاربة طبيعة الشعر الجاهلي، ومضامينه المترجمة بين البدوية والحضرية؛ إذ لا يملك الشاعر العربي القديم الفكاهة من ثقافة المجتمع الذي وُلد فيه، ونشأ تحت سمائه، وترعرع فوق أرضه، فهو دائم التلاحم به، وشديد الاندغام بتفاصيله بما تشتمل عليه من طللٍ وربع، وحيوانات أليفة ومتوحشة، وصحارى وبوادي وجبالٍ ووديان، وأمطارٍ وسحب، وخيامٍ ومطعمٍ ومشرب، وتجارةٍ وصناعةٍ وزراعةٍ وبناءٍ وعمرانٍ وأسواقٍ وكتابةٍ وملابسٍ وحليٍّ وعلوٍّ وسواها من الملامح الأخرى. وسيبيُّ البحث أن هذه المظاهر الحياتية أثرت في الشاعر الجاهلي، وتحكمت في وجوده، وقد حدت مصيره، وأن تصويره الدقيق لها دليل على شعوره القوي بالانتماء إلى هذا النمط المعيشي من دون سواه من أنماط الحياة. ومن الطبيعي أن يكون دائم التفكير فيها، ودائم التحدث عنها في أشعاره، ضمن نسقٍ معجميٍّ وتصوريٍّ، ينشطر شطرين اثنين: شطرًا لغويًا غامضًا وحشيًا، وشرطًا لغويًا واضحًا رقيقًا، وضمن صور متنوعة، تترجح بين البدوية والحضرية، ويمتزج في تكوينها الفطري والمصطنع.

الكلمات المفتاحية: الشعر الجاهلي، المعجم، الصورة الشعرية، البدوية، الحضرية.

Öz:

Bu araştırma, Cahiliye şiirinin doğası ve onun göçebe ile yerleşik yaşam arasında sallanan muhteviyatıyla ilgilenmektedir. Zira eski Arap şairi, doğup büyüdüğü ve yetiştiği toplumun kültüründen kaçamaz; onunla sürekli bir etkileşim içindedir ve detaylarına derinlemesine bağlıdır. Bu detaylar, harabeler ve evler, evcil ve vahşi hayvanlar, çöller ve vadiler, dağlar ve vadiler, yağmurlar ve bulutlar, çadırlar, yemek ve içmek, ticaret, zanaat, tarım, inşaat ve mimari, pazarlar, yazı, kıyafetler, takılar ve parfümler gibi diğer özellikleri içermektedir. Araştırma, bu yaşam tarzlarının Cahiliye dönemi şairini etkilediğini, varlığını şekillendirdiğini ve kaderini belirlediğini gösterecektir. Şairin bu yaşam tarzlarını detaylı bir şekilde tasvir etmesi, onun bu yaşam tarzına güçlü bir aidiyet duygusu hissettiğinin kanıtıdır ve bu duygunun diğer yaşam tarzlarından farklı olarak, onun şiirlerinde sürekli olarak düşündüğü ve hakkında konuştuğu bir konu olması doğaldır. Şair, şiirlerinde bu yaşam tarzlarını iki farklı dilsel ve betimleyici örüntü içinde ele alır: biri belirsiz ve vahşi, diğeri ise net ve zarif. Şiirlerinde, çöl yaşamı ile şehir yaşamı arasında gidip gelen çeşitli imgeler bulunur ve bu imgeler doğal ve yapay unsurların birleşiminden oluşur.

Anahtar kelimeler: Cahiliye Şiiri, Sözlük, şiirsel imge, Göçebe, Yerleşik.

Abstract:

This research is concerned with approaching the nature of pre-Islamic poetry and its themes oscillating between the nomadic and the urban. The ancient Arab poet cannot escape the culture of the society in which he was born, raised under its sky, and grew up on its land. He is always intertwined with it and deeply integrated into its details, which include ruins and dwellings, domestic and wild animals, deserts and plains, mountains and valleys, rains and clouds, tents, food and drink, trade, crafts, agriculture, construction, architecture, markets, writing, clothing, jewelry, perfumes, and other features. The research will show that these life aspects influenced the pre-Islamic poet, controlled his existence, and determined his fate. His precise depiction of them is evidence of his strong sense of belonging to this way of life, as opposed to other lifestyles. Naturally, he would constantly think about them and frequently discuss them in his poetry.

Keywords: Pre-Islamic Poetry, Lexicon, poetic imagery, Nomadic, Urban.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	10.12.2024	13.09.2024	30.06.2025	0000-0001-6658-9821
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1599409		
ATIF/CITE AS				
Rifai, Muhammed Elmehti. “Cahiliye Şiiri: Göçebe ve Yerleşik Hayatın Biçimlendirmeleri ve Görüşleri Arasında / Islamic Poetry: Between Nomadic and Urban Forms and Visions”. <i>ilahiyat</i> 14 (Haziran/June 2025): 89-107.				



مقدمة

من المعلوم عن عرب الجاهلية أنهم شهدوا شكلين من الحياة، ويمثلهما الشكل البدوي والشكل الحضري اللذان حتمهما اختلاف الطبيعة الجغرافية لكلٍ من شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام وبلاد الرافدين. ومن البدهي أن يكون لكلٍ من هذين النمطين المعيشيين لغته الخاصة به، وصوره الممثلة له، فهل حافظ الشاعر الجاهلي على مفردات بيئته وصورها التي نشأ في أحضانها أو أنه أضاف إليها مفرداتٍ وصوراً وافدةً عليها من بيئةٍ أخرى، ربما تحيا نظاماً حياتياً مختلفاً، ويفوقها تقدماً وتحضراً؟

وبناءً عليه يُدرس الشعر الجاهلي، هاهنا، وفق مستويين اثنين: مستوى المعجم الشعري، ومستوى الصورة الشعرية.

١. المعجم الشعري الجاهلي بين البدوية والحضرية:

١,١. بدوية المعجم الشعري الجاهلي:

لعل السمة الأبرز في المعجم الشعر الجاهلي، والأقرب إلى حياة العرب قديماً سمة البداوة، و"يقصد بالمعجم البدوي الذخيرة اللغوية المستعملة في تشكيل التجارب الشعرية الجاهلية، واحتواؤها على ألفاظٍ عريقةٍ تضرب جذورها في الأصول العربية الأولى، وتعدّ ألفاظاً غريبة اليوم، ويصعب وعي دلالاتها ومرامها"^١.

ولعل الكثير من الأشعار الجاهلية تتوغل لغتها، وتتوحش ألفاظها؛ يقول لبيد بن ربيعة في ناقته^٢:

وكنْتُ إذا الموم تحضرتني	وصنّت حُلّةً بعد الوصال
صرمتُ حبالها وصددتُ عنها	بناجيةً تحلُّ عن الكلال
عُدافرةً تقمّصُ بالرُدافي	تخوّها نرولي وارتحالي
كأخنس ناشطٍ جادثٍ عليه	برقةٍ واحفٍ إحدى الليالي
أضلّ صواره وتضيّفته	نطوفُ أمرها بيد الشمال ^٣

^١ حنان عكو وآخرون، الأدب الجاهلي: قضايا الشعر وموضوعاته وخصائصه (حلب: منشورات جامعة حلب، ٢٠١٩)، ٢٩٨.

^٢ لبيد بن ربيعة، ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق: إحسان عباس، (الكويت: سلسلة التراث العربي، ١٩٦٢)، ٧٥-٧٧.

^٣ الناجية: الناقة المسرعة تنجو. تحلّ: تعظم. الكلال: الإعياء. العُدافرة: الصّخمة القويّة الشديدة. تقمّص: تنزو به. الرُدافي: الرديف. تخوّها: تنقّصها وذهب بلحمها. الأخنس: الثور. الناشط: يخرج من بلد إلى بلد. واحف: موضع. البرقة: الموضع الذي يخلط ترابه أو رملُه حصي. الصّوار: قطيع بقر الوحش، تضيّفته: نزلت به سحابة. النطوف: السائلة، بيد الشمال: بيد الله.





تَغْمُضُ معاني أكثر مفردات هذا المشهد، من مثل: (ناجية، الكلال، عُدَاوَة، تَقَمَّص، الرُّدافي، أخص، واحف، صَوَارَه، تَضَيَّفَتْهُ، نَطُوف). وهي ألفاظ تصف بؤس الشاعر، وتخلصه من همومه بركوب ناقته السريعة الشديدة شدة ثورٍ وحشيٍّ أضاع قطيعه، وهطل عليه المطر.

وتخفي دلالات مفردات سلامة بن جندل في قوله مفتخرًا بمآثر آبائه وأجداده^٤:

إِنِّي امرؤ، مِنْ غُصْبَةٍ سَعْدِيَّةٍ ذَرِيَّ الأَسِنَّةِ كُلِّ يَوْمٍ تَلَاقِي
لَا يَنْظُرُونَ إِذَا الكَتِيبَةُ أَحْجَمَتْ نَظَرَ الجِمالِ، كُرْبَنَ بالأَوْساقِ
يَكْفُونَ غَائِبُهُمْ، وَيُقْضَى أَمْرُهُمْ فِي غَيْرِ نَقْصٍ مِنْهُمْ وَشِقَاقٍ^٥

تبدو ألفاظ الأبيات متأثرةً بحياة البادية ونظامها القبلي، من مثل: (غُصْبَة، ذَرِيَّ، كُرْبَنَ، الأَوْساق)، ومفرداتها الغريبة تؤكد معاني الانتماء لدى الشاعر، فهو يعتزُّ بانتسابه إلى قبيلةٍ تجمع إلى شرف المحتدِّ بطوالة الفرسان في حربها وصواب الرأي في سلمها، وإمكانية التآليف بين قلوب أفرادها، وإحلال الوئام في علاقاتها.

ومن الأشعار التي تتأكد فيها غلظة المفردات وصف المثقَّب العبدِي للظعائن^٦:

لِمَنْ طُغْنٌ تَطْلُعُ مِنْ ضُبَيْبٍ فَمَا خَرَجَتْ مِنَ الوَادِي لِحِينِ
يُشَبِّهَنَّ السَّفِينِ وَهَنَّ بُحْتٍ عُراضَاتُ الأَبَاهِرِ والشُّؤُونِ
كَغَزَلَانٍ خَذَلْنَ بِذَاتِ ضَالٍ تَنُوشُ الدَّانِيَاتِ مِنَ الغُصُونِ
ظَهَرْنَ بِكِلَّةٍ وَسَدَلْنَ رَقْمًا وَثَقَّنَ الوَصَاوِصَ لِلْعُيُونِ
وَهَنَّ عَلَى الظَّلَامِ مُطَلَّبَاتٍ طَوِيلَاتُ الدَّوَابِّ والقُرُونِ
إِذَا مَا فُتِنَتْهُ يَوْمًا بِرَهْنٍ يَعِزُّ عَلَيْهِ لَمْ يَرْجِعْ بِحِينٍ^٧

يضع مشهد الظعائن المتلقِّي في أجواء بدوية بحثة منسوجة من ألفاظ وعرة، تضطره إلى الرجوع إلى دلالاتها المعجمية لفهم مقاصدها، من مثل: (طُغْنٌ، ضُبَيْبٌ، بُحْتٌ، عُراضَاتُ، الأَبَاهِرِ، الشُّؤُونِ، خَذَلْنَ، كِلَّةً، رَقْمًا، ثَقَّنَ، الوَصَاوِصَ)، وكلها ألفاظ توظف في رسم مشهد متكرر في حياة البادية، هو مشهد الظعائن، وهي تتراءى غزلانًا

٤ سلامة بن جندل، ديوان سلامة بن جندل، تحقيق: فخر الدين قباوة، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ١٩٨٧)، ١٥١-١٥٢.

٥ ذري الأسنة: محددة الأسنة. أحجمت: كُتت. الأوساق: الأحمال.

٦ المثقَّب العبدِي، ديوان المثقَّب العبدِي، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، (القاهرة: جامعة الدول العربيَّة، معهد المخطوطات العربيَّة،

١٩٧١)، ١٤٢-١٦١.

٧ ضُبَيْبٌ: موضع. البُحْتُ: جمال طوال الأعناق. خذل الطَّيِّ: تخلف عن القطيع. تنوش: تتناول. الكِلَّةُ: السِّتْرُ الرَّقِيقُ يُتَوَقَّى به من البعوض. الرَّقْمُ: البرود. الوصاوص: البراقع. الدَّوَابِّ والقرون: الشعر المصفور.





تتخلف عن صواحبيها لتتناول ما قرب من أغصان الشجر، ثم يصف الموادج بأنها غطيت بأستار رقيقة تقي من بداخلها من الحشرات، وزينت بثياب يمنة مزركشة. ويصف النساء بأنهن ثقبن البراقع كي يستطعن الرؤية، وأن شعورهن طويلة، وأنهن ملكن قلوب الرجال بما بدا وخفي من حسنهن وزينتهن.

وتغمض معاني ألفاظ لامية عبید بن الأبرص في وصفه الأطلال وعناصر الطبيعة الأخرى^٨:

أمن رؤسوم نأيها ناحل ومن ديار دمعك الهامل
أجالت الريح بها ذيلها عامًا وجون مسيل هامل
حتى عفاها صيت رعد داني التواحي مسيل وابل
بل ما بكاء الشبخ في دمنة وقد علاه الوضح الشامل
أقوت من اللاني هم أهلها فما بها إذ طعنوا أمل^٩

يقف عبید بن الأبرص على آثار ديار قومه، فيشجبه ما كانت عليه مكوناته في الماضي، وما آلت إليه في الحاضر، فالحفر الحيفة بالخيام لحمايتها من مياه السيول قد ضاقت بعدما كانت متسعة، وكادت تنطم، والريح والسحب والأمطار والعواصف الرعدية عبثت بملاحمها بعدما كانت ظاهرة، وكادت تغيب، فيجهش بالبكاء على هذا المصير المأساوي، ويستمر في تأمل عفاها حتى يفقد وعيه بما تمارسه الطبيعة من قسوة بحق الإنسان والمكان، وتصير حاله كحال من احتسى خمراً معتقة، فأنثرت فيه، وأفقدته عقله، وأعجزته عن استيعاب مجريات الأحداث من حوله. ثم ينهي نفسه عن البكاء بعدما امتد بصاحبها العمر، وبات زاهداً في مزيد من العيش في أمكنة فرغت من قاطنيها.

وينبغي التنبيه، هاهنا، على أن العرب انشطروا شطرين اثنين: شطراً سكن البوادي، وشطراً سكن الحواضر، فأما الذي سكن البادية فقد حتم عليه الجفاف أن يكون راعي ماشية أو صياداً أو غازياً، وأما الذي سكن الحاضرة فقد منحه الخصب فرصة الاختيار بين أن يكون تاجراً أو صانعاً أو مزارعاً، هذا فضلاً عن ممارسته ما يمارسه البدوي من مظاهر اقتصادية أصيلة، وهنا تمتزج ألفاظ البداوة بالفاظ الحضارة على نحو لفت أنظار الشعراء الجاهليين، وألهمهم أن يوظفوها في سياقات متعددة.

١. ٢. حضرة المعجم الشعري الجاهلي:

للمعجم الشعري الجاهلي سمة أخرى بارزة غير سمة البداوة، وتتمثل في حضرته، و"يقصد بالمعجم الحضري المكونات اللفظية الأصيلة والطائرة الحاضرة للملامح التطور الثقافي والاجتماعي اللذين شهدتهما عرب المدن، وصاغهما

^٨ عبید بن الأبرص، ديوان عبید بن الأبرص، تحقيق: أشرف أحمد عدرة، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤)، ٩٢.

^٩ النأي والنؤي: الحفرة حول الخيمة تمنع السيل. الناحل: البالي. الهامل: المنهمر. الجون: السحاب الأسود. المسيل: الداني من الأرض. عفاها: محها. صيت: عظيم الصوت. الوابل: المطر الغزير. الوضح: الشيب. الشامل: شمل شعره كله. أقوت: خلت. طعنوا: ارتحلوا.





الشُّعراءُ في أشعارهم من خلال لغةٍ واضحةٍ سائغة، يسهل اليومُ فَهْمُ مقاصدها وغاياتها. ويتميّز المعجمُ الحضريُّ بجذائته وتجديده أمامَ قِدَامَةِ المعجمِ البدويِّ وتقليديّته^{١٠}. وكذلك "يميل الشَّاعر الحضريُّ الذي نشأ في الحضر إلى الرِّقَّة واللبونة فيها"^{١١}، كما في رائية المنخل اليشكري؛ إذ تخفُّ ألفاظه، وهو يصف يوماً خصيباً خلا فيه بفتاةٍ يَنْشُدُ عندها الحبَّ والدِّفء^{١٢}:

ولقد دَخَلْتُ على الفتا	ةِ الحِذَرِ في اليومِ المطيرِ
الكاعِبِ الحسناءِ تَرُ	فُلُ في الدِّمْقَسِ وفي الحريرِ
فَدَفَعْتُهَا	مَشَى القَطَاةِ إلى الغديرِ
وَلَمَّمْتُهَا	كَتَنَفَسِ الطَّيِّ البَهِيرِ

تصوّر هذه التَّجربةُ العاطفيَّةُ أجواءَ الحبِّ النَّاعمِ، وبلغةٍ مترفةٍ عذبةٍ عذوبةَ المشاعر التي يحملها العاشق تجاه معشوقته، والتي تَوْجِّحُ لديه رغباتٍ كثيرةً تحمله على ممارسة دور الذِّكْر الذي يطالب أنثاه بالاستسلام لنزعاته. وتبلغ طرافة التَّجربة منتهاها حين يقول^{١٣}:

وَأُحِبُّهَا	وَأُحِبُّ نَاقَتَهَا	بَعِيرِي
فَإِذَا انْتَشَيْتُ	فَإِنِّي رُبُّ الحَوْرَنَقِ	وَالسَّديرِ
وَإِذَا صَحَوْتُ	فَإِنِّي رُبُّ الشُّوَيْهَةِ	وَالْبَعيرِ
وَلَقَدْ شَرِبْتُ	مِنَ المِدا	مَةِ بِالْقَلِيلِ

يشعر المتلقِّي حيال هذه الأبيات أنَّه أمام نصٍّ من نصوص الغزل الأمويِّ الماجن لما يبنِّي عليه من سلاسة الألفاظ، وجلاء المعاني، وروح الفكاهة؛ إذ يُؤنِّسُ الرَّاكِبَ الحيوانَ المركوبَ، ويسبغ عليه مشاعرَ تنسجم وتدفق مشاعره إزاء أنثاه، فليس المنخلُ وحده مَنْ ينعم بتجربة الحبِّ، بل يشركه فيها جمُّه أيضاً؛ فشدة تعلق العاشق بمعشوقته حملتُ جمَّله على شدة التعلُّق بناقتها. كذلك تظهر روح المَرَحِ في تصوير آثار الخمر، وهي تلعب في عقل شاربها، وتنسج له من الأخيلاء ما يروق له؛ فالخمر تتسلط على المنخل، وتنتقل به من حالٍ إلى حالٍ، حتَّى تُنسيه حقيقته، فإذا ما سكَرَ شعرَ بأنَّه النُّعمان بن المنذر الملك، وإذا ما تبدَّد أثرها عنه وجد نفسه المنخلُ اليشكري راعي الغنم.

١٠. عكَّو وآخران، الأدب الجاهلي، ٣٠٥-٣٠٦.

١١. إبراهيم عوضين، الأدب العربي بين البادية والحاضرة (القاهرة: مطبعة السَّعادة، ١٩٨٣)، ٣٢٠.

١٢. عبد العزيز نبوي، ديوان بني بكر في الجاهليَّة (القاهرة: دار الزَّهراء، ١٩٨٩)، ٦٩٤.

١٣. نبوي، ديوان بني بكر في الجاهليَّة، ٦٩٤ - ٦٩٥.





وتبلغ رقة رائية المنخل الإشكري وطرافتها مبلغاً جعل طه حسين يشكُّ في زمن إنشادها، ويستبعد أن تكون من نتاج العصر الجاهلي، فقد رأى أن المنخل الإشكري "بدويّ النشأة لم يتصل بالنعمان إلا بعد أن تقدّمت به السن، والرؤاة يروون له قصيدة ما نظنُّ أن شعراء بغداد في العصر العباسي قد استطاعوا أن يقولوا شعراً أقرب منها إلى السهولة واللين... فكيف رق شعر المنخل ولأن هذا الحد وهو كالتأبغة بدويّ النشأة حديث عهد بالحضارة؟"^{١٤}. ويردُّ على هذا الرأي بأن الظاهرة اللغوية تخضع لأمرين: "ذوق الشاعر اللغوي فطرةً، واستعداده ومجموع خبراته الفنية من جانب آخر. ثم إن المنخل الإشكري، وهو من يشكر ينتمي إلى شعراء البحرين من جانب، وإلى شعراء إمارة الحيرة من جانب آخر، وهؤلاء وأولئك يميلون بطبيعتهم إلى إثارة لغة سهلة فيها رشاقة وعذوبة"^{١٥}.

وتبلغ قصيدة فريط بن أنيف العنبري أقصى سهولتها على نحو لا يشعر المتلقي بأيّ بُعد زمنيّ يفصل بينه وبينها، يقول معاتباً قومه لعودهم عن نصرته^{١٦}:

لو كُنتُ مِنْ مَازِنٍ لَمْ تَسْتَبِخْ إِلَيَّ	بَنُو اللَّقِيطَةِ مِنْ ذُهْلٍ بَنِ شَيْبَانَا
إِذَا لَقَامَ بِنَصْرِي مَعْشَرٌ خُشْنٌ	عِنْدَ الْحَفِيطَةِ إِنْ ذُو لُؤْتَةٍ لَنَا
قَوْمٌ إِذَا الشَّرُّ أَبْدَى نَاجِدِيهِ هُمْ	طَارُوا إِلَيْهِ زَرَافَاتٍ وَوُحْدَانَا
لَا يَسْأَلُونَ أَحَاهُمْ حِينَ يَنْدُبُهُمْ	فِي النَّائِبَاتِ عَلَى مَا قَالَ بُرْهَانَا
لَكِنَّ قَوْمِي وَإِنْ كَانُوا ذَوِي عَدَدٍ	لَيْسُوا مِنَ الشَّرِّ فِي شَيْءٍ وَإِنْ هَانَا
يَجْزُونَ مِنْ ظُلْمِ أَهْلِ الظُّلْمِ مَغْفَرَةً	وَمِنْ إِسَاءَةِ أَهْلِ السُّوءِ إِحْسَانَا
كَأَنَّ رَبَّكَ لَمْ يَخْلُقْ لِحَشِيَّتِهِ	سِوَاهُمْ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ إِنْسَانَا
فَلَيْتَ لِي بِهِمْ قَوْمًا إِذَا رَكَبُوا	شَدُّوا الْإِغَارَةَ فُرْسَانًا وَرُكْبَانَا ^{١٧}

مع أن الألفاظ أصيلة والمعاني قريبة فإنها تنطوي على نسق لغويّ مراوغ، ليس بالمديح الخالص، ولا بالهجاء الخالص؛ فالقصيدة تنبئ "على مفارقة تصويرية طريفة، تقارن بين مشهدين أحدهما نُصر فيه الشاعر من قبل الغريب (بني مازن)، والآخر خُذل فيه من قبل القريب (بني العنبر) الذين أعرضوا عن نجاته، واستعادة إبله المسلوبة من قبل

١٤ طه حسين، في الأدب الجاهلي (القاهرة: مطبعة فاروق عبد الرحمن محمد، ١٩٣٣)، ٢٧٣-٢٧٤.

١٥ عبد الفتاح الشطي، شعراء إمارة الحيرة في العصر الجاهلي (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ١٥٩.

١٦ حبيب بن أوس أبو تمام، ديوان الحماسة (بيروت: دار القلم، ط ١)، ١/٥-٤.

١٧ مازن: هو ابن مالك بن عمرو بن تميم. الاستباحة: الاستئصال وعدم الاستبقاء. الحفيظة: الغضب في الشيء الذي يجب حفظه. اللؤثة: الضعف. أبدى الشرُّ ناجديه: مثل لشدته وصعوبته. الزرافات: الجماعات. وحدان: متفرقين. يندبهم: يدعوهم. شدوا الإغارة: فرقوها. الفرسان: الركابون على الخيل. الركبان: الركابون على الإبل.





بني شيبان"١٨. وتوظّف في سبيل أداء هذه المعاني المتوارية جملةً من المفردات الفصيحة من مثل: (إبلي، معشر، حُشْن، الحفيظة، لُوثَة، قوم، الشرّ، أخاهم، النَّاتبات، بُرْهانا، عَدَد، ظُلْم، مغفرة، إِساءة، السُّوء، إحسانا، رَبِّكَ، لخشيتَه، إنسانا، الإغارة، فرسانا، ركبانا).

ويرثي النَّابغة الدُّبائيُّ النُّعمانَ بنَ الحارث الغسائيِّ في قصيدةٍ لاميةٍ، يمتزج فيها اللفظ الأصيل بالدَّخيل، والإنسائيُّ بالطَّبِيعيِّ، والعربيُّ بالأعجميِّ؛ إذ يدعو لقبره بالسُّقيا على أن تكون ريحاناً ومسكاً وعنبراً^{١٩}:

سَقَى الْغَيْثُ قَبْرًا بَيْنَ بُصْرَى وَجَاسِمٍ بَغَيْثٍ مِنَ الْوَسْمِيِّ قَطْرٌ وَوَابِلٌ
وَلَا زَالَ رِيحَانٌ وَمَسْكٌ وَعَنْبَرٌ عَلَى مُنْتَهَاهِ دَيْمَةٌ ثُمَّ هَاطِلٌ
وَيُنْبِتُ حَوْذَانًا وَعَوْفًا مُنَوَّرًا سَأْتِبُعُهُ مِنْ خَيْرِ مَا قَالَ قَائِلٌ
بَكَى حَارِثُ الْجَوْلَانِ مِنْ فَقْدِ رَبِّهِ وَحُورَانُ مِنْهُ مَوْحَشٌ مُتَضَائِلٌ
فَعُودًا لَهُ غَسَّانٌ يَرْجُونَ أَوْبَهُ وَتُرْكٌ وَرَهْطُ الْأَعْجَمِينَ وَكَابِلٌ^{٢٠}

يسرف النَّابغة في تصوير آثار الفقد في نفسه، فيتخيّل الكون بأسره سماءً وأرضاً وأمكنةً وأناساً يفجع بتوديع النُّعمان، فالسَّماء تهطل بسائر أنواع الخير، فتتعش القبر، وتروي الأرض، وتُخْرِج النَّباتات العطريَّة، وتنتشر في فضاءٍ مضمخٍ بالروائح الطَّيِّبة، وتفوح البقعة كلّها بأريجها. ويُشْرِكُ أرضَ الغساسنة حزنَه، فالجولان وحوران متأثران بمصيبة موته، فالأوّل يذرف الدُّموع، والثَّاني يشعر بالوحشة.

ويبدو أثر البيئة المتحصّرة واضحاً في ألفاظ المراثية، فلغتها سهلة، ومعانيها واضحة، وصورها مترفة، وبعضها نباتي، يمتزج فيه الفطريُّ/الرَّيحان والحوذان والعوف بالمصطنع العربيِّ/العنبر، والمصطنع الفارسيِّ/المسك^{٢١}. وبعضها إنساني، يمتزج فيه الجنس العربيِّ/الغساسنة بالجنس غير العربيِّ/تُرْك وكابل؛ إذ يقف الأعاجم من جَزَع الغساسنة موقفاً مشابهاً، فهم مثلهم، لا يصدّقون نبأ موته، وينتظرون عودته، ويقرّون بأهْمِيَّتِهِ، فما هو عليه من منعةٍ تحملهم على استبعاد وقوع الموت عليه.

وثمة تجارب أخرى في دواوين شعراء الحضر توظّف فيها هذه المفردات الوافدة على اللغة العربية الجاهليَّة، وهي تثبت إعجابهم بمظاهر الحياة المتمدنة، واستثمارهم مظاهرها في نماذجهم الشعرية.

١٨ حنان عكو، أنماط المفارقة في الشعر الجاهلي (الشارقة: دائرة الثقافة، ٢٠١٩)، ١٧١.

١٩ النَّابغة الدُّبائيُّ، ديوان النَّابغة الدُّبائيِّ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف)، ١٢١-١٢٢.

٢٠ بُصْرَى وجاسم: موضعان بالشَّام. الوسميّ: أوّل المطر؛ لأنّه يسم الأرض بالنَّبات. الوابل: أشدُّ المطر. ديمة: مطرٌ سائلٌ دائم. هاطل: مطرٌ بين الشَّدِيد واللين. الحوذان والعوف: ضربان من اللَّبْت طيّبا الرَّائحة. حارث الجولان: جبل في الجولان. ربه: هنا النُّعمان. أوبه: عودته.

٢١ المسك من الطَّيِّب الغالي الثَّمَن الذي يحفظ في قوارير، واستعمله المترفون وأهل الثَّراء. يحيى الجبوري، "الرِّبْنة في الشَّعر الجاهلي"، حوالة كلية الإنسانيَّات والعلوم الاجتماعيَّة ٦ (١٩٨٣)، ٢١٤.



٢. الصورة الشعريّة الجاهلية بين البداوة والحضارة:

يرى علي البطل أنّ الصُّورة الشعريّة "تشكيل لغوي، يكوّنها خيالُ الفنّان من معطياتٍ متعدّدة، يقف العالم المحسوس في مقدّماتها؛ فأغلب الصُّور مستمدّة من الحواس، إلى جانب ما لا يمكن إغفاله من الصُّور النّفسية والعقلية"^{٢٢}. والصُّورة الشعريّة عند محمّد حسن عبد الله "صورة حسّية في كلمات، استعارية إلى درجة ما، في سياقها نعمة خفيضة من العاطفة الإنسانيّة، ولكنها أيضًا شُحنت - منطلقة إلى القارئ - عاطفة شعريّة خالصة أو انفعالية"^{٢٣}. والصُّورة الشعريّة عند علي عشري زايد "وسيلة من وسائل الإيحاء بالأبعاد المختلفة لرؤية الشّاعر"^{٢٤}، وتترجح الصور الجاهلية بين البدوية والحضرية.

١,٢. بدويّة الصُّورة الشعريّة:

لكل صورة شعرية خصائص تميزها من سواها من الصور الشعرية، والشعر الجاهلي ترجحت صوره بين البداوة والحضارة، و"يقصد بدويّة الصُّور الشعريّة المكوّنات الفطريّة الأولى الدّاخلية في نسيج النّص الشعريّ الجاهلي، سواء أكان منتجه بدويّاً أم حضريّاً أم جمع بين البداوة والحضارة؛ إذ ينبغي التنبّه إلى أنّ الطّابع البدويّ لا يقتصر على شعراء البدو، فهو موجودٌ عند شعراء الحضر أيضًا، ولكن بنسبٍ متفاوتة، وتقلُّ صوره عند شعراء الحضر بحكم غيابه عن بيئاتهم المدنيّة المستقرّة، من ذلك صور الطّل، ووصف الطّعان والرحلة في مجاهل الصّحراء وما فيها من مكوّناتٍ مناحيّة وطبيعيّة وحيوانيّة، وسواها من عناصر حيائيّة أخرى شهدها المجتمع البدويّ أكثر من المجتمع الحضريّ"^{٢٥}. وبدا الإسهام الكبير للحياة الرعوية في نسج الكثير من الصور البدوية، من ذلك لوحة الوقوف على الأطلال. يقول عنتره العبسيّ في وصف الطّل^{٢٦}:

طالَ النَّوَاءُ على رُسُومِ المَنْزِلِ بَيْنَ اللَّكِيكِ وَبَيْنَ ذَاتِ الحَرْمَلِ
لَعِبَتْ بِهَا الأَنْوَاءُ بَعْدَ أَنْيَسِهَا وَالرَّامِسَاتُ وَكُلُّ جَوْنٍ مُسْبِلٍ^{٢٧}

يقف الشّاعر البدويّ على بقايا الدّيار الخاوية محدّدًا موقعها بدقّة، فتطول وقفته، وهو يسرح في تفاصيلها التي غطتها عناصر الطّبيعة بمختلف أشكالها، فيحار في أمر الأمطار والسُّحب والعواصف؛ إذ تعاونت على طمس ما

٢٢ علي البطل، الصُّورة في الشعر العربيّ حتّى آخر القرن الثّاني الهجريّ، دراسة في أصولها وتطوّرها (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١)، ٣٠.

٢٣ محمّد حسن عبد الله، الصُّورة والبناء الشعريّ (القاهرة: دار المعارف)، ٣٢.

٢٤ علي عشري زايد، عن بناء القصيدة العربيّة الحديثة (القاهرة: مكتبة الشّباب، ١٩٩٧)، ١١٦.

٢٥ عكّو وآخرون، الأدب الجاهلي، ٣١٥.

٢٦ عنتره بن شداد، ديوان عنتره، تحقيق: محمد سعيد مولوي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠)، ٢٤٦-٢٤٧.

٢٧ النَّوَاء: الإقامة. اللَّكِيكِ وذات الحرملة: موضعان. يذهل: يسلو عمّا هو فيه ويتركه. الأنواء: مفرد النّوء، وهو المطر. الرّامسات: الرّياح. الجون: السحاب. المسبل: المنسكب بالمطر.





تبقى من آثار الأمكنة وأناسها الرّاحلين عنها، فأثارت لديه لواعج الحنين إلى ما كانت عليه في سابق عهدها. ويستهلّ عبيد بن الأبرص قصيدته اللامية بقوله^{٢٨}:

يا دارَ هَندٍ عفاها كُلُّ هَطالٍ بالجَوِّ مِثْلَ سَحيقِ اليُمْنَةِ البالي
جَرَتْ عَلَيَّها رِياحُ الصَّيفِ فَاطَّرَدَتْ والرَّيحُ فيها تُعَقِّيها بِأَذْيالٍ
حَبَسْتُ فيها صِحابي كَيَّ أُسائِلُها والدَّمْعُ قَدْ بَلَ مَيِّ جَبِيبِ سِرْواي
شَوْقاً إلى الحَيِّ أَيْامَ الجَميعِ بِها وكيفَ يَطْرُبُ أو يَشْتاقُ أمثالِي

يقف عبيد بن الأبرص على آثار ديار محبوبته، فيشجيه ما كانت عليه مكُوناته في الماضي، وما آلت إليه صورته في الحاضر، فالأمطار قد عبثت بملامحها، وجعلتها كالبرد اليماني، والرياح قد سحبت الترابَ عليها كما تسحب المرأة ذيل ثوبها، ثمّ يستوقف الشاعرُ الصَّحْبَ، ويجيش بالبكاء حزناً على تبدُّل معالمها، وحينئذٍ إلى أيّامٍ خلت فيها، ثمّ ينهي النَّفْسَ عن البكاء بعدما امتدَّ بصاحبها العُمُرُ، وبات زاهداً في مزيدٍ من العيش في أمكنةٍ فرغت من قاطنيها. ومع أنَّ امرأ القيس لا يُعدُّ من أهل البدو فهو من أوائل الشعراء الذين أرسوا تقاليد المقدِّمة الطَّلِّيَّة؛ إذ يقف على بقايا ديار محبوبته سلمى، فتهيج لديه لواعج الحنين إليها، فيقول^{٢٩}:

أَلا عَمَ صَباحاً أَيُّها الطَّلُّ البالي وَهَلْ يَعمَنُ مَنْ كانَ في العُصْرِ الخالي
وَهَلْ يَعمَنُ مَنْ كانَ أَحَدْتُ عَهْدَهُ ثَلَاثِينَ شَهْراً في ثَلَاثَةِ أَحوالٍ^{٣٠}

يؤرخ الشاعر أيامه مع حبيبته بالأشهر والسنين، مستذكراً تلك اللحظات المنصرمة في تلك الأمكنة التي عفا عليها الزمان.

وبينة شبه الجزيرة العربية في أغلب مساحاتها بيئة بدويّة، تترجّح بين الخصب والجذب؛ فتفرض على ساكنيها أن يتحلَّوا بقيمة الكرم، وأن يحسنوا قَرى الضَّيفِ وعابر السَّيْلِ لإدراكهم أنَّهم سينزلون ضيوفاً يوماً ما عند سواهم، ويفخر الشاعر البدويُّ ببذل ماله لاحتاجه، يقول حاتم الطائي^{٣١}:

أَماوِيَّ، إِنَّ المَالَ غادٍ ورائِحٍ ويبقى مِنَ المَالِ الأحاديثُ والدِّكْرُ

٢٨ ابن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص، ١٠٢-١٠٣.

٢٩ امرؤ القيس بن خُجر، ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨)، ٢٧-٢٨.

٣٠ عم صباحاً: دعاء للطلل وأهله بالخير. الأوجال: جمع وَجَل، وهو الفزع. الأحوال: الأعوام.

٣١ حاتم الطائي، شعر حاتم الطائي وأخباره، تحقيق: عادل سليمان جمال، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٠)، ١٩٩-٢٠١.

٣٢ النَّزْر: القلّة. الصّدَى: البدن بلا روح.





يتعرّض الجواد للوم الأنثويّ المستمرّ على بذله ماله؛ فيحاول ردّه بضرورة الاقتناع بأنّ المال رزقٌ متجدّد، فالمال الذي يذهب يذهب مدعوّماً بسمعة طيّبة، وسجيّة حسنة، وعليه أن ينفقه في حياته لأنّه لن يغنيه بعد مماته.

وعلى هذا تترجّع البيئة البدوية بين الخصب والجذب، وبين الشبع والجوع، وتفرض على ساكنيها أن يتحلوا بقيمة الكرم، وأن يحسنوا قرى الضيف وعابر السبيل لإدراكهم أنّهم سينزلون ضيوفاً يوماً ما عند سواهم، فهم إن لم يلتزموا بسمة الجود فلن يلتزم بها سواهم، وسيضحي كلّ منهم، في حال فقدان المضيف، نهباً للفناء؛ لذا يسرف العربي في إجهاد ذاته وحيوانه في ذلك المكان المجدب حتّى يغطّي حاجة الجميع إلى حفظ البقاء.

ومن العناصر الطّبيعيّة المتكرّرة في نتاج شعراء البدو صورُ البرق والرّعد والسّحاب والمطر والسّيل والريّاح، يقول أوس بن حجر^{٣٣}:

إِنِّي أَرَقْتُ وَلَمْ تَأْرُقْ مَعِيَ صَاحِي	لِمُسْتَكْفٍ بُعِيدَ النَّوْمِ لَوَاحِ
قَدْ نَمْتُ عَنِّي وَبَاتَ الْبَرْقُ يُسْهِرُنِي	كَمَا اسْتَضَاءَ يَهُودِيٌّ بِمِصْبَاحِ
يَا مَنْ لَبِقَ أَيْتُ اللَّيْلِ أَرْقُبُهُ	فِي عَارِضٍ كَمْضِي الصُّبْحِ لَمَاحِ
دَانٍ مُسِيفٍ فَوْقَ الْأَرْضِ هَيْدَبُهُ	يَكَاذُ يَدْفَعُهُ مَنْ قَامَ بِالرَّاحِ
كَأَنَّ رَيْقَهُ لَمَّا عَلَا شَطْبًا	أَقْرَابُ أَبْلَقَ يَنْفِي الْحَيْلَ رَمَاحِ
هَبَّتْ جَنُوبٌ بِأَعْلَاهُ وَمَالَ بِهِ	أَعْجَازُ مُزِنٍ يَسُحُ الْمَاءِ دَلَالِ
فَالْتَجَّ أَعْلَاهُ ثُمَّ ارْتَجَّ أَسْفَلُهُ	وَضَاقَ ذَرْعًا بِحَمْلِ الْمَاءِ مُنْصَاحِ
كَأَنَّمَا بَيْنَ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلِهِ	رَيْطٌ مُنْشَرَّةٌ أَوْ ضَوْءٌ مِصْبَاحِ
يَنْزَعُ جِلْدَ الْحَصَى أَجَشُّ مُبْتَرِكٌ	كَأَنَّهُ فَاحِصٌ أَوْ لَاعِبٌ دَاحِي
يَنْزَعُ جِلْدَ الْحَصَى أَجَشُّ مُبْتَرِكٌ	كَأَنَّهُ فَاحِصٌ أَوْ لَاعِبٌ دَاحِي
فَمَنْ بِنَجْوَتِهِ كَمَنْ بِمَحْفَلِهِ	وَالْمُسْتَكِنُ كَمَنْ يَمْشِي بِقُرُوحِ
كَأَنَّ فِيهِ عِشَارًا جِلَّةً شُرْفًا	شُعْنًا لَهَا مِيمٌ قَدْ هَمَّتْ بِإِرْشَاحِ
هُدَلًا مَشَافِرُهَا بُحَا حَنَاجِرُهَا	تُرْجِي مَرَابِيعَهَا فِي صَحْصَحٍ ضَاحِي
فَأَصْبَحَ الرُّوضُ وَالْقِيَعَانُ مُرْعَةً	مِنْ بَيْنِ مُرْتَفِقٍ مِنْهَا وَمُنْطَاحٍ ^{٣٤}

^{٣٣} أوس بن حجر، ديوان أوس بن حجر، تح: محمد يوسف نجم، (بيروت: دار صادر، ١٩٧٩)، ١٥-١٧.

^{٣٤} المستكف: المطر الهاطل. لاح البرق: لمح. العارض: السحاب الذي يتعرّض على وجه السماء أو الذي يسبقه برق شديد الوميض. المسيف: شديد الدنو من الأرض. الهيدب: ما تدلّى منه. الرّيق: أول الغيث. شطب: جبل معروف في بني تميم. الأقرب: مفردا القرب، وهي الخاصرة. الأبلق: الفرس فيه سواد وبياض. الجنوب: ريح تأتي بمطر غزير. الأعجاز، مفردا العجز، وهو مؤخر الشّيء. المزن: السحاب الأبيض. الدّلاح: المثلث بالماء. التج: صوّت. المنصاح: المنشق بالماء. الرّيط: مفردا الرّيطرة، وهي الملاءة إذا كانت قطعة واحدة، ولم تكن لفتين. منشرة: منشورة. الأجش: غليظ الصّوت. المبترك: المسرع في العدو. الفاحص: الذي





يوظف أوس بن حجر الكثير من الصور البصريّة والسّمعيّة والبصريّة في سبيل نسج مشهدٍ خصبٍ، ينعم فيه الإنسان والحيوان بالخير العميم والرّزق الوفير؛ إذ يمتنع النّوم عن عيني الشّاعر البدويّ؛ فيمضي ليله وهو يراقب المطر والبرق والسّحب والسّيل والأرض، فيخيّل إليه أنّه راهبٌ يستضيء بمصباحه كي يُمضي ليله في تأمل مخلوقات الكون من حوله، ويصوّر البرق يومض بنوره في عتمة الظّلام كأنّه خيولٌ سوداءٌ تعدو. ويصوّر رياح الجنوب وقد هبّت بأعلى الجبل واصطدمت بالمزّن الحَمَل بالغيث، فجعلتْ أعلاه يصوّت، وأسفله يهتزّ يمنةً ويسرةً، فهو مثقلٌ بالماء، ودانٍ من الأرض لغزارة ما فيه من غيث حتّى يكاد المرء يلمس ذيوله براحة يده، ثمّ يشبه بياض البرق بين أعالي هذه السّحب وأسافلها بالربط المنشّرة وضوء المصباح. ويصوّر المطر الذي كاد لغزاته وتدقّق سيوله ينزع جلد الحجارة الملقاة على الأرض كما يفعل الفاحص الذي يقلب وجه التّراب، أو الغلام الذي يلهو بخشبة له، فيمرّها على الأرض كي يقتلع كلّ ما عليها. ويرافق كلّ ذلك صوت الرّعد الذي يشبه حينئذٍ النّوق الضّخمة المدينة التي أتى على حملها عشرة أشهر، وقد تدلّت مشافرها، وتحت أصواتها وهي تسوق صغارها في قاعٍ مترامي الأطراف. وهكذا يعمّ المكان الخير؛ إذ تحضّل الأرض، وينبت الزّرع، ويخضر الرّوض، وتمتلئ القيعان في فضاءٍ طبيعيٍّ ممتدٍّ يضجُّ بمختلف أشكال الحيويّة والحركة.

وهكذا أثبتت العناصر البدويّة المستمدّة من بيئة الرّعي وفضاء الصّحراء قدرتها على إلهام الشعراء، وتحفيزهم على تشكيل الكثير من اللوحات التّصويريّة الجاهليّة، من ذلك لوحة الوقوف على الأطلال بما فيها من جزئيّات ماثلة في النّوي والأحجار والأثافي والرّماد، والحديث عن حيوانات البادية، كالنّوق والخيول والطّباء والدّئاب والأبقار والثيران والحُمُر الوحشيّة والنّعام والبوم، وتصوير عناصر الطّبيعة بما في ذلك من كواكب ونجوم وبروق وعودٍ ورياح وأمطارٍ وسحبٍ وسيولٍ وأنهارٍ وغدرانٍ وجبال، ووصف الخيام وبيوت الشّع، وسوى ذلك من الصّور التي عرفها الشّاعر البدويّ بحكم احتكاكه المباشر بها، وتشكيله إياها ضمن أنساقٍ ثقافيّةٍ متنوّعةٍ تعكس فهم البدو لأنماط عيشهم، ووعيهم طبيعة الحياة.

٢.٢. حضريّة الصورة الشعريّة:

قد تكون الصور الشعرية بدوية الطابع، وقد تكون حضرية الطابع، و"يقصد بحضريّة الصّور الشعريّة العناصر المدنيّة المستوحاة من عالم الحاضرة، والموظّفة في تشكيل الرّؤى الشعريّة الجاهليّة، سواء أكان منتجها حضريّاً أم متحصّراً أم بدويّاً؛ إذ لا يستبعد وجود مثل هذه الصّور المستحدّثة عند غير شعراء الحضر بحكم إدراكهم لها،

يقلب وجه التّراب. الدّاحي: الذي يلعب بالمدحاة، وهي خشبة يدحي بها الصّبيّ، فتمرّ على وجه الأرض، لا تمرّ على شيءٍ إلا اجتاحتها. النّجوة: ما ارتفع من الأرض. الحفل: مستقرّ الماء. القزّواح: الأرض المستوية. المستكن: الذي في بيته. العشار: التي أتى عشرة أشهرٍ على حملها. الجلّة: المسان من الإبل. الشّرف: الكبار. اللّهاميم: الغزار. أرشحت النّاقة: إذا اشتدّ فصليها وقوي. المشافر: مفردتها المشفر، وهو شفة الحيوان. المرباع: النّاقة التي منشأها أن تضع ولدها في الرّبيع، وهو الخمود من التّناج. الصّحصح: المكان المستوي الطّاهر. ترجي: تُسيم وترعى. المرتفق: الماء الرّاكد قد حبسه شيءٌ يرتفق به. المنطاح: السّائل الذي لم يكن له ما يحبسه فسال.





وثقافتهم عنها، وتحيلهم طبيعة الحياة فيها، غير أن وفرتها عند شعراء الحضر آكد وأوضح، من ذلك صور التجارة والصناعة والزراعة والبناء والعمران والأسواق والكتابة والملابس والحلي والعطور ومجالس الترف ووسائل اللهو، وسواها من الملامح الحضريّة الأخرى^{٣٥}. ويؤكد الشاعر المتحضر إعجابه بجودة صناعة أصحاب المهنة، يقول النّابغة الذبياني^{٣٦}:

قامت تراءى بين سجفَي كَلَّةٍ كالشمسِ يومَ طُلوعِها بالأَسعدِ
أو دُمَيَّةٍ مِنْ مَرْمَرٍ مرفوعةٍ بُنِيتْ بِأَجْرٍ يُشَادُ وقَرْمِدِ^{٣٧}

لمح الشاعر جمال الأنثى من وراء سترٍ رقيق، فبهره صفاؤها، وذكره بإشراقه الشمس، وبياض اللؤلؤة الثمينة التي وهبها الله لأحد الغواصين، فابتهج بها، وبات يسجد لربه، ويشكره على ما حباه. كذلك ذكرته نعومتها بدمية رخامية رفعت على بناء من الجص والخزف. ويحاول النّابغة إظهار براعته التصويرية من خلال هذه التشبيهات المتتابعة التي تمر باللون والعطر والحركة والحرارة كي تُبرز الجمال الأخاذ ضمن تمثال أنثوي، ينحته الخيال نحتاً حتى يجعل منه دمية مزينة.

وعلى هذا تتجلى مظاهر الرقي من خلال عنصر الكلة والدمية والمرمر والآجر والقرمد، فكلها عناصر مستوحاة من البيئات المتحضرة، فالكلة عنصر كمالٍ تتخذه المرأة المتعممة كي تقي جمالها من الحشرات، والكلة "لا تستعمل إلا عند المترفين الذين رقت جلودهم، لا عند أهل البادية أبناء الطبيعة الذين يُعنون بضرورات الحياة... وليست دُمى النساء المصنوعة من المرمر الناعم الأبيض، المبنية بالآجر، والمطوية بالخزف المطبوخ مما يعرف أهل البادية، أو يستطيعون له صنعا. وإتاما هذه صناعة الرّوم، وأهل فارس ممن بلغوا شأواً غير قليل في الحضارة، ولا سيما أن معابد الرّوم من قديم تحوي مثل هذه الدُمى والتماثيل"^{٣٨}.

ويُعدُّ ثعلبة بن عمرو العبدي من شعراء عبد القيس المتحضرة التي "استقرت على أرض البحرين، وكانت إلى حياة المدن أقرب منها إلى حياة الوبر وأقامت المدن والقرى وعرفت الحصون والعيون، وزرعت الأرض وتاجرت بمنتجاتها

٣٥ عكّو وآخران، الأدب الجاهلي، ٣٢٥.

٣٦ الذبياني، ديوان النّابغة الذبياني، ٩٢ - ٩٣.

٣٧ تراءى: تعرض نفسها لنا وتظاهر. السّجف: السّتر مشقوق الوسط. الكَلَّة: السّتر الرّقيق المُثَقَّب، يُتَوَقَّى به من البعوض وغيره، والجمع: كِلَل. الصّدف: المحار، ونسب الدّرة إليه. يهل: يرفع صوته بالحمد لله والثّناء. الدُمَيَّة: التّمثال. المرمر: الرّخام. يُشَاد: يُرفع بالثّيد، وهو الجص. القرمد: الخزف المطبوخ مثل الآجر.

٣٨ خالد محمّد الزّواوي، الصّورة الفنّيّة عند النّابغة الذبياني مصر: الشركة المصريّة العالميّة للنّشر، لوجمان، (١٩٩٢)، ٤٣.





وامتهنت عددًا من الصناعات الخفيفة^{٣٩}، من ذلك صناعة الأسلحة التي تباهى بحذقه في إعدادها واستخدامها^{٤٠}؛ فهو يدافع عن بني عبد القيس^{٤١}:

بَيْضَاءٌ مِثْلُ النَّهْيِ رِيحٌ وَمَدَّةٌ شَايِبُ غَيْثٍ يَخْفِشُ الْأَكْمَ صَائِفُ
وَصَفْرَاءُ مِنْ نَبْعِ سِلَاحٍ أُعِدَّهَا وَأَبْيَضُ قَصَّالٍ الصَّرِيَّةِ جَائِفُ

يتغنى فارس بني عبد القيس بثقته البطولية، وخبرته القتالية، وجودة أسلحته بما فيها من درع ورمح وقوس وسيف، وتجتمع في صوره عناصر البداوة وقد أخضعت لحرفة الحضارة، فدرعه ناعمة براقعة، وحلقاتها صافية صفاء ماء الغدير الذي أصابته دفقات الغيث؛ فرسمت فيه دوائر مضطربة، ورمحه تلفت الانتباه بشدة مضائها، فهي تتجه نحو هدفها من غير أن تعطف عن مسارها أو ترجع، وقوسه يصنعها بنفسه لوقت حاجته إليها، وسيفه يمزق جوف الخصم بسهولة ويسر.

ويعرض الأعشى لمفاتيح المرأة المتزوجة معدداً صفات ملابسها وزينتها الوافدة على المجتمع الجاهلي في قوله^{٤٢}:

مُبْتَلَّةٌ الْخَلْقِ مِثْلُ الْمَهَاةِ لَمْ تَرَ شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا
وَتَسْخُنُ لَيْلَةً لَا يَسْتَطِيعُ نُبَاحًا بِهَا الْكَلْبُ إِلَّا هَرِيرًا
إِذَا قَلَدَتْ مِعْصَمًا يَارِقِيهِ مِنْ فُصْلٍ بِالذَّرِّ فَصْلًا نَضِيرًا

يجتمع البدوي الأصيل إلى جانب الحضري الطارئ في هذه اللوحة الغزلية، فالمرأة في تناسق أعضائها تستدعي البقرة الوحشية، وفي ثيابها وزينتها ألوان تجتذبه إليها؛ لأنه لم يلحظها في المرأة البدوية، بل عرفها في المرأة المترفة، وانبهر بها، فثيابها منسوجة من الحرير، ومنها الظاهر ومنها الخفي، ومعصمها مزين بسوارين نفيسين مرصعين بالأحجار الكريمة ترصيعاً عجيباً.

٣٩ عبد الحميد المعيني، شعراء عبد القيس في العصر الجاهلي (الكويت: مؤسسة جائزة البابطين، ٢٠٠٢)، ٣٩.

٤٠ شعراء عبد القيس في العصر الجاهلي، جمع وتحقيق ودراسة: عبد الحميد المعيني ص ٦٠.

٤١ المفصل الضبي، المفصليات، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ٢٨٢.

٤٢ البيضاء: الدرع. النهي: الغدير. ريح: أصابته الريح. الشايب: مفردة الشؤبوب، وهو الدفعة من المطر. يخفش: يقشر. الأكْم: مفردا الأكمه. الصائف: في الصيف. المطرد: الرُمح. لا يتاد: لا يرجع ولا يعطف. الصفراء: القوس. النبع: الشجر الذي تتخذ منه القسي والسهام. القصال: القطاع. الضريبة: المضروبة. الجائف: الذي يبلغ الجوف. العتاد: العدة. يقدر: يقضي.

٤٣ ميمون بن قيس الأعشى، ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد محمد حسين، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ٩٣-٩٥.

٤٤ مبتلة الخلق: متناسقة الأعضاء. المهاة: البقرة الوحشية. رداء العروس: الوشاح. الهرير: صوت دون النباح. الخز: الحرير. الياقوت: الجارية، وهو سوار عريض من حلي اليمين. فصل: رصع. نضير: حسن. جل الشيء: عظم قدره. الزبرجد والياقوت: حجران كريمان، والزبرجد يشبه الزمرد، وألوانه كثيرة، أشهرها الأخضر المصري والأصفر القبرصي، والياقوت: صاف شفاف مختلف الألوان، منه الأحمر والأصفر والأخضر والأزرق. التكير: العجيب.



ويقرن حسان بن ثابت رُضاب الحبوبة بمذاق الخمر في قوله^{٤٥}:

كَأَنَّ فَاهَا نَعَبَتْ بَارِدٌ فِي رَصَفٍ تَحْتَ ظِلَالِ الْعَمَامِ
عَتَقَهَا الْحَانُوتُ دَهْرًا فَقَدْ مَرَّ عَلَيْهَا قَرَطٌ عَامِ فَعَامِ
تَدَبُّ فِي الْجِسْمِ دِيبًا كَمَا ذَبَّ دَبٌّ دَبَّيْ وَسَطَ رَقَاقِ هَيَامِ
يَسْعَى بِهَا أَحْمَرُ ذُو بُرُؤْسٍ مُخْتَلَقُ الدَّفْرِى شَدِيدُ الْحِرَامِ

يجعل شاعر يثرب من طيب فم أنثاه سبيلاً للتوسع في الحديث عن مزايا خمره الحضرية التي تُحتسى في قصور رُخامية حيث الترف والغناء والطرب؛ فهي معتقة، باردة، بذل صاحبها فيها الكثير من الجهد والوقت في سبيل اجتذاب طالبيها إليه، وإغلاء ثمنها عليه، وجني ربح وفير منه؛ وهي تمشي في عروق شاربها مَشْيَ صغار النمل في الرمل المستوي اللين، وقد سرى الفتور في مفاصله، واستخفه الطرب، وهي مجلوبة من بيسان، يقدمها ساقٍ أعجميٍّ مدهنٌ بالطيب، وهو نشيط سريع الاستجابة لمن يدعوه، لا يؤخره عنه شيء.

وثمة شعرٌ دينيٌّ لشاعر الطائف الحضري أمية بن أبي الصلت، يقدم فيه رؤيةً فريدةً في مبدأ الخلق، وأصل النشأة الأولى، يقول فيه^{٤٦}:

وَالطُّوْطَ نَزَّرَعُهُ فِيهَا فَتَلَبَّسُهُ وَالصُّوْفَ نَجَّزُهُ مَا أَرْدَفَ الْوَبْرُ
هِيَ الْقَرَارُ فَمَا نَبَغِي بِهَا بَدَلًا مَا أَرْحَمَ الْأَرْضَ إِلَّا أَنَّا كُفْرُ
وَطَعْنَةُ اللَّهِ فِي الْأَعْدَاءِ نَافِذَةٌ تُعْيِي الْأَطْبَاءَ لَا تَنْوِي لَهَا السُّبْرُ
مِنْهَا خُلِقْنَا وَكَانَتْ أُمْنَا خُلِقَتْ وَحُنْ أَبْنَاؤُهَا لَوْ أَنَّا شُكْرُ^{٤٧}

يتوزع الأبيات، على قائلتها، مخزونٌ ثقافيٌّ متنوع، يترجح بين المعرفة الدينية والاقتصادية والطبية؛ إذ يذكر نشأة الإنسان، وزراعة القطن، وجزر الصوف، وصناعة الملابس، ومهنة الطب. وكلها مظاهر مدنيّة تنم على رقيّ النمط

٤٥ حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي، (مصر: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٩)، ٣٨١-٣٨٢.

٤٦ النعَب: الغدير في ظل جبل لا تصيبه الشمس فيبرد ماؤه. الرصف، الحجارة المتدانية. شج: مزج. الصهباء: الخمر. السورة: الحدة. بيت رأس: قرية بالأردن. بيوت من رخام: قصور من رخام. الدبي: أصغر التمل. الرقاق الهيام: هنا الزمل المستوي اللين. بيسان: موضع بناوحي الشام. الترياق: دواء السموم. أحمر: أعجمي. البرؤس: القلنسوة الطويلة. الدفريان: العظمان الشاخصان خلف الأذنين. متخلقان: مطليان بالطيب. لا يثنيه الشان: لا يعوقه شيء عن الخدمة.

٤٧ أمية بن أبي الصلت، ديوان أمية بن أبي الصلت، تحقيق: عبد الحفيظ السطلي، (دمشق: المطبعة التعاونية، ١٩٧٤)، ٣٨٥.

٤٨ الطوط: القطن. أردف: تتابع. السبر: جمع سبار، وهو فتيلة تُجعل في الجرح.





الحَيَاتِيّ القديم، ونضج الفكر العربيّ؛ إذ يفتش الإنسان عن سبلٍ متقدّمةٍ تحفظه من داء الرُّوح / الضَّلَال، وداء البدن / السَّقَم.

وإذا كان سكّان البوادي يتنقلون وراء مساقط الغيث والكلأ فإنّ سكّان الحواضر يستقرون في مناطقهم؛ لأنّها تتمتع بمناخ معتدل، وتربة خصبة، ومياه وفيرة؛ فتسهم هذه العوامل الطّبيعيّة في تنشيط الرّراعة، واستغلال الأراضي، وتوسيع الرّقعة الحضراء التي تغنى شعراء الحاضرة بامتداد مساحات شجرها وثمرها تغنيًا لافتًا.

خاتمة

يصل البحث إلى أنّ أغلب التّجارب الشّعريّة الجاهليّة ترجحت بين خشونة الألفاظ ورققتها؛ وما ذلك إلا لأنّها تصدر عن بيئة عربيّة أصيلة يغلب عليها نظام اجتماعيّ معيّن، له سماته التي تحدّده، وخصائصه التي تنتظمه، فهو مجتمع بدوي في جوانب وحضري في أخرى. وبحسن بالرّؤى الشّعريّة أن تُخلص للغة هذا المجتمع الذي أوجدها، وأن تصدر أنساقها الإبداعية عنها، فتوافقها ولا تخالفها؛ فلا معنى للغة لا تتمثّل خصائص المجتمع الذي أنتجها. وقد أكدت الصور الشعرية الجاهلية بمستوييها البدوي والحضريّ أن الأدب الأصيل وثيق الصّلة بالبيئة التي تنتجها، فهو يأخذ موضوعاته منها، ثمّ يرُدّها إليها بعد أن يُعمل خياله فيها، ويعيد تشكيل صورها وفق رؤيته الخاصّة وفهمه الإبداعيّ لمناحي الحياة البدوية والحضرية من حوله، ناقلاً مواقفهم إزاءها بمختلف أنماطها الطّبيعيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة، تلك التي تشكّل رافدًا مهمًّا لإبداعه الشعريّ.





المصادر والمراجع

- أبو تمام، حبيب بن أوس. *ديوان الحماسة*. بيروت: دار القلم، ط ١.
- ابن الأبرص، عبيد. *ديوان عبيد بن الأبرص*. تحقيق: أشرف أحمد عدرة. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة ١، ١٩٩٤.
- ابن أبي الصلت، أمية. *ديوان أمية بن أبي الصلت*. تحقيق: عبد الحفيظ السطلي. دمشق: المطبعة التعاونية، ١٩٧٤.
- ابن ثابت، حسان. *ديوان حسان بن ثابت الأنصاري*. تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي. مصر: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٩.
- ابن جندل، سلامة. *ديوان سلامة بن جندل*. تحقيق: فخر الدين قباوة. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ٢، ١٩٨٧.
- ابن ربيعة، ليبد. *ديوان ليبد بن ربيعة*. تحقيق: إحسان عباس. الكويت: سلسلة التراث العربي، ١٩٦٢م.
- ابن شداد، عنتر. *ديوان عنتر*. تحقيق: محمد سعيد مولوي. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠.
- امرؤ القيس بن خُجر. *ديوان امرؤ القيس*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، الطبعة ٥، ١٩٥٨.
- الأعشى، ميمون بن قيس. *ديوان الأعشى الكبير*. تحقيق: محمد محمد حسين. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ٧.
- أوس بن حجر. *ديوان أوس بن حجر*. تح: محمد يوسف نجم. بيروت: دار صادر، الطبعة ٣، ١٩٧٩م.
- البطل، علي. *الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دراسة في أصولها وتطورها*. بيروت: دار الأندلس، الطبعة ٢، ١٩٨١.
- الجبوري، يحيى. "الزينة في الشعر الجاهلي". *حولية كلية الإنسانية والعلوم الاجتماعية ٦ (١٩٨٣)*، ٢٠١-٢٦٧.
- حسين، طه. *في الأدب الجاهلي*. القاهرة: مطبعة فاروق عبد الرحمن محمد، الطبعة ٣، ١٩٣٣.
- الدُّبَيَّانِي، النَّابِغَة. *ديوان النَّابِغَة الدُّبَيَّانِي*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، الطبعة ٢.
- زايد، علي عشري. *عن بناء القصيدة العربية الحديثة*. القاهرة: مكتبة الشَّباب، الطبعة ٣، ١٩٩٧.





- الرّواوي، خالد محمّد. الصّورة الفنّيّة عند النّابغة الدّيبائيّ. مصر: الشّركة المصريّة العالميّة للنّشر، لونغمان، الطبعة ١، ١٩٩٢.
- الشّطّي، عد الفتّاح. شعراء إمارة الحيرة في العصر الجاهليّ. القاهرة: دار قباء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ١٩٩٨.
- الضّبيّ، المفصّل. المفصّليّات. تحقيق: أحمد محمّد شاکر وعبد السّلام هارون. القاهرة: دار المعارف، الطبعة ٨، ١٩٦٤.
- الطائي، حاتم. شعر حاتم الطائي وأخباره. تحقيق: عادل سليمان جمال. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة ٢، ١٩٩٠.
- عبد الله، محمّد حسن. الصّورة والبناء الشّعريّ. القاهرة: دار المعارف.
- العبدی، المثقّب. ديوان المثقّب العبدی. تحقيق: حسن كامل الصّبريّ. القاهرة: جامعة الدّول العربيّة، معهد المخطوطات العربيّة، ١٩٧١.
- عكو، حنان وآخرون. الأدب الجاهلي: قضايا الشعر وموضوعاته وخصائصه. حلب: منشورات جامعة حلب، الطبعة ١، ٢٠١٩.
- عكو، حنان. أنماط المفارقة في الشعر الجاهلي. الشارقة: دائرة الثقافة، الطبعة ١، ٢٠١٩م.
- عوضين، إبراهيم. الأدب العربيّ بين البادية والحاضرة. القاهرة: مطبعة السّعادة، ١٩٨٣م.
- المعينيّ، عبد الحميد. شعراء عبد القيس في العصر الجاهليّ. الكويت: مؤسسة جائزة البابطين، ٢٠٠٢.
- نبوي، عبد العزيز. ديوان بني بكر في الجاهليّة. القاهرة: دار الرّهباء، الطبعة ١، ١٩٨٩م.





KAYNAKÇA

- Abdullah, Muhammed Hasan. *Es-Sûretü ve'l-Binâü's-Şi'rî*. Kahire: Dârülmaârif.
- Akko, Hanan vd. *el-Edebü'l-câhilî*: Halep: Halep Üniversitesi, 1. basım, 2019.
- Akko, Hanân. *Anmâtü'l-Mufâarakati fi's-Şi'rî'l-Câhilî*. Şarja: Dâ'iratü's-Sekâfe, Hukûmtü's-Şârîka, 1. basım, 2019.
- A'sâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânü A'sâ el-Kebîr*. Thk. Muhammed Muhammed Hüseyin. Beyrut: Mu'essesetü'r-risâle, 7. Basım.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs. *Dîvânü'l-Hamâse*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1. Basım.
- Ed-Dabbî, el-Mufaddal. *el-Mufaddaliyyât*. Thk: Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Dârülmaârif, 8. basım, 1964.
- El-Abdî, el-Müsakkib. *Dîvânü el-Müsakkib el- Abdî*. Thk: Hasan Kâmil Sayrafî. Kahire: Arap Birliği, Ma'hedi'l-Mahtûâtî'l-Arabiyye, 1991.
- El-Batal, Ali. *Es-Sûretü fi's-Şi'rî'l-Arabî Hatte Âhiri'l-Karn Es-Sânî*. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 2. basım, 1981.
- El-Cebûrî, Yahyâ. "ez-Zîne fi's-Şi'rî'l-Câhilî" *Hevliyyetü Külliyyeti'l-İnsâniyyat* 6 (1983), 201-267.
- El-Muînî, Abdülhamîd. *Şuarâ Abdülkays fi'l-Asr el-Câhilî*. Küveyt: Mu'essesetü câizeti'l-Babtîn, 2002.
- Eş-Şattî, Abdülfettâh. *Şuarâ İmâratî'l-Hîre fi'l-Asr el-Câhilî*. Kahire: Dâr Kubâ li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1998.
- et-Tâî, Hâtîm. *Dîvânü Hâtîm et-Tâî*. Thk: Âdil Süleyman Cemâl. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. basım, 1990.
- Evs b. Hacer. *Dîvânü Evs b. Hacer*. Thk. Muhammed Yûsuf Necm. Beyrut: Dâr Sâdir, 1979.
- Ez-Zevâvî, Hâlid Muhammed. *Es-Sûretü'l-fenniye inde en-Nâbiga ez-Zübyânî*. Mısır: eş-Şeriketü'l-Misriyye el-Âlemiyye li'n-Neşr Loncman, 1. basım, 1992.
- ez-Zübyânî, en-Nâbiga. *Dîvânü en-Nâbiga ez-Zübyânî*. Thk: M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârülmaârif, 2. Basım.
- Hüseyin, Tâhâ. *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*. Kahire: Matba'atü Faruk Abdurrahman Muhammed, 3. basım, 1933.
- İbn Cendel, Selâme. *Dîvânü Selâme b. Cendel*. Thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2. basım, 1987.
- İbn Ebi's-Salt, Ümeyye. *Dîvânü Ümeyye b. Ebi's-Salt*. Thk. Abdülhafîz es-Setalî. Şam: el-Matbaa et-Teâvüniyye, 1974.
- İbn Rebîa, Lebîd. *Dîvânü Lebîd b. Rebîa*. Thk: İhsan Abbas. Küveyt: silsiletü't-Turâs el-Arabî, 1962.
- İbn Sâbit, Hassân. *Dîvânü Hassân b. Sâbit*. Thk: Abdurrahman el-Berkûkî. Mısır: el-Matba'atü'r-Rahmâniyye, 1929.
- İbn Şeddâd, Antere. *Dîvânü Antere*. Thk: Muhammed Saîd Mevlevî. Beyrut: elmektebül İslâmî, 1970.
- İbnü'l-Ebras, Abîd. *Dîvânü Abîd b. el-Ebras*. Thk: Eşref Ahmed Adre. Beyrut: Dârü'l Kitabi'l-Arabî, 1. basım, 1994.





İmruülkays b. Hucr. *Dîvânü İmruülkays*. Thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârülmaârif, 5. basım, 1958.

İvazîn, İbrâhim. *el-Edebü'l-Arabî beyne'l-Bâdiye ve'l-Hâdira*. Kahire: Matba'atü's-Saâde, 1983.

Nebevî, Abdülazîz. *Dîvânü Benî Bekir fi'l-Câhiliye*. Kahire: Dârü'z-Zehrâ, 1. basım, 1989.

Zâyid, Ali İşrî. *An Binâi'l-Kasîdeti'l-Arabiyye el-Hadîse*. Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 3. basım, 1997.





أثر التحول الرقمي على الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية

İSLAM DİNİN AMAÇLARI IŞIĞINDA İSLAMİ BANKALARDAKİ ŞERİAT BÖLÜMÜNÜN DİJİTALLEŞTİRİLMESİ

DİGİTİZİNG THE SHARIA DEPARTMENTS OF ISLAMIC BANKS IN LIGHT OF THE OBJECTIVES OF SHARIA

NEBİL SEYİD İSA-KHALED DERSHWİ

LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ – DR. ÖĞR. ÜYESİ

KARABÜK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ – KARABÜK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

nebilseyidisa@gmail.com – khaleddershwi@karabuk.edu.tr



ملخص:

تعتبر المصارف الإسلامية أحد متطلبات العصر وضرورة اقتصادية لكل مجتمع مسلم يرفض المعاملات المحرمة وعلى رأسها الربا، ونجاح هذه المصارف بات متوقفاً على حسن استثمارها وتسخيرها للتكنولوجيا الحديثة في الخدمات المصرفية، وموضوع هذا البحث هو تناول أثر هذا التحول على الرقابة الشرعية، ويهدف إلى بيان المصالح والمفاسد المترتبة على هذا التحول، ومدى مساهمة الرقمنة في تيسير وإنجاح العملية الرقابية، وقد أثر هذا البحث جملة من النتائج أهمها: أن التحول الرقمي يعتبر من نوع المصالح الحاجية ومن رتبة الحاجة العامة والمصالح المترتبة على الرقمنة تربو على مفاسدها، كما أن التحول الرقمي ملائم لأسس الاقتصاد الإسلامي ومقاصده ولا تعارض بينهم، ثم إن الأقسام الشرعية بحاجة للتطوير الرقمي ولا يمكنها الاستغناء عنه، وفي نهاية البحث أذكر بعض التقنيات الرقمية الخادمة للجهاز الشرعي، والتي تمكنه من القيام بمهامه على أكمل وجه وبجهد أقل، على أنه ينبغي الإشارة إلى أن هذه العملية لا تهدف إلى استبدال موظفي الجهاز الشرعي بالأنظمة والبرامج، بل هي عملية دعم للموظفين وتسهيل العمليات وتوفير جهودهم وأوقاتهم بما هو أكثر فائدة، إضافة إلى رفع مستوى الضبط والتدقيق الشرعي للخدمات.

الكلمات المفتاحية: التحول الرقمي، البنوك الرقمية، المصارف الإسلامية الرقمية، الدردشة الآلية، أتمتة العمليات الآلية.

Öz:

İslami bankalar, başta faiz olmak üzere haram işlemleri reddeden her Müslüman toplum için çağın gerekliliklerinden biri ve ekonomik bir gereklilik olarak kabul edilmektedir. Bu bankaların başarılı olması, bankacılık hizmetlerine iyi yatırım yapmalarına ve modern teknolojiden yararlanmalarına bağlıdır. Bu araştırmanın amacı, bu dijital dönüşümün din denetimi üzerindeki etkisini ele almayı ve bu dönüşümün yararlarını ve zararlarını, dijitalleşmenin denetim sürecinin kolaylaştırılmasına ve başarısına ne ölçüde katkıda bulunduğunu açıklamayı amaçlamaktadır. Bu araştırmada ortaya çıkan pek çok sonuç var, bunlardan en önemlileri: dijital dönüşümün gerekli ve kamusal bir ihtiyaç olduğu, dijitalleşmeden kaynaklanan çıkarların zararlarından daha ağırlıklı olduğu, dijital dönüşüm aynı zamanda İslam ekonomisinin temelleri ve hedefleriyle de uyumlu olduğu ve aralarında herhangi bir çelişki olmadığı, üstelik şeriat bölümünün dijital gelişime ihtiyacı olduğu ve olmazsa olmazlardan olduğudur. Araştırmanın sonunda şeriat bölümüne hizmet eden ve görevlerini tam anlamıyla kolaylaştıran ve daha az çaba sarf ederek yerine getirmesini sağlayan bazı dijital tekniklere değinilmiştir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu süreç şeriat bölümünün çalışanlarını sistem ve programlarla değiştirmeyi amaçlamamakta, aksine çalışanları destekleme, işlemleri kolaylaştırma, onların çaba ve zamanlarından en faydalı bir şekilde tasarruf sağlamayı amaçlamaktadır. Ek olarak hizmetlerin şeriat kontrolü ve denetimi kalitesinin yükseltilmesi de amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Dijital dönüşüm, Dijitalleşme, Dijital bankalar, Dijital İslami bankalar, Otomatik mesajlaşma, Otomatik işlemlerin otomasyonu.

Abstract:

Islamic banks are one of the requirements of the era and an economic necessity for every Muslim society that rejects forbidden (Haram) transactions, especially usury. The success of these banks now depends on their good investment and harnessing of modern technology in banking services. The subject of this research is to address the impact of this transformation on Sharia supervision. It also aims to clarify the benefits and harms resulting from this transformation, and the extent to which digitization contributes to facilitating and making the supervisory process successful. This research has yielded a number of results, the most important of which are: Digital transformation is considered a type of necessary interests and of the rank of public need, and the benefits resulting from digitization outweigh its harms. Digital transformation is also compatible with the foundations of the Islamic economy and its objectives, and there is no conflict between them. Therefore, Sharia departments need digital development and cannot do without it. At the end of the research, I mention some digital technologies that serve the Sharia department, which enable it to perform its tasks in the best possible way and with less effort. However, it should be noted that this process does not aim to replace the employees of the Sharia department with systems and programs, but rather it is a process of supporting employees, facilitating operations, and saving their efforts and time with what is more useful, in addition to raising the level of Sharia control and auditing of services.

Keywords: Digital transformation, Digitization, Digital banks, Digital Islamic banks, Chatbot, Robotic process automation.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	29.08.2024	12.11.2024	30.06.2025	0009-0000-6388-1472 0000-0002-8062-4192
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1540643		
ATIF/CITE AS				
İsa, Nebil Seyid – Dershwı, Khaled. “İslam Dinin Amaçları Işığında İslami Bankalardaki Şeriat Bölümünün Dijitalleştirilmesi / Digitizing the Sharia Departments of Islamic Banks in Light of the Objectives of Sharia”. <i>ilahiyat</i> 14 (Haziran/June 2025): 109-136.				



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

في ظل التطور السريع للتكنولوجيا، واستخدام التقنيات الحديثة في مختلف مجالات الحياة، والذي أصبح يعرف بالتحول الرقمي أو الرقمنة، وتحول إلى ظاهرة عالمية تأثرت بها مختلف القطاعات، بما في ذلك القطاع المالي والمصرفي، وهذا التحول مبني على استخدام التقنيات الحديثة والرقمية لتحسين العمليات الداخلية والخارجية في المؤسسات، مما جعل توجه المؤسسات بشكل عام والمؤسسات الإسلامية بشكل خاص إلى الرقمنة ضرورة لا مفر منها في عالم يتغير بشكل متسارع، وفي ظل العولمة الرقمية التي نشهدها.

والمؤسسات المالية الإسلامية ليست بمنأى عن هذا التحول الرقمي، وغير مستغنية عنه، لتتمكن من مواكبة التطورات والنجاح في منافسة البنوك التقليدية، والوصول إلى سوق عمل أوسع، وتطوير الأداء والإنتاجية بشكل أفضل وبكلفة أقل، حيث أثبتت الرقمنة من خلال التجربة الواقعية القدرة على تحسين الكفاءة والإنتاجية ورضا العملاء وتوفير خدمات أفضل وأسرع وأكثر فعالية، ومن بين الأمثلة الواضحة للتحول الرقمي في البنوك هو استخدام التطبيقات المصرفية عبر الهواتف المحمول والمواقع الإلكترونية لتسهيل عمليات الدفع والتحويل وإدارة الحسابات والتعامل مع الخدمات المصرفية الأخرى.

لكن هل هذا التحول سيخرجها من كونها بنوك إسلامية ويزيل عنها الصبغة الشرعية أم لا؟ وهل يمكن للأقسام الشرعية الاستفادة الحقيقية من الرقمنة في تحسين مهامها؟ وما هي المصالح والمفاسد المترتبة على التحول الرقمي؟ وما مدى ملائمة التحول الرقمي لمبادئ الاقتصاد الإسلامي ومقاصده؟

أهمية البحث

تتجلى أهمية البحث من خلال النقاط الآتية:

- تعلق هذا البحث بأحد المقاصد الضرورية الكلية الخمسة وهو مقصد حفظ المال.

- عموم أثر التحول الرقمي وشموله لكامل البلاد الإسلامية.

- يعتبر من القضايا الحيوية المعاصرة التي تهم المسلمين.

أسباب اختيار البحث

تتلخص الأسباب التي دفعتني لكتابة هذا البحث فيما يلي:

- حاجة الناس إلى الرقمنة فيعتبر من حاجيات العصر التي لا يستغنى عنها.

- موضوع أثر التحول الرقمي على الأقسام الشرعية لا يزال محل بحث واهتمام لم يكتمل بعد.



- أهمية الموضوع فتطوير البنوك الإسلامية حتى تكون بديلا يغني المسلمين عن البنوك الربوية موضوع يهم كل مسلم.

مشكلة البحث

تفتقر الأقسام الشرعية في المصارف الإسلامية إلى تطوير أدواتها ووسائلها فهي بأمر الحاجة إلى استخدام التكنولوجيا حتى تكون قادرة على أداء مهامها، وممارسة دورها الفعال، خاصة أن بعض البنوك الكبيرة ذات الفروع المتعددة تجري عشرات بل مئات المعاملات يوميا والتي هي بحاجة إلى تدقيق ورقابة شرعية ثم أن الموظفين والعملاء يطرحون سبل من الأسئلة الشرعية يوميا والتي من المفترض أن يجاب عنها بأسرع وقت ممكن، هذا جانب من مهام الجهاز الشرعي في المصارف الإسلامية والتي لا يمكن أن تؤدي بالوسائل التقليدية.

فمشكلة البحث تتمثل في: التحول الرقمي في الأقسام الشرعية في المصارف الإسلامية، وبعبارة أدق: ما مدى ملائمة رقمنة الأقسام الشرعية في المصارف الإسلامية لمقاصد الشرعية الإسلامية بشكل عام والصيرفة الإسلامية بشكل خاص؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسة الأسئلة الآتية.

أسئلة البحث

١. ما هي الأقسام الشرعية في البنوك الإسلامية وما تتكون؟
٢. ما المقصود بالرقمنة؟ وما دوافعها؟ وما هي أبعادها؟
٣. ما مدى ملائمة الصيرفة الرقمية للمقاصد الشرعية؟
٤. هل يمكن للأقسام الشرعية الاستفادة الحقيقية من الرقمنة في تحسين مهامها؟

منهج البحث

استعان الباحث بالمنهج الوصفي والتحليلي لمعالجة القضايا المختلفة في هذا البحث نظرا لمناسبة هذين المنهجين للوصول إلى حل لمشكلة البحث فكانت منهجية البحث مستندة إلى المنهج الوصفي لبيان كينونة هذا التحول، وتوضيح الأقسام الشرعية في المصارف الإسلامية، ثم الاستعانة بالمنهج التحليلي في الدراسة المقاصدية للتحول الرقمي في المصارف الإسلامية.

أهداف البحث

تتمثل أهداف البحث في النقاط الآتية:

- الوقوع على ماهية الجهاز الشرعي والتحول الرقمي والبنوك الرقمية.



- بيان أهمية التحول الرقمي وأبعاده وعوامل نجاحه.
- الوقوف على المصالح والمفاسد المترتبة على الرقمنة.
- كيفية استخدام التحول الرقمي في تطوير الأقسام الشرعية.

خطة البحث

مقدمة

المبحث الأول: الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية.

المطلب الأول: تعريف بالبنوك الإسلامية وأهميتها وخصائصها والأسس الحاكمة لعملها.

المطلب الثاني: المقصود بالرقابة الشرعية وأهميتها ومكوناتها وأنواعها وواجباتها.

المطلب الثالث: العملية الرقابية مجالاتها وأسسها ومراحلها وما يتوقف عليه نجاحها.

المبحث الثاني: التحول الرقمي في البنوك الإسلامية.

المطلب الأول: المقصود بالتحول الرقمي وأهميته ودوافعه.

المطلب الثاني: أبعاد التحول الرقمي وآلياته وعوامل نجاحه.

المطلب الثالث: البنوك الإسلامية الرقمية.

المبحث الثالث: أثر الرقمنة على الرقابة الشرعية.

المطلب الأول: التحول الرقمي في ميزان الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: مدى ملائمة المصارف الرقمية للصيرفة الإسلامية.

المطلب الثالث: نماذج من التقنيات الرقمية الخادمة للجهاز الشرعي.

خاتمة.

الدراسات السابقة

لم يطلع الباحث -في حدود بحثه- وما اطلع عليه من كتب وأبحاث، بحثاً يتناول نفس العنوان، وكل ما وجدته بحثان يتقاطعان في بعض المواضيع مع هذا البحث، وهما:

١- المصارف الإسلامية الرقمية «رؤية مقاصدية»، د. مراد بوضاية.



ومن العنوان يتضح وجه التشابه والتقاطع في التعرض لمسألة المصرفية الرقمية من خلال المقاصد والاشتراك في هذه النقطة لا يعني التوافق التام من حيث المضمون لأن هذا البحث ذكر إضافات جديدة في هذا الصدد تتمثل في:

- بيان نوع المصلحة المترتبة على الرقمنة.
- بيان رتبة هذه المصلحة في سلم المقاصد.
- النظر في المال المترتب على الرقمنة.

هذا بالنسبة للنقطة المشتركة أما نقاط التباين فكثيرة ولعل من أهمها التحدث عن أثر التحول الرقمي في الأقسام الشرعية.

٢- دور الرقمنة في تطوير عمل الأقسام الشرعية، د. مهند عبد المنعم الدكاش.

وهي عبارة عن مقال مختصر في (١٤) صفحة يركز على تطوير الأقسام الشرعية من خلال الرقمنة من الناحية الفنية، فقد بين المقصود بالرقمنة ثم انطلق في باقي المقالة بالتحدث عن أهم تطبيقات التكنولوجيا التي يمكن أن توظف في الأقسام الشرعية للبنوك الإسلامية مثل الدردشة الآلية، وقد استفدت من هذه المقالة، واتفق مع الكاتب في هذه النقطة، لكن المقالة لم تولي الجانب الفقهي الشرعي ولا الجانب المقاصدي أي اهتمام بكل ركن على نقطة واحدة والتي جعلها عنوان البحث.

الفجوة البحثية:

والذي يميز هذا البحث هو التوسع في بيان وتوضيح العملية الرقابية والرقمنة ثم وزن التحول الرقمي بالميزان المقاصدي والوقوف على المصالح والمفاسد المترتبة عليها من حيث الحقيقية ومن حيث الرتبة ثم اقتراح نماذج من التقنيات الرقمية الخادمة للجهاز الشرعي.

المبحث الأول

الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية

تعتبر البنوك عصب الاقتصاد ومحركه الرئيس، فهي تتولى حفظ الأموال، وتداولها، وتنميتها واستثمارها بل أن الحكومات والمؤسسات الرسمية تعمل من خلا البنوك، فباتت المصارف الإسلامية أحد متطلبات العصر وضرورة اقتصادية لكل مجتمع مسلم يرفض الربا، أضف إل ذلك الدور الكبير الذي تؤديه المصارف الإسلامية من تيسير التبادل والمعاملات، وزيادة الإنتاج، وتعزيز رأس المال في إطار الشريعة الإسلامية بما يرفع الحرج عن المسلمين.



وفي هذا المبحث نتعرف على البنوك الإسلامية ونبين أهميتها وخصائصها في المطلب الأول أما المطلب الثاني أذكر أهم ما يميز هذه البنوك ويعطيها الصبغة الإسلامية وهي الرقابة الشرعية وأوضح مكوناتها وواجباتها، ثم انتقل بعد ذلك الى شرح العملية الرقابية وكيف تتم في المطلب الثالث.

المطلب الأول

تعريف بالبنوك الإسلامية وأهميتها

وخصائصها والأسس الحاكمة لعملها

حتى نقف على حقيقة المصارف الإسلامية ونصورها تصورا صحيحا لا بد من تعريفها وذكر ما يميزها عن المصارف التقليدية (الربوية) ثم بيان أهميتها في الحياة اليومية، وما هي أهم الأسس التي يبنى عليها عمل هذه المصارف الإسلامية.

أولا: التعريف بالبنك الإسلامي والتقليدية:

وقبل تعريف مصطلح البنك الإسلامي لا بد أن نشير إلى معنى كلمة (بنك) (Bank) وهي مشتقة من الفرنسية (Banque) وتعني: صندوق متين لحفظ النقود، ومشتقة من الإيطالية (Banca) وتعني: المنضدة أو الطاولة، حيث كان الصيارفة في القرون الوسطى يجلسون في الأماكن العامة وأمامهم مقاعد خشبية يضعون عليها النقود، ويقابل كلمة (بنك) في اللغة العربية كلمة (المصرف) وسمي المصرف مصرفا؛ لأن عاملها في الغالب هو مبادلة الأثمان والنقود بعضها ببعض وهذه العملية تسمى صرف^١ واسم مكانها (المصرف)^٢.

أما مصطلح البنوك الإسلامية فيعني: "المؤسسات المصرفية التي تتعامل بالنقود على أساس الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، وتعمل على استثمار الأموال بطريقة شرعية، وتهدف إلى تحقيق آفاق التنمية الاقتصادية والاجتماعية السليمة"^٣.

وبالمقابل فإن البنوك التقليدية هي: "منشأة مالية غرضها الرئيسي تجميع المدخرات وتوظيفها أو اقتراض الأموال بمعدل فائدة معين لإقراضها هي ورأس مالها واستثمارها بمعدل أعلى من معدل الاقتراض كما يقوم البنك بعدة خدمات

^١ الصرف: بَيْعُ النَّقْدِ بِالنَّقْدِ مِنْ جَنْسِهِ وَغَيْرِهِ يُسَمَّى صَرْفًا. محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥/١٩٩٤)، ٣٦٩/٢.

^٢ أحمد عبد العفو مصطفى العليات، الرقابة الشرعية على أعمال المصارف الإسلامية (نابلس: جامعة النجاح الوطنية، كلية الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٦)، ٨.

^٣ وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢)، ٥١٦؛ تحريرين وليد - بوخرص أحمد أمين، "واقع وأفاق التحول الرقمي لدى المصارف الإسلامية: دراسة حالة مصرف البلاد السعودي"، مجلة مالك بن نبي لمباحث والدراسات ١/٤ (٢٠٢٢/٦/٣٠)، ١٥٧.



تتعلق بالنقود أو ما يماثلها^٤. ومن خلال الفقرات القادمة يتضح الفرق بين البنوك الإسلامية والتقليدية بشكل أكبر.

ثانيا: أهمية المصارف الإسلامية:

تعود أهمية وجود المصارف الإسلامية إلى ما يلي^٥:

- تلبية رغبة المجتمعات الإسلامية في إيجاد قنوات للتعامل المصرفي بعيدا عن استخدام أسعار الفائدة.
- تطبيق الأحكام الشرعية في المعاملات المصرفية.
- تنمية الإقتصاد الوطني والعالمي ودعمه على أسس شرعية.
- المساهمة في حل مشاكل اجتماعية مثل الفقر والبطالة.

ثالثا: خصائص المصارف الإسلامية:

تتمتع البنوك الإسلامية بخصائص تميزها عن البنوك التقليدية وأهمها^٦:

- تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في كافة المعاملات المصرفية والاستثمارية.
- النشاط الاجتماعي والثقافي ومراعاة القيم والأخلاق الإسلامية السامية.
- وجود الرقابة الشرعية التي تحافظ على سير أعمال المصرف الإسلامي بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة.
- تقديم خدمات خاصة مثل القرض الحسن والزكاة والتي لا تجدها في غير البنك الإسلامي.
- الاعتماد على المشاريع الحقيقية والمشاركة في الربح والخسارة وليس على سلعية النقود.

رابعا: الأسس الحاكمة لعملها:

^٤ عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، الإدارة الاستراتيجية في البنوك الإسلامية (جدة: المعهد الإسلامي للبحوث الإسلامية ١٤٢٥ / ٢٠٠٤)، ٧٥.

^٥ انظر: العليات، الرقابة الشرعية على أعمال المصارف الإسلامية، ٢٥؛ نابني مباركة، العوامل المؤثرة في رضا العملاء عن خدمات المصارف الإسلامية لدى زبائن بنك بركة - بسكرة - (بسكرة: جامعة محمد خيضر، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، رسالة ماجستير، ٢٠١٩) ٨؛ الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، ٥٢٠.

^٦ انظر: شهاب أحمد سعيد العزيمي، إدارة البنوك الإسلامية (الأردن: دار النفائس، ٢٠١٢)، ١٩؛ وليد - أمين، "واقع وأفاق التحول الرقمي لدى المصارف الإسلامية"، ١٥٨؛ العليات، الرقابة الشرعية على أعمال المصارف الإسلامية، ١٦؛ الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، ٥١٨.



تقوم المصارف الإسلامية على مجموعة من المبادئ والأسس الحاكمة لعملها ولعل من أهمها^٧:

- المنهج الإسلامي هو أساس التعامل.
- النقود وسيلة للتعامل والعمل ضرورة لتحقيق التنمية.
- اعتماد العمل مصدرا للكسب بدلا من اعتبار المال مصدرا وحيدا للكسب.
- تحقيق التكافل الاجتماعي.

المطلب الثاني

المقصود بالرقابة الشرعية وأهميتها

ومكوناتها وأنواعها وواجباتها

إن الأساس الذي قامت عليه المصارف الإسلامية المعاصرة هو تقديم البديل الشرعي للمصارف الربوية، وهذا الأمر متوقف على وجود الرقابة الشرعية، فوجود هذه الرقابة هي ضرورة حيوية لقيام البنوك الإسلامية، فما المقصود بالرقابة الشرعية وكيف تتم؟!.

أولا: المقصود بالرقابة الشرعية:

مطلع "الرقابة الشرعية" مكون من كلمتين الأولى: الرقابة: وتطلق في اللغة يدل على انتصاب لمراعاة شيء، والحفظ والحراسة، والإشراف والعلو^٨، والثانية: الشرعية والمقصود هنا الشريعة الإسلامية وهي: ما شرع الله لعباده من الدين^٩.

أما مصطلح الرقابة الشرعية فقد عرف بتعريفات كثيرة من أكثرها اختصارا ووضوحا هو: "التحقق من مدى مطابقة أنشطة المصرف الإسلامي للشريعة الإسلامية"^{١٠}. وأكثر التعاريف لا تخرج عن مثل هذا المعنى وهو التركيز على جانب ضبط والتحقق من شرعية الأعمال المصرفية لدى البنك الإسلامي، وهذا هو لب عملية الرقابة بالمفهوم الفني لكن الرقابة الشرعية أخذت على عاتقها تقديم الحلول والبدايل عن المعاملات المحرمة بل وتقديم منتجات

^٧ انظر: الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، ٥٢٧؛ المغربي، الإدارة الاستراتيجية في البنوك الإسلامية، ٩٣؛ مباركة، العوامل المؤثرة في رضا العملاء عن خدمات المصارف الإسلامية، ٧.

^٨ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩/١٩٧٩)، "رقب"، ٤٢٧/٢؛ محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٤١٤)، "رقب"، ٤٢٤/١. ^٩ محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤/١٩٦٤)، ٢١١/٦.

^{١٠} العليات، الرقابة الشرعية على أعمال المصارف الإسلامية ٤٧؛ حمزة عبد الكريم محمد حماد، الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية (الأردن: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة ماجستير، ٢٠٠٤م)، ١٢.



جديدة تتميز بها البنوك الإسلامية فباتت جهاز حيوي أصيل يحافظ على سير العمل ويساهم في تطويره لذلك يمكن أن نقول في تعريفه: هو نظام شامل يقي المصارف من مخالفة الشريعة الإسلامية، ويقدم الحلول والبدائل والمنتجات المشروعة.

والجهة الرسمية التي تأخذ على عاتقها هذه المهمة هي جهاز مستقل من الفقهاء المتخصصين في فقه المعاملات، وليس مقيدا بعدد محدد من الأعضاء، وقد يضم مستشارين متخصصين في المؤسسات المالية الإسلامية^{١١}. ولهذا الجهاز مسميات كثيرة: هيئة الرقابة الشرعية - هيئة الفتوى والمتابعة الشرعية - الهيئة الشرعية - المجلس الشرعي - الجهاز الشرعي - اللجنة الدينية...^{١٢}.

ثانيا: الفرق بين الرقابة الشرعية وبين المراجعة القانونية والمحاسبية والتدقيق:

تختلف الرقابة الشرعية عن المراجعة القانونية والمحاسبية والتدقيق للمصرف الإسلامي في أن نطاقها أوسع وأشمل لأنها تراقب كافة مجالات المعاملات في المؤسسات من حيث نظامها أو عملياتها أو منتجاتها أو مكاسبها طوال مدة إنشائها. أما المراجعة القانونية والمحاسبية تتناول جزءاً أو قطاعاً خاصاً فقط في المصرف مثل الإطار أو الأثر القانوني أو القوائم المالية المتعلقة بالمصرف وفي مجالها المخصص فقط.

والتدقيق للمصرف لا يكون إلا بعد نهاية الأعمال، أما الرقابة الشرعية تكون من بداية إنشاء المؤسسة المالية الإسلامية إلى نهايتها^{١٣}.

ثالثا: مكونات جهاز الرقابة الشرعية:

على الرغم من أهمية جهاز الرقابة الشرعية، إلا أن هناك تبايناً في شكل هذا الجهاز وعدد أعضائه من مؤسسة إلى أخرى، فبعض المصارف الإسلامية تقوم بتشكيل هيئة للرقابة الشرعية والفتوى، وبعضهم يكتفي بتعيين مستشار شرعي، وحتى يكون جهاز الرقابة الشرعية فعالاً لا بد من أن يتكون من ثلاث أقسام:

١. الهيئة العليا للرقابة الشرعية: وتكون على مستوى المصارف الإسلامية كافة إما في البلد الواحد أو على مستوى العالم الإسلامي، وتضم ممثلي الهيئات الشرعية في البنوك الإسلامية.

٢. هيئة الفتوى: تتولى الناحية النظرية، من حيث إيجاد الحلول للمعاملات المحرمة وتصحيحها إذا أمن أو اقتراح البدائل الشرعية، والمساهمة في تقديم منتجات مشروعة.

١١ انظر: محمد أكرم لال الدين، "دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال المصارف الإسلامية أهميتها وشروطها وطريقة عملها"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ١٩ (٢٠١٣/١٤٣٤)، ٣٠٠.

١٢ العليات، الرقابة الشرعية على أعمال المصارف الإسلامية، ٥٤.

١٣ لال الدين، "دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال المصارف الإسلامية"، ٣٠١.



٣. هيئة المتابعة الشرعية: تقوم بالناحية العملية، أي التأكد من التزام إدارة المصرف والعاملين فيه بالضوابط الشرعية، والتقييد بتوجيهات هيئة الفتوى والفتاوى الصادرة عنها، وتكون هيئة المتابعة الشرعية تابعة لهيئة الفتوى^{١٤}.

رابعاً: واجبات جهاز الرقابة الشرعية:

لقد كان الدور الأساسي لهيئة الرقابة الشرعية في البداية هو مناقشة المسائل الشرعية وإصدار الفتاوى والإشارة إلى عنصر الحلال أو الحرام في المعاملات المصرفية والمالية. ولكن الآن، أصبح دورها على نطاق أوسع من ذي قبل، ويمكن أن نجمل هذه المهام فيما يلي^{١٥}:

- ١- التأكد من التزام المصرف الإسلامي بالشرعية الإسلامية في كافة معاملاته.
- ٢- التأكد من أن القرارات الصادرة عن الهيئة مفهومة من قبل العاملين ومنفذة.
- ٣- فحص وتدقيق الوثائق المتعلقة بالمنتجات والمعاملات.
- ٤- تطوير منتجات المصرف باستخدام المبادئ الشرعية.
- ٥- إبداء الرأي حول القضايا والمسائل التي تحتاج إلى فتوى شرعية.
- ٦- استقبال الأسئلة والاستفسارات الواردة من العاملين ومن المتعاملين مع البنك.

المطلب الثالث

العملية الرقابية مجالاتها ومراحلها

وما يتوقف عليه نجاحها

لضمان الوصول إلى أفضل الصيغ الشرعية للمعاملات المصرفية، وحسن التطبيق لفقه المعاملات الإسلامي، لا بد من التأكد من سلامة العملية الرقابية، وأنها تسير وفق نظام ومراحل وتقوم على أسس صحيحة، وهذا ما سيتم بيانه في هذا الفصل من خلال ذكر مجالات عمل الجهاز الرقابي، والمراحل التي تمر بها العملية الرقابية، وما تتوقف عليه العملية الرقابية.

أولاً: مجالات عمل الجهاز الرقابي:

^{١٤} انظر: حماد، الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، ١٥؛ العليات، الرقابة الشرعية على أعمال المصارف الإسلامية، ٧١.

^{١٥} انظر: بن زينة محمد الأمين، دور الرقابة الشرعية في تحسين الأداء المالي للمصارف الإسلامية دراسة ميدانية بفرع مصرف السلام أدرار ورقلة (أدرار: جامعة أحمد دراية، كلية العلوم الاقتصادية، رسالة ماجستير، ٢٠١٩)، ٧؛ العيزي، إدارة البنوك الإسلامية، ١١١.

يعتبر عمل الرقابة الشرعية شاملا لكافة أنشطة المصرف, ويمكن أن نحدد المجالات الرئيسية لعمل الجهاز الرقابي:

- المجالات التعليمية: وتتلخص في الفتوى في المسائل والقضايا المستجدة , وابداء الرأي الشرعي في الأنشطة البنكية, والرد على الأسئلة, والتوعية ونشر الثقافة الإسلامية وإقامة الندوات والمحاضرات لأجل ذلك, ونشر أعمال الرقابة الشرعية.
- المجالات التنفيذية: إصدار الفتاوى الشرعية, ومراجعة عمليات البنك بالتفصيل, والتدقيق الشرعي للأعمال البنك, وتصحيح المعاملات وإيجاد الحلول والبدائل الشرعية للمعاملات المحرمة, وضع القواعد اللازمة للتعامل مع البنوك غير الإسلامية^{١٦}.

ثانيا: المراحل التي تمر بها العملية الرقابية:

لا بد أن تمر العملية الرقابية بثلاثة مراحل رئيسة لتكون عملية شاملة ومثمرة^{١٧}:

- ◀ الرقابة الشرعية السابقة: وتتمثل في مراعاة الجوانب الشرعية في التأسيس والنظام الأساسي واللوائح التنظيمية, وصياغة العقود الشرعية, وتحديد المعايير الشرعية للمعاملات المختلفة, وكتابة دليل شرعي.
- ◀ الرقابة الشرعية المتزامنة: وتتمثل في إبداء الرأي الشرعي في المسائل المعروضة, وتقديم المشورى, وسرعة التحقق من الشكاوى, وتقييم الأخطاء الحاصلة أثناء التنفيذ, ومتابعة سير العمل في الواقع.
- ◀ الرقابة الشرعية اللاحقة: وتلخص في مراجعة ملفات العمليات المصرفية, وتقييم الأعمال والسعي لتحسينها وتطويرها.

ثالثا: ما يتوقف عليه نجاح العملية الرقابية^{١٨}:

حتى تكمل العملية الرقابية بالنجاح, ولا تبقى مجرد فتاوى وقرارات على الورق, لا بد من تحقيق أمرين أساسين لا يمكن الاستغناء عنهم:

الأول: إلزامية قرارات وفتاوى الهيئة الشرعية:

كما هو واضح من كلمة الرقابة, فهي مختلفة عن النصح والاستشارة, فقرارات هيئة الرقابة الشرعية ينبغي أن تكون ملزمة, لأنها لا تمارس دور استشاري فحسب, وتوضيح الفتاوى والرد على الأسئلة وتقديم النصيحة بل إن الرقابة تتضمن الإرشاد والإشراف والتدقيق والتصحيح من بداية المعاملات إلى نهايتها ومن أول إنشاء المنتجات إلى يوم إصدارها ومراجعة وتدقيق عمل المصرف حتى بعد انتهائه.

^{١٦} انظر: حماد, الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية, ٤٢؛ العريزي, إدارة البنوك الإسلامية, ١٠٥.

^{١٧} انظر: المغربي, الإدارة الاستراتيجية في البنوك الإسلامية, ٣٥٦؛ حماد, الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية, ٥٠.

^{١٨} لال الدين, "دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال المصارف الإسلامية", ٣٠٣.



الثاني: الاستقلالية والموضوعية:

تضفي الهيئة الشرعية الصبغة الإسلامية على المصرف، وبالتالي هي الأساس الذي يبني عليه المتعاملون مع البنك ثقتهم، وأي شك في استقلالية وموضوعية الجهاز الرقابي يعني خسارة ثقة المتعاملين مع البنك، وزوال الصبغة الشرعية عنها، واستقلال الهيئة يمكن تقسيمه إلى:

- الاستقلال الفكري: حتى يتمكن أعضاء الهيئة من إصدار قراراتهم بموضوعية وحرية وبما يرضي الله عز وجل، فمن الضروري ألا تخضع الهيئة بل ولا تتأثر بأي نوع من أنواع التأثير والتوجيه المباشر وغير المباشر الذي قد يؤثر على قراراتهم، لذلك ينبغي ألا يكون أعضاء الهيئة من المساهمين وأصحاب منصب عالية في إدارة البنك بل يكونوا مستقلين وليسوا مستفيدين.
- الاستقلال التنظيمي: وهو يتعلق بموقع الهيئة في الهيكل التنظيمي في المصرف، فموقعها في الهيكل التنظيمي بشكل عام إما التبعية لمجلس الإدارة أو لمدير المصرف أو الجمعية العمومية. والأقرب إلى تحقيق الاستقلالية التنظيمية أن يكون الجهاز الرقابي تابع للجمعية العمومية من بين هذه الجهات، والتبعية هذه قد تكون على أساس سلطة التعيين والعزل وألا تكون هذه السلطة للإدارة على الهيئة الشرعية. والأكمل هو ما دعا إليه الشيخ علي القره داغي الأمين العام لاتحاد العلماء المسلمين بضرورة إنشاء هيئة مركزية للرقابة الشرعية، مضيفاً "طالبنا البنك المركزي أن تكون له هيئة مركزية تتكون من أعضاء الهيئات الشرعية المختلفة تحت إشرافه وهذا يكون بمثابة الحماية لأعضاء هيئات الرقابة الشرعية، فاليوم في بعض الدول ليس هناك أية حماية لأعضاء الهيئات".

المبحث الثاني

التحول الرقمي في البنوك الإسلامية

أصبحت التكنولوجيا من أساسيات الحياة التي لا يمكن الاستغناء عنها، وباتت تلعب دوراً هاماً في مجال المعاملات المالية والمصرفية خاصة في ظل ما يعرف بالاقتصاد الرقمي، وأصبح اعتماد التقنيات الرقمية والاندماج في الاقتصاد الرقمي واقعا لا مفر منه للمصارف والمؤسسات المالية، لتواكب التقدم العلمي واحتياجات العصر.

وهذا المبحث يسلط الضوء على ما بات يعرف بالتحول الرقمي ويبين أهميته في المطلب الأول، وفي المطلب الثاني يكون الحديث حول أبعاد هذا التحول وآلياته وعوامل نجاحه، لنختتم بما يعرف بالبنوك الإسلامية الرقمية في المطلب الأخير.

المطلب الأول

المقصود بالتحول الرقمي وأهميته ودوافعه

تسعى البنوك إلى تحقيق نطاق أكبر والوصول إلى أسواق جديدة، وتقديم أفضل وأسرع الخدمات لتلبية رغبات العملاء، وهذا متوقف على تطوير الوسائل وتسخير التكنولوجيا في المعاملات المصرفية، وهذا ما يعبر عنه بالتحول الرقمي، فما هو حقيقة هذا المصطلح؟ وما الدوافع التي تجعله أمراً حاجياً لا يستغنى عنه؟ هذا ما سيتم تناوله خلال هذا المطلب.

أولاً: المقصود بالتحول الرقمي:

يقصد بالتحوّل الرقمي استخدام التقنيات الرقمية، والاستفادة من التكنولوجيا الحديثة مثل الهاتف المحمول، والذكاء الاصطناعي، والأنترنت... إلخ، لتطوير الخدمات المؤسسية، ولتحسين تجربة العملاء، ورفع الكفاءة، وتبسيط العمليات أو إنشاء نماذج جديدة مع تخفيض التكاليف فهو إذن التحول من الأساليب التقليدية إلى الأساليب الحديثة^{١٩}. إذاً يمكن أن نعرفه بأنه عملية تسخير التكنولوجيا في تطوير المنشآت.

ثانياً: أهمية التحول الرقمي:

يمكننا أن نجل أهمية الرقمنة في النقاط التالية:

- ١- السهولة والسرعة للوصول إلى المعرفة والمعلومات والانتشار.
- ٢- تخفيض تكاليف إجراء المعاملات.
- ٣- تحسين جودة الخدمات المقدمة للمستخدمين.
- ٤- زيادة جودة وكفاءة سير العمل، وتسريع طريقة العمل اليومية ورفع مستوى الإنجاز.
- ٥- توسيع سوق العمل والوصول إلى شرائح أوسع من المستخدمين^{٢٠}.

ثالثاً: دوافعه وضرورته بالنسبة للبنوك الإسلامية^{٢١}

^{١٩} انظر: مها خليل شحادة، "التحول الرقمي والتكنولوجيا المالية في المصارف الإسلامية - دراسة في المصالح والمفاسد"، مجلة بيت المشورة ١٧ (أبريل ٢٠٢٢) ٣٤؛ مهدي عبد المنعم الدكاش، دور الرقمنة في تطوير عمل الأقسام الشرعية، (pdf: مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية، ٢٠٢١/٠٥/٢٦)، ٣.

^{٢٠} انظر: فلياشي سامية، "التحول الرقمي لقطاع التمويل الإسلامي في ظل جائحة كورونا الواقع والتحديات: مصرف السلام كنموذج"، المجلة الجزائرية للعلوم الاجتماعية والإنسانية ١٠ / ٢ (٢٠٢٢)، ١٣٩؛ وليد - أمين، "واقع وأفاق التحول الرقمي لدى المصارف الإسلامية"، ١٥٦.

^{٢١} وليد - أمين، "واقع وأفاق التحول الرقمي لدى المصارف الإسلامية"، ١٥٤.



الرقمنة هي الطريق الحتمي الذي ينبغي أن تسلكه البنوك الإسلامية، لكي تكون بديلاً حقيقياً عن البنوك الربوية، وتستفيد من المزايا والخصائص التي ينطوي عليها التحول الرقمي، ولعل من أبرز هذه الدوافع هو تخفيض النفقات التي تتحملها البنوك الإسلامية في أداء الخدمات وإنشاء الفروع في مناطق جديدة، فعلى سبيل المثال تكلفة تصميم موقع إلكتروني للبنك عبر الإنترنت لا تقارن بتكلفة إنشاء فرع حقيقي لما يحتاجه من مكان (مبنى) وأجهزة وموظفين... إلخ، واستخدام التكنولوجيا له دور كبير في التسويق والوصول إلى العملاء أضف إلى مواكبة الاقتصاد الرقمي، ووصول البنوك التقليدية إلى سوق عمل البنوك الإسلامية وعملائه، مما يشكل تحدياً حقيقياً للمصارف الإسلامية.

ومع ظهور فيروس كورونا المستجد وفرض حالة الطوارئ، برزت أهمية الرقمنة لضمان استمرارية المؤسسات المالية الإسلامية، ومن جهة أخرى كان له دور كبير في تسريع عملية الرقمنة، واختزال سنوات من عمر ومراحل هذا التحول، كل هذه الأمور تحتم على المؤسسات المالية الإسلامية مواكبة التطور والاستفادة من مزايا وخصائص التحول الرقمي^{٢٢}.

المطلب الثاني

أبعاد التحول الرقمي وآلياته وعوامل نجاحه

في هذا المطلب نلج إلى مضمون عملية التحول الرقمي، والجوانب التي تشملها هذه العملية، ونقف على آليات الوصول إلى تحقيق التحول، ثم نبين أهم العوامل التي ينبغي أن تراعى حتى تنجح عملية التحول الرقمي.

أولاً: أبعاد التحول الرقمي

إن إعادة تشكيل الأعمال المصرفية وفق النموذج الرقمي، يعتبر إحداث تغيير نوعي في المؤسسات المالية، وهذا التغير سيشمل الأبعاد الآتية:

أولاً: التقنيات: ويعتبر هذا البعد الأساس والأعمدة في عملية التحول الرقمي، من حيث تسخير التكنولوجيا لتطوير الخدمات المصرفية وصولاً إلى تحقيق التنافسية العالمية.

ثانياً: استراتيجية التحول الرقمي: لا يتم التحول الرقمي الفعال من خلال الاستخدام المكثف للتقنيات، فالتحول الرقمي دون استراتيجية يؤدي إلى التركيز على التكنولوجيا بدلاً من العميل. فهدف الاستراتيجية الرقمية للمنظمة هو: تحسين تجربة العملاء، وزيادة الكفاءة، وتحسين الابتكار، وتحسين عملية صنع القرار، وتحويل الأعمال.

^{٢٢} سامية، التحول الرقمي لقطاع التمويل الاسلامي"، ١٤٠؛ وليد - أمين، "واقع وأفاق التحول الرقمي لدى المصارف الإسلامية"،



ثالثا: العمليات والخدمات: من خلال استبدال الخدمات والأعمال المصرفية التقليدية بالرقمية، واضمحلال الممارسات التقليدية لصالح النماذج الرقمية والابتكارية.

رابعا: العملاء: وهذا البعد هو الأهم، حيث يجب أن يكون النظام الرقمي مسخرا للمستخدمين، ويحسن نوعية حياة المواطن والمجتمع المدني، بما في ذلك الفئات الأقل اقتدارا، من خلال العمل على اكتسابهم المهارات الرقمية الأساسية سيؤدي إلى تمكين الجميع من اغتنام الفرص والاستفادة من الخدمات الرقمية^{٢٣}.

ثانيا: آليات ومتطلبات التحول الرقمي^{٢٤}

ويتطلب الوصول إلى التحول الرقمي اعتماد آليات محددة تضمن سير هذا التحول لتحقيق النتائج المرجوة منه ويمكن تلخيص هذه الآليات والمتطلبات بالآتي:

- الاعتماد على فريق من الخبراء في مجال التحول الرقمي.
- البدء التدريجي والمتوازن في برنامج التحول الرقمي.
- وجود إستراتيجية واضحة ترتب الأولويات وتحدد الأهداف التي تسعى المنشأة لتحقيقها .
- تجميع كافة أنشطة المنظمة في نظام متكامل.
- تمكين الثقافة الرقمية لدى المستخدمين وتشجيعهم للاستفادة من مزايا التحول الرقمي، وتوفير التدريب المناسب إذا تطلب الأمر.
- تطوير الأداء وأساليب العمل لتتكيف مع التحول.

ثالثا: عوامل نجاحه^{٢٥}

- حتى تنجح عملية التحول الرقمي ينبغي أن تتوافر مجموعة من العوامل أكتفي بذكر أهمها:
- * تنمية الكفاءات والقدرات الموارد البشرية داخل المؤسسات وتطويرها.
 - * تجهيز خطة تسويقية تستعين بمختلف أدوات الاتصال ووسائل التواصل لنشر إيجابيات التحول التي تتم الجمهور.

^{٢٣} انظر: وليد - أمين، "واقع وأفاق التحول الرقمي لدى المصارف الإسلامية"، ١٥٥؛ شحادة، "التحول الرقمي والتكنولوجيا المالية"، ٣٩.

^{٢٤} انظر: بسمة محرم الحداد - محمود محمد إبراهيم، "منشآت الأعمال والتحول الرقمي"، *المجلة المصرية للمعلومات* ٢١ (٢٠١٨) ٢٧؛ محمد أحمد الجيزاوي، "منظومة الزكاة وحلول الإدارة الرقمية: نموذج مقترح"، *مجلة بحوث* ٢٧ (تشرين الأول ٢٠١٩)، ١٣.

^{٢٥} انظر: الحداد - إبراهيم، "منشآت الأعمال والتحول الرقمي"، ٢٦.



* قياس ردود الأفعال الجمهور والمستخدمين وبشكل دوري ومستمر.

* ضمان الأمن السيبراني.

المطلب الثالث

البنوك الرقمية

تعتبر البنوك الرقمية إحدى تطبيقات ونتائج التحول الرقمي في النظام المصرفي، والذي يكفل للبنوك إدارة عملياتها وخدماتها المصرفية بشكل غير مباشر، بل عن بُعد من خلال التطبيقات الرقمية، وهذا المطلب يتولى بيان أنواع هذه البنوك وأهم التحديات التي تواجهها.

أولاً: أنواع البنوك الرقمية

أبرز التحول الرقمي أشكال ونماذج مختلفة من الخدمات الإلكترونية، فبدأ بشكل متدرج من خلال الاختصار على خدمات معدودة ثم ازدار الأمر وصولاً إلى البنوك الرقمية كاملة، فيمكن تقسيم البنوك الرقمية من خلال هذا الاعتبار إلى ثلاثة أنواع:

١ - البنوك ذات الخدمات الإلكترونية: وتمثل الانطلاقة الأولى للتحول الرقمي حيث كانت البداية في منتصف السبعينات في الغرب عندما دخلت أجهزة السحب الآلي (ATM) الخدمة، وكانت حينها ثورة تكنولوجية ثم تبع ذلك الخدمات المصرفية عبر الإنترنت في التسعينيات، والتي اقتصر على محركات البحث وخدمة التصفح للعملاء، مع إمكانية دفع الرسوم إلكترونياً.

٢ - البنوك الرقمية الجزئية: وفي هذه المرحلة توسع استخدام الخدمات المصرفية الرقمية، وظهر وسائل رقمية حديثة مثل الهاتف النقال من خلال المحافظ الرقمية أو تطبيقات البنوك.

٣ - البنوك الرقمية الكاملة: وهي ما يمكن أن يطلق عليها البنوك الافتراضية، وهو يمثل نموذجاً رقمياً شاملاً، بحيث يتكون بنك رقمي كامل دون الحاجة لوجود مقر أو كيان مادي^{٢٦}.

ثانياً: التحديات التي تواجه سير الرقمنة

إن الاستخدام الذكي للتقنية يشكل اليوم تحدياً للمؤسسات المالية فهي من أهم العوامل التي تحدد مستقبلها ونجاحها، بل يعتبر من عوامل البقاء والاستمرار للمؤسسات، ولا يخفى كيف اضمحلت شركة عملاقة مثل «كوداك»

^{٢٦} انظر: عبد الله خالد العبد المنعم - زايد نواف الدويري، "البنوك الإسلامية الرقمية من وجهة نظر شرعية (تجربة دولة الكويت)"، مجلة بيت المشورة ١٩ (إبريل ٢٠٢٣)، ١٧٨.



« لأنها أخفقت في مواكبة التحول الرقمي، فلا بد من الوقوف على أهم العقبات التي تعترض سير التحول الرقمي وهي:

* ترتيب الأولويات: قد تتجاهل بعض المؤسسات قضية التحول الرقمي كأولوية، وبالتالي تكون الميزانيات المرسودة لهذه البرامج ضئيلة.

* نقص الكفاءات والقدرات داخل المؤسسة التجارية القادرة على قيادة برامج التحول الرقمي.

* الأمن السيبراني والهجمات الإلكترونية هو التحدي الأكثر وضوحاً.

* ضعف ثقافة ومفهوم التحول الرقمي لدى الجمهور^{٢٧}.

ثالثاً: التجارب والنماذج الرقمية للبنوك الإسلامية

يرى كثير من المراقبين والباحثين أن المؤسسات المالية الإسلامية تأخرت شيئاً ما في مواكبة الرقمنة، لكن الواقع يشهد بالنجاح النوعي الذي حققته بعض البنوك الإسلامية في هذا الصدد، حيث خطت بعض البنوك الإسلامية خطوات استراتيجية في هذا المجال، وأظهرت للوجود نماذج من البنوك الإسلامية الرقمية، وبعضها نضج ووصل إلى مرحلة الرقمنة الكاملة ومن أشهر الأمثلة المعاصرة بيت التمويل الكويتي وبنك بوبيان وبنك وربة وغيرها الكثير، واكتفي في هذا الصدد بذكر نموذج واحد يعتبر من نماذج الإسلامية الرقمية الكاملة وهو:

تجربة بنك بوبيان: الذي تأسس في ٢٠٠٤م ومن ضمن إسهاماته في المصرفية الرقمية؛ نموذج (Nomo Bank) والذي يعد مصرفاً رقمياً كاملاً، يمكن العملاء من سهولة فتح الحساب المصرفي ببضع نقرات على الهاتف الذكي، دون أية رسوم أو حد أدنى لرصيد الحساب علاوة على سهولة إتمام عمليات التحويلات المصرفية والادخار، ناهيك عن خاصية التعرف على الوجه وغيرها من الخدمات المصرفية الرقمية^{٢٨}.

المبحث الثالث

أثر الرقمنة على الرقابة الشرعية

ليست الرقابة الشرعية بمنأى من التحول الرقمي، بل لا يمكن للجهاز الرقابي إهمال التكنولوجيا في إتمام مهامه والقيام بأعماله، فالاستخدام الصحيح للتكنولوجيا الرقمية يؤدي إلى السرعة في إتمام العمل وتوفير الكثير من الجهود والتكلفة، لكن قبل الوقوف على أثر الرقمنة على الجهاز الشرعي، لا بد من أن نزين الرقمنة بالميزان

^{٢٧} انظر: الحداد - إبراهيم، "منشآت الأعمال والتحول الرقمي"، ٢٦؛ وليد - أمين، "واقع وأفاق التحول الرقمي لدى المصارف الإسلامية"، ١٥٦.

^{٢٨} العبد المنعم - الدويري، "البنوك الإسلامية الرقمية"، ١٩١.



الفقهي المقاصدي، ونعرف مدى ملاءمة التحول الرقمي لأسس ومقاصد الاقتصاد الإسلامي، ثم نختتم بالتحول الرقمي في الأقسام الشرعية.

المطلب الأول

التحول الرقمي في ميزان الفقه الإسلامي

تعدّ الرقمنة من القضايا المعاصرة في الصيرفة الإسلامية، وليس الأمر فيها متعلقاً بالمضمون غالباً لكن الجديد في الأمر هو في طريقة تنفيذ المعاملات ووسيلة التنفيذ، ويكون ذلك بإدخال التكنولوجيا والابتكارات المالية الرقمية، فالمسألة مرتبطة بالهندسة المالية، والتكنولوجيا المالية، والتطورات التقنية، فكيف يكون التحول الرقمي من المنظور الإسلامي؟

أولاً: التحول الرقمي في ميزان الفقه

تعتبر الرقمنة من باب الوسائل والوسيلة تأخذ حكم الأصل كما هو مقرر في القاعدة الفقهية "الوسائل لها حكم المقاصد"^{٢٩} فوسيلة الشيء تأخذ حكمه، فإذا كان المقصد ممنوعاً فإن الوسيلة تكون ممنوعة، وإذا كانت المعاملة بالأصل مباحة - فسواء نفذت بالطرق التقليدية أم بالتكنولوجيا الحديثة فلن يختلف الحكم، ولك لا نجد دراسات شرعية تختص بذكر حكم التحول الرقمي.

والذي يعيننا في هذا الصدد هو النظر في المصالح والمفاسد المترتبة على الرقمنة لما لها من الأثر والاعتبار في الميزان الفقهي.

ثانياً: المصالح والمفاسد المترتبة على الرقمنة في الصيرفة الإسلامية

تقرر عند علماء المقاصد أنه لا تتمخض المصلحة أو المفسدة وأنه أمر إذا وجد فنادر، وإنما مهمة الفقيه الموازنة بين المصلحة والمفسدة المترتبة على الفعل، والقدرة على ترجيح أحد الطرفين على الآخر حتى ينسب الفعل ويصفه بالمصلحة أو المفسدة، وفي هذا الصدد يقول الإمام الشاطبي: "فَالْمَصَالِحُ وَالْمَفَاسِدُ الرَّاجِعَةُ إِلَى الدُّنْيَا إِنَّمَا تُفْهَمُ عَلَى مُقْتَضَى مَا غَلَبَ... فَإِنْ رَجَحَتِ الْمَصْلَحَةُ، فَمَطْلُوبٌ، وَيُقَالُ فِيهِ: إِنَّهُ مَصْلَحَةٌ، وَإِذَا غَلَبَتْ جِهَةُ الْمَفْسَدَةِ، فَمَهْرُوبٌ عَنْهُ، وَيُقَالُ: إِنَّهُ مَفْسَدَةٌ".

٥. المصلحة من رقمنة البنوك الإسلامية ورتبتها:

من خلال النظر في المصلحة المترتبة على الرقمنة في المصارف الإسلامية، يتبين أنها تندرج ضمن المصالح المرسلة، والتي لم يرد في شأنها دليل خاص بالمنع أو الإباحة، وهذه المصلحة تتمثل في المزايا والفوائد التي تترتب على هذا التحول، فهي تزيد من الكفاءة وتخفف التكاليف، وتيسر شؤون المسلمين ورواج الأموال. ولا شك أنه هذه الأمور

^{٢٩} محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣)، ٢١٨/٩.

من المقاصد الشرعية التي تحتها الشريعة على إيجادها، فهو يحقق أولاً مصالح البنك الإسلامي من خلال توفير التكاليف وزيادة الكفاءة والقدرة على مواكبة التقدم العلمي ومنافسة البنوك الربوية، وثانياً يحقق مصالح العملاء وتيسر شؤون حياتهم، ولا شك في أن التيسير ورفع الحرج من المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية.

والإضافة المهمة في هذا المجال هو بيان قوة هذه المصلحة وإحاطتها برتبتها، فهل هي من المصالح الضرورية أم الحاجية أم التحسينية، ولعل أهم معيار في ذلك هو النظر في الأثر المترتب على فقد هذه المصلحة، لذلك نجد العلماء المقاصدين في تعريفهم لرتب المصالح يتوخون الأثر المترتب على ضياع وانعدام المصلحة وبالتالي ينسبونها إلى رتبها، وبتطبيق هذا المعيار على القضية التي بين أيدينا نجد أن ترك التحول الرقمي في مجال الصيرفة الإسلامية لا يؤدي إلى اختلال نظام الحياة وبالتالي ليست هي مصلحة ضرورية إذ يمكن الاستغناء عنها لكن هذا سيؤدي إلى وقوع الناس في حرج وضيق شديد، وبالتالي فالمصلحة المتوخاة من الرقمنة هي مصلحة حاجية، وضياعها سيؤدي إلى فقدان البديل الإسلامي للبنوك الرقمية، واضمحلال البنوك الإسلامية وبالتالي انتشار الربوية، ووقوع العملاء في مشقة شديدة من فقد البديل الشرعي ابتداءً والمشقة في إجراء المعاملات انتهاءً مثل ذهاب لموقع المصرف والانتظار في قاعات الانتظار إلى أن يأتي دوره والغياب عن أسرته ووظيفته، بسبب التقيد بموعد محدد لدوام الموظف ودوام البنك. فضلاً عن تكلفة التنقل والازدحام، وضياع الأوقات، ولا شك أن هذه المصلحة أعلى من أن تكون مصلحة حسينية.

فإذا تبين لنا أن المصلحة المترتبة على الرقمنة مصلحة حاجية، فإنه من المهم معرفة وتحديد نوع المصلحة الحاجية، فكما هو معلوم أن المصلحة الحاجية لها رتبة عالية والمشهورة بـ "الحاجة العامة" والتي تصل إلى رتبة الضرورة الخاصة، كما قرره الإمام الجويني -رحمه الله- وصاغه في القاعدة الفقهية الذهبية "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة"^{٣٠} ثم تبعه العلماء من بعده، وإلحاق المصلحة بهذه الرتبة لا بد من النظر في عمومها وشمولها لأفراد الأمة، ولا شك أن الرقمنة في المؤسسات المالية الإسلامية ليست مصلحة خاصة بفرد من الأفراد ولا حتى مجتمع أو دولة من الدول الإسلامية، بل هي مصلحة عامة تشمل جميع البلدان، وتنعكس آثارها على شرائح الأمة المختلفة، وبالتالي نخلص إلى القول بأن المصلحة المتوخاة من الرقمنة في الصيرفة الإسلامية هي من رتبة الحاجة العامة.

٦. المفسدة المترتبة على التحول الرقمي وكيفية التغلب عليها:

سبق الإشارة إلى المخاطر والعقبات التي تعترض عملية التحول الرقمي، ولعل أبرز المعوقات والمخاطر التي تعترض هذه العملية والتي تمثل المفاصل التي ينبغي تجنبها هي قضية أمن المعلومات وتحديدًا خطر الهجمات السيبرانية والجرائم الإلكترونية، أما ما يذكره بعض الباحثين من أن المفسدة هي انتشار البطالة، بسبب الاستغناء عن الأيدي العاملة، فإن هذه مفسدة موهومة، بل الواقع أن التحول الرقمي يؤدي إلى زيادة اليد العاملة في أكثر الأحيان

^{٣٠} عبد الملك بن عبد الله الجويني أبو المعالي، *نحاية المطلب في دراية المذهب*، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب (بيروت: دار المنهاج، ٢٠٠٧)، ٦٧/٨.



فمثلاً تركيب صراف آلي يحتاج إلى ورشات صيانة ونقل ومتابعة وموظفي أمن لنقل الأموال من وإلى الصراف وغير ذلك من المهام التي ترتبت على إدخال التكنولوجيا في هذا الجانب المحدود، وحتى لو سلمنا بهذا الادعاء لتعطلت كثير من شؤون الحياة ولما حصل التقدم والتطور ولبقي الناس في تخلف في الوسائل التي لا تستطيع أن تستوعب النمو السكاني الكبير، وبالتالي نستطيع أن نقول إن هذه المفسدة موهومة لا يلتفت إليها، وحتى لو اعتبرناها حقيقة فهي مرجوحة لأنها مفسدة خاصة ومفسدة ترك التقدم العلمي والرقمنة مفسدة عامة وتجلب مشقة عامة كما سبق بيانه، فهنا نقول "إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِيَ أَكْثَرُهُمَا ضَرَرًا بِإِرْتِكَابِ أَحَقِّهِمَا"^{٣١}.

وبالعودة إلى قضية الأمن السيبراني، والجرائم الإلكترونية تشكل تهديداً للنظام المالي، وبالتالي التعارض مع المقصد الضروري وهو حفظ المال من جانب عدم، وهذا أمر واقع وحقيقي، لكن هذا الأمر ينبغي أن يكون دافعاً إلى تطوير أنظمة الحماية وليس التخلي عن التحول الرقمي، فكما أن البنك العادي وحتى المال عند صاحبه معرض للسرقة والخطر فكذلك الأمن المعلوماتي، والإجراء المطلوب هو تعزيز الحماية باتخاذ التدابير اللازمة، وهذا ما حصل بالفعل، وهنا أشير -على سبيل المثال لا الحصر- إلى نظام تقنية "Block chain"^{٣٢} هي تقنية حديثة تتمتع بدرجة أمان عالية ودرجة تشفير معقدة قد يكون من المستحيل كسرها في ظل التقنيات المتوفرة اليوم، مما يجعل عملية الاختراق شبه مستحيلة، فوجود مثل هذه التقنيات تجعل المفسدة هذه ضعيفة مرجوحة.

المطلب الثاني

مدى ملائمة المصارف الرقمية للصيرفة الإسلامية

إن تداعيات عولمة الاقتصاد الرقمي تفرض على المؤسسات المالية الإسلامية التحول الرقمي، لكن هل هذا التحول في حقيقته يتناسب مع مبادئ وأسس الاقتصاد الإسلامي، ويحقق مقاصده، أم أنه يعود عليها بالإلغاء، وهذا ما سيكون محور الكلام عنه في هذا المطلب، ويقسم إلى قسمين:

الأول: النظر في مآل التحول الرقمي

سبق أن بين الباحث نوع المصلحة المترتبة على الرقمنة في الصيرفة الإسلامية، وبيان درجتها في سلم المقاصد، فهي مصلحة حاجية عامة، وبقي النظر في التطبيق الواقعي أو ما يعرف بفقه المال، حتى نصل إلى الثقة والطمأنينة تجاه

^{٣١} جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١ / ١٩٨٣) ص ٨٧.

^{٣٢} وهي تقنية للتخزين والتحقق من صحة وترخيص التعاملات الرقمية على الانترنت بدرجة أمان عالية ودرجة تشفير قد يكون من المستحيل كسرها في ظل التقنيات المتوفرة اليوم، فمثلاً البنوك تمثل الطرف الثالث في المعاملة لضمان حدودها وانتقال الأموال من المرسل إلى المرسل إليه، ووجود نسخة من المعاملة في أجهزة الأشخاص تسهل عملية كشف أي معاملة غير مصرح بها، فإذا حاول شخص تغيير أي بيان في قاعدة البيانات المشفرة، ستقوم بالتواصل مع جميع الأجهزة التي تحتوي على نفس قاعدة البيانات بشكل مشفر للإبلاغ عن التغيير، وبالتالي فإن هذا التغيير سيفرض من قبل قواعد البيانات الأخرى على نفس الشبكة، مما يجعل عملية الاختراق شبه مستحيلة. انظر: الحداد - إبراهيم، "منشآت الأعمال والتحول الرقمي"، ص ٢٨.



هذا التحول، لأنه بالرغم من أن المصلحة قد تكون في أعلى المراتب إلا أنه في بعض الأحيان لا تطبق بسبب النظر في المال، ومن أهم الأمثلة على ذلك التطبيق النبوي ففي صحيح البخاري عَنْ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: ((أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهَا: يَا عَائِشَةُ، لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ، لَأَمَرْتُ بِالْبَيْتِ فَهَدَمَ، فَأَدْخَلْتُ فِيهِ مَا أُخْرِجُ مِنْهُ...))^{٣٣}، فالذي دعا النبي صلى الله عليه وسلم للإحجام عن الفعل مع ما فيه من مصلحة إعادة بناء الكعبة على قواعد سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام هو مآل الفعل والخوف من زعزعة إيمان من أسلم حديثنا.

وبالنظر إلى مآل التحول الرقمي، فنجد أنه في مجمله لا يعدو كونه وسيلة أو مجموعة وسائل تطويرية حديثة وقد سبق بيان حكم هذه الوسيلة في المطلب السابق، ولكن يثار في هذا الصدد قضيتان أساسيتان^{٣٤}:

الأولى: سيطرة الشركات الكبرى على الإنتاج العالمي لتكنولوجيا المعلوماتية، مما يعني احتكار متطلبات البنية التحتية للتقنية، ومن ثم فرض قيود وشروط في العقود تنفيذًا وتشغيلًا وصيانة تكبل وتقيّد المصارف الإسلامية، والحقيقة أن هذه الهيمنة ليست فقط في جانب الصيرفة بل في مختلف جوانب الحياة، ولكن الواقع يثبت أن التخوف هذا مبالغ فيه لأن التحول الرقمي يتم من خلال أنظمة وبرامج متطورة وهذه البرامج هي مجرد أدوات في غالبا لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية التي وسعت على المسلمين في باب العفو واستصحاب البراءة الأصلية، كما أن هذه النظم والأدوات مرنة وقابلة للبرمجة والتغيير بما يتناسب مع الصيرفة الإسلامية، وإن لم يكن دائما ففي الأكثر الأعم، وتأسيس بنوك إسلامية رقمية جزئيا أو كاملا خير دليل على ما قلناه، فإذا شذت بعض التقنيات عن هذا الأصل، فينبغي أن تتجه العقول المسلمة إلى إيجاد البدائل الشرعية.

الثانية: التشريعات المنظمة للإجراءات المصرفية الرقمية، والذي يراه الباحث أن هذا أمر طبيعي شأنه شأن أي نازلة أو قضية مستجدة لم تصل إلى درجة الاكتمال والنضج التشريعي، على أن كثير من هذه المعاملات المصرفية لا تتغير أحكامها بالرقمنة لأنه مجرد تغير في وسيلة فمثلا بدلا من كتابة العقد بالحبر على ورقة ممكن أن يكتب على ملف إلكتروني، وأمثال هذه الفوارق غير مؤثرة في الفقه الإسلامي، وما بقي من منتجات رقمية مستجدة ينبغي أن تأخذ نصيبها من البحث العلمي الفقهي مثلها مثل باقي النوازل الفقهية.

والذي أخلص إليه أن التخوفات المثارة لدى بعض الباحثين في مجال المال والقضايا التي طرحوها هي محل نظر ولا تؤثر في وجهة النظر الفقهية للمسألة والله أعلم.

الثاني: مدى تحقيق الصيرفة الرقمية للمقاصد

^{٣٣} محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١١)، "الحج"، (رقم ١٥٨٦).

^{٣٤} ومن الأبحاث التي أثارت هذه القضايا: مراد بوضاية، "المصارف الإسلامية الرقمية «رؤية مقاصدية»"، مجلة بيت المشورة ١١ (أكتوبر ٢٠١٩ م)، ١٣٩.



تتعلق الصيرفة الرقمية بأحد المقاصد الكلية الخمسة، فهو يأتي في إطار المقصد الضروري حفظ المال، ولمعرفة تأثير الرقمنة في المؤسسات المالية الإسلامية على مقصد حفظ المال سواء إيجاباً أو سلباً، وجوداً وهدماً، ينبغي أن نقف على المقاصد الجزئية الداخلة تحت هذا المقصد الكلي، والنظر في أثر التحول الرقمي عليها، والمقاصد الجزئية مجتمعة هي التي تحقق المقصد الكلي وهي^{٣٥}:

١ - التداول: ورواج الأموال ﴿كَي لَا يَكُونَ ذُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾، والمراد من الآية ألا يكون المال متداولاً عند الأغنياء دون الفقراء، والرقمنة لها أثر إيجابي كبير في هذه الناحية من خلال السرعة والسهولة واليسر في التداول، فيمكن للمستفيد أن يجري المعاملات من بيته وفي أي وقت شاء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الرقمنة توسع دائرة التداول بشكل كبير من خلال الوصول إلى شريحة أكبر من المستفيدين.

٢ - الوضوح: ويراد به بيان إجراءات المعاملات المالية بشفافية بحيث لا يقع التنازع، وتكون التفاصيل واضحة لجميع الأطراف، ولا شك أن الرقمنة لها دور مهم في هذا المقصد، لسهولة ويسر الوصول إلى المعلومات وفي أي وقت أحب المستخدم، وأيضاً سهولة حفظ المعلومات والولوج إليها حتى من خلال الهاتف الشخصي وفي أي وقت، مما يساعد على تحقيق هذا المقصد أكثر من الوسائل التقليدية.

٣ - العدل: وهو تحصيل المال دون ظلم لأحد، فتستوفي الحقوق المالية دون فساد أو مجاوزة العدل، فيمكن أن تسخر التكنولوجيا في العمليات الحسابية وتحديد النسب بدقة متناهية تمنع الحيف والظلم، كما أن لها دور في إيصال الحقوق بسرعة فائقة للمستفيدين مهما كثر عددهم دون الحاجة إلى الانتظار وتعطيل الأعمال.

٤ - الحماية: وهذا المقصد متعلق بحفظ المال من ناحية عدم، وقد يرى الكثير من الباحثين أن هذا الجانب هو الأضعف في التحول الرقمي، ولكن سبق النقاش في هذا الجانب في المطلب السابق.

المطلب الثالث

التحول الرقمي في الأقسام الشرعية

تشمل عملية التحول الرقمي جميع أجهزة وأقسام البنك، ومنها الجانب الشرعي، وتطوير الجانب الشرعي من خلال الاستفادة من التكنولوجيا الحديثة أصبح أمراً لا بد وإلا لن يستطيع الجهاز الشرعي القيام بمهامه على الوجه المطلوب، وفي هذا المطلب أذكر بعض التقنيات الرقمية الخادمة للجهاز الشرعي، والتي تمكنه من القيام بمهامه على أكمل وجه وبجهد أقل، على أنه ينبغي الإشارة إلى أن هذه العملية لا تهدف إلى استبدال موظفي الجهاز الشرعي بالأنظمة والبرامج، بل هي عملية دعم للموظفين وتسهيل العمليات وتوفير جهودهم وأوقاتهم بما هو أكثر فائدة، إضافة إلى رفع مستوى الضبط والتدقيق الشرعي للخدمات.

^{٣٥} عبد الفتاح صديق، "مقاصد الشريعة في حفظ المال"، حوعية كلية الدعوة الإسلامية في القاهرة ٢٩/١١ (٢٠١٧) ٥٣٠ وما بعدها.



أولاً: الدردشة الآلية

وهي عبارة عن تطبيق يعتمد على الذكاء الاصطناعي في إجراء محادثة مع محاور إلكتروني، له القدرة على تحليل المعلومات، وتقديم إجابات للاستفسارات الموجهة إليه، استناداً إلى قاعدة البيانات التي يزود بها هذا المحاور الآلي، والدردشة الآلية تعتبر قديمة نسبياً فقد كان أول ظهور لها عام ١٩٦٦م^{٣٦}، إلا أن الجديد فيها هو قدراتها الحديثة الجبارة، وهذه الخدمة تم الاستفادة منها في كثير من المجالات، واستخدمتها الكثير من الشركات، وأكثر ما تستخدم في الرد على استفسارات المستفيدين لتخفيف الضغط عن العنصر البشري.

فيمكن للجهاز الشرعي أن يستفيد من هذه الخدمة في إنجاز مهام كثيرة، وقد سبق ذكر واجبات ومهام الجهاز الشرعي ومنها الرد على الاستفسارات وهذه الاستفسارات:

- إما أن تكون من الأقسام الداخلية في المصرف الإسلامي، وعادة ما تكون أسئلة روتينية سبق الإجابة عنها وصدرت فيها فتاوى من الهيئة الشرعية، فيتزويد تطبيق الدردشة الآلية بقاعدة البيانات المناسبة والتي تضم الإجابة على الاستفسارات والأسئلة الشرعية المتكررة، وفتاوى الهيئات الشرعية وقرارات الجهاز الشرعي، يمكن للموظفين في الأقسام الداخلية الحصول على إجابات مرضية وبسرعة فائقة، ولا يخفى ما لهذا الأمر من أثر على أداء العمل في البنك الإسلامي، لأنه بتوجيه الأسئلة إلى الهيئة الشرعية بشكل مباشر يشكل عليها عبء كبير، علاوة على أنه قد تتأخر الإجابة.

- أو تكون من الجمهور، وغالباً ما تكون أسئلة بسيطة ومتكررة، أو تكون استفسارات لتستوضح بعض الأحكام الشرعية المتعلقة بالخدمات التي تقدمها البنك، فيمكن أن تجمع هذه المعلومات والأجوبة الشرعية في قاعدة بيانات، ويزود بها تطبيق الدردشة الآلية، ليجيب عن الاستفسارات في كل الأوقات ويخفف من زخم الأسئلة الموجهة إلى الهيئة الشرعية.

على أنه يجب أن تخضع هذه التقنية لعدة تجارب قبل إطلاقها، ثم مراقبتها في الفترة الأولى حتى نتأكد من سلامة قيامها بأعمالها.

وهذه الدردشة الآلية لها استخدام آخر لا يقل أهمية عما ذكر، وهو أن يستخدمها أعضاء الجهاز الشرعي كمنصة ضخمة تضم أهم المصادر والمعلومات الشرعية وقرارات والفتاوى الشرعية في الصيرفة الإسلامية والمعايير الشرعية للخدمات المصرفية وقرارات الجامع الفقهية، فيلجأ إليها موظفوا الجهاز الشرعي، ويستعينون بها كمرجع ومساعد على اتخاذ القرارات والفتاوى المستندة على أساس شرعي.

ثانياً: أتمتة العمليات الآلية

^{٣٦} الدكاش، دور الرقمنة في تطوير عمل الأقسام الشرعية، ٤.





وتعني استخدام التقنيات والأدوات الحديثة لتحول العمليات اليدوية التي يقوم البشر إلى عمليات تتم بشكل آلي وذاتي، بحيث تنفذ المهام بدقة وسرعة أكبر، فالميكنة تزيد العمل البدني في حين أن الأتمتة تزيد العمل العقلي كذلك، فالأتمتة هي استبدال التفكير البشري بالحواسيب والآلات وبالبرامج والأنظمة الحديثة^{٣٧}، ومن خلال تزويد الآلي بالمعايير والضوابط الشرعية المطلوب توافرها في الخدمات التي يقدمها البنك، يستطيع أن يجري مسح سريعة لكافة الخدمات المصرفية وبدقة متناهية، ويكشف العمليات التي لا تتوافق مع البيانات المزود بها، ويعطي إشارات تحذير، ويجمع العمليات الغير مطابقة للمواصفات والمعايير، وهذا يمثل جزءا كبيرا من وظيفة المدقق الشرعي، فقد تبلغ العمليات التي يجريها البنك الواحد في اليوم عشرات الآلاف، وبالتالي لا يتصور قدرة الجهاز الرقابي تدقيق كل هذه المعاملات يدويا، ونتائج هذه عمليات الأتمتة مرتبطة بالمعلومات والبيانات والأوامر التي يرمج عليها، فيستطيع أن يتأكد من صيغ العقود، وتواريخها، والتزامها بالمعايير الشرعية، وغير ذلك مما لا يحصى من الإجراءات التي توفر على الجهاز الشرعي الوقت والجهد.

خاتمة

النتائج:

من خلال هذا البحث المختصر نستطيع الوصول إلى النتائج التالية:

١- التحول الرقمي يعتبر من نوع المصالح الحاجية ومن رتبة الحاجة العامة.

٢- التحول الرقمي ملائم لأسس الاقتصاد الإسلامي ومقاصده.

٣- الأقسام الشرعية بحاجة للتطوير الرقمي ولا يمكنها الاستغناء عنه.

٤- المصالح المترتبة على الرقمنة تربو على مفاسدها.

التوصيات:

أوصي الباحثين بإثراء هذا الجانب بالبحوث الشرعية التي تعالج القضايا المترتبة على التحول الرقمي كونه عملية مستمرة وحافلة بالنوازل.

إضافة إلى ضرورة لفت النظر إلى تضافر الجهود الشرعية مع المختصين في التكنولوجيا للوصول إلى نماذج إسلامية معاصرة تستطيع أن تلبى حاجات الناس دون الوقوع في الشبهات.

^{٣٧} سامية، "التحول الرقمي لقطاع التمويل الاسلامي"، ١٣٧.



المصادر والمراجع

- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. المجلد ٦. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩/١٣٩٩.
- ابن منظور، محمد. لسان العرب. المجلد ١٥. بيروت: دار صادر، الطبعة ٣، ١٤١٤.
- آل بورنو، محمد صدقي. موسوعة القواعد الفقهية. المجلد ١٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣.
- الأمين، بن زينة. دور الرقابة الشرعية في تحسين الأداء المالي للمصارف الإسلامية دراسة ميدانية بفرع مصرف السلام أدرار ورقلة. أدرار: جامعة أحمد دراية، كلية العلوم الاقتصادية، رسالة ماجستير، ٢٠١٩.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. المجلد ٩. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١١.
- بوضاية، مراد، المصارف الإسلامية الرقمية: رؤية مقاصدية، قطر: مجلة بيت المشورة، العدد ١١، أكتوبر ٢٠١٩م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: أ. د عبد العظيم محمود الديب. المجلد ٢٠. بيروت: دار المنهاج، ١٤٢٨/٢٠٠٧.
- الجزاوي، محمد أحمد. "منظومة الزكاة وحلول الإدارة الرقمية: نموذج مقترح"، مجلة بحوث ٢٧ (تشرين الأول ٢٠١٩)، ٥٧٢-٥٥٧. <https://search.emarefa.net/detail/BIM-1249233>.
- الحداد، بسمه - إبراهيم، محمود. "منشآت الأعمال والتحول الرقمي"، المجلة المصرية للمعلومات ٢١ (٢٠١٨)، ٣١-٢٤. https://jstc.journals.ekb.eg/article_116733.html.
- حماد، حمزة. الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية. الأردن: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة ماجستير، ٢٠٠٤.
- الدكاش، مهند، دور الرقمنة في تطوير عمل الأقسام الشرعية. pdf: مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية، ٢٠٢١/٠٥/٢٦. <https://kantakji.com/6602>.
- الزحيلي، وهبة. المعاملات المالية المعاصرة. المجلد ١٠. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢.
- سامية، فلياشي. "التحول الرقمي لقطاع التمويل الاسلامي في ظل جائحة كورونا الواقع والتحديات: مصرف السلام كنموذج". المجلة الجزائرية للعلوم الاجتماعية والإنسانية ١٠ / ٢ (٢٠٢٢).
- <https://asjp.cerist.dz/en/article/209841>



- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية*. المجلد ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/١٩٨٣.
- شحادة، مها. "التحول الرقمي والتكنولوجيا المالية في المصارف الإسلامية - دراسة في المصالح والمفاسد"، مجلة بيت المشورة ١٧ (أبريل ٢٠٢٢)، ٢٧-٦٩. <https://doi.org/10.33001/M0104202217/93>
- الشرييني، محمد بن أحمد الخطيب. *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*. المجلد ٦. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥/١٩٩٤.
- صديق، عبد الفتاح، "مقاصد الشريعة في حفظ المال"، *حولية كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة* ٢٩/١١ (٢٠١٧)، ٥١٥-٥٦٩. https://journals.ekb.eg/article_37376.html
- العبد المنعم، عبد الله - الدويري، زايد. "البنوك الإسلامية الرقمية من وجهة نظر شرعية (تجربة دولة الكويت)". مجلة بيت المشورة ١٩ (أبريل ٢٠٢٣)، ١٦٣-٢٠٧. <https://doi.org/10.33001/M0104202319/111>
- العزيزي، شهاب أحمد سعيد. *إدارة البنوك الإسلامية*. الأردن: دار النفائس، ٢٠١٢.
- العليات، أحمد، *الرقابة الشرعية على أعمال المصارف الإسلامية*، نابلس: جامعة النجاح الوطنية، كلية الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٦.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. المجلد ١٠. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة ٢، ١٣٨٤/١٩٦٤.
- لال الدين، محمد أكرم، "دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال المصارف الإسلامية أهميتها وشروطها وطريقة عملها"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ١٩ (١٤٣٤/٢٠١٣)، ٢٩٥-٣٣٥. <https://dawa.center/file/7854>
- مباركة، نابتي. *العوامل المؤثرة في رضا العملاء عن خدمات المصارف الإسلامية لدى زبائن بنك بركة - بسكرة*. بسكرة: جامعة محمد خيضر، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، رسالة ماجستير، ٢٠١٩.
- المغربي، عبد الحميد عبد الفتاح. *الإدارة الاستراتيجية في البنوك الإسلامية*. جدة: المعهد الإسلامي للبحوث الإسلامية، ١٤٢٥/٢٠٠٤.
- وليد، تحريين - أمين، بوخرص. "واقع وأفاق التحول الرقمي لدى المصارف الإسلامية: دراسة حالة مصرف البلاد السعودي"، مجلة مالك بن نبي لبحوث والدراسات ١/٤ (٢٠٢٢/٦/٣٠)، ١٥٠-١٦٥. <https://asjp.cerist.dz/en/article/195839>



KAYNAKÇA

- Abdül-Mun'im Abdullâh– Duvayrî, Zâyid, “el-Bunuk el-İslamiyye er-Rakmiyye min Vicheti Nazarin Şeriyetin (Tecribetü Devleti Kuveyt) ” *Beytü'l-Meşûra Dergisi* 19 (Nisan 2023), 163-207, <https://doi.org/10.33001/M0104202319/111>
- Âl Burnu, Muhammed Sıdkî, *Mevsûatü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Cilt 12, Müessesetü'r-Resâle, Beyrut 2003.
- Azîzî, Şihâb Ahmed Said, “*İdaretü'l- Bunukü'l-İslamiyye*”, Dârü'n-Nefâis, Ürdün 2012.
- Bûdâye, Murad, el-Mesârif'ul-İslâmiyeti'r-Rakamiyye, Ru'yetün Makâsidiyye, *Beytü'l-Meşûra Dergisi*, Sayı 11, Katar 2019.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi' u's-Sahîh*, Thk. Muhammed Zuhayr b. Nâsır en-Nâsır, Cilt 9, el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye, Kahire 1311.
- Cîzâvî, Muhammed Ahmed, “Manzumetüz-Zekati ve Hululü'l-İdaretî'r-Rakmiyye: Nemuzec Muktarah” *Bahûs 27 Dergisi* (Ekim: 2019), 557-572. <https://search.emarefa.net/detail/BIM-1249233>
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah, *Nihâyetül-Matlab fi Dirâyetil-Mezheb*. Thk. Prof. Dr. Abdül-Azîm Mahmûd ed-Dîb. Cilt 20, Dârü'l-Minhâc, Beyrut 1428/2007.
- Dekkâş, Muhenned, Devrû'r-Rakmeneti fi Tatviri Ameli'l-Aksamı's-Şer'iyye. PDF: *Merkez Ebhâs Fıkıh el-Mu'âmalât el-İslâmiyye*, 26/05/2021. <https://kantakji.com/6602/>
- Emîn, Ben Zîta. *Devrû'r-Rakabeti's-Şer'iyye fi Tahsini'l-Edai'l-Mali lil-Masarifi'l-İslamiyye Dirase Meydaniyye bi-Fer' Masrafi'l-Selam Edrar ve Rakle Adrar*: Ahmed Dreyah Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Feliyâsî, Sâmîyye. “et-Tahavvülür-Rakmi li-Kıta'it-Temvili'l-İslami fi Zilli Caiheti Korona el-Vakı' ve't-Tahaddiyat: Masrafül-İslam ke-Nemuzec” *el-Mecelle el-Cezayiriyye li'l-Ulûm el-İctimâiyye ev'l İnsâniyye Dergisi* 10/2 (2022), <https://asjp.cerist.dz/en/article/209841>
- Haddâd, Besme – İbrâhîm, Mahmûd, “Münşetaü'l-Amal ve't-Tahavvülür-Rakmi” *el-Mecelletu'l-Misriyye li'l-Malûmat Dergisi* 21 (2018), 24-31, https://jstc.journals.ekb.eg/article_116733.html
- Hammâd, Hamza, *er-Rakabetü's-Şer'iyye fi'l-Masarifi'l-İslamiyye*, Ürdün Üniversitesi, Lisansüstü Çalışmalar Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- İbn Fâris, Ahmed, *Mu'cem Makâyisü'l-Luğa*, Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Cilt 6, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1399/1979.
- İbn Manzûr, Muhammed, *Lisânü'l-'Arab*, Cilt 15, Dâr Sâdir, 3. Baskı, Beyrut 1414.
- İlyât, Ahmed, *er-Rakabetü's-Şer'iyye ala A'mali'l-Masarifi'l-İslamiyye*, Nablus, en-Necâh Millî Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. b.ferah el-Ensarî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîş, Cilt 10, Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 2. Baskı, Kahire 1384/1964.
- Lâleddîn, Muhammed Ekrem, “*Devrû'r-Rakabe's-Şer'iyye fi Zabti Amali'l-Masarifi'l-İslamiyye Ehemmiyetüha ve Şurutuha ve Tarikatkü A'meliha*” Uluslararası İslami Fıkıh Akademisi Mecmuası 19 (1434/2013), 295-335, <https://dawa.center/file/7854>
- Meğribî, Abdülhamîd Abdülfettâh, *el-İdaretü'l-İstirateciyye fi'l-Bunukü'l-İslamiyye*, İslam Araştırmaları Enstitüsü, Cidde 1425/2004.



Nâbtî, Mübareke, *el-Avamilü'l-Müessire fi Rıza'l-A'umela an Hademati'l-Masarifi'l-İslamiyye leda Zebain Bank Bereke – Biskra-*, Biskra: Muhammed Khidr Üniversitesi, İktisat ve İşletme Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Siddîk, Abdülfettâh. “Makasidü’ş-Şeria fi Hıfzi’l-Mal” Kahire islami davet Fakültesi Yıllığı 11/29 (2017), 515-569, https://journals.ekb.eg/article_37376.html

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi Kavâid ve Furûi Fıkhiş-Şafiyye*, Cilt 1, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1983.

Şahâde, Meha, “*et-Tahavvülü’l-Rakmi ve’t-Teknolocya’l-Maliyye fi’l-Masarifi’l-İslamiyye – Dirase fi’l-Masalih ve’l-Mefasid*” *Beytü’l-Meşûra Dergisi*, 17 (Nisan 2022), 27-69, <https://doi.org/10.33001/M0104202217/93>

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni’l-Muhtâc ilâ Ma’rifeti Me’ânî Elfâzi’l-Minhâc*. Cilt 6, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.

Tahribîn, Velîd – Buharass, Emîn, “*Vakı’ ve Afak et-Tahavvülü’r-Rakmi leda’l-Masarifi’l-İslamiyye: Dirasetü Haleti Masrafi el-Bilad es-Suudi*” *Mecellet Mâlik b. Nebî Li’l-Buhûs ve’d-Dirâsât Dergisi* 4/1 (30.06.2022), 150-165, <https://asjp.cerist.dz/en/article/195839>

Zuhaylî, Vehbe, *el-Mu’âmalât el-Mâliyye el-Mu’âsira*, Cilt 10, Dârü'l-Fikr, Şam 2002.





AİLE VE MANEVİ DESTEK HİZMETLERİNİN FONKSİYONLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ÇÖZÜMLEME*

A QUALITATIVE ANALYSIS ON THE FUNCTIONS OF FAMILY AND SPIRITUAL SUPPORT SERVICES

AYŞE BETÜL BALIKÇI

DR.
YALOVA İL MÜFTÜLÜĞÜ
aysebetulbalikci@gmail.com



Öz:

Bu çalışmanın amacı, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yer alan aile ve dini rehberlik bürolarının manevi destek hizmetlerini analiz etmektir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi ve doküman analizi stratejisinden yararlanılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığının Din Hizmetleri Raporlarından ve Konya ve Yalova il müftülüklerinin web sayfalarından istifade edilmiştir. Veri kaynaklarına açık erişim sağlanabildiğinden etik açıdan izin almaya gerek görülmemiştir. Çalışmada Aile ve Dini Rehberlik bürolarına her geçen gün başvuruların arttığı, kişilerin istedikleri her konuda büroya başvuruda bulunabildikleri görülmektedir. Aile ve Din Rehberlik bürolarının proje odaklı çalıştıkları, projelerin güncel konu ve sorunlara yönelik olarak gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Türkiye geneli tüm il müftülüklerinde eş zamanlı ve eş güdümlü sistematik ve yenilikçi projelerin uygulandığı ve ulaşılan kişi sayısının her geçen yıl artmakta olduğu verilerden elde edilmiştir. Araştırma sonuçlarının aile ile ilgili problemlerin tartışıldığı akademik ve resmi ortamlarda sunulması, bu alanda akademik çalışmaları olan akademisyenlerle hem de bu alanda görevi olan bürokratlarla sonuçların tartışılması önerilmektedir. Elde edilen sonuçların aile politikalarının ve mevzuatının düzenlenmesinde yol gösterici olacağı düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Aile, Manevi Destek, Din Eğitimi, Nitel Araştırma, Aile Büroları

Abstract:

The aim of this study is to analyze the spiritual support services of family and religious guidance offices within the Presidency of Religious Affairs. Qualitative research method and document analysis strategy were used in the study. Religious Services Reports of the Presidency of Religious Affairs and the websites of Konya and Yalova provincial mufti's offices were used. Since open access to data sources was provided, it was not deemed necessary to obtain permission from ethical perspectives. In the study, it was observed that applications to Family and Religious Guidance offices are increasing day by day and people can apply to the office on any subject they want. It is understood that Family and Religious Guidance offices work project-oriented and projects are carried out on current issues and problems. It was obtained from the data that systematic and innovative projects are implemented simultaneously and coordinated in all provincial mufti's offices throughout Turkey and the number of people reached is increasing every year. It is recommended that the research results be presented in academic and official environments where family-related problems are discussed and that the results are discussed with both academics who have academic studies in this field and bureaucrats who are on duty in this field. It is thought that the obtained results will guide the regulation of family policies and legislation.

Keywords: Family, Spiritual Counselling, Religious Education, Qualitative Research, Family Offices.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	03.02.2024	09.02.2025	30.06.2025	0000-0002-7806-3787
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1431274		
ATIF/CITE AS				
Balıkçı, Ayşe Betül. “Aile ve Manevi Destek Hizmetleri / Family and Spiritual Support Services”. <i>İlahiyat</i> 14 (Haziran/June 2025): 137-157.				

* Bu çalışma, yazarın "Diyanet İşleri Başkanlığının Gençlik Alanında Yaptığı Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.



1. GİRİŞ

Aile, kişinin günlük yaşamına etki eden temel unsurlardan birisidir. Kişiler, bebeklikten itibaren ilk öğrenmelerini aile içerisinde öğrenirler. Aile ne kadar sağlıklı olursa aile üyelerinin gelişimi ve hayata bakışı da o derece olumlu ve sağlıklı olur. Günümüzde aile önceki dönemlerden farklı olarak bir takım zorluklar ve yeni durumlarla karşı karşıyadır. İletişim eksiklikleri, aile içi çatışmalar, stres vb. pek çok faktör ailelerin manevi açıdan desteklenme ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Ailelerin sağlıklı hale gelebilmesi için sorunların üstesinden gelme ve problemleri çözme becerilerinin geliştirilmesinde manevi destek hizmeti etkili olmaktadır¹. Manevi destek, kişinin kendisini ve diğerlerini içsel olarak motive etmesi için gerekli olan değerler, tutumlar ve davranışlardır. Manevi dinî temsilciler, kişilere karşılaştıkları olaylarda olumlu yüklemelerde bulunup karşılaştıkları olumsuz durumlarla baş etmelerine yardımcı olmaktadır. Dinî inanç, bağlılık ve maneviyatın sağlıklı yaşamada etkisinin yanı sıra öznel iyi oluş, benlik saygısı, toplumsal katılımlara güdülenme, hayatı daha anlamlı bulma, geleceğe umutla bakma gibi çok çeşitli alanlarda olumlu etki yapmaktadır.

Aile, sahip olduğumuz en önemli değerlerden biridir. Bireyin yaşam boyunca içinde yer aldığı, ilk öğrenmeleri, ilk deneyimleri yaşadığı, tarih boyunca da hep var olmuş bir yapıdır. Aile tanımları, bize aileyi tanıma ve çerçevesini çizme konusunda yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte ailenin kültürden kültüre değişmesi, değişik coğrafyalarda ve tarihsel süreçlerde farklılaşma göstermesi nedeniyle aile tanımlanması zor olan kavramlardandır. Toplumun temel yapı taşı olan aile şu şekilde tarif edilebilir: “Evlilik ve kan bağına dayanan, karı, koca, çocuklar, kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik”.² Aile, kan, cinsel ilişki ya da yasal bağlarla birbirine bağlı olan insanlardan oluşmuş, mahrem ilişkilerle örülü bir grup, zaman içinde ayakta kalmayı ve değişikliklere uyum göstermeyi başarmış bir birimdir.³ Aile, toplumun en küçük birimi, kültürün taşıyıcısı, insanlığın sosyal, kültürel gelişiminin ilk basamağı, değer yargıları ve toplumsal kalıpların öğrenildiği yapıdır. Aile bütün toplumlarda mevcut olan, bazı farklılıklara rağmen evrensel bir kurumdur. Bir toplumun özelliğini aile ilişkileri belirler. Aile fertleri yükümlülüklerini yerine getirdiği sürece toplum, sürekliliğini korur.⁴ Aile aynı zamanda birincil ilişkilerin en yoğun yaşandığı biyolojik, psikolojik, hukuki ve toplumsal yönleri bulunan toplumun en önemli hücresidir.⁵ Aile, insanların giderek yalnızlığa itildiği bir dünyada insanlığın kadim sığınağıdır. Kişilerin bazı kazanımlara sahip oldukları veya istenilen şeyleri yaptıkları için değil, sadece kendileri oldukları için sevdikleri ve değerli bulundukları neredeyse yegâne kurumdur.⁶

Diyanet İşleri Başkanlığı [DİB], sosyal ve kültürel değişimler sonucunda ailenin karşı karşıya kaldığı yeni riskler ve sorunlar karşısında aileyi güçlendirmeye manevi destek kapsamında ailelere danışmanlık yapmaya çalışmaktadır. Aynı şekilde sosyal hizmet kurumlarında dinî rehberlik hizmeti sunmaktadır. Yasal zeminde yapılan düzenlemeler ile aileye yönelik dini-manevi desteğin geniş kitlelere ulaşması amaçlanmaktadır. Ama henüz istenilen düzeyde tanınmamaktadır. Aile destek hizmetleri, dünyanın pek çok ülkesinde özellikle dinî temsilciler kanalıyla uygulanmaktadır. DİB, Aile ve Dini Rehberlik Bürosu [ADRB] kurmak ve ADRB’lerde din görevlilerini görevlendirmek suretiyle önemli bir ihtiyacı yerine getirmektedir. ADRB’ler kuruluş aşamasından itibaren aile fertlerini, aile sorumluluğu ve değeri hakkında bilinçlendirmeye özellikle dezavantajlı aileleri manevi destek ile güçlendirmeye gayret etmektedir. Aile büroları,

¹ Ayşe Zuhale Paker, *Aile İçi Sorunların İyileştirilmesinde Manevi Destek ve Rehberlik* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023) 1.

² Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlüğü, “Evlilik” (Erişim 8 Temmuz 2020).

³ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 7.

⁴ Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim* (Ankara: Beta Yayınları, 1999), 194.

⁵ Önal Sayın, *Aile Sosyolojisi-Ailenin Toplumdaki Yeri* (İzmir Ege Üniversitesi Yayınları, 1990), 2.

⁶ Kemal Sayar, *Olmak Cesareti* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), 237.





içerisinde engelli bireylerin yaşadığı ailelere, tek ebeveynli hanelere, romen mahallelerine saha araştırmalarının ve Türkiye İstatistik Kurumunun (TÜİK) raporları ışığında özel projeler üretmektedir. Bu çalışmada öncelikle ailede yaşanan değişimler sonucunda günümüzde kaçınılmaz olan aile destek hizmetlerinin öneminden bahsedilmiştir. Yurt dışında aile destek hizmetlerinden örnekler verilip ADRB'lerin kuruluşu ve tanıtımı yapılmıştır. Bulgular ve yorum kısmında ADRB'lerin çalışma ve projelerinden örnekler sunulup tartışma bölümünde bu alanla ilgili diğer araştırma sonuçlarına değinilmiştir. Sonuç ve öneriler bölümünde ise ADRB'lerin tanınırlığını ve etkinliğini artırmaya yönelik çözüm önerileri sunulmaya çalışılmıştır. korunması ve güçlendirilmesine yönelik resmi ifadelerle ilaveten ülkemizde aileye yönelik dinî-manevi danışmanlık, 2000'li yılların başında Diyanet İşleri Başkanlığının (DİB) Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarını (ADRB) kurmasıyla başlayan bir uygulamadır. ADRB, Başkanlığa bağlı olarak, 2003 yılında talep eden ve başvuranların dinî alanla ilgili sorularını cevaplandırmak; sağlık, hukuk ve güvenlik birimleri gibi alanlara da yönlendirme yapmak üzere açılmıştır. ADRB, Aile ve Dinî Rehberlik Daire Başkanlığı'na bağlıdır. ADRB'lerin görevleri; aile sorunlarının çözümüne yönelik dinî danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunmak, ailenin kurulması, korunması ve güçlendirilmesi hususunda toplumsal farkındalık sağlamak amacıyla dinî, sosyal ve kültürel içerikli etkinlikler düzenlemektir. Sosyal ve kültürel değişimler sonucunda ailenin karşı karşıya kaldığı yeni riskler ve sorunlar karşısında aileyi güçlendirmek ve Sosyal Hizmet kurumlarında dinî rehberlik hizmeti sunmaktır. Yasal zeminde yapılan düzenlemeler ile aileye yönelik dini-manevi desteğin geniş kitlelere ulaşması, amaçlanmaktadır. Ama henüz istenilen düzeyde tanınır ve bilinir değildir. Aile destek hizmetleri, dünyanın pek çok ülkesinde özellikle din adamları kanalıyla uygulanmaktadır. DİB, ADRB kurarak önemli bir ihtiyacı yerine getirmiştir. Kuruluş aşamasından itibaren aile fertleri, aile sorumluluğu ve değeri hakkında bilinçlenirse daha sağlıklı ailelerin kurulması muhtemeldir. Özellikle dezavantajlı gruplarda aileyi güçlendirme çalışmaları daha da elzemdir. Aile büroları, engelli bireylerin yaşadığı ailelere, romen mahallelerine, tek ebeveynli ailelere yönelik de saha araştırmalarının ve TÜİK raporlarının ışığında özel projeler üretmektedir. Bu çalışmada öncelikle ailede yaşanan değişimler sonucunda günümüzde kaçınılmaz olan aile destek hizmetlerinin öneminden bahsedilecektir. Yurt dışında aile destek hizmetlerinden örnekler verilip, ADRB'lerin çalışmalarından da bir nebze bahsedilecektir. Sonuç ve öneriler bölümünde ise ADRB'lerin tanınırlığını ve etkinliğini artırmaya yönelik çözüm önerileri sunulmaya gayret edilecektir.

2. PROBLEM DURUMU

Kuruluş aşamasında bir kadın ve erkeğin evlilik bağı ile birlikteliğinden kurulan aile, eşlerden her birinin anne-baba ve kardeşler gibi yakınlarıyla geniş bir akrabalık ilişkisi oluşturur. Bu şekilde kurumsallaşan aile, toplumda önemli fonksiyonları yerine getirir. Toplumun düzeninde etkili olan bu fonksiyonlar, kişilerin huzur ve sükûn bulması⁷ ve bireylerinin kötülükten korunması ve neslin devamının sağlanması⁸ olarak ilk planda söylenebilir. Diğer yandan aile; milli kültür taşıyıcısı, nüfus dinamiği, sosyal kontrol koruyucusu ve sürdürücüsüdür. Aile, toplum normlarına göre sosyalleşmeyi ve geçmişten gelen sosyal mirası devralıp sosyal statü sağlaması, kimlik ve kişilik oluşumuna katkı sunması bakımından değerli kabul edilmektedir. Boş zamanları değerlendirme, dinî inancın temellerini atma, ibadetlerin öğretilmesi ve meslek edinmesini sağlama da ailenin diğer işlevleri arasında gösterilebilir.

Temel görev ve fonksiyonlarını yerine getiremeyen aile, toplumsal dinamikleri olumsuz etkilemektedir. Bu sebeple ailenin işlevsel açıdan değişimine neden olan durumları belirlemek önem ifade eder⁹. İlk olarak sanayileşme, bürokratikleşme, teknolojinin ilerlemesi ve kentleşme

⁷ Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1993), 88.

⁸ Sevinç Özen, *Aile Kurumuna Bazı Sosyolojik Yaklaşımlar*. Aile Yazıları 1. (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayını, 1991), 267.

⁹ Mustafa Turğut, (edt). *Aile Yapısı Araştırması 2006*, (İstanbul: Diner Ofset, 2010), 6.





AİLE VE MANEVİ DESTEK HİZMETLERİNİN FONKSİYONLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ÇÖZÜMLEME

zikredilebilir¹⁰. Ailede yaşanan değişim temelde; sosyo-ekonomik (sanayi, kentleşme, kadın istihdamının yaygınlaşması), demografik (evlilik yaşının yükselmesi, doğurganlığın azalması) ve zihinsel değişim ve dönüşüm olarak sınıflandırılmaktadır. Nitekim kadınların çalışma hayatına girmesi ile geleneksel anne-baba rolleri değişmiş¹¹ ve eğitim veya iş nedeniyle aileler, mekânsal anlamda kolayca bölünebilmiştir¹². Artık ekonomik özgürlük, eşitlik aynı hak ve sorumluluklardan bahsedilir hale gelinmiştir¹³. Geniş aile; yerini çekirdek aileye bırakmış, % 22 olan geniş aile oranı; % 11'e gerilemiştir¹⁴. Aile üyelerinin tipolojileri önceki yıllara göre değişmiş¹⁵, çocuk sahibi olma düşüncesi zayıflamış ve farklılaşmıştır¹⁶.

Günümüzde aileye yeni katılan bireyin sosyalleşmesi, öncekinden farklı olarak aile ile birlikte televizyon, telefon ve internet eşliğinde olmakta; çocukların anne baba ile özdeşim kurmasında güçlük yaşanmaktadır¹⁷. Yapılan araştırmaya göre; öğrencilerin % 97,9'unun evinde televizyon bulunmakta ve öğrenciler, günlük hafta içi 3,2 saat; hafta sonu 4 saat televizyon izlemekte¹⁸ internet kullanımı ise, ortaokul düzeyindeki öğrencilerde dahi günlük en az iki saat olmaktadır¹⁹. Televizyon dizilerinin çoğunda dinî ve ahlaki değerler göz ardı edilip; haz kültürüne dayalı, değerlerden uzak bir aile ve insan profili oluşturmak istenerek ailenin işlevsel açıdan değişimine zemin sağlanmaktadır. Ahlaki erdemlere sahip bir çocuğun eğitiminde, aileye muadil bir kurum bulunmamakta ve anne baba terbiyesi, manevi değerlerde temel rol oynamaktadır. Hâlbuki son yıllarda aile-çocuk arasında yıpranmış bir ilişkinin olması ve çocuğu olan bireylerin dörtte birinin çocuğuyla sorun yaşadığını ifade etmesi²⁰ ailenin fonksiyonel açıdan günümüzde zorlandığını göstermektedir. Bunun gerekçelerinden biri de 1950'li yıllardan itibaren yaşanan köyden kente göç olgusu; beraberinde kentlerde çalışmak zorunda olan anne babaların çocuklar üzerinde denetimlerinin azalması, gençlerde bazı zararlı akımların ortaya çıkışı olabilir²¹. 1978-2013 yılları arasındaki değişim ve dönüşümler ışığında 2030 yılında dağılmış aile oranının % 22 seviyesine; tek kişilik aile oranının da % 12 düzeyine çıkacağı öngörüsü toplumda uyumu sağlayan, toplumun harcı olan ailenin karşı karşıya kaldığı durumu gözler önüne sermektedir²². Yapılan araştırmada, tek ebeveynle yaşayan çocukların aile resimlerinde hep anne babayı birlikte çizmeleri, parçalanmış ve tek ebeveynli ailelerde yaşanan özlemi dile getirmektedir²³.

3. DÜNYADA VE TÜRKİYE'DE AİLE DESTEK HİZMETLERİ VE ADRB'NİN KURULUŞU

Sağlıklı ve mutlu aile, içerisinde sorunların olmadığı, hiç çatışmanın yaşanmadığı aile demek değildir. Ailede çatışmaların, farklı düşüncelerin olması kadar doğal bir şey yoktur. Hemen hemen her ailede ortak kararların alınması ve uygulanması; örneğin çocuğun eğitimi, ailenin yaşayacağı il, aile büyükleri ile ilgili konularda anlaşmazlık yaşanması muhtemeldir. Ailede kadın ve erkeğin evliliğinin herhangi bir döneminde ansızın gelen hastalık, ölüm, iş kaybı, maddi problemler gibi

¹⁰ İbrahim Kır, "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri", Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 10 (36), (Bahar,2015), 381-404.

¹¹ Ezgi Öztürk, *Aile Bütünlüğünün Korunması Kapsamında Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dini Rehberlik Bürolarının İşlevi: Antalya örneği*. (Çanakkale: On sekiz Mart Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi 2019), 34.

¹² Mustafa Turğut, (edt). *Aile Yapısı Araştırması 2006*, (İstanbul: Diner Ofset, 2010), 9.

¹³ Mustafa Turğut, (edt). *Aile Yapısı Araştırması 2006*, (İstanbul: Diner Ofset, 2010), 6.

¹⁴ Burhaneddin Tatar, "Yerleşiklik (yuva) ve Sürgün Diyalektiği", Küreselleşen Dünyada Aile, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 53.

¹⁵ Yasin Aktay, "Modern Dünyada Ailenin Dönüşümü ve Muhtemel Geleceği Üzerine Mülahazalar ve Geleneğe Dayalı Problemler", Küreselleşen Dünyada Aile (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, 2010), 178.

¹⁶ Mustafa Turğut, (edt). *Aile Yapısı Araştırması 2006*, (İstanbul: Diner Ofset, 2010), 145.

¹⁷ Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 87.

¹⁸ RTÜK, *Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması*, 13.

¹⁹ RTÜK, *2019 Yılı Faaliyet Raporu*, 83.

²⁰ Mustafa Tekin, "Yeni Kimlikler ve Aile İsimli Tebliğe Müzakere", 45-60.

²¹ Kemal Çakmaklı, *Aileler İçin Sosyal Hizmet* (Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991), 57.

²² Mustafa Turğut, (edt). *Aile Yapısı Araştırması 2006*, (İstanbul: Diner Ofset, 2010), 153.

²³ Ahmet Rasim Kalaycı, *Tek Ebeveynli Aileler*. (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 67.





bir sorunla karşılaşmaları da olasıdır. Asıl önemli olanın ailelerin sorun yaşadıklarında problemleri çözme becerileri ve çatışmalara yaklaşımları, beraber sorun çözümü için çabalama mı yoksa sorunu örtme gibi mi tavır alışlarıdır²⁴. Yaşanan sorunların çözümünde veya kişilerin sorunlarla baş edebilme becerisi kazanmada destek hizmetleri önemli ve gereklidir. Zira aile ve toplum arasında hizmet ve enerji akımı vardır. Barınma, bakım vb. gibi fiziksel; sevgi, şefkat gibi duygusal, öğrenme; gibi sosyal ihtiyaçların başka bir yerde bu kadar doğal ve içten verilmesi, sunulması pek mümkün gözükmemektedir²⁵. Bu sebeple sorun yaşayan ve bunu çözmekte zorlanan ailenin desteklenmesi önemlidir.

Geçmişte geniş aile içerisinde aile büyükleri tarafından karşılanan manevi destek imkânı, çekirdek aile içerisinde bazen mümkün olmamakta ve kurumsal manevi desteğe ihtiyaç duyulmaktadır. Manevi değerlere dayalı manevi destek hizmeti, insanın diğer insanlarla daha sağlıklı ve paylaşımcı bir ilişki kurmasını sağlayacaktır. Manevi desteğin ihmal edilmesi ve kontrol dışında bırakılması ise manevi sıkıntı ve çöküntüye neden olabilir²⁶. Manevi destek, din, ahlak ve kültürden destek olarak kişilerin hayatlarına anlam katmak ve bireysel ve toplumsal hayata katkı sunmaktır²⁷. Manevi destek ve dinî rehberlik, gelişen şartlara uygun olarak kişilerin özel dönüm noktalarında, olağanüstü hallere maruz kaldıkları zamanlarda hayata dair problemlerin üstesinden gelebilmelerinde manevi kanallarla onlara yardımcı olmaktır²⁸. “Bireyin hayatında kutsal/aşkın bir boyut olduğunu kabul eden uzmanların yürüttüğü, sözel ya da sözel olmayan, doğrudan veya dolaylı, literal ya da sembolik iletişim biçimlerini kullanarak, danışanların temelde stres ve kaygıyla başa çıkma problemlerini sağlamaya yönelik tüm yardım etme aktivitelerini kapsayan özel bir danışmanlık çeşididir”²⁹(s.32). Yardım edenin de yardım edilenin de hayatının ve inancının anlamının dâhil olduğu bir derinlikte endişe verici sorun ve konulara yönelik yapılan danışmanlık çeşididir³⁰. Amerika Dinî Danışmanlar Derneği, manevi danışmanlığı sadece ruh sağlığı uzmanları değil derin dinî/teolojik eğitim almış kişilerin de uygulayabileceğini ifade ederek danışmanların güçlerini mensup olduğu dinî inanç grubuna aidiyetten alacağını belirtmektedir. Bununla birlikte, kişinin inancı, değerleri ve kutsalla ilişkisi farklı da olsa maneviyatını ve manevi bağlılıklarını devam ettirmek isteyen herkes için manevi-dinî danışmanlık verilebileceği ifade edilmiştir. Manevi danışmanlık hizmetleri, temelde telkine ve doğru ve güzel düşünmenin sağlanmasıyla kişilerin birbirlerinin beyin hücreleri arasındaki ağları geliştirilmesiyle oluşur. Güzel görüp güzel düşünmek ve bu şekilde bir telkin almak, bütün sıkıntılara iyimser bir bakış açısıyla yaklaşmak, biyolojik açıdan da daha sağlıklı ve daha rahat olunmasını sağladığı gibi, sorunları çözme konusunda güç sağlayabilir³¹. Manevi danışmanlık; yoğun sorun yaşayan bireylere yönelik olarak iyileştirme; hastane, huzur evi, cezaevi gibi kurumlarda kalanlara yönelik destekleme boyutunda yapılırken, eş seçimi, kariyer planlama gibi karar aşamasında olanlara yönlendirme boyutunda da yapılmaktadır. Aile problemlerinde arabuluculuk boyutu kullanılırken, son yıllarda kişiyi cesaretlendirme, kendini gerçekleştirmesine destek mahiyetinde geliştirici adıyla yeni bir tür de eklenmiştir³². Aile destek hizmetleri de bu kapsamda aileye yönelik bir manevi danışmanlıktır. Aile üyelerinin mevcut problemlerinin çözümüne yardımcı olan, aile içi huzuru artırmaya yönelik etkinliklerdir.

Dünyada aile danışmanlığı, Sigmund Freud ve Alfred Adler’in ebeveyn çocuk ilişkisini inceleme ve var olan problemleri çözme çalışmalarıyla başlamıştır denilebilir. Sonrasında yirminci yüzyılın

²⁴ Ali Bayer, “Ailede Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Çözüm Önerileri”, 5.

²⁵ Serin, “Aile Hizmetleri”, 437.

²⁶ Suat Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik*, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 13.

²⁷ Bayram Demirtaş, “*Diyanet İşleri Başkanlığının Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*”, 2.

²⁸ DİB, *Din Hizmetleri Stratejisi* 3-5, 20.

²⁹ Emmanuel Lartey, *In Living Colour: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling (Practical Theology)* (Londra: Jessica Kingsley Publishing, 2003), 32.

³⁰ William Clebsch-Charles R. Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective*, (Londra: Harper and Row Publishers, 1967), 6.

³¹ Nevzat Tarhan, *Kendinizle Barışık Olmak*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 86.

³² Mustafa Köylü, “*I. Din Hizmetleri Sempozyumu*”, 524-540.





AİLE VE MANEVİ DESTEK HİZMETLERİNİN FONKSİYONLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ÇÖZÜMLEME

ilk yarısında Ackheman, Jung ve Bowen'in katkılarıyla aile danışmanlığı teşekkül etmiştir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında aile danışmanlığı çalışmaları hız kazanmıştır. Türkiye'de uygulamaya konulan ADRB'ler ise aile danışmanlığı ile dinî destek hizmetini birlikte sağlayan manevi destek birimleridir³³. Aile danışmanlığı konusunda bazı ülkelerde uygulamalar farklı farklıdır. Örneğin İngiltere'de kiliseler, sosyal hayatın içinde aktif olarak gençlere, çocuklara ve diğer yaş gruplarına farklı aktiviteler ve evliliğe hazırlık kursları da düzenlemektedir³⁴. Manevi danışmanlığın yaygın olduğu Amerika ve Kanada'da kişilerin % 39'u dinî temsilcilerinden destek almakta³⁵ pek çok dinî kurum, kilise ve sinagog cemaatlerine özellikle ruh sağlığı gibi konularda danışmanlık imkânı sağlamaktadır. Norveç parlamentosu, manevi değerler komisyonunu kurarak toplumsal ve bireysel problemlerde manevi ve dinî değerlerin katkısını sağlamayı hedeflemekte; Beyaz Saray'da manevi değerlerin yeniden canlanması için kiliselerden destek almaktadır. İrlanda'da aile destek ajansına bağlı aile arabuluculuk merkezine ilaveten sivil toplum kuruluşlarının kilise cemaatine hizmet verilmesi için tahsis ettikleri danışmanlık merkezleri bulunmaktadır³⁶. Hollanda'da üniversitelerin manevi rehberlik bölümünden mezun olan öğrenciler, çeşitli sosyal hizmet kurumlarında manevi destek hizmetinde bulunabilmektedirler³⁷. Aile destek hizmetlerinin bir kısmı da özellikle her ülkenin kendi içerisinde yoğunlaşan aile çeşitliliğine ve sorunlarına yöneliktir. Japonya'da "Kabine Ofisi" bünyesinde planlanan aile destek hizmetleri, doğrudan yerel yönetimler kanalıyla gençleri evliliğe teşvik ve evden çıkmayan genç nesli sosyalleştirmeye yönelik uygulanmaktadır³⁸. İngiltere'de özellikle sayıları her geçen gün artan tek ebeveynli aileler için manevi destek projeleri, hem ülke bazında hem de yerel yönetimlerce, tek ebeveynli ailelerde ebeveyne iş imkânı sağlayarak çocuğu koruma şeklinde uygulanmaktadır³⁹. İspanya'da aile destek hizmetleri, sorunlu aileler için STK'larla iletişim halinde maddi destek, boşanmış çiftlerin çocuklarını görebilmeleri için aile buluşma merkezleri ve evli çiftler için çocuk bakımı eğitiminden aile içindeki her hangi bir sorunla baş etmeye kadar geniş bir alanda hizmet vermektedir⁴⁰.

Ülkemizde aileye yönelik çalışmalar, Anayasa ile güvence altına alınmıştır. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 41. maddesinde Türk toplumunun temelini aile olduğu ifade edilip, ailenin refah ve huzuru için devlet, gerekli tedbiri almakla görevli sayılmıştır⁴¹. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü; aileye ilişkin sorumlu resmi kurumlar olarak belirtilebilir. Bunların yanında Sağlık ve Milli Eğitim Bakanlığının, üniversitelerin araştırma merkezlerinin ve belediyelerin yerelde aile destek merkezlerinin olması, konuya verilen önemi göstermektedir⁴². Ailenin önemine vurgu yapılan yerlerden birisi de Kalkınma planlarıdır. Nitekim 11. Kalkınma Planı'nda aile kurumunun güçlendirilmesi amacıyla yönelik olarak şu ifadeler dikkat çekmektedir: "Aileye yönelik verilen hizmetlerin kapsamlı, standart, etkin ve yaygın hale getirilmesi amacıyla araştırma, eğitim ve danışmanlık faaliyetlerine devam edilecektir". ...Evliliklerin artmasını ve devamlılığını teşvik edici eğitimler ve danışmanlık hizmetleri yaygınlaştırılacaktır... Milli ve manevi değerlerimiz ile sağlıklı nesillerin devamını ve aile kurumunu tehdit eden yönelimleri özendirecek tüm faaliyetlere karşı mücadele edilecek ve bu alanda toplumsal bilinç güçlendirilecektir".

³³ Suat Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik*, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 187.

³⁴ Mustafa Tekin, "I. Din Hizmetleri Sempozyumu", 542-552.

³⁵ Nevzat Tarhan, *Toplum Psikolojisi*, (Ankara: Timaş Yayınları, 2009), 26.

³⁶ T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *Yerinde Bilgi Edinme Projesi-Ülke Raporları*, 102.

³⁷ Mehmet Bahçekapılı, "Avrupa'da İslam Din Eğitimi Modelleri", 64.

³⁸ T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *Yerinde Bilgi Edinme Projesi-Ülke Raporları*, 102.

³⁹ T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *Yerinde Bilgi Edinme Projesi-Ülke Raporları*, 137.

⁴⁰ T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *Yerinde Bilgi Edinme Projesi-Ülke Raporları*, 158.

⁴¹ 2020 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, md. 41.

⁴² Aile Rehberi, 53.





Ailenin korunması ve güçlendirilmesine yönelik resmi ifadelerle ilaveten ülkemizde aileye yönelik dinî-manevi danışmanlık, henüz 2000'li yılların başında Diyanet İşleri Başkanlığının (DİB) Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarını (ADRB) kurmasıyla başlayan yeni bir uygulamadır. ADRB, Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dinî Rehberlik Daire Başkanlığı'na bağlıdır. 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanunla ve DİB 2008 Görev ve Çalışma Yönergesi, 2019 Aile ve Dinî Rehberlik Bürosu veya Merkezleri Çalışma Yönergesi çerçevesinde hizmet vermektedir. ADRB, Başkanlığa bağlı olarak, 2003 yılında talep eden ve başvuruların dinî alanla ilgili sorularını cevaplandırmak; sağlık, hukuk ve güvenlik birimleri gibi alanlara da yönlendirme yapmak üzere açılmıştır⁴³. ADRB'lerin görevleri; aile sorunlarının çözümüne yönelik dinî danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunmak, ailenin kurulması, korunması ve güçlendirilmesi hususunda toplumsal farkındalık sağlamak amacıyla dinî, sosyal ve kültürel içerikli etkinlikler düzenlemektir. Sosyal ve kültürel değişimler sonucunda ailenin karşı karşıya kaldığı yeni riskler ve sorunlar karşısında aileyi güçlendirmek ve Sosyal Hizmet kurumlarında dinî rehberlik hizmeti sunmaktır⁴⁴. DİB'in 2011 yılında Aile, Çalışma Sosyal Hizmetler Bakanlığı ile yaptığı protokol ile Kadın Konukevleri, Çocuk Evleri, Bakım ve Rehabilitasyon Merkezleri ve Huzurevlerinde dinî danışmanlık ve manevi rehberlik hizmetleri, büro çalışanları tarafından verilmektedir. 2017 yılı itibarıyla 81 il 293 ilçe müftülüğünde hizmet veren ADRB'ler, 2019 yılında ADRB'lerin faaliyet alanları ve imkânları daha da genişletilerek Aile ve Dinî Rehberlik Merkezleri hüviyetine kavuşturulmuştur. ADRB'de görev yapan personel, 2003 yılından 2014 yılına kadar toplamda on adet hizmet içi eğitim seminerlerinden en az bir tanesine katılmışlardır⁴⁵. Buna ilaveten ADRB'de çalışan görevliler, bölgesel toplantılar, çalıştaylar, ADRB koordinatörleri yıllık toplantıları gibi faaliyetlerle mesleki gelişimleri için desteklenmişlerdir. 2017 yılından bu yana daimi personel uygulamasına geçilerek ADRB vaizleri atanmaya başlamıştır⁴⁶.

DİB, 2006/17 sayılı Başbakanlık genelgesi ile çocuğa ve kadına yönelik şiddeti önlemede, bu olumsuzluklarla karşılaşmış kadınlara rehberlik ve destek hizmetinin sunulmasında, kadınlara yönelik bilinç ve eğitim programlarında da sorumlu kuruluş olarak kabul edilmiştir. Buradan hareketle ADRB'ler, temelde aileyi güçlendirmeyi esas olarak benimsemiş ve aile huzursuzluğunu önleyici tedbirler almayı prensip edinmiştir. Ailede var olan problemleri, TÜİK raporları ve diğer istatistikler ışığında il bazında tespit edip ona yönelik projelerle aileleri güçlendirmeyi, sorunlar karşısında çözüm odaklı düşünme becerisini kazandırmayı hedeflemiştir. ADRB, aile içinde din veya maneviyat içerikli sorunlar yaşandığında ya da içeriği farklı da olsa din ve manevi bir yaklaşımla çözüme ulaştırılması muhtemel bir sorun olduğunda sunulan dinî rehberlik hizmetidir. Ailedeki huzur ve mutluluğu artırmada ve dinî ve manevi değerlerimizle aile bireyleri arasındaki ilişki ve iletişimini güçlendirmeye yönelik aile danışmanlığı sürecidir⁴⁷.

Bu çalışmanın amacı, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yer alan aile bürolarının manevi destek hizmetlerini analiz etmektir.

4. YÖNTEM

Bu çalışmada DİB Din Hizmetleri Raporları ile Konya ve Yalova İl Müftülükleri web sitelerindeki aile bürolarının faaliyetlerinden hareketle ADRB'lerin manevi destek hizmetleri analiz edildiği için nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Nitel araştırmada amaç, araştırılan konuyla ilgili sistematik ve ayrıntılı anlamlara ulaşabilmektir⁴⁸. Çalışmada, doküman analizi stratejisi benimsenmiştir. Doküman analizinde, araştırmayla ilgisi olabilecek her türlü metinden faydalanılmaktadır. Resmi yayınlar ve raporlar nitel araştırmada doküman analizi için veri

⁴³ DİB, *Din Hizmetleri Raporu-2015*, 55.

⁴⁴ DİB, *Din Hizmetleri Raporu-2018*, 76.

⁴⁵ DİB, *Din Hizmetleri Raporu-2019*, 83.

⁴⁶ DİB, *Din Hizmetleri Raporu-2015*, 28.

⁴⁷ DİB, *Din Hizmetleri Raporu-2017*, 65.

⁴⁸ Sharan B. Merriam, *Nitel araştırma nedir?*, çev. Selahattin Turan, (Ankara: Nobel, 2023), 3-20.





AİLE VE MANEVİ DESTEK HİZMETLERİNİN FONKSİYONLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ÇÖZÜMLEME

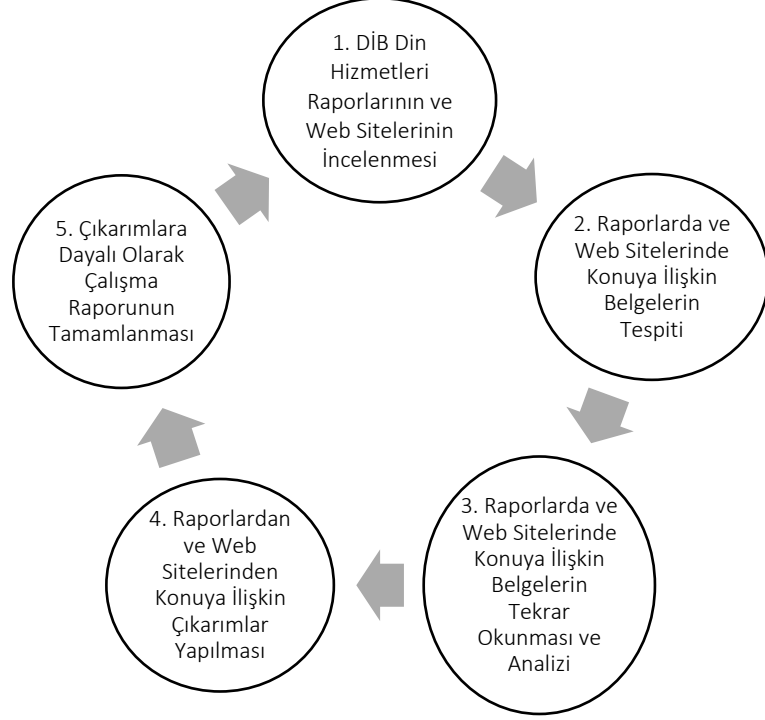
kaynağı olarak kullanılabilir. Resmi raporların içerisinde bulunan belgeler, nitel araştırmada doküman olarak kabul edilip analiz edilmektedir. Bu çalışmada araştırmacı, DİB web sayfasında yer alan ve tam metinlerine açık erişim sağlanabilen Din Hizmetleri Raporlarından ve görev yaptığı/yapmakta olduğu Konya, Yalova İl Müftülüğü web sayfalarını dikkate alarak doküman analizi yapmıştır. Bu çalışmanın analizinde ayrıca betimsel analizden de yararlanılmıştır⁴⁹. Betimsel analizde amaç, konuyla ilgili odak noktaları okuyucunun ilgisine sunabilmektir⁵⁰. Araştırmacı, 2009 yılından bu yana ADRB’de vaizlik, koordinatörlük ve ADRB’den sorumlu il müftü yardımcılığı görevlerindeki gözlem ve tecrübelerinin ADRB’yi analiz etmede kolaylık ve fayda sağlayacağı kanaatindedir. Dolayısıyla araştırmacı dokümanlardan elde ettiği verilerin analizinde deneyimlerinden de yararlanmıştır. Araştırmaya konu olan dokümanlara açık erişim sağlanabildiği için etik izin alınmasına gerek görülmemiştir.

Süreçte tümdengelim metodu takip edilmiş ve döngüsel yaklaşım esas alınmıştır. Çalışmada güvenilirlik geçerlik açısından yansıtıcılık, denetleme stratejisi ve uzman incelemesinden istifade edilmiştir. Belirtilen stratejilerin araştırmaya yansıtılması şu şekilde olmuştur: Araştırmada raporlardan elde edilen veriler, aile alanında çalışmaları olan ve çalışmalarında nitel araştırmadan yararlanan iki akademisyenle paylaşılmış ve gelen dönütler çerçevesinde araştırma raporu şekillendirilmiştir. Ayrıca araştırmacı, çalışmayı tüm belirtilen aşamalardan sonra bir kez daha okuyup hem nicelik hem nitelik açısından gözden geçirmiştir. Çalışma süreci Şekil 1’de yer almaktadır. İlk önce DİB Din Hizmetleri Raporları genel bir okuyuşla gözden geçirilmiştir. İkinci aşamada Din Hizmetleri Raporları içerisinde ADRB ile ilgili bölümler belirlenerek titizlikle incelenmiştir. Faaliyetler ışığında ADRB’deki manevi destek çalışmaları analiz edilip çıkarımlar gerçekleştirilmiştir.

⁴⁹ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2011), 17.

⁵⁰ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2011), 17.





Şekil 1: Çalışmada Analiz Süreci

Şekil 1'e göre çalışmada beş aşamalı bir süreç takip edilmiştir. Süreç raporların ve web sitelerinin okunmasından çalışma raporunun yazılmasına kadar ilerlemiştir. Süreç döngüsel olarak devam ettirilmiştir. Süreçte araştırmacı kendi deneyimlerinden de yararlanmıştır.

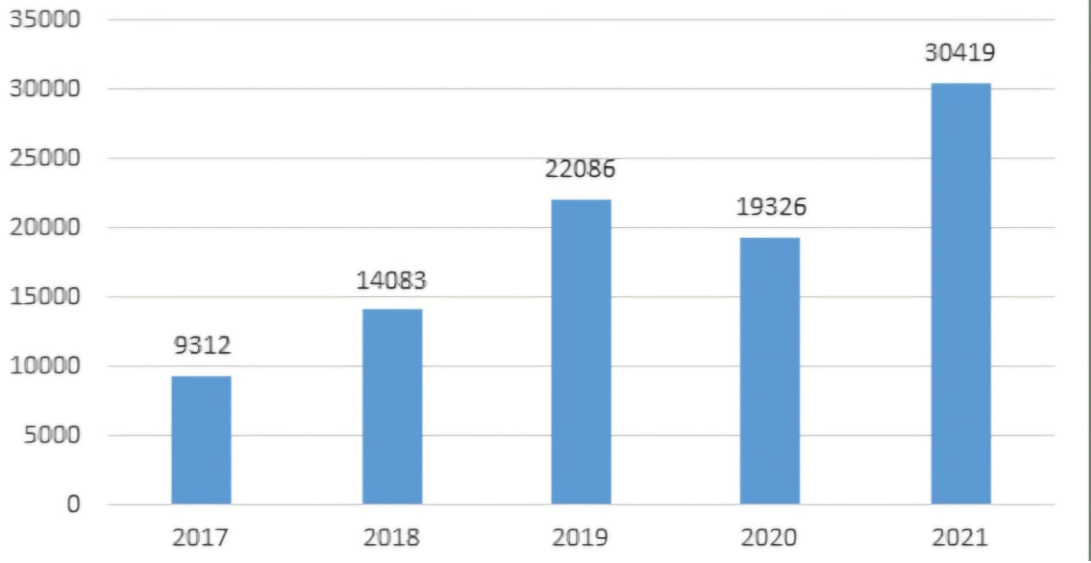
5. BULGULAR VE YORUMLAR

Bu çalışmada araştırmacı, DİB Din Hizmetleri Raporları ve Konya ve Yalova İl Müftülükleri web sitelerindeki aile bürolarının faaliyetlerinden hareketle ADRB'lerin manevi destek hizmetlerini analiz etmiştir. Türkiye geneli her ilde ADRB'ye yapılan başvurular, Din Hizmetleri Yönetim Sisteminde kartekslere kaydedilmektedir. 2016 yılı Din Hizmetleri raporuna göre; bürolara yapılan aylık başvuru sayısı 27143, sisteme kaydedilen sayı 3922 olmuştur. ADRB kartekslерinin yıllara göre dağılımı Grafik 1'de gösterilmiştir.





AİLE VE MANEVİ DESTEK HİZMETLERİNİN FONKSİYONLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ÇÖZÜMLEME



Grafik 1: ADRB kartekslерinin yıllara göre dağılımı (DİB, Din Hizmetleri Raporu, 2022, 103).

Başvurular, Grafik 1’de görüldüğü üzere, 2020 yılında kısmen azalma göstermekle birlikte her geçen yıl artmaktadır. Araştırmacı, 2020 yılındaki azalmada Covid 19 pandemisinin etkisinin olduğunu düşünmektedir. Özellikle 2021 yılında başvurular, diğer yıllara nazaran daha fazladır. Başvurularda yıllara göre gittikçe artan -2020 yılı hariç- bir eğilim gözlemlenmektedir. Başvurularda danışan kişilerin kimlik bilgileri istenmemekte; Kişisel Verilerin Korunması Kanununa göre hareket edilmektedir. Sadece bölgesel sorunların tespit edilip çözümüne yönelik projeler geliştirmek amacıyla bölge, yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim gibi bilgiler danışanlar için sorun teşkil etmediğinde görevliler tarafından sorulmakta ve kaydedilmektedir. Aynı şekilde kartekslere başvuru yaptığı soru ya da sorun da yazılmaktadır⁵¹.

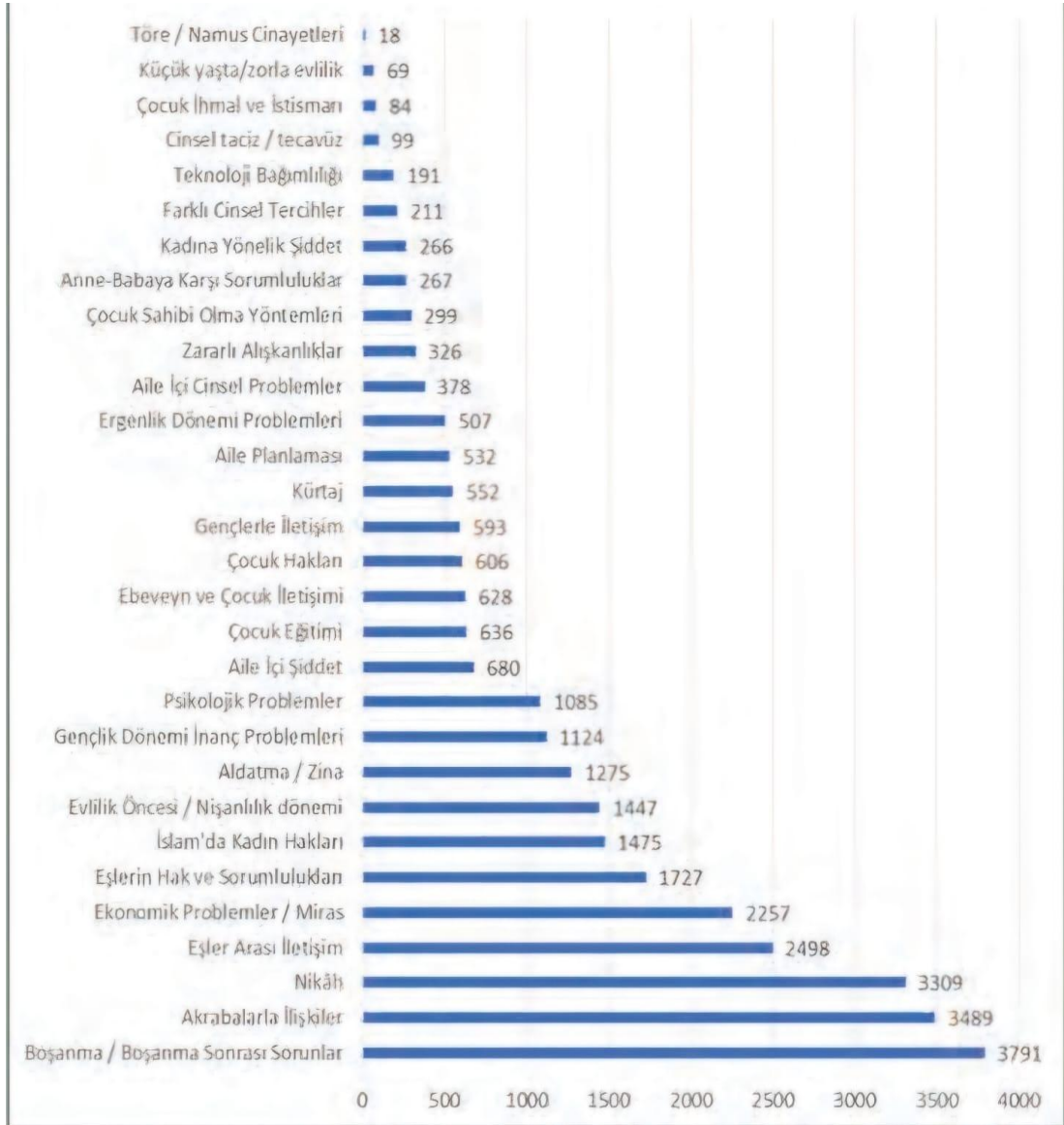
Başvurulardaki artış, ADRB ve ADRB’de çalışan personel sayısında da görülmektedir. 2016 yılında 81 il ve 274 ilçe müftülüğü bünyesinde ADRB, hizmet vermektedir. ADRB’lerde 1356’sı kadın 677’si erkek olmak üzere 2033 din görevlisi manevi danışmanlık hizmetini yerine getirmektedir. 2021 yılı itibariyle ise 81 il ve 356 ilçede 437 tane ADRB bulunmaktadır. Bunların 14 tanesi Aile ve Dini Rehberlik Merkezi (ADRM) olarak hizmet vermektedir. ADRB’lerde 1.628 erkek, 2101’ i kadın olmak üzere toplam 3729 din görevlisi çalışmaktadır.

ADRB’de çalışan din görevlileri, vaiz, din hizmetleri uzmanı, Kur’an kurs öğreticisi, imam hatip kadrolarında çalışan personelden oluşmaktadır. Gönüllülük esaslı çalışan din görevlileri, DİB tarafından belirli aralıklarla hizmet içi eğitimlere alınmaktadır. Görev yaptıkları alanla ilgili sürekli bilgi ve tecrübe kazanan ADRB personeli, mahremiyet sınırlarına son derece riayet ederek muhatabını eleştirmeden, yargılamadan dinleyerek dinî bilgiler ışığında danışanların sorunlarına çözümler aramaktadır⁵². ADRB’lere başvuru konularının dağılımı Grafik 2’de gösterilmiştir.

⁵¹ DİB, Din Hizmetleri Raporu-2016, 103.

⁵² DİB, Din Hizmetleri Raporu-2021, 181.





Grafik 2: ADRB Başvuru Konularının Dağılımı (DİB, Din Hizmetleri Raporu, 2022, 105).

Grafik 2'ye göre, 2022 yılında ADRB'ye yapılan başvurular, daha çok boşanma ve boşanma sonrası sorunlarla ilgilidir. ADRB'ye 2022 yılında en çok Aile ana başlığı altında soru gelmiştir. 10.114 aile sorularının 3791 tanesi boşanma ve boşanma sonrası sorunlar, 3489 tanesi akrabalarla ilişkilerle ilgilidir. 2022 yılı istatistiklerine göre; ikinci ana başlık Evlilik/Nikâh/Boşanma başlığı altında yoğunlaşmaktadır. 8418 tane başvuru, bu alanla ilgilidir. Sağlık alanında 2862 olmak üzere genç başlığında 2556, çocuk başlığında 2110, kadın başlığında 1531 başvuru gelmiştir. En çok başvuru, İç Anadolu Bölgesinden en az başvuru, Doğu Anadolu Bölgesinden gelmiştir⁵³.

ADRB'ler, manevi destek hizmeti olarak sadece danışmanlık hizmeti vermemektedir. Aynı zamanda aileye yönelik sosyal/kültürel programlar, "arz odaklı" çalışmalarda bulunarak konferans, seminer, panel, proje, sohbet, TV- radyo programı, aile, şehit yakını, yaşlı, engelli ziyaretleri de gerçekleştirmektedir. Faaliyetler, şu şekilde kategorize edilebilir:

⁵³ DİB, Din Hizmetleri Raporu-2022, 105.





AİLE VE MANEVİ DESTEK HİZMETLERİNİN FONKSİYONLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ÇÖZÜMLEME

- a) Nişanlı ya da evlilik kararı almak üzere olan gençlere yönelik seminerler ve eğitimler,
- b) Müftülük personeli, personel eşleri ve halka yönelik yapılan Aile Okulu çalışmaları,
- c) Çocuk ve gençlere yönelik Değerler Eğitimi seminerleri,
- d) Boşanma sürecinde ve sonrasında olanlara yönelik yapılan manevi/dinî danışmanlık hizmetleri,
- e) Bölgesel aile odaklı sorunlara yönelik proje bazlı çalışmalar,
- f) 4-6 yaş velilerine ve ihtiyaç odaklı Kur'an kursiyerlerine yönelik yapılan seminerler. Ailenin kurulması, korunması ve güçlendirilmesine yönelik bu faaliyetler, seminer ve konferans başta olmak üzere aile ve hasta ziyaretleri, şehit yakını ve engelli aile manevi destek hizmetleri, esnaf ziyareti ve sosyal etkinlikler olmak üzere çok geniş bir yelpazededir. 2018 yılında toplam 53.540 faaliyet gerçekleştirilmiş, 2.325.954 kişiye ulaşılmıştır⁵⁴.

ADRB'ler özellikle başvurularda dile getirilen problemlere yönelik projeler üretmekte ve uygulamaktadır. Projelerin bir kısmı, DİB Aile ve Dinî Rehberlik Daire Başkanlığı tarafından 81 ilde uygulanmak üzere hazırlanmaktadır. "Biz Bir Aileyiz", "Temel Aile Bilinci Eğitimi", "Evliliğe İlk Adım" projeleri; DİB tarafından hazırlanıp Türkiye geneli tüm il müftülüklerinde uygulanmış ve uygulanmaya devam eden projelerdir. Biz Bir Aileyiz adlı proje, daha çok personele yöneliktir. Temel aile bilinci eğitimleri ise, ilk etapta din görevilerine; ikinci etapta ise halka yönelik uygulanan 12 başlık altında düzenlenmiş aile eğitimleridir. Evliliğe ilk adım projesi ise; evlenmeyi düşünen, nişanlı ya da en fazla beş yıllık evli çiftlere, manevi destek hizmeti sağlamak için hayata geçirilmiştir. Projede "Evlilik: Ahirete Uzanan Birliktelik, Nikâh ve Sorumlulukları, Ailemin İletişim Dili, Ailede İffet ve Mahremiyet, Yuvamız Merhamet Ocağı Olsun, Çocukla Şenlenen Yuvalar, Evlilikle Büyüyen Ailem, Çevre Bilinci ve Tüketim Ahlakı" başlıklarından oluşan 8 modülde eğitim verilmektedir. Projede Kur'an ve Sünnet perspektifiyle sevgi, merhamet, adalet ve emanet gibi değerleri ailelerin kuruluşundan itibaren eşlerin kazanması hedeflenmektedir. Bu proje kapsamında yıl içerisinde 4489 seminer verilmiş ve 60.127 kişiye ulaşılmıştır. Boşanma oranlarının daha yüksek olduğu evliliklerin ilk 5 yılının sağlıklı bir şekilde geçirilmesine destek olunmaya çalışılmaktadır. Evlenmeyi düşünen kişilere eş seçimi konusunda; nişanlılara aileye hazırlık aşaması olan bu dönemde farkındalık kazandırılmaya çalışılmaktadır⁵⁵.

ADRB'nin Türkiye genelinde uyguladığı bir diğer proje ise Baba Okulu projesidir. Proje kapsamında baba ve baba adaylarına 4 haftalık toplam 8 dersten oluşan bir eğitim verilmektedir. 2022 yılında 129 seminer gerçekleştirilmiş ve 11.037 kişiye ulaşılmıştır⁵⁶. Baba okulu, aynı zamanda sadece baba ya da baba adaylarına uygulanma özelliğinden dolayı aile okulu projelerinden farklı bir durum arz etmektedir.

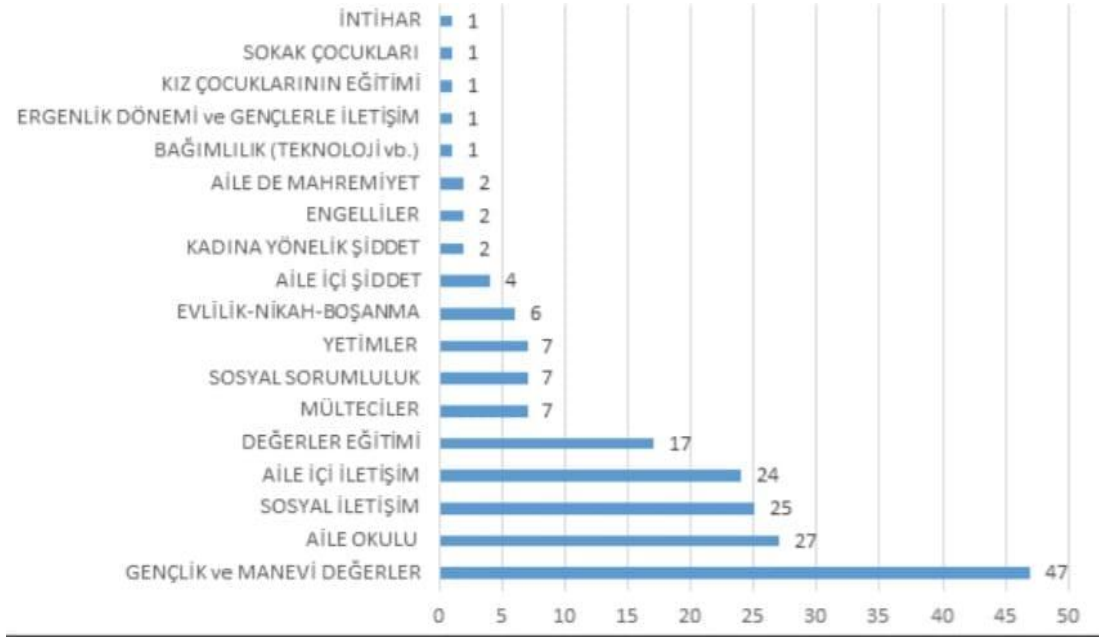
ADRB'ler, Türkiye genelinde DİB Aile ve Dinî Rehberlik Daire Başkanlığı'nın hazırlamış olduğu projelerin yanı sıra illerde kadın, genç, çocuk ve ailelere yönelik sosyal sorumluluk projeleri de gerçekleştirmektedir. Bu projeler yerel aile problemlerine çözüm odaklı olmakla birlikte kadın ve aile ile ilgili alanlara yönelik olarak hazırlanmaktadır. Aşağıda şekilde illerde gerçekleştirilen proje konuları mevcuttur. ADRB'de proje konuları Grafik 3'te gösterilmiştir.

⁵⁴ DİB, *Din Hizmetleri Raporu-2018*, 130.

⁵⁵ DİB, *Din Hizmetleri Raporu-2022*, 113.

⁵⁶ DİB, *Din Hizmetleri Raporu-2022*, 114.





Grafik 3: ADRB Proje Örnekleri (DİB, Din Hizmetleri Raporu, 2022, 112).

İllerde uygulanan yerel proje örneklerinde konu çeşitliliğini göze çarpmaktadır. Teknoloji bağımlılığından mültecilerin problemlerine; intihar konusundan sokak çocuklarının durumlarına kadar geniş bir yelpazede projeler gerçekleştirilmektedir. İllerde uygulanan projeler ile ilgili bazı örnekler de şu şekildedir. 2010 yılında Konya ADRB'nin ilk olarak personel ve eşlerine yönelik başlattığı "Aile Okulu" zamanla gelişerek kolay ulaşım imkânı sağlamak amaçlı "Aile Okulum Mahallemde..." projesine dönüşmüştür. Alanında uzman aile danışmanı, psikolog, psikoterapist ve din görevlileri birlikte Konya'nın pek çok mahallesinde okullarda, Kur'an kurslarında, belediyelerin kadın ve gençlik merkezlerinde STK'ların derneklerinde bu proje uygulanmıştır. Aile içi iletişiminin güçlendirilerek ailenin önemi konusunda farkındalık kazandırılmaya çalışılmıştır⁵⁷. Yalova İl Müftülüğü ADRB'nin, Marka Kalkınma Ajansı ile beraber personelin donanımını artırma, moral ve motivasyonu yüksek tutma amaçlı "Farklılıklarla Eğitiyoruz" projesi de yerel proje örneklerindendir. Proje kapsamında çeşitli seminerler, atölye çalışmaları, odak grup çalışmaları gibi faaliyetler gerçekleştirilmektedir. "Bir Kahve, Hatırat, Gençliğe Nasihat" projesi de Yalova ADRB'nin ortaokul, lise ve üniversite öğrencilerine yönelik yakın dönem tarihimize iz bırakmış âlim şahsiyetleri öğrencilerle birlikte yapılan atölye çalışmalarıyla tanımaya yöneliktir⁵⁸. Bunların haricinde diğer illerde ADRB'nin Sosyal Destek Programı (SODES) ve Kalkınma Bakanlığı desteği almış, aileye yönelik çalışan diğer kurumlarla ortaklaşa yapılmış pek çok projesi mevcuttur. Toplumun her kesimine ulaşmayı hedefleyen ADRB'ler, çalışan bayanlara yönelik hafta içi öğle tatili ve hafta sonu seminerleri düzenlediği gibi yaz tatillerinde ortaokul, lise ve üniversite öğrencilerine ayrı kategorilerde yaz akademileri ve yaz okulları da düzenlemektedir.

Aile sorunları, hemen bir defada görüşme ile çözülememektedir. Ama kişi, kendisini dinleyen bir din görevlisine yaşadığı problemi anlattığında sorunu çözülmese bile en azından rahatlama hissetmektedir. Günümüzde kişilerin irşat, tebliğ ve nasihatın yanı sıra manevi soru ve

⁵⁷ Yalova İl Müftülüğü, "Bir Kahve, Bir Hatırat Gençliğe Nasihat".

⁵⁸ Konya İl Müftülüğü, "Aile Okulum Mahallemde Projesi Devam Ediyor".





AİLE VE MANEVİ DESTEK HİZMETLERİNİN FONKSİYONLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ÇÖZÜMLEME

sorunlarını alanında uzman kişilere danışarak çözme eğiliminde oldukları görülmektedir⁵⁹. ADRB'ler gelen başvurular, diğer kurumlara yönlendirme yapılmasını gerektiren bir boyutta ise, gerekli kurumlara yönlendirme yapılmaktadır. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler İl Müdürlüklerine, DİB Din İşleri Yüksek Kuruluna sıklıkla yönlendirme yapılmaktadır. Başvurular, aile alanında yoğunlaşsa da nikâh ve boşanma konularından sağlık alanına, çocuk eğitiminden komşuluk ilişkilerine, büyü ve sihirden kader anlayışına kadar gündelik yaşamla ilgili çok geniş bir alana sahiptir⁶⁰. Bu sebeple ADRB'ler, temelde koruyucu ve önleyici bir manevi danışmanlık ve destek hizmeti vermekle beraber aile ile ilgilenen diğer kurumlarla özellikle de Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler İl Müdürlükleri ile ortaklaşa çalışmaktadır. 2018 yılı Din Hizmetleri Raporu'na göre, ADRB'lere yapılan 14.083 başvurunun 704'ü Din İşleri Yüksek Kurulu'na; 597'si başta Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'nın il müdürlükleri olmak üzere, emniyet müdürlükleri, barolar, aile toplum merkezleri, ŞÖNİM (Şiddeti Önleme ve İzleme Merkezi) ve ÇİM'lere (Çocuk İzlem Merkezi) yönlendirilmiştir. Başvuruların 186'sı ADRB'lerin düzenlediği Aile Okulu Seminerlerine, 49'u da Evlilik Okulu Seminerlerine yönlendirilmiştir. Böylelikle 1.536 kişi ilgili mercilere yönlendirilirken geriye kalan 12.547 kişiye ise gerekli bilgilendirmeler ADRB'lerde bizzat yapılmıştır⁶¹.

6. SONUÇ

ADRB, ailelere yönelik dini danışmanlık uygulamasının Türkiye'deki ilk örneğidir. Aileye yönelik danışmanlığın bir din görevlisi tarafından gerçekleştirilmesi yurt dışındaki ülkelerden verilen örneklerde de görüldüğü gibi dünyada da uygulanmaktadır. Türkiye'deki ADRB'ler henüz 20 yılı yeni aşan bir tecrübeye sahip olmasına rağmen kurumsal kimliği nedeniyle tanınırlığı yüksektir. Kişiler, hemen hemen her konuda soru ve sorunlarını rahatlıkla ADRB'ye iletebilmektedir. Başvurularda telefon ile ulaşma imkânının verilmesi, kişisel bilgilerin istenilmemesi, ADRB'ye olan ilgiyi artırmaktadır. Başvurular, her yıl bir önceki yıla göre -2020 yılı hariç- artış göstermektedir.

ADRB çalışanlarının sıklıkla hizmet içi eğitimlerle desteklenmesi, ADRB üyelerinin çalıştay ve tecrübe paylaşımları amacıyla bölgesel ve Türkiye geneli olmak üzere bir araya gelmeleri, ADRB'lerin etkinliğini desteklemektedir. ADRB'lerin il müftülükleri içerisinde oluşturulan özel ADRB salonları içerisinde hizmet vermesi, halka mesai saatleri içerisinde hep açık olması, kolay ulaşım imkânı sağlamaktadır. ADRB'ler, kişinin hayata bakış açısını etkilemekte, kişilere olumlu kazanımlar sağlamaktadır. Din, insanın sonsuzluğa açılan özlemini karşıladığı ve insana yaşadığı tecrübelerle daha farklı ve geniş bir perspektiften bakmasını sağladığı için aile danışmanlığını bir din görevlisinin yapması, kişiler üzerinde olumlu etki bırakmaktadır. Özellikle sorumluluk bilinci içerisinde eşine ve ailesine karşı bir takım görev ve yükümlülüklerinin olduğunun kişilere hatırlatılması ve bu yükümlülüklerin hem dünya hem ahiret hayatını ilgilendiren boyutlarında farkındalık kazandırılması, kişinin aile bilincini edinmesini sağlayabilmektedir.

7. TARTIŞMA

ADRB'lere yapılan başvurular ışığında danışanlar, din görevlisi ile görüşmekten rahatlama hissettiklerini ve müftülük bünyesinde bir büronun onlara huzur verdiğini belirtmektedirler. Aile probleminin çözümü amacıyla ADRB'ye başvuranlardan, daha sonra memnuniyetini ifade etmek

⁵⁹ Amine Nuriye Çıtrık, *Aile ve Dini Rehberlik Büroları Bağlamında Ailelerin Karşılaştığı Dini-Manevi Sorunlar (Ankara İli Örneği)*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 268.

⁶⁰ Balıkcı, *Konya'da Aile İçi Sorunların Din Sosyolojisi Perspektifinden İncelenmesi*, 40.

⁶¹ DİB, *Din Hizmetleri Raporu-2018*, 125.





üzere ziyarete gelenlere, aile bürosu çalışanları pek çok kere şahit olmuştur⁶². ADRB'ye aile problemlerini, çocuğuyla sorunlarını anlatmak üzere yukarıda gösterildiği üzere pek çok kişi başvurmaktadır. ADRB'ler, çağın getirdiği sorun ve dönüşümlerin bilincinde olarak danışmanlık ve rehberlik yapmaktadır. ADRB'ye çok çeşitli konularda başvurular yapıldığı benzer araştırmalarda dile getirilmiştir⁶³. 2003-2011 yılları arasında Ege Bölgesindeki il müftülüklerinde bulunan Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarına gelen kartekslerin incelendiği araştırmada, bürolara ilginin iyi durumda olduğu, genelde kadınların başvuru yaptığı, soruların aileye yönelik çok farklı nitelikte olduğu ortaya konmaktadır. Sorulara cevap bulma, sorunlarda manevi destek hizmet alma bağlamında müftülükler bünyesinde büroların kurulmasının olumlu bir gelişme olduğu ifade edilmektedir⁶⁴. ADRB'ye gelen sorular ve çözüm beklenen konular daha çok aile içinde yaşanan sorunlara ilişkindir. Sorular genelde aile içi geçimsizlik, şiddet, cinsel problemler, nikâh ve aile içi iletişimde yaşanan sıkıntılarla ilgilidir. ADRB'ye gelen problemlerin çok çeşitli ve boyutlu olduğu, araştırma neticesinde ortaya konmaktadır⁶⁵. Belirtilen araştırmalar ADRB'nin ülkemiz şartlarında ihtiyaç olduğunu ve gittikçe önem ve değer kazandığını göstermektedir. İlgili alanyazınla mevcut araştırmada ADRB'lere yıllar içinde ilginin gittikçe arttığını gösteren Grafik 1'den elde edilen bulgunun örtüştüğünü göstermektedir.

ADRB Hristiyanlıktaki günah çıkarma işleminin zamanla dinî rehberliğe dönüşmüş hali olan pastoral care'in (danışmanlık) bir benzeri olarak Türkiye ilk defa uygulanan bir sistem olarak geliştirilmesi gerekmektedir. ADRB'de çalışan din görevlilerinin, Hristiyan danışmanların eğitimlerine kıyasla yeteri kadar donanımlı olmadığı, Psikolojik Danışma ve Rehberlik uzmanlarından destek alınarak görüşme teknikleri vb. alanlarda beceri eğitimlerini almaları gerekmektedir. ADRB bürolarında çalışan uzmanlar aile danışmanlığını gerçekleştirmekte, ama her biri farklı ve bireysel aile danışmanlığı tekniklerini kullanmaktadır. Bu bağlamda uzmanlar arasında ortak bir dilin oluşması ve koordinasyonu gerekmektedir⁶⁶. ADRB'de çalışan din görevlilerinin sadece dinî bilgiye sahip olmakla yetinmedikleri psikoloji biliminin verilerinden yararlanmaları gerekmektedir. İlgili alanyazında bu alanda çalışan kişilerin donanımlı olması ve donanımlarını güncel tutması gerektiği şeklindeki sonuçlar çalışmada görevlilerin sürekli farklı projelerle topluma hizmet ettiği şeklindeki verilerle örtüşmektedir.

ADRB'ler, aile olmanın sorumluluğunu taşımayı ve eş olma bilincini dinî referanslar ışığında vermeye çalışmaktadır. Çağın getirdiği dönüşüm ve zorlukların farkında olarak aile bireylerini güçlendirmeye gayret etmekte ve her geçen yıl yeni projeleri ortaya koymaktadır⁶⁷. Bununla birlikte Aile bürolarındaki projelerin daha çeşitli olması gerekmekte, aile büyükleri ile iletişim, güncel yeni konularla ilgili proje içerik ve kapsamı genişletilmelidir. Dinî danışmanlık görevini yerine getiren personelin donanımlı olmasının yanında kendini sürekli geliştirmesi ve güncellemesi gerekmektedir. Bunun için din psikolojisi, din sosyolojisi ve din eğitimi alanlarında lisans üstü eğitim alması ADRB'lerin etkinliğini artıracaktır⁶⁸. Aile bürosuna başvuruda

⁶² Akbulut, "Hayata Dokunanlar", 00:22:05-00:30:10.

⁶³ Salih Aybey, *Dini Danışmanlık Bağlamında Aile ve Dini Rehberlik Büroları*, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3/2 (Şubat 2015), 4.

⁶⁴ Suzan Yıldırım, Yaşanmış Olaylar Bağlamında Dini Danışmanlığına Konu Olan Aile İçi Sorunlar: Bursa ve İzmir Örneği, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 59.

⁶⁵ Saadet Çiftkat, Diyanet İşleri Başkanlığı Bünyesinde Aile İrşad ve Rehberlik Hizmetlerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi (Elazığ İli Örneği), (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 88.

⁶⁶ Hülya Kılınçer, Aile, Psikoloji ve Din: Aile ve Dini Rehberlik Bürosu (ADRB) Çalışanlarına Yönelik Psikoeğitim Örneği, Diyanet İlmî Dergi 58/4, (Haziran: 2022), 4.

⁶⁷ Necla Yılmaz, Aile İrşad ve Rehberlik Bürolarında Yapılan Dini Danışmanlık: Çorum Örneği, (Çorum: Çorum Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 188.

⁶⁸ Yasemin Angın-Nurullah Altaş, Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Psikososyal Sorunlara Yaklaşımlarının Dini Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Değerlendirilmesi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/2, (Haziran: 2018), 685.





bulunanlar, aslında dinî bir soruna cevap bulmadan ziyade psikososyal sorunlarını ifade etmeye çalışmaktadırlar. Ama ADRB’de görev yapan din görevlileri dinî soruyu cevaplamada daha işlevsel oldukları halde, diğer problemleri tam olarak ele alıp çözüm bulma noktasında yeterli olamamaktadır. Büro görevlileri danışmanlık koşul ve becerilerini tam olarak sergileyememektedir⁶⁹. Bundan dolayı ADRB’de çalışan din görevlilerinin en temelde İslam hukuku alanında bilgi sahibi olmaları gerekmektedir. ADRB’ye başvurular nikâh vb. alanlarda yoğunlaşmakta İslam hukuku bilgisinin yanı sıra terapötik görüşme teknikleri becerilerini içermektedir. Özellikle nikâh-boşanma konularında eşlerin eksik veya hatalı fikhî bilgi ve anlayışlarının düzeltilmesi, danışmanlıkta manevi değerler vurgulanmalıdır. ADRB’ye gelen başvurular, ADRB’lerin, toplumsal sorunlara ve özelde aile problemlerine önemli bir alternatif olduğunu göstermektedir. Aile problemlerinin de her geçen gün çeşitlendiği ve büro çalışanlarının da bu oranda donanımlarının desteklenmesi gerektiği ve artık sadece dinî bilgiye sahip olmanın ADRB’de görev yapmak için yeterli olmadığı, aile sorunlarının psikolojik, sosyolojik, hukuki, tıbbi boyutlar barındırdığı ortadadır⁷⁰. Mevcut çalışma ile ilgili alanyazında ADRB’de görev yapan personelin kendi alanları dışında psikoloji gibi alanlarda eğitim alması şeklinde sonuçla örtüşürken; mevcut araştırma ADRB’deki görevlilerin sürekli olarak yaptıkları farklı projelerle kendilerini geliştirdikleri ve yeniledikleri şeklindeki sonuçla örtüşmemektedir. Alanyazınla mevcut çalışmanın bu açıdan sonuçlarının örtüşmemesindeki temel sebebi araştırmacı; zaman içinde ADRB’deki personelin kendini hem teorik hem de uygulama açısından geliştirmesine bağlamaktadır.

8. ÖNERİLER

Büroların daha da aktif olabilmesi, özellikle büroda çalışan personelin donanımı ile de yakından ilgilidir. Buradan hareketle, ADRB’de görev alan personele aile danışmanlığı imkânı sağlanarak donanım ve mesleki yeterlilikleri artırılabilir. DİB, daha geniş kesimlere ulaşabilmek adına Aile Sağlığı Merkezlerinde Aile ve Dinî Rehberlik Bürosu açabilir. Manevi danışmanlığın bir kereliğine mahsus olmayıp devamlı olması esas olduğundan aile sağlığı merkezlerinde profesyonel destek sürekli yapılabilir. Sağlık nedeniyle başvuran kişiler, istedikleri takdirde manevi aile danışmanlığa erişim sağlayabilir. Aile sağlığı merkezinde görevlendirilecek din görevlilerinin sahip olması gereken formasyon ve beceriler için çalışmalar yapılabilir. Burada görev yapacak din görevlisi, ilahiyat mezunu olmakla beraber aile danışmanlığı sertifikası ve danışmanlık eğitimine ilaveten aile ile ilgili alanlarda lisansüstü eğitim almış kişilerden seçilebilir. Danışmanlık hizmetleri, risk grubunda olan aileler için daha aktif uygulandığı gibi; aile sağlığı merkezine kayıtlı tüm aileler için istedikleri takdirde manevi destek imkânı sağlayabilir.

Manevi destek disiplinler arası verilebilir, ilahiyat ve sosyal hizmet eğitimlerinin yanında dinî danışmanlık ve rehberlik formasyonuna sahip, danışma ve rehberlik eğitimlerini almış din alanında uzman kişiler seçilebilir. Danışmanlıkta empatik bakış gerekir, bir insanı anlamak için onu etkin dinlemek, kolay ulaşılabilirlik, ortak değer paylaşımı ve güvenin önemli olması nedeniyle, bu eğitimlere ilaveten kişisel beceri ve donanıma sahip, ekip ruhu içinde çalışma ahlakına sahip olanlara öncelik verilebilir.

⁶⁹ Mehmet Salih Kumaş, Sulh Temelli Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı: Aile ve Dini Rehberlik Büroları İçin Bir Model Önerisi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi 4/1, (Ocak: 2024), 73.

⁷⁰ Ahmet Kaşdıbi, Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına Yapılan Başvurular Bağlamında Ailede Ortaya Çıkan Sorunların Analizi: İstanbul Örneği, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 12/2, (Haziran: 2023), 850.





KAYNAKÇA

Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü. *Aile Rehberliği*. Ankara: Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008.

Akbulut, Sedide. "Aileye Dinî ve Manevi Rehber: Aile Büroları." *Diyanet Aylık Dergi*. Şubat 2019. https://yayin.diyanet.gov.tr/makale/aileye-dini-ve-manevi-rehber-aile-burolari_-aileye-dost-ve-rehber-olmak_-aile-ve-dini-rehberlik-hizmetleri/sedide-akbulut/manevi-danismanlik-ve-rehberlik/5567/174

Akbulut, Süleyman. "Hayata Dokunanlar". *Diyanet TV*. 7 Ağustos 2020 www.diyanet.tv/hayata-dokunanlar.

Aktay, Yasin. "Modern Dünyada Ailenin Dönüşümü ve Muhtemel Geleceği Üzerine Mülâhazalar ve Geleneğe Dayalı Problemler". *Küreselleşen Dünyada Aile*. 177-189. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Alisinanoğlu, Fatma. "Parçalanmış Aileler ve Ailenin Parçalanmasının Çocuklar Üzerindeki Etkisi" *Küreselleşen Dünyada Aile*. 306-335. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Altaş, Nurullah-Köylü, Mustafa. *Dinî Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. İstanbul: Gündüz Eğitim Yayıncılık, 2010.

Altaş, Nurullah. "Cami Dışı Din Eğitimi Etkinliklerini Biçimlendiren Temel Kavramlar ve Bu Alanda Yeni Kavramsallaştırmalar: "Dinî Danışmanlık" ve "Manevi Sosyal Hizmetler"". *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu*, 2, 295-316. Ankara: DİB yayınları, 2012.

Angın, Yasemin-Altaş, Nurullah. "Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Psikososyal Sorunlara Yaklaşımlarının Dini Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2, (Haziran: 2018), 685. <https://doi.org/10.30627/cuilah.433365>

Aybey, Salih. "Dini Danışmanlık Bağlamında Aile ve Dini Rehberlik Büroları". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Şubat 2015), 4.

Aybey, Salih. *Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dinî Rehberlik Bürolarına Gelen Soruların Analiz ve Değerlendirilmesi (Ege Bölgesi Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Aydın, Mustafa. *Kurumlar sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.

Bahçekapılı, Mehmet. "Avrupa'da İslam Din Eğitimi Modelleri". *Marmara Üniversitesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2011, 21-64.

Balıkçı, Ayşe Betül. *Konya'da Aile İçi Sorunların Din Sosyolojisi Perspektifinden Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=NFbBsrWpmMxkGDquOq-IEw&no=HGObJH8Rm3eAkqLdS8wIKA>

Bayer, Ali. "Ailede Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Çözüm Önerileri". *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, 1 (2), 215-234.

Canatan, Kadir ve Yıldırım, Ergün. *Aile Sosyolojisi: Bilimsel ve Kuramsal Çerçeve*. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.

Cebeci, Suat. *Dinî Danışma ve Rehberlik*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.





AİLE VE MANEVİ DESTEK HİZMETLERİNİN FONKSİYONLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ÇÖZÜMLEME

Christensen, L.B., Johnson, R.B., & Turner, L.A., “Nitel ve Karma Yöntem Araştırmaları”. çev. Ahmet Aypay. *Araştırma yöntemleri desen ve analiz* ed. Christensen, L.B., Johnson, R.B., & Turner, L.A. Ankara: Anı, 2015.

Clebsch William-Jaekle Charles R., *Pastoral Care in Historical Perspective*, Londra: Harper and Row Publishers, 1967.

Çakmaklı, Kemal. *Aileler İçin Sosyal Hizmet*. Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991.

Çıtrık, Amine Nuriye. *Aile ve Dini Rehberlik Büroları Bağlamında Ailelerin Karşılaştığı Dini-Manevi Sorunlar (Ankara İli Örneği)*, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Çiftkat, Saadet. *Diyanet İşleri Başkanlığı Bünyesinde Aile İrşad ve Rehberlik Hizmetlerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi (Elazığ İli Örneği)*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/445930>

Demirtaş, Bayram. “Diyanet İşleri Başkanlığının Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri”. *Diyanet Aylık Dergi*. Şubat. 2019. <https://yayin.diyanet.gov.tr/makale/diyanet-isleri-baskanliginca-yurutulen-manevi-danismanlik-ve-rehberlik-hizmetleri/dr-bayram-demirtas-/manevi-danismanlik-ve-rehberlik/5566/174>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din Hizmetleri Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015. www.diyanet.gov.tr.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din Hizmetleri Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016. www.diyanet.gov.tr.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Aile ve Dini Rehberlik Büro veya Merkezleri Çalışma Yönergesi*. 2008. <https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr>.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Görev ve Çalışma Yönergesi*. 2019. www.hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Strateji Raporu*. www.diyanet.gov.tr.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din Hizmetleri Raporu-2015*. 2015. www.diyanet.gov.tr.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din Hizmetleri Raporu-2016*. 2016. www.diyanet.gov.tr.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din Hizmetleri Raporu-2017*. 2017. www.diyanet.gov.tr.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din Hizmetleri Raporu-2018*. 2018. www.diyanet.gov.tr.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din Hizmetleri Raporu-2019*. 2019. www.diyanet.gov.tr.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din Hizmetleri Raporu-2021*. 2021. www.diyanet.gov.tr.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din Hizmetleri Raporu-2022*. 2022. www.diyanet.gov.tr.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din Hizmetleri Raporu*. 2018. www.diyanet.gov.tr.

Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Aile ve Dini Rehberlik Daire Başkanlığı Görevleri*. 2018. <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/sayfa/48/>.

Dönmezer, Suphi. *Toplumbilim*. İstanbul: Beta Yayınları, 1999.





Düzgüner, Sevede. "Manevi Danışmanlık ve Rehberliğin Arka Planı: Din ve Maneviyat." *Diyanet Aylık Dergi*. Şubat. 2019. <https://yayin.diyanet.gov.tr/makale/manevi-danismanlik-ve-rehberligin-arka-plan-din-ve-maneviyat/sevede-duzguner/manevi-danismanlik-ve-rehberlik/5568/174>.

Erdoğan, Ömer. İletişim kaygısı gelişiminde aile iletişim kalıpları ve paradoksal (çift bağ) iletişimin etkisinin incelenmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Erkal, Mustafa. *Sosyoloji*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1993.

Gedikkaya, Fatma Gül. *Türkiye’de Aile Politikaları: 2003- 2018 Dönemi Üzerine Analiz*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Güran, Nesrin. "Aile Hizmetleri". *Aile Yazıları*-4. ed. Saim Sakaoğlu, Mehmet Aça, Pervin Ergun. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Kurumu Araştırma Yayınları, 1991.

Kalaycı, Ahmet Rasim. *Tek Ebeveynli Aileler*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.

Karadağ, Şule. *Evlilik uyumu ilişkisinde aile içi iletişimin rolü: Konya örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Kaşdibi, Ahmet. "Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına Yapılan Başvurular Bağlamında Ailede Ortaya Çıkan Sorunların Analizi: İstanbul Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 12/2, (Haziran: 2023), 850. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1225346>

Kılınçer, Hülya. "Aile, Psikoloji ve Din: Aile ve Dini Rehberlik Bürosu (ADRB) Çalışanlarına Yönelik Psikoeğitim Örneği", *Diyanet İlmi Dergi* 58/4, (Haziran: 2022), 4.

Kır, İbrahim. "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (36), 2011, 381-404.

Koç, Mustafa. "Manevi (Psikolojik) Danışmanlık ile ilgili Batı’da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012,12 (2), 201-237.

Konya Müftülüğü. "Aile Okulum Mahallemde Projesi Devam Ediyor". Erişim 7 Ağustos 2020. www.konya.diyanet.gov.tr.

Köylü, Mustafa. "Din Hizmetlerinde Çağdaş Yönelimler ve Hizmetler –ABD ve Kanada Örneği-. I. *Din Hizmetleri Sempozyumu*, 2008, 524-540. Ankara: DİB Yayınları, 2008.

Köylü, Mustafa, "Ailede Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa. Köylü, Nurullah. Altaş. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Kumaş, Mehmet Salih. "Sulh Temelli Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı: Aile ve Dini Rehberlik Büroları İçin Bir Model Önerisi". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi* 4/1, (Ocak: 2024), 73.

Lartev, Emmanuel. *In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling (Practical Theology)*. Londra: Jessica Kingsley Publishing, 2003.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay-Derya Kömürücü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.

Merriam, Sharan. B, "Nitel Araştırma Nedir?". çev. Selahattin Turan. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Sharan B. Merriam. 3-20. Ankara: Nobel, 2015.





AİLE VE MANEVİ DESTEK HİZMETLERİNİN FONKSİYONLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ÇÖZÜMLEME

Neuman, Lawrence.W. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*. çev. Sedef Özge. İstanbul: Yayın Odası, 2010.

Nişancı, Zübeyr. "Sosyodemografik ve Sosyokültürel Farklılıkların Eşler Arasındaki Çatışmaya Etkisi". ed. Murat Şentürk-Yasemin Esen. *Türkiye Aile Yapısı İleri İstatistik Analizi*, 212-227. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Özen, Sevinç. "Aile kurumuna bazı sosyolojik yaklaşımlar". *Aile Yazıları 1*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayını, 1991.

Özkaya, Cevat. *Türkiye'de aile ailenin yapısal özellikleri, işlevleri ve değişimi*. Ankara: Sekam Yayınları, 2010.

Öztürk, Ezgi. *Aile bütünlüğünün korunması kapsamında diyanet işleri başkanlığı aile ve dini rehberlik bürolarının işlevi: Antalya örneği*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=G5_JDoWAPyurmrmT9yam9A&no=R-3Wp8bwO9hAcs_AzJ4Oig

Patton, Michael Quinn. "Nitel Araştırmanın Doğası". çev. Mehmet Bütün-Selçuk Beşir Demir. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri* 1-36. Ankara: PegemA, 2014.

Peker, Ayşe Zuhal. *Aile İçi Sorunların İyileştirilmesinde Manevi Destek ve Rehberlik*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).
<https://gcris.pau.edu.tr/bitstream/11499/57360/1/223986131%20-%20Ay%20c5%9fe%20Zuhal%20Peker.pdf>

RTÜK, Radyo Televizyon Üst Kurulu. *Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması-3*.
[https://www.rtuk.gov.tr/Media/FM/Birimler/Kamuoyu/2013%20Y%C4%B1%C4%B1%20Ara%C5%9Ft%C4%B1rmalar%C4%B1%20\(1\)_0110.pdf](https://www.rtuk.gov.tr/Media/FM/Birimler/Kamuoyu/2013%20Y%C4%B1%C4%B1%20Ara%C5%9Ft%C4%B1rmalar%C4%B1%20(1)_0110.pdf)

RTÜK, Radyo Televizyon Üst Kurulu. *2019 Yılı Faaliyet Raporu*.
[https://www.rtuk.gov.tr/Media/FM/Birimler/strateji/raporlar/2019raporfaaliyet_1508_\(2\).pdf](https://www.rtuk.gov.tr/Media/FM/Birimler/strateji/raporlar/2019raporfaaliyet_1508_(2).pdf)

Sayın, Önal. *Aile Sosyolojisi-Ailenin Toplumdaki Yeri*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1990.

Sayar, Kemal. *Olmak Cesareti*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.

Tarhan, Nevzat. *Toplum Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Tarhan, Nevzat. *Kendinizle Barışık Olmak*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Tatar, Burhanettin. "Yerleşiklik (yuva) ve Sürgün Diyalektiği". *Küreselleşen Dünyada Aile*, ed. Huriye Martı. 51-55. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Tekin, Mustafa. "Yeni Haklar, Yeni Kimlikler ve Aile İsimli Tebliğe Müzakere". *Aile Yapımız Ve Sorunları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*. 45-60. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2008.

Tekin, Mustafa. "Toplumsal Kapsamı Bağlamında Din Hizmetleri Üzerine Bir Karşılaştırma". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, 542-552. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Turan, M. Tayfun- Beşirli, Aslı. "Kentleşme Sürecinin Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri". *Anadolu Psikiyatri Derneği*, 2008, 9 (4), 238-243.

Turğut, Mustafa. *Aile Yapısı Araştırması*. İstanbul: Diner Ofset, 2010.





SBB, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı. 11. Kalkınma Planı. 2020. www.sbb.gov.tr

TBMM, Türkiye Büyük Millet Meclisi. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. 2020. <https://www.tbmm.gov.tr/>

Yalova Müftülüğü. “Bir Kahve, Bir Hatırat Gençliğe Nasihat”. Erişim 1 Şubat 2025. <https://yalova.diyaret.gov.tr/sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&ContentId=843>

Yaman, Ahmet. *Ahlak ve Hukuk Ekseninde Aile Hayatımız*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Yerinde Bilgi Edinme Projesi (2008) –Ülke Raporları–, Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları.

Yıldırım, Suzan. *Yaşanmış Olaylar Bağlamında Dini Danışmanlığa Konu Olan Aile İçi Sorunlar: Bursa ve İzmir Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=z1CaEevIs_a4zVnfY65gMQ&no=6NNNFBDyThzXus0gmWMQ2Q

Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.

Yılmaz, Necla. *Aile İrşad ve Rehberlik Bürolarında Yapılan Dini Danışmanlık: Çorum Örneği*. Çorum: Çorum Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012. https://cdn.hitit.edu.tr/sbe/files/5268_232201512584770.pdf





KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

TASAVVUF VE TENKİT

Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2014. (261 sayfa)

MÜCAHİT YAVUZ

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





Tasavvuf adına yanlış bir kanaat olan özgür düşüncenin, itirazın, eleştirinin olmadığı, taklit ve taassubun hâkim olduğu görüşü yaygındır. Fakat bu görüşü tasdik eden misaller olsa da bunun mutlak doğruluğu söylenemez. Bu eserin buradan hareketle tasavvufun eleştiri ve yoruma açık oluşunu, hür iradeye ve düşünceye imkân verdiğini ortaya koymak amacıyla kaleme alındığı görülmektedir.

Müellif eseri giriş ve üç bölümde teşekkül etmiştir. Giriş bölümünü incelediğimizde tasavvufun dayanağı, tasavvufa yönelik içten ve dıştan gelen tenkitler ifade edilmiştir. Sûfilerin kendi nefislerini kötüler, tevbe makamı, sâfinin her insan gibi nefs-i emmâreye sahip oluşu gibi unsurlara yer verilmiştir. Ayrıca insanın sadece kendine kötülük yapabileceği hususu ve her insanda olan nefsanî arzular dile getirilmiştir. Sûfilerin dinin hükümlerine ve ahlâk kurallarına ters düşen bir yanlış ve haksızlığa karşı olduğunu ve bunu ortadan kaldırma mesuliyetinde bulunduğunu ifade ederek müellif hem tasavvufa zemin oluşturmuş hem de karşılaştırmalarla tenkitlere çözümler sunmuştur.

Müellif tasavvufu diğer İslâmî ilimlere nazaran hür irade ve düşünceyi beyan edebilmeye daha çok imkân verdiği için özel bir zemine oturtmuştur. Aynı zamanda sûfilerin de kendilerini eleştirebildikleri ve sorgulama yapabildikleri bir konu çerçevesi ortaya koymuştur. Müellif sûfilerin aslında sûfî olmayanların kendilerine eleştirilerinden daha etkili ve kapsamlı eleştiriye kendilerine yapabildikleri hususunu da eserinde ifade etmiştir. Bir konunun ne olduğunu bilmekle beraber, ne olmadığını da bilmek o konuyu hakikî manada öğrenebilmek için oldukça önemlidir. Bu nedenle sûfilerin özeleştiri, sorgulama ve nefis tezkiyesi yapmaları gerektiği ifade edilmiştir. Müellif sadece bunlarla kalmamış sûfiliğin mahiyeti ve hakikatiyle ilgili birçok değerlendirme, çözümleme ve izahatta bulunmuştur. Esas amacı zaten sûfiliğe isnat edilen zaaf ve kusurlar gibi menfi taraflar söz konusu edilerek onun olumlu tarafını gözler önüne sermektir. Hususu bir de bu açıdan görmek, bu yaşam tarzını daha iyi tanıyıp idrak edebilmektir.

Eserin ilk bölümü eleştiri ya da diğer bir ifadeyle tenkit hakkında bilgilendirmelerde bulunuyor. Müellif bu bölüme tenkidi temellendirerek başlıyor. Tenkit aslında bilimin ayrılmaz bir parçasıdır. Bunun sonucunda tenkitle karşılaşmamız oldukça doğal bir durumdur. Biz insanlar bazen eleştiriye tahammül edemeyebiliyoruz. Oysa ki müellif burada tenkidin olumlu sonuçlarından bahsetmiştir. Tenkit bir bilimi ya da buna dair araştırmaları birtakım hatalardan hırsafelerden korur. Tenkit neticesinde bilim ve bilimsel çalışmalar hatalardan arınır ve gelişimini sürdürmeye devam eder. Bu sebeple eleştiri ile karalama, kötüleme, aşağılama karıştırılmamalı. Bu bölüm giriş kısmında tasavvufa dair bilgilendirmenin akabinde tenkit kavramını tanıtmaya gayet olması gerektiği gibidir. Çünkü bir mevzu anlatmadan önce kavramları tanımak ve zihninizde doğru yerlere oturtmak idrakin daha sağlıklı olabilmesi için atılması gereken ilk adımdır.

Müellif nelerin tenkit, nelerin olmadığına dair açıklayıcı karşılaştırmalar yaparak tenkit yani eleştiri için güzel bir çerçeve oluşturmuştur. Ayrıca müellifin eserinde tenkidin üslûbuna dair şu örnekleme oldukça güzel ve yerindedir: "Abbasi halifesi korkunç bir rüya görür. Uyanınca bir yorumcu çağırır ve bu rüyayı tabir etmesini ister. Rüya yorumcusu "Üzgünüm" der ve yoruma başlar: "Annen, baban, eşin, kardeşlerin ölecekler, sonra da sen! Rüyanın yorumu bu..." Halife yorumcuyu kapı dışarı ettikten sonra başka bir yorumcu çağırır ve rüyayı tabir etmesini söyler. Yorumcu "Sultanım! Tebrik ederim." der ve yorumunu sunar: "Sen annenden, babandan, eşinden, kardeşinden daha uzun ömürlü olacak, daha çok yaşayacaksın." Halife sevinir ve yorumcuyu ödüllendirir. Aslında önceki yorumcu da aynı şeyi anlatmıştı ama sunumu becerememiş, ölçüyü





ayarlayamamıştı. Kullanılan üslup hem nazik ve edebe uygun, hem ölçülü ve dengeli, hem de etkili ve caydırıcı olmalı, muktezâ-yı hâle uygun düşmeli.”(s.46).

Eserde eleştiri kavramıyla ilgili meselelerin örneklerle açıklanması kolaylık sağlamakta ve okuyucunun meseleleri daha iyi kavrayabilmesine yardımcı olmaktadır. Öğrencinin öğretmenini, askerin komutanını, memurun amirini gelişigüzel eleştiremezliği tasavvuftaki şeyh-mürîd ilişkisine nispet edilerek güzel bir şekilde işlenmiştir.

Meşâyih tenkidi başka, mürîdi, ihvânı, dervîşi, sûfî tarikat veya cemaati tenkid başkadır. Üstelik tarikat teşekkülünü veya tekke müessesesini tenkid de başkadır. Fakat bu eserde müellif tarikat, tekke konularını ve bunların meşâyih, ihvân gibi unsurlarla ilişkisini ve bağlantısını yeteri kadar incelememiştir.

Tenkitle değerlendirilirken münekkîdin bilgisinin eksikliği, hatalı bilgisi, başkalarına karşı yaşayabileceği rekabet duygusu, başkalarından üstün olma, önde olma arzusu, çekememezlik, kıskançlık gibi muhtemel duygular her daim dikkate alınmalıdır. Sûfîler âriflerin baş olma gibi bir arzuya sahip olmadıklarını ve zihinlerine en son gelecek şeyin olduğunu ifade ederler. Oysaki insanlar bu duyguları ister istemez yaşayabilirler ve bu sebeple diğer insanlar gibi onlar da bu duygulara sahiptirler.

Sûfîler, sûfîliğe dair unsurları ve diğer sûfîleri, iyi niyetle ve olumlu bir tavırla belli bir miktarda sorgulamış ve tenkid etmiştir. Müellif eserindeki ifadelerinde bu iç tenkidin tasavvufî yaşama olumlu tesîrde olduğunu ve aynı zamanda bu yaşam tarzının gelişmesine ve devamiyetine pozitif yönde katkı sağladığını belirtmiştir. Kalben geniş ve ufken açık olan gönül ehli bu tenkit ve tartışmalara hoşgörü gösterecek ve olumlu yaklaşacaktır.

Müellif tasavvufa yöneltelen eleştirilerden önemli olan bazılarına öz bir şekilde eserinde yer vermiştir. Ayrıca bunun haricinde tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilimlere yönetilen eleştirilere de yer verilmesi tenkidin sadece tasavvufa mahsus olmadığını göstermekle beraber bu ilimlere yöneltelen eleştiriler hakkında bilgiler de vermektedir.

Eserin ikinci bölümünde müellif tasavvuf tarihinde eleştirel yaklaşımları ele almıştır. Erken dönem sûfîlerindeki eleştiriyle başlayan bölümdeki dikkate değer ve düşündürücü bir kısmı paylaşmak gerekirse: “Ebu’l-Hasan Bûşencî (ö.348/959): Bu zat fütüvvet ehli, ilim sahibi, dürüst ve dindar Horasanlı bir sûfîdir. Onun “Tasavvuf nedir?” sorusuna verdiği cevap çok düşündürücüdür: “Bugün tasavvufun adı var, hakikati yoktur; daha önce hakikati vardı ama adı yoktu.” (s.73). Müellif eserin bu kısmında sûfî yazarlardaki eleştirileri kaleme almıştır ve bununla beraber teferruat ve usûldeki hatalara değinmiştir. Hâris el-Muhâsibî, Hakîm Tirmizî, Abdülkerîm Kuşeyrî, İmâm Gazalî, Mevlana gibi yirmi ismi eleştirileri yönünden incelemiştir. Çok kapsamlı olmasa da bunları bir arada ve öz olarak vermiş olması da okuyucuya ilk aşamada yeterli malumat sağlamış olmaktadır. Müellif ayrıca son dönem sûfîlerinden Kuşadalı İbrâhîm Halvetî, Hüseyin Vassâf, Mehmed Şemseddîn ve Mehmed Zahid Kotku sûfîlerine olan eleştirilere de yer vermiştir. Son olarak da bu bölümde birbirine muhalefet eden Bâyezîd-i Bistâmî, Cüheyd-i Bağdadî, İbn Sâlim ve Hallâc-ı Mansûr gibi sûfîlere de değinmiştir.

Eserin son kısmı olan üçüncü bölüme geldiğimizde ise müellifin eleştiri konusu olan bazı temel meseleleri ele aldığı görülmektedir. Bu bölümde ilk olarak akıl hususuna değinerek sûfîlerin akla önem ve değer vermediklerine dair yaygın kanaate ve buna karşı olan görüşlere yer vermiştir. Daha sonrasında ise sûfîlerin ilme değer vermediklerine dair ileri sürülen görüş hakkında ifadelerde bulunmuştur. Hatta bu kısımda geçen birkaç satır dikkate şâyandır: “Sehl b. Abdullah, “Beyaza siyah





mürekkebi dökün, çünkü zâhirî ilimleri terk edip de zındık olmayan birini görmedim.” Demişti. Yine o, bu konuda “Allah’a giden en iyi yol ilim yoludur, ilim yolundan saparsan şaşkın bir hâlde karanlığa adım atmış olursun, bir daha kırk gün buradan çıkamazsın.” demiştir.” (s.199).

Şathiyye, türrehât, tâmmе tasavvufa karşı olanlarca hatta mutasavvıflar tarafından da tenkid edilen kavramlardır. Oysa mutasavvıfların başlangıçtan beri dine ve akla aykırı düşen ifadelerde bulunmadıklarını müellif eserinde dile getirmiş ve bu husus hakkında da bilgilendirmelerde bulunmuştur. Eserin devamına baktığımızda ise müellif sûfîlerin ve velîlerin mutlak olarak hatasız, günahsız olmadığına ve masumiyet hususuna değinmiştir. Bölümde son olarak sûfîlerle ilgili iddia, taklit, zühd, tevekkül, post kavgaları gibi hususlar hakkında kısa başlıklar da bulunmaktadır. Müellif bazı kısımlarda dörtlüklere de yer vererek esere edebî bir hava da estirmiştir. Bunlar hem konuyu desteklemiş hem de metni zenginleştirmiştir.

Müellif tüm bölümlerin sonunda eleştirilerde kullanılan bazı ifadeleri iki sayfada açıklama isteğinde bulunmuştur. Bu kısmın yeterli olduğu tartışılır olmakla birlikte daha kapsamlı olması iyi olabilirdi. Ama zannedilir tasavvufa ve tenkide dair ilk başvurulacak eser olmaması, bu alanda bilgilenmeye çalışan okuyucunun belli bir düzeyde oluşu varsayılmış olabilir.

Sonuç olarak İslâm dini kolay anlaşılabilir ve uygulanabilirdir. Hz. Peygamber Müslümanlar için bir rehber, bir uygulayıcıdır. Hz. Peygamberi daha iyi anlamak, uygulananları daha güzel tatbik edebilmek adına gayret gösterenler vardır. Kur’an’ın düşünmeye, akletmeye, tefekküre teşvik etmesi farklı fikir ve görüşleri ortaya çıkarmış ve bunlar sistemleşerek mezhep ve tarikat adını alarak varlıklarını devam ettirmiştir. Birçok âlim, arif, bilge kişilik ile büyük bir kültür meydana gelmiştir. Bu kültürden isteyen her Müslümanın faydalanması hakkıdır. Tasavvuf bir yoldur, bir tercihtir. İşte bu nedenle tercih edenlerle, tercih etmeyenler arasında eleştiri olması da gayet doğaldır. Hatta tercih edenlerin de iç eleştirisi gayet doğaldır. Bu eser bize tenkidin yani eleştirinin ne olduğu ve tenkide konu olan tasavvufun ne olduğunu anlamada başvurulacak eserlerden biridir. Özellikle tasavvuf alanında akademik çalışmalarda bulunan ve ilahiyat alanında çalışan tüm araştırmacılar, öğretmenler ve öğrenciler için istifade edilebilecek bir kaynaktır. Ayrıca bu konularda bilgilenmek isteyen tüm Müslümanların istifade edebileceği ve çok ağır bir dile sahip olmayan bir eserdir.

