



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 8, Sayı: 2, Güz 2017

İNÖNÜ UNIVERSITY
JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY

Volume: 8, Issue: 2, Autumn 2017



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Inonu University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 8, Sayı 2, Güz 2017
(Volume 8, Issue 2, Autumn 2017)

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Fikret KARAMAN, Dekan V./Dean S.

Editörler/Editors in-Chief

Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ

Editör Yardımcısı / Co-Editors

Yrd. Doç. Dr. Ahmet KARADAĞ

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir KIYAK

Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Fikret KARAMAN	Doç. Dr. Mehmet BİRSİN
Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Adnan GÜRSOY
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN
Prof. Dr. Mehmet KUBAT	Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Yrd. Doç. Dr. Serkan DEMİR
Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ	Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir KIYAK
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN	
Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN	

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Marmara Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Habib EL-MALLAOUKI, Universität Osnabrück (Almanya)	Prof. Dr. İmtiyaz YUSUF, Mahidol University (Thailand)
Prof. Dr. Gali GARBİ, Dr. Yahya Fares University (Cezayir)	Prof. Dr. Tarek BADAWIA, Universität Erlangen (Almanya)
Prof. Dr. Ralf ELGER, Martin-Luther Universität (Almanya)	Prof. Dr. Dosay KENJETAY, Eurasian National University (Kazakistan)
Prof. Dr. Bülent UÇAR, Universität Osnabrück (Almanya)	Prof. Dr. Muhammet BASCELİC
Doç. Dr. Muratbek MYRZABEKOV, Uluslararası Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)	Dr. Beder AL-JABER, King Saud University (Suudi Arabistan)
Dr. Khanom ALYAZIGI, Université de Montpellier (Fransa)	Dr. Muhamed Bascelic, Eberhard Karls Universität Tübingen (Almanya)

Mizanpaj / Layout

Serkan DEMİR

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Fatih ÖZDEMİR

Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası
2017

Yazışma Adresi/Correspondence

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-
Kampus - MALATYA

Tel/Belgeç: 0422 377 49 97- 0422 341 00 61

E-posta: ilahiyatdergi@inonu.edu.tr
ifd@inonu.edu.tr



GÜZ 2017 SAYISI HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD OF THIS ISSUE

- Prof. Dr. Fikret KARAMAN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ (İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Zekeriya PAK (Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Veli ATMACA (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ahmet Natouf (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Atik AYDIN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Mehmet YOLCU (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Yusuf BATAR (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Şaban ÖZ (Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ali DUMAN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. İsmail ŞIK (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Şükrü KEYİFLİ (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Davut IŞIKDOĞAN (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul DÖNER (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Musa Erkaya (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Serkan DEMİR (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

İÇİNDEKİLER

Kentleşme Sürecinde Alevî-Bektaşîliğin Yapısal Kurumlarının Değişimi ve Tarihsel Arka Planı	
Ahmet Faruk Sinanoğlu	9-22
Mu'tezile'de Dinin Gayesel Yorumu	
Hulusi Arslan.....	23-39
Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Sahîh-i Buhârî Tercümesi Üzerine Muhtasar Bir Değerlendirme	
Nuri Tuğlu	41-58
İbn Fûrek'in "Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânuh' Adlı Eserinde Müteşâbih ve Te'vili	
Sabri Türkmen.....	59-75
الاستشهاد في اللغة العربية	
Mustafa Kırgız-Yaseen Jammol	77-103
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili	
Recep Uçar	105-178
İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Marifetullah Nazariyesi	
Mehmet Şaşa	179-198
Tasavvufî Kurumların Fonksiyonları ve Türk Mûsikisine Katkıları	
Yavuz Demirtaş-Ramazan Kamiloğlu	199-214
كواعب ؛ أترابا : المعنى والدلالة	
Refik Kasım	215-231
Ehl-i Sünnet ile İmâmîyye Şîası Arasında İhtilâf Edilen Bazı Konuların Tahlili	
Ahmet Karadağ	233-268
Türkiye'de Laiklik Tartışmaları Çerçevesinde...	
Recep Uçar-Gülşen Sayın	269-298
Mâturidî'de İlahî Fiillerde Kulların Maslahatı	
İrem Ceyhan Akçakoyun.....	299-323
Mucizenin Teolojik Açından Delil Oluşu ve İlahî Yasalarla İlişkisi	
Hüseyin Maraz.....	325-350
İslam Muhâkeme Hukukunda Beyyine (İbn Kayyim Örneği)	
Ömer Tozal.....	351-362
Kur'an'a Göre Hidâyete Ermede İnsanın Rolü	
Enes Yarız.....	358-384
Ebû Leheb'in Elleri ve Ka'be'nin Ceylanı	
Uri Rubin - çev. Asım Sarıkaya	363-388
Kitap Tanıtımı: Bir İ'câz Delili Olarak Kur'an Hukuku	
Kerim Özmen	395-402

CONTENTS

The Change of Structural Institutions of Alevism-Bektashism in Urbanization Process and Historical Background	
Ahmet Faruk Sinanoğlu.....	9-22
Causal Interpretation Of Religion In Mutazilah	
Hulusi Arslan.....	23-39
Konyalı Mehmed Vehbi Efendi and A Conclusive Evaluation on the Sahih-i Bukhari Translation	
Nuri Tuğlu.....	41-58
Muteshabih and Ta'vil in the Work of Ibn Fûrek titled "Mushkilu'l-Hadiths and Beyânuh	
Sabri Türkmen.....	59-75
الاستشهاد في اللغة العربية	
Mustafa Kırgız-Yaseen Jammol.....	77-103
The Profiles of Students of The Theology Faculties	
Recep Uçar.....	105-178
Imam-ı A'zam Abu Hanife's Theory Of Knowledge of God	
Mehmet Şaşa.....	179-198
Functions of Mystical Institutions and Their Additives on Turkish Music	
Yavuz Demirtaş-Ramazan Kamiloğlu.....	199-214
كواعب ؛ أترابا :المعنى والدلالة	
Refik Kasım.....	215-231
Analysis of Some Disputes Between the Ahl-i Sunnah and Imamiyya Shi'ah	
Ahmet Karadağ.....	233-268
Compulsory Religion Culture And Ethics Education...	
Recep Uçar-Gülşen Sayın.....	269-298
Benefit of Servants in Divine Acts in Mâturidî	
İrem Ceyhan Akçakoyun.....	299-323
The Evidence of Miracles of The Theological Perspective and Relations with Divine Law	
Hüseyin Maraz.....	325-350
'Beyyine' Especially Regarding to Ibn Qayyim's Perspective	
Ömer Tozal.....	351-362
The Role of Man By Quran About The Right Way	
Enes Yariz.....	363-388
The Hands of Abû Lahab and The Gazelle of The Ka'ba	
Uri Rubin - trans. Asım Sarıkaya.....	389-394
Book Rewiev: Bir İ'câz Delili Olarak Kur'an Hukuku	
Kerim Özmen.....	395-402

Editörden

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 2010 yılından bu yana aralıksız biçimde yayınlanmaktadır. 8. Cildimizin bu son sayısı ile birlikte toplamda 16 dergiyi ve onlarca akademik makaleyi yayınlamaktan dolayı mutlu olduğumuzu bu vesile ile vurgulamak istiyoruz.

Son sayımızla birlikte dergimizin genel yayın politikasında kısmî değişikliklere gidilmiştir. Dergimizde yayınlanacak makaleler bağlamında yazım esasları güncellenmiştir. Bununla birlikte yayın ve danışma kuruluna bazı kriterler getirilmiş, yurt dışından öğretim üyeleri bu kurula davet edilmiştir. Böylelikle dergimiz **uluslararası hakemli dergiler** sınıfına dâhil olmuştur. Söz konusu çerçevede çalışmalarımızın sürmekte olduğunu ve önümüzdeki sayılarda yurt dışında, bazı merkezlerde temsilciliklerimizin kurulacağını da bu bağlamda ifade edelim.

Öte yandan ULAKBİM, EBSCO, ATLA başta olmak üzere dergimizin hem ulusal hem de uluslararası indekslerde taranabilmesi için gerekli prosedürler yerine getirilmiş, dergimiz bu ve diğer platformlar tarafından izlemeye alınmıştır. En kısa sürede bu sürecin de tamamlanacağını umuyoruz.

Son söz olarak makaleleriyle dergimize katkıda bulunan akademisyenlerimize, inceleme ve değerlendirmeleriyle de bu makalelerin olgunlaşmasına katkıda bulunan hakem hocalarımıza teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ

Kentleşme Sürecinde Alevi-Bektaşiliğin Yapısal Kurumlarının Değişimi ve Tarihsel Arka Planı

Ahmet Faruk Sinanoğlu*

Özet: Yaşadığımız çağın hızlı toplumsal değişimlerin yaşandığı bir zaman dilimi olması, Türk kültür ve düşüncesinin önemli bir unsuru olan Alevi-Bektaşiliğin bazı toplumsal kurumlarının sosyolojik yönden ele alınıp incelenmesini gerektirmektedir. Bilinebileceği gibi, toplumsal unsurlardan üzerinde en fazla spekülasyon yapılan kurumlardan birisi dindir ve dini gruplardır. Bu nedendir ki Türk toplumunun iki gelenekli dini grubundan birini oluşturan Alevi-Bektaşiliğin bilimsel bir yaklaşımla tanımlanması, anlaşılması ve kurumsal yapısındaki değişmelerin açıklanması önem arz etmektedir.

Anahtar sözcükler: Kentleşme, Alevi-Bektaşî, değişim

Abstract: The Change of Structural Institutions of Alevism-Bektashism in Urbanization Process and Historical Background Since then, we have been working on a social and political culture of the Alevis-Bektashism, which is an important element of Turkish culture and thought. As you may know, one of the most speculated institutions on social elements is religion and religious groups. For this reason, it is important to understand, explain and explain the changes in the institutional structure of Alevi-Bektashism, which is one of the two traditional religious groups of Turkish society, with a scientific approach.

Key words: Urbanization, Alevis-Bektashis, change

Giriş

Hareketli bir yapıya sahip olan toplumsal yapının kurumlarını bilimsel inceleme konusu yapmak, değişen ve değişmeyen yönlerini tespit etmeye çalışmak oldukça sorunsal bir husus olmakla beraber, ifade edilen hususların bilimsel yaklaşımla ele alınması, anlaşılmaya çalışılması sosyal gerçekliğin tespiti açısından önemlidir.

Yaklaşık yüz yıldır toplumlar hızlı bir değişim ve dönüşüm yaşamaktadırlar. Toplumun yapısal ve işlevsel değişimlerinde etkili olan hususların ba-

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

şında kentleşme, sanayileşme, bilim ve teknolojideki yenilikler gelmektedir. Özellikle kentleşme olgusu, nüfus artışı ve insanlar arası işbölümünün artması ile gerek toplumun gerekse toplumsal grupların değişiminde önemli görev üstlenmektedir. Ayrıca bilim ve teknolojik gelişmeler toplumsal yapının değişimi ve yeniden biçimlenmesinde baş döndürücü bir biçimde etkili olabilmektedirler.

Yaşadığımız çağ hızlı toplumsal değişimlerin yaşandığı bir zaman dilimi olması nedeniyle, Türk kültür ve düşüncesinin önemli bir unsuru olan Alevi-Bektaşiliğin bazı toplumsal kurumlarının sosyolojik yönden ele alınıp incelenmesi gerekir. Özellikle içerisinde hayat bulduğumuz toplumu, toplumsal dini grupları anlamaya ve açıklamaya çalışmak hem bir yurttaşlık hem de bilim insanının görevidir. Bilinebileceği gibi, toplumsal unsurlardan üzerinde en fazla spekülasyon yapılan kurumlardan birisi din ve dini gruplardır. Bu nedendir ki, Türk toplumunun iki gelenekli dini grubundan birini oluşturan Alevi-Bektaşiliğin bilimsel bir yaklaşımla tanımlanması, anlaşılması ve kurumsal yapısındaki değişimlerin açıklanması önem arz eder. Alev-i Bektaşiliğin oluşum ve gelişim süreci izlendiğinde, onun kültürel ve dini inanç yapılanmasının temelinde Türk düşünce geleneğinin izleri açıkça görülebilmektedir. Ancak gerek yer kürede gerekse ülkemizde kentleşme, sanayileşme, modernleşme gibi olguların gelişimi ile birlikte, Alevi-Bektaşiliğin yapısal kurumlarından "Dede-Baba", "Düşkünlük", "Musahiplik" ve "Cem törenleri"nde birtakım değişimlerin, farklılaşmaların ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu çalışma içerisinde Alevi-Bektaşiliğin geniş bir zaman diliminde oluşturduğu dedelik, musahiplik, düşkünlük gibi toplumsal kurumların değişen ve değişmeyen yönlerinin sosyolojik bir yöntemle ele alınmasına çalışılmıştır. Bu makale ele alınırken konu üzerine önceden yapılmış araştırmalar ile tarafımızdan yapılmış olan "Türk Kültüründe Alevi- Bektaşî Olgusu- Malatya Örneği"¹ adlı çalışmadan yararlanılmıştır.

Tarihsel Arka Plan ve İslâm Dininin Etkisi İle Yeni Toplumsal Yapılanma

Türk toplumlarının İslâm dinini benimsemeden önce Kamlık, Gök Tanrı İnancı, Yahudilik ve Budizm gibi bazı inanç sistemlerini tecrübe ettikleri bilinmektedir. Türkler ilk defa Müslüman olmaya başladıklarında ise, üzerinden henüz birkaç yüzyıl geçmiş olan Cemel Vakası (656), Sıffin Savaşı (660) ve Hz. Ali'nin şehadeti gibi konularla yüz yüze gelmişlerdir. Tarihi kaynaklar, Cemel Vakasının Hz. Ali ile Hz. Ayşe arasında geçtiğini ve bu tarihsel olayın İslam

¹ A. Faruk Sinanoğlu, Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu, IQ Yay. İstanbul 2008.

toplumunda ilk toplumsal kırılmalara neden olduğunu belirtmektedirler.² Sıf-
fin Savaşı ise Hz. Ali ile Şam Valisi Muaviye arasında geçmiş, Hz. Ali'nin hila-
fetini kabul etmeyen Muaviye, Hz. Osman'ın katillerinin bulunmasını isteyerek
halkı isyana teşvik etmiştir.³ Bu savaş hem siyasi hem dini hem de toplumsal
boyutları ile Müslüman Arap toplumunda ikinci ve büyük kırılmaya neden
olmuştur. Gerçekte yalnızca siyasi ve ekonomik boyutu olan bu çatışmalar,
ilerleyen yıllarda dini-inançsal bir renge bürünmeye başlamıştır. Nitekim ko-
nuya analitik bir yaklaşımla bakıldığında, Arap toplumunun sosyo-kültürel
yapısının kabileciliğe dayandığını, İslam'ın getirdiği yeni değerlerin toplumun
yapısına tam anlamıyla yerleşmediğini göstermektedir. Yani Peygamber'in
vefatıyla beraber, Arap toplumlarının itibar ettiği soya dayalı kabile ruhu yeni-
den canlanmış; İslam'ın insanlar arasında onaylamadığı, sınıf farklılığı, cinsiyet
değişkeni ve kabilecilik gibi farklılıklar eski anlayışa doğru yönelmiştir. Bu da
bize toplumsal değişimin kısa zaman dilimlerinde kolayca gerçekleşmediğini
göstermektedir. Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, Kur'an'ın insanlara aklı,
bilimi ve bilgiyi temel alması yönündeki önerileri yeni Müslüman olanlarca
ötenmiştir. Öte yandan farklı kültürel yapıya sahip toplumların İslam'ı be-
nimsemeleri ile birlikte, yeni bir takım toplumsal sorunlar ortaya çıkmış, bu
toplumlar önceki inanç bakiyelerinin etkisi ile yeni inanç sistemleri arasında
ilişkiler kurmuşlardır. Bu ilişkiler neticesinde farklı düşünen dini gruplar oluş-
maya başlamıştır. Yeni dinin kendi sosyo-kültürel yaşam biçimlerine uymayan
yönlerini giderme çabasıyla, Ortodoks İslam dışında bireylerin grupların yo-
rumlamaları ile sufilik anlayışları gelişmeye başlamıştır. Bütün bu tespitler,
söylemler göstermektedir ki, din yalnızca soyut, metafizik bir özelliğe sahip
olmayan; kültürel, psikolojik, tarihsel olay ve yeniden yorumlama özelliklerini
bünyesinde barındıran bir kavramdır.

Yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi yeni dinle karşılaşan Türk boyları
Hz. Ali ile Muaviye arasında geçen olaylardan derin bir biçimde etkilenmişler,
Hz. Ali'nin şehadeti ile yönetimi ele geçiren Emeviler ve Türk boyları arasında
şiddetli anlaşmazlık ve çatışmalar ortaya çıkmıştır. Göçebe ya da yarı göçebe
yaşama kültürü geliştirmiş olan Türk boyları, Emevi yönetiminin baskıcı ve
kabile bilincine dayalı yönetim anlayışlarını benimsememişler ve böylece yüz
yıl kadar sürecek çatışmalar ortaya çıkmıştır. Bu çatışmalar ve tepkiler netice-
sinde Türk boylarının Arap kültüründen farklılaşan yönlerini, değerlerini, İslami
değerlerle sentezlemeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Söz konusu oluşum,

² Filibeli Ahmed Hilmi, İslam Tarihi, Ed: Cem Zorlu, Ağaç Kitabevi Yay. İstanbul 2009, s. 347.

³ Subhi es Salih, İslam Mezhepleri ve Müesseseleri, çev: İbrahim Sarmış, Zafer Matbaası, İstanbul 1981, s. 201.

Menakıb-ı Hacı Bektaşî Veli, Vilayet Name-i Otman Baba, Vilayet Name-i Hacı Sultan gibi kaynaklarda görülebilmektedir. Ayrıca yeri gelmişken bir hususa değinmek gerekir: İslam öncesi eski Türk inançlarının yalnızca Alevi-Bektaşilikte değil, Sünni grupta da izleri rahatlıkla görülmektedir. Örneğin bazı gecelerde ata ruhlarının evleri ziyaret ettiği inancı ile cenaze ve düğün törenlerinde “yemek-aş verme” geleneği gibi. Yeni dini benimseme döneminde bazı Türk boyları İslâm’ın Sünni yorumunu, bazıları ise Şii yorumunu benimserlerken, Anadolu Türkmen Aleviliği Şii yorumdan farklılaşarak kendilerine özgü Hz. Ali taraftarlığını benimsemişlerdir. Hz. Ali taraftarlığını benimsemiş olan yarı göçebe Türkmen boyları, eski Türk inanç ve kültürel özelliklerinin katkıları ile geçmiş yüzyıllarda yerleşim biçimlerine uygun olarak geliştirdikleri toplumsal ve dini kurumlarla grup bilinci oluşturmaya başlamışlardır. Söz konusu toplumsal yapılanma, grup içi işleyişinde uyum ve hareketliliği gerçekleştirmede etkili olmuştur.

Diğer önemli toplumsal bir kırılma ise Türk toplumlarının kendi içinde yaşanmıştır. Osmanlı Devleti ile Safevi Devleti arasında vuku bulan Çaldıran (1514) savaşı, Anadolu Türkleri ile Orta Asya Türkleri arasındaki ilişkilerin zayıflamasına neden olmuştur. Safevi Erdebil Tekkesi’nin desteği ile Şahlığını ilan eden Şeyh Cüneyt, oğlu Haydar ve torunu İsmail, İran’da güçlü bir Türk devleti kurmuşlardır. Söz konusu olan Safevi Erdebil Tekkesi, Halveti ve Kalendarleri bir tarikat yapılanması ile faaliyet gösterdiği dönemlerde Osmanlı yönetimi tarafından desteklenmiştir. Öyle ki, Osmanlı yönetimi tarafından Safevi Erdebil Tekkesine her yıl “çerağ akçesi” adıyla yardım göndermişlerdir. Bir keresinde “çerağ akçesi” gönderilmediği için Şeyh Cüneyt, Sultan Murat’a mektup yazarak şikâyetinde bulunmuştur.⁴ Şeyh Cüneyt, Erdebil Tekkesi müritlerinin sayısının artmasıyla, bulunduğu coğrafyanın ve sosyo-kültürel yapısının etkisiyle ruhani otorite yerine siyasi otorite olma yönünde eylemlere girişmiştir. Bu amaçla Anadolu’nun pek çok yöresini gezmiş, Türk boyları arasında (özellikle Tekeliler ve Dulkadirliiler arasında) çok sayıda taraftar edinmiştir. Kafkas seferine çıktığında Şirvan Bey’i taraftarlarınca katledilmiştir.⁵ Yerine oğlu Şeyh Haydar geçmiş, Uzun Hasan’ın kızlarından Alem Begüm Şahla evlenmiştir ve Şah İsmail bu evliliğin üç çocuğundan en küçüğüdür. Safevi Erdebil Tekkesi’nin İslâm’ın Şii yorumundan etkilenmesine rağmen, Osmanlı Devleti ile mücadelesinde dini saiklerin etkisinde olmadığını tarihi kaynaklar ifade etmekte-

⁴ Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay. İstanbul 1993, s. 2.

⁵ Faruk Sümer, Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, A.K.D.T. Y.K. Yay., Ankara 1992, s.128.

dir. Nitekim Hoca Sadettin'in Tacü't Tevarih adlı kitabında, Şah Kulu isyanına katılan Tekelilere "niçin isyan ettikleri" sorusuna, "Beyazıt Han yaşlı ve hasta olduğundan, ülkenin kargaşasına yol açtı. Ülkeye düzen getirecek önlemleri almaktan el çekti, vezirlerde bunu fırsat bilip zulüm yoluna saptılar. Onların zulmüne dayanamayıp bu yolu seçtik." demişlerdir.⁶ Tüm bu tespit ve söylemlerden edinilen bulgulara göre Anadolu'yu birlikte yurt yapan Türk toplulukları ve beylerinin siyasi egemenlik düşüncesi ile birbirleri ile mücadele ettikleri, bu uğraşta henüz inançlarında monoblok bir özellik taşımayan Türk boylarının çeşitli dini grupları tecrübe etmeye başladıkları görülmüştür. 15. Yüzyıla kadar Türk toplulukları arasında dini gruplaşmaların derin izleri görülmezken, 16. yüzyıl Türk toplumları arasında dini gruplaşmaların yoğunlaştığı bir zaman dilimi olmuştur.

Türk Toplumlarının Yapılanmasında Tasavvuf-Tarikat Olgusunun Etkisi

Türk boylarının yeni dini benimsemeye başladıkları yıllar, İslâm coğrafyasında tasavvuf-tarikat hareketlerinin yoğun olarak yaşandığı dönemlerdir. Türk boylarının İslâm öncesi kültürel yapılanmaları içinde ise, kam-şamanlık gibi mistik özellikler taşıyan kurumlar mevcut olmuştur. Tarihi kaynaklar, Kazak Türkleri arasında bulunan "Baksalar'ın" kafiyeli şiirlerle dualar yaptıklarını, İslâmiyet'le birlikte, Şamanlıkla İslâmiyet'i birleştirdiklerini belirtmektedirler.⁷ Bu gibi tespitler bize, Eski Türk toplumları arasında mistik yaşantının tecrübe edildiğini göstermektedir. Yeni dinin benimsenmesi ile birlikte "kamlık" kurumunun yerini yeni oluşumlar ve kurumlarla doldurma çabası içine girdikleri anlaşılmaktadır. Elbette bu eskinin yerini yeni ile doldurma çabası birdenbire olup bitivermiş değildir, bir süreçtir ve çok değişken nedenleri vardır. Türk boyları arasında yeniden toplumsal yapılanma sürecindeki gelişmeleri anlayabilmek için muhakkak ki o günlere ait kaynakları incelemek gerekecektir.

Kaynaklara bakıldığında, Türkler arasında bir çeşit tasavvufi halk inançlarının öncülüğünü Pir-i Türkistan, Hazreti Türkistan diye anılan Hoca Ahmet Yesevi'nin yaptığı anlaşılmaktadır. Ahmet Yesevi'nin "Divan-ı Hikmet" ine bakıldığında, derviş ve dervişlerin erdemlerini, Allah'ın tekliği, Peygamber'in hayatı ve ahlakını şiirselleştirdiği görülür.⁸ Bu dönem Türk toplumlarında Ahmet Yesevi ve öteki sufilerin faaliyetleri neticesinde, İslâmî dini içerikli söylem-

⁶ Hoca Sadettin, Tacü't Tevarih, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, c. 1v,, K.B. Yay., Ankara 1992, s. 67.

⁷ Fuat Bozkurt, Aleviliğin Toplumsal Boyutları, Tekin Yay., İstanbul 1993, s. 125.

⁸ Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, D.İ.B. Yay., Ankara 1993, s.146.

lerin yaygınlaşması ile birlikte, Hz. Muhammed'i tanımak ve anlamak, ona bağlanmak, yani Hz. Muhammed'in Hz. Ali ve Fatıma'dan devam eden soyundan olmak, toplumda ayrıcalıklı bir konum kazanmak Türkler arasında da yaygınlaşmaya başlamıştır.⁹ Anlaşılacağı gibi Ahmet Yesevi, Türk kültürü ve düşüncesini İslâmiyet'le yoğurmaya çalışmıştır. Türk tasavvuf hareketinin öncülerinden olan Hoca Ahmet Yesevi'nin görüş ve düşünceleri, kendisinden sonra biçimlenecek olan pek çok tasavvuf-tarikat oluşumlarını etkilemiş, yönlendirmiştir. Bu çerçeveden bakıldığında Yesevi oluşumunun, Babailik ve Alev-i Bektaşiliğin yapılanmasında ve dini ritüellerinin temelinde yer aldığı görülmektedir.¹⁰ Dönemin toplumsal şartları nedeniyle İslâm coğrafyasında Arapça ve Farsça rağbet edilen bir dil iken Ahmet Yesevi Arapça ve Farsçayı çok iyi bilmesine rağmen şiirlerinde Türkçeyi kullanmayı tercih etmiştir. Ahmet Yesevi'nin bu yaklaşımı, yeni dinin esaslarını anlama ve iletişim kurmada kolaylıklar sağlarken, Türk boy ve kabilelerinin bütünleşmesinde önemli işlevler görmüştür. Kullanılan dilin sade bir Türkçe olması, Türk boyları arasında yeni dinin rahat anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Öyle ki, Ahmet Yesevi'nin Divan-ı Hikmet'i, Hacı Bektaşî Veli'nin Makalat'ı, Velayetname ve Buyruklar incelendiğinde, bu gerçeklik açıkça görülmektedir. Bütün bu çalışma ve çabalar sonucunda Türk düşüncesi ve kültürünü yansıtan bir tasavvuf edebiyatı ortaya çıkmış, bu çabaların Türk kültürünü musiki, şiir ve sanat yönünden zenginleştirdiği görülmüştür. Burada yeri gelmiş iken bir hususu belirtmek gerekir: Türk boylarının sözlü geleneğe dayalı bilgi birikimleri, İslâmlaşma sürecinde yeni dinin öğretileri ile birleşerek bilimsel bir ortam hazırlamış, bunun sonucunda İmam Mâturidî önderliğinde kalamî bir mezhep olarak Maturidilik; Ahmed Yesevî önderliğinde ahlakî-tasavvufî bir hareket olarak Yesevilik; Orta Asya uleması tarafından benimsenip yeniden üretilen bir fıkıh mezhebi olarak Hanefilik gibi kendilerine özgü fikhî, itikadî ve tasavvufî üç önemli yorum geleneği ortaya çıkmıştır.¹¹ Ancak zamanla bu ortamın zayıflaması ile bilimle donatılmamış insan tipi, işlenmemiş toprak gibi verimsizleşmeye başlamıştır.

Konumuzla ilgili olarak, yukarıda da ifade edilmiş olduğu gibi, Türk boyları arasında bu gelişmeler görülürken, Hoca Ahmet Yesevi ile başlayıp,

⁹ Annemarie Schimmel, İslâm'ın Mistik Boyutları, çev: Ergün Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul 2001, s. 23.

¹⁰ Bozkurt, Aleviliğin Toplumsal Boyutları, s. 90.

¹¹ Sönmez Kutlu, "Alevi-Bektaşî Yazılı (Arap Harfli) Kaynaklarının Neşri ve Ortaya Çıkan Sorunlar", Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Merkezi Yay. 17, 2010, s. 42; Hüsnü Ezber Bodur, "Dini Tipoloji Bağlamında Anadolu Aleviliği" Kahramanmaraş S.İ.Ü.İ.F. Der. S. 28, 2016, s. 7,11.

Safevi Erdebil Tekkesi'nin girişimleri ile Türkler arasında dini içerikli bazı eserlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle Safevi Erdebil Tekkesi'nin İslâm'ın Şii yorumundan (doktrininden) etkilenerek İmam Cafer adına izafe edilen Buyruklar'ın ortaya çıkmasında önemli rolü olmuştur. Buyrukların ne zaman kim tarafından yazıldığı bilinmemektedir. Buyruklar incelendiğinde aralarında bazı farklılıklar olduğu anlaşılmalı birlikte ortak temaları işledikleri de görülmektedir. Ayrıca henüz Buyruklar yazıya geçirilmeden önce Türk toplulukları arasında yeni dinin öğretileri ile eski kültür ve inançları arasında ilişkilerin oluşmaya başladığı anlaşılmaktadır.

Bu arada Alevi-Bektaşiliğin büyük önderi Hacı Bektaş Veli'den ve ona atfedilen Makalat'tan söz etmek uygun olacaktır. M.S 1210 yılında Horasan'da doğan Hacı Bektaş, Hoca Ahmet Yesevi'nin görüşlerinden etkilenmiş, Anadolu'ya geldiğinde Babailiğin kurucusu Baba İshak'la tanışmıştır. Baba İshak'tan da etkilenen Hacı Bektaş Veli'nin iki görüşü sentezleyerek öğrencilerine bilgilerini aktardığı anlaşılmaktadır. Ancak Bektaşiliğin kurumsallaşmasında, tarikat boyutu kazanmasında gerçek rolün İkinci Beyazıt'ın görevlendirmesiyle Hacı Bektaş Tekke'sine gelen Balım Sultan'da olduğu şeklindedir. Hacı Bektaş Veli adına kurulan ve Balım Sultanla kurumsallaşan Bektaşiliğin sistemi, Şeriat Kapısı, Tarikat Kapısı, Hakikat ve Marifet Kapısından oluşur.¹² Gerek Velayetnameler, gerekse Buyruklar incelendiğinde Alevi-Bektaşiliğin esas temasını insan sevgisinin oluşturduğu görülür. Velayetname'de Hacı Bektaş Veli'nin, insanın bir sevgi varlığı olduğunu, bütün insanların kardeş olduğunu savunduğu anlatılır. Ayrıca Makalat'ta Alevi-Bektaşiliğin temel inanç ve görüşlerini içeren "Dört Kapı-Kırk Makam" açıklanır. Dört Kapı'nın, şeriat, tarikat, hakikat ve marifet olduğu belirtildikten sonra Kırk Makamın da tarikat içerisinde yol alınacak kırk basamak olduğundan söz edilir.¹³ Burada bir husus dikkatleri çekmektedir. Şeriat kapısının birinci makamı "iman", ikinci makamı "ilim öğrenmeyi" öngörmektedir.¹⁴ Bu ifadeler dönemin toplumsal yapısı içinde bilime verilen önemi gösterirken, dönemin tasavvuf-tarikat yapılanmalarının düşünmeye, araştırmaya gerekli önemi verdiği anlaşılır.

Sünni tarikatlarda tarikatın başı ve yöneticisi olarak şeyhler görev üstlenirken Alevilikte "dedeler" Bektaşilikte bu görevi "babalar" üstlenmişlerdir. Alevi-Bektaşilikteki öteki kurumlar "musahiplik", "düşkünlik" tüm bu top-

¹² İsmet Zeki Eyüpoğlu, Bütün Yönleri İle Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi, Der Yay. İstanbul trs. S. 176-178.

¹³ Hacı Bektaş Veli, Makalat, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2007, s. 27.

¹⁴ Hacı Bektaş Veli, Makalat, s. 72.

lumsal yapı dedelik-babalık üzerine inşa edilmiş görünmektedir. “Dedelik” kurumu diğer tüm kurumlar gibi coğrafi, biyolojik ve dini-kültürel özelliklerin birleşimi ile vücut bulmuştur. Toplumsal bir varlık olan insan, diğer canlı varlıklardan farklı olarak kültürel bir mirasın ürünüdür. Bu miras toplum içindeki deneyimli bireylerin bildiklerini, öğrendiklerini genç kuşaklara aktarması ile oluşur. Bilgi türlerinin fazlaca farklılaşmadığı dönemlerde, bireyin yetişmesi ve kişilik kazanmasında yaşlı kuşağın eşsiz model olduğu açıktır. Bu dönemlerde yaşlı kuşak bilginin kaynağı durumundadır. Bu bağlamda Türk toplumunda aksakallılar, dedeler, babalar bilge kişilik konumundadırlar. Nitekim bazı kaynaklar, bu görüşü destekler niteliktedir. İ. Melikoff, “Uyur İdik Uyardılar” adlı çalışması ile F. Bozkurt’un “Aleviliğin Toplumsal Boyutları”¹⁵ adlı kitabında eski Türklerdeki kam-şamanlık ile “dede-babalık” arasında ilişki kurdukları görülür. M. Eröz’de benzer bir tespitte bulunur: Yakut şamanlarının ayinleri post üzerinde yürüttüklerini, ağzına aldığı birkaç yudum suyu çevreye püskürttükten sonra töreni başlattığını belirtir.¹⁶

Kentleşme Sürecinde Alevi-Bektaşî Kurumlarından Dedelik, Musahiplik ve Düşkünlük Kurumları

Yukarıda özetle, Alevi-Bektaşî yapılanmasının tarihsel gelişiminden ve toplumsal yapılanmasından söz edilmeye çalışılmıştı. 20. yüzyılın başlarına kadar Alevi-Bektaşî kurumlarının grup içi işleyişinde uyum ve hareketliliği sağlamada sorun görülmezken 20. yüzyılın ortalarında başlayan kentleşme, sanayileşme, bilim ve teknolojik gelişmeler dini grubun bazı kurumlarında işlevsel daralma ve yapısal değişim ve farklılaşmalara maruz kaldığını göstermektedir. Konunun toplumsal kurumlardaki değişimlerle ilgili olması nedeniyle toplumsal değişim üzerinde durmak uygun olacaktır.

Toplumsal kültürel değişim denildiğinde, toplumun yapısı ve kültüründe ortaya çıkan, yani toplumların yüzyıllar içerisinde geliştirdikleri düzenli ve norm haline dönüşmüş ilişkilerinin değişimi anlaşılmaktadır. Berelson ve Steiner toplumsal değişim hakkında şöyle düşünmektedirler: “Her ne kadar hayatta her şey değişmekte ise de, bu terim, yalnızca toplumun yapısındaki temel ve geniş değişimleri belirtir: Ailenin örgütlenişindeki, hayatı kazanma yollarındaki, dinsel davranışlardaki, insanlar tarafından benimsenen değerlerdeki ve kul-

¹⁵ İrene Melikoff, Uyur İdik Uyardılar, çev: T. Alptekin, Cem Yay. İstanbul 1994, s. 151; Fuat Bozkurt, Aleviliğin Toplumsal Boyutları, s. 97.

¹⁶ Mehmet Eröz, Eski Türk Dini (Gök Tanrı inancı) ve Alevilik Bektaşilik, T.D.A.V., İstanbul 1992, s.66.

lanılan teknolojideki değişimler. Terim, toplumun temel kurum ve örgütlenişindeki kaymaları belirler.”¹⁷ İfadelerden anlaşılacağı gibi “toplumsal değişim” denilince, toplumun veya grupların oluşturduğu kurumsal ilişkilerin değişimi anlaşılmaktadır. Toplumsal kültürel değişimlere neden olan pek çok husus sıralanabilir. Bilim ve teknolojideki yenilikler, fiziki çevre, nüfus artışı, ekonomik gelişmeler, göç ve kentleşme ilk akla gelenlerdir. Özellikle sanayileşme ile başlayan ve kırsal alanlardan kentlere doğru göçlerle devam eden kentleşme süreci, toplumsal yapıların değişiminde önemli rol oynamıştır. Kentleşme ile artan nüfus yoğunluğu sonucunda gruplar, farklı gruplarla ilişkilere girebilmektedirler. Kent ortamında çalışma alanlarının ve iş bölümünün artışı ile insanlar arası ilişkilerde farklılaşma başlayabilmektedir. Çünkü kentleşme sürecinde kent kültürü ile gelenekli kültür karşılıklı etkileşime girmekte ve neticede grup ya da grupların yapısında yapısal-işlevsel değişimler görülmeye başlanmaktadır. Örneğin kırsal alanda bireyin statüsü doğumla birlikte belirlenirken, kentlerde bireyin eğitim ve yetenekleri sayesinde statüleri belirlenmektedir. Yine kırsalda ilişkiler yardımlaşma ve dayanışma üzerine kurulurken, kent ortamında bu anlayış farklılaşmakta ve ilişkiler çıkar esasına göre düzenlenebilmektedir. Ayrıca gruplar birbirlerini tanımlarken “öteki” diye tanımlanan grup üyeleri ile tanışma sonucunda, yüzyıllardır toplumsal gerçekliği ifade etmeyen (zındık-yezit) gibi halk spekülasyonlarını tasfiye edilebilmekte ve gruplar arası evliliklerde artışlar gözlemlenebilmektedir. Birbirlerini yakından tanıma imkânı bulan grup üyeleri, özellikle dini grup üyeleri, gruplar arasındaki ortak değerleri tespit edebilmekte; birbirlerine benzer davranışlar dikkatlerini çekmekte, böylece düşüncelerde ve ilişkilerde değişim başlamaktadır. Bu ise, dini grupların yüzyıllar içerisinde oluşturmuş olduğu toplumsal kurumları sorgulamaya neden olabilmektedir. Yani insanların, grupların ve toplumların bilgi düzeyleri geliştikçe bazı inanç anlayışları da değişmekte veya farklılaşabilmektedir.

Yukarıdaki söylem ve tespitlerden anlaşılacağı gibi kentleşme süreci, toplumsal değişimlerin yoğun olarak yaşandığı zamanlardır. Öyle ki kent hayatında bilginin rolü ve önemi artmakta, ayrıca kent ortamında bilgiye daha rahat ulaşılabilirdi için geleneksel nitelik kazanmış tutum ve davranışlar sorgulanmaya başlamakta, böylece yeni bilgi ve düşünceler neticesinde yeni biçimler gelişim gösterebilmektedirler. Kentleşme sürecinde değişimlerden en çok Alevi-Bektaşiliğin omurgasını oluşturan “dedelik-babalık” kurumunun etkilendiği anlaşılmaktadır.

¹⁷ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme*, Bilgi Yay. Ankara 1972, s. 44.

Alevi-Bektaşî düşüncesinde önemli konumu olan “dede-baba” kurumu, sosyal çevrenin bir parçası olarak dini grubun toplumsal, dinsel ve siyasal yapılanmasında önemli görevler üstlenmiştir. Grup yapılanmasının en üst konumunda bulunan dedeler, toplumsal boyutu ile grup içi güçlü bir disiplin geleneği geliştirmişlerdir. Geliştirdikleri gelenekli yapı ile dini grup üyeleri, kutsal bir ocağa bağlanmış; Peygamber soyundan geldiğine inanılan dedenin her erkek çocuğu da “dede” olarak kabul edilmiş, her dede ocağı bir başka ocakla ilişki kurarak toplumsal denetimin sağlanmasında etkili olmuştur.¹⁸ Dönemin toplumsal şartlarında bir bilge önder, bir öğretmen olma özelliği gösteren “dedelik kurumu”, Tanrı-insan ilişkilerinde, insanın varlık âlemindeki konumu ile ilgili olarak müritlerine tasavvufi-mistik öğretiler konularında önderlik yapmıştır.

Günümüzde görsel ve işitsel teknolojinin hızlı gelişimi, eğitim kurumlarının yaygınlaşması, bilgiye ulaşmada kaynakların çeşitlenmesi, sözlü geleneğin yerini yazılı bilgilere bırakması ve bilim alanında uzmanlaşmanın başlaması, yeni kuşakların geçmişten devir aldıkları gelenekli bilgileri sorgulamalarına yol açmıştır. 2007-2008 yılları arasında Malatya kent merkezinde yapmış olduğumuz araştırmada, yaşlı kuşağın doğayı, eşyayı ve bilgiyi değerlendirmede mistik düşünceye başvurdukları görülürken, genç kuşağın Cumhuriyet eğitim sisteminin kendilerine sunduğu “bilimde sorgulama ilkesinden” hareketle doğayı, eşyayı ve toplumu anlamada mantık ve akli kullanarak açıklamaya çalıştıkları görülmüştür.¹⁹ Bu anlayışın gelişmesi ile grup üyeleri Alevi-Bektaşiliğin yüzyıllar içerisinde oluşturmuş olduğu “dedelik” kurumunun da sorgulanmasına neden olmuştur. Sorgulama neticesinde “dedelik” kurumunun kısmi bir fonksiyon daralmasına uğradığı görülmüştür. Öyle ki, yüz yüze görüşme imkânı bulduğumuz bir dede, “erkek çocuklarının dedelik görevini üstlenmek istemediklerini” belirtmiştir. Yine grup üyelerinden bir öğretmen, “Alevi-Bektaşî inancında dedelerin, dede soyundan olan birisi ile evlenmesi gerektiğini, günümüzde bu inanca uyulmamasından” şikâyetçi olduğunu ifade etmiştir. Söz konusu ifadelerden anlaşılmaktadır ki, dede ve talibin öğrenim seviyelerinin, yerleşim alanlarının farklılaşması ile olguları değerlendirme ve konuya yaklaşımlarında farklılıklar görülmeye başlamıştır.

Alevi-Bektaşilikte bireyin toplumsallaşması, kişilik oluşturması ve ahlaki yapılanmasında yer alan önemli bir kurum da “musahiplik” kurumudur. Musahiplik Alevilikte iki aile arasında gerçekleşirken, Bektaşilikte iki birey arasın-

¹⁸ Bozkurt, Aleviliğin Toplumsal Boyutları, s. 96.

¹⁹ A. Faruk Sinanoğlu, Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu, IQ Yay. İstanbul 2008, s. 138.

da gerçekleşmektedir. Musahipleşenler, topluma karşı hem kendi yaptıkları tutum ve eylemlerden hem de musahibinin yaptığı eylem ve tutumlardan sorumlu olmaktadır. Böylece insanların ahlaki yapılanmasında bireyin kendi karar alma yerine grubun inisiyatifi ahlak anlayışında ön plana çıkmaktadır. Musahip olmaya kimse zorlanmaz, gönül işidir. Mürşit, musahip olmak isteyenlere musahipliğin sorumluluklarını anlattıktan sonra düşünmesi için süre vermektedir. Musahipliğe “yol kardeşliği” ve “ahiret kardeşliği” adları da verilmektedir. Musahip olan aileler arasında evlilik yapılmamakta, musahiplerden birisi düşkün sayıldığında ötekisi de düşkün sayılmaktadır. Toplum ve grup içerisinde ahlaki bir tutum kazandırmaya çalışan musahiplik kurumu da, yukarıda ifade edilen kentlileşme sürecinden etkilenmiş görünmektedir. Yapmış olduğumuz araştırmada kent ortamında 435 denekten %30,6 sının musahibi bulunurken, %64,4’nün musahibi bulunmamaktadır.²⁰ Musahibi olanların da kırsaldan kentlere yeni göç eden ve mesleği çiftçi olanlarda yoğunlaştığı görülmüştür. Bu tespitler, kent ortamında musahiplik kurumunun işlevsel daralmaya maruz kaldığını işaret etmektedir.

Alevi-Bektaşiliğin diğer önemli kurumu ise “düşkünlük” kurumudur. Düşkünlük kurumu, Alevi-Bektaşî ilkelerinden bir veya bir kaçını yerine getirmeyen talibin cezalandırılmasıdır. Bir Alevi-Bektaşî üyesi için en güç durum, düşkün sayılıp cem törenlerine alınmamaktır. Bir talip suç işlediğinde suçun türüne göre, önce rehber sorunu çözmeye çalışmakta, çözülemediği takdirde mürşit (dede-baba) bilgilendirilmektedir. Bu durumda düşkün meydana çağrılıp mürşidin huzurunda sorgulaması yapılmaktadır. Suçlu bulunan talip “yoldan düşme” olarak tanımlanmaktadır. Geçici süreyle düşkün sayılanlar, cezasını tamamladıktan sonra kurban kesip lokma dağıtmakta ve cem düzenlenmektedir. Söz konusu ifade ve tespitler, Alevi-Bektaşîliğin diğer kurumları gibi düşkünlük kurumunun da grubun ahlaki yapılanmasını düzenlemeye yönelik toplumsal boyutlu ilişkiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşkünlük kurumu ve onun etkisiyle toplumsal ahlaki yapılanmanın Türk toplumunda hak, hukuk, adalet ve eşitlik gibi değerlerin önemini ve ne kadar eskilere dayandığını göstermektedir. Yine düşkünlük kurumu, sosyal-psikoloji ve halk eğitimi açısından değerlendirildiğinde, Türk toplumunun birey, toplum ve grup arasındaki ilişkileri düzenlemedeki anlamına işaret etmektedir. Eski Türk düşüncesi incelendiğinde, insanın yanılan bir varlık olduğu, onu yanılmaktan koruyanın bilgelik ahlaki olduğu vurgulanır.²¹ Malatya kent merkezinde yapmış olduğumuz araştırmanın bulgularına göre, ankete katılanların %30,8’i “düşkünlük kurumuna”

²⁰ Daha fazla bilgi için bakınız: Sinanoğlu, Türk Toplumunda Alevi-Bektaşî Olgusu, s. 149,150.

²¹ Yusuf Has Hacıp, Kutadgu Bilig, çev: R. Rahmeti Arat, T.D.K. Yay. Ankara 1999, s. 25.

olumlu bakmakta, %9'u olumsuz bakmakta, %51,2 ise düşkünlük kurumu hakkında bilgisinin olmadığını belirtmiştir.²² İstatistiki veriler, öteki kurumlar gibi düşkünlük kurumunun da kentleşme sürecinden etkilendiğini göstermektedir. Nitekim anket sorularını cevaplayanların %51,2'sinin düşkünlük hakkında olumlu ya da olumsuz bir biçimde fikir yürütememeleri bu tespitleri doğrular yönde görünmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Tüm toplumlarda çevresel, kültürel ve psikolojik nedenlerle çeşitli gruplar oluşabilmektedir. Özellikle gelenek ve dini unsurlarla beslenerek ortaya çıkan gruplar, var oluşlarını yüzyıllara yayabilmektedirler. Bizim toplumumuzda bu özelliklere sahip iki büyük gelenekli dini gruptan birisi Sünnilik diğeri ise Alevi-Bektaşiliktir. Toplumsal değişimin önemli nedenlerinden olan kentleşme, bütün grupların yapısında olduğu gibi, dini grupların da yapısının değişiminde ve farklılaşmasında etkili olabilmektedir. Kentleşme, özellikle bireyleşmeyi hızlandırmakta; çevre ile iletişimi üst düzeye taşımaya çalışan bireyleşme ise, gelenekli yapının sorgulanmasına yol açmaktadır.

Yapmaya çalıştığımız bu incelemede, İslâm'ın Türk düşüncesinin bir yorumu olarak karşımıza çıkan Alevi-Bektaşiliğin, kentleşme sürecinde, yüzyıllar içerisinde oluşturmuş olduğu gelenekli grup yapısının sorgulanmakta olduğu ve bu yapının kent ortamında sürdürülebilmesinin arayışları içerisinde oldukları görülmüştür. Kent ortamı "öteki" diye tanımlanan gruplarla aynı ortamları paylaşmalarına, birlikte yaşamının bir arada düşünülmesine neden olmuş ve kent kültürü ile kırsal alan kültürü karşılıklı etkileşime girmiştir. Gelişim dönemlerinde tasavvufi bir hareket özelliği gösteren Alevi-Bektaşiliğin, kentleşme sürecinde diyalektik olarak kendi içinde farklı görüş ve düşünceleri ortaya çıkardığı görülmüştür. Evrensel bir gerçeklik olarak, bütün grupların sınırlı bir alandan daha geniş bir toplumsal alana göçle, kendi dünyalarında yerleşmiş olan tutum ve davranışları, yeni karşılaştıkları tutumlarla kıyaslamakta ve bu karşılaştırmalardan yeni yorumlamalar ortaya çıkabilmektedir. Yeni yorumlamaların düşünce hayatına yeni bir boyut ve renk kattığını da hatırlatmak gerekir. Kent ortamında yaşamakta olan Alevi-Bektaşi grup üyelerinin, İslâm'ın öteki yorumlamalarında görüldüğü gibi, gelenekli inanç sistemlerini yeniden yorumlama arayışları içerisine girdikleri, Alevi-Bektaşiliğin "dedelik", "musahiplik", "düşkünlük" gibi kurumlarının kentleşme sürecinden etkilendikleri görülmüştür.

²² Sinanoğlu, Türk Kültüründe Alevi-Bektaşi Olgusu, s. 153.

Araştırma sonucunda ulaşılan bulgular, Alevi-Bektaşiliğin omurgasını oluşturan “dede” kurumunun kentlileşme sürecinde değişim ve farklılaşmaya maruz kaldığını göstermektedir. Alevi inancında dedeliğin soydan devam etmesi gerekmektedir. Kent ortamında genç kuşakların dedelik görevine talip olmadıklarından, Bektaşilikteki “baba” kurumuna doğru yönelmekte olduğu anlaşılmıştır. Bektaşilikte “baba” olmak için dede soyundan olmak gerekmemekte, “yol evlatlığı” yeterli olmaktadır. Yani Alevi-Bektaşiliği benimsemiş olan tarikat üyelerinden herhangi birisi bu kurumun başına getirilebilmektedir. Nitekim araştırmamız esnasında grup üyeleri, Alevi İslâm inancında “bel evlatlığını” esas alma yerine, “yol evlatlığı” esas alınarak kent ortamına uyum sağlanabileceğini söylemişlerdir. Söz konusu tespitler, kentlileşme sürecinde Alevi-Bektaşiliğin grup içi bir zihniyet dönüşümünü ve geçiş sürecini işaret etmektedir. Nitekim kent ortamında dede-talip ilişkilerinde de işlevsel daralma görülmüştür. Öyle ki, bu tespiti karşılıklı görüşme imkânı bulduğumuz dedeler de doğrulamışlar, eskiden haftalarca süren cem törenlerinin kent ortamında birkaç günle sınırlandırıldığını ifade etmişlerdir. Alevi-Bektaşiliğin geliştirmiş olduğu önemli toplumsal kurumlarından birisi olan “musahipliğin” kent ortamında işlevsel daralmaya maruz kaldığı anlaşılmıştır. Öyle ki, araştırmaya katılan deneklerin kent ortamında %30,6’sının musahipliği bulunurken, %69,4’nün musahibi bulunmamaktadır. Bu tespitler bize göstermektedir ki, kentlileşme süreci, öteki pek çok toplumsal nedenle bir araya gelince, dini grup üyelerinin tutum ve davranışlarında farklılaşmalara ve değişimlere neden olabilmektedir. Benzer bir durum, “düşkünlük” kurumu için de söz konusu olmuştur. Araştırmaya katılan deneklerden 20 yaş ve aşağısının (%62) düşkünlük kurumu hakkında bilgilerinin olmadığı görülmüştür.

Özetlenecek olursa, Alevi-Bektaşiliğin geleneksel yapı izlenimi veren bazı kurumlarının kentlileşme sürecinde işlevsel daralmaya maruz kaldığı, dini grup üyeleri arasında özellikle genç kuşağın bireyselleşemeye doğru yöneldiği anlaşılmıştır. Yapısal-işlevsel değişim ve farklılaşma ile karşı karşıya kalan grup üyelerinin yeni arayış ve kendilerini yenileme çabası içerisinde oldukları görülmüştür.

Kaynakça

- Bodur, Hüsnü Ezber, “Dini Tipoloji Bağlamında Anadolu Aleviliği” Kahramanmaraş S.İ.Ü.İ.F. Der. S. 28, 2016.
- Bozkurt, F. (1993) Aleviliğin Toplumsal Boyutları. İstanbul: Tekin Yay.
- Eyüpoğlu, İ.Z. (trs) Bütün Yönleri İle Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi. İstanbul: DerYay.

- Filibeli Ahmed Hilmi. (2009) İslam Tarihi. Ed: Cem Zorlu, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay.
- Hacı Bektaş Veli. (2007) Makalat. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Hoca Sadettin. (1992) Tacüt Tevarih. Haz. İsmet Parmaksızoğlu, c. iv, Ankara: K.B. Yay.
- Kongar, E. (1972) Toplumsal Değişme. Ankara: Bilgi Yay.
- Köprülü, F. (1993) Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: D.İ.B. Yay.
- Kutlu, S. (2010) "Alevi-Bektaş Yazılı (Arap Harfli) Kaynaklarının Neşri ve Ortaya Çıkan Sorunlar". Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Merkezi Yay.17.
- Kütükoğlu, B. (1993) Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yay.
- Melikoff, İ. (1994) Uyur İdik Uyardılar. çev: T. Alptekin, İstanbul: Cem Yay.
- Schimmel, A. (2001) İslâm'ın Mistik Boyutları. çev: Ergün Kocabıyık, İstanbul Kabalcı Yay.
- Sinanoglu, A.F. (2008) Türk Kültüründe Alevi-Bektaş Olgusu. İstanbul: IQ Yay.
- Subhi es Salih, (1981) İslam Mezhepleri ve Müesseseleri. çev: İbrahim Sarımuş, İstanbul: Zafer Matbaası.
- Sümer, F. (1992) Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü. Ankara: A.K.D.T. Y.K. Yay.
- Yusuf Has Hacıp, (1999) Kutadgu Bilig. çev: R. Rahmeti Arat, Ankara: T.D.K. Yay.

Mu'tezile'de Dinin Gayesel Yorumu

Hulusi Arslan*

Özet: Kur'an-ı Kerim'de, ilahi filler çoğu zaman, insanın iyiliğini amaçlayan gâyesel açıklamalarla temellendirilir. Söz gelimi Allah göklerde ve yerde olan her şeyi insan için yaratmıştır. Kur'an'daki bu temaya önem atfeden kelimeler Mu'tezile ve Mâtürîdîlik. Kendisi iyi olduğu gibi kullarının da iyiliğini amaçlayan bir Allah tasavvuru, zaman ve süreç içerisinde otorite ve güç merkezli bir Allah tasavvuruna doğru dönüşmüştür ve bu durum ciddi sorunlara yol açmaktadır. Bu tasavvurun ahlak, adalet ve hikmet temelinde yeniden tesis edilmesi gerekir. Bu çalışmada Mu'tezile kelam ekolünün bu konudaki düşünceleri incelenmekte ve konu gâyesel yorum bağlamında tahlil edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Din, Gâye, Fayda, İyilik

Summary: Causal Interpretation Of Religion In Mutazilah In the Qur'an, the divine actions are often based on causal explanations aimed at human goodness. For Example, Allah created all things in the heavens and in the earth for man. Schools of kalam attributed importance to this theme in the Qur'an are Mutazilah and school of Mâturîdî. A god imagination aimed at the well-being of his servants as well as he is good, in time and in the process, turned towards an authority and power-centered imagination of God. And this is causing serious problems. This imagination must be restored on the basis of morality, justice and wisdom. This study explores the possibility of using Mu'tazila's ideas. the subject is being analyzed in the context of a narrative interpretation.

Keywords: Mutazilah, Religion, Causality, Benefit, Goodness

Giriş

Olgu ve olaylara anlam katan en önemli hususlardan biri, onların var oluş sebepleri ve yapılaş gayeleridir. Çünkü amaçsız ve gayesiz eylemler abes ve anlamsız olarak değerlendirilir. İnsani ilişkiler düzleminde geçerli olan bu düşünce biçimi, bir yönüyle Allah-insan ilişkisinde de geçerlidir. Bu açıdan, bir kısmını kavramaktan aciz olsak da Allah'ın yapıp yarattığı her şeyde nice hikmetlerin bulunduğunu düşünmemiz gerekir. Ne var ki Allah'ın mutlak irade ve

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

kudretini önceleyen bir düşüncede yapısında İslam toplumlarına hâkim olduğunu söylemek mümkündür.

Bu açıdan Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda dengeli bir tasavvurun olduğunu görmek mümkündür. Zira bir yönden yüce Allah'ın mutlak irade, kudret ve otoritesine vurgu yapan ayetler bulunurken¹ diğer yönden onun adalet, hikmet, sevgi ve merhametine işaret eden ayetlere yer almaktadır.²

Yine Kur'an'da yüce Allah'a itaat etmenin gerekliliğine sıklıkla vurgu yapılırken³ bu itaatın neden yapılması gerektiğini bildiren gâyesel açıklamalara

¹ **Allah'ın kudretine ilişkin bazı âyetler :** "Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir" (Âl-i İmrân, 3/189); "Bilmez misin ki, göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'a aittir. O, dilediğine azap eder, dilediğini de bağışlar. Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir" (Mâide, 5/40); "Göklerin, yerin ve içlerindeki her şeyin mülkiyeti Allah'ındır, O, her şeye hakkıyla kadirdir." (Mâide, 5/120) Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/29, 165; Nisâ, 4/149; En'âm, 6/65; Enfal 8/49, 52; Hûd, 11//4; İbrahim 14/19-20; Nahl, 16/ 70; Kehf, 18/45; Meryem, 19/9; Mü'minun, 23/18, 95; Furkan, 25/54; Fatır, 35/44; Şura, 42/9,50; Zuhuruf, 43/42; Kamer, 54/52,55; Mülk, 6 7/1 70; Mürselat, 77/23

² **Allah'ın adalet ve hikmetine işaret eden bazı ayetler :** "Hüküm verecek olursan, adaletle hüküm ver. Allah adaletle hükmedenleri sever" (Mâide, 5/42); "Yemin olsun! Biz elçilerimizi apaçık kanıtlarla gönderdik, elçiler vasıtasıyla Kitabı ve ölçüyü indirdik ki, insanlar adaleti gözetinler. (Hadid,57/25); "Allah, sorumluluklarınızı yürütürken, insanlara karşı adil davranmanızı öğütler. Allah size ne güzel öğüt veriyor." (Nisâ, 4/58); "Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir. Rabbin kullara (zerre kadar) zulmedici değildir." (Fussilet, 41/46); "Allah, gökleri ve yeri, hak ve hikmete uygun olarak, herkese kazandığının karşılığı verilsin diye yaratmıştır. Onlara zulmedilmez." (Casiye, 45/22); "Herkesin yaptıklarına göre dereceleri vardır. (Bu da) Allah'ın onlara yaptıklarının karşılığını tastamam vermesi içindir. Aslâ kendilerine haksızlık yapılmaz." (Ahkaf, 46/19)

Allah'ın sevgi ve merhametiyle ilgili bazı ayetler : "İnanıp salih ameller işleyenler için Rahmân, (gönüllere) bir sevgi koyacaktır." (Meryem, 19/96); "Ola ki Allah sizinle, içlerinden düşman olduğunuz kimseler arasına bir sevgi (ve yakınlık) koyar. Allah, hakkıyla gücü yetendir. Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir." (Mümteherine, 60/7); "Onda 'sükun bulup durulmanız' için, size kendi nefislerinizden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet kılması da, O'nun ayetlerindedir. Şüphesiz bunda, düşünebilen bir kavim için gerçekten ayetler vardır." (Rum, 30/219); "Kim kötülük işler veya nefesine zulmedip sonra Allah'tan bağışlanma dilerse Allah'ı bağışlayıcı ve merhamet edici olarak bulur." (Nisâ, 4/110); "Ve de ki: "Rabbim, bağışla ve merhamet et, Sen merhamet edenlerin en hayırlısıdır." (Mü'minün, 23/118)

³ "(Ey Muhammed! Onlara) Deki: "Allah'ı seviyorsanız, bana tabi olunuz ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın..." (Al-i İmran, 3/31); De ki: "Allah'a ve Rasule itaat edin; eğer yüz çevirirlerse, şüphesiz Allah kâfirleri sevmez." (Al-i İmran, 3/ 32); "Allah'a ve Peygambere itaat edin ki rahmet olunasınız." (Al-i İmran3/132); "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin..." (Nisa, 4/ 59)

da yer verildiği görülür.⁴ Kur'an'ın bu açıklamalarını bir arada değerlendirdiğimizde hem Allah'ın mutlak irade ve gücüne hem de onun adalet ve rahmetine iman etmemiz gerekiyor; Allah'a itaatte bulunurken bu itaatin makul gerekçesini de anlamaya çalışmamız lazımdır. Kur'an'a göre Allah'a itaatin gerekçesi, üzerimizdeki sayısız nimetlerine karşılık ona şükran borcumuzdur. Bunun yanın da Allah'a itaat etmemiz, dünyevi ve uhrevi saadetimize hizmet etmektedir.⁵ Dolayısıyla itaatin bir yönü insana yönelik maslahatlar ile gerçekleşmiştir.

Kur'an'da aynı zamanda hiçbir şeye muhtaç olmayan zengin ve müteal bir Allah tasavvuru vardır. Allah, hiçbir şeye muhtaç olmadığı gibi, insanın itaatine de muhtaç değildir. Buna muhtaç olan bizzat insanın kendisidir.⁶ Bu durumda Allah'ın yapıp yarattıklarında, kendisine dönük bir gaye olamaz. Bu durumda Allah'ın, yarattıklarının iyilik, fayda ve maslahatını amaçladığını düşünmek gerekir. Bu, belki de Tanrıya güvenin ve ona bağlanmanın en başat ahlaki gerekçesidir. Bir başka ifade ile kendisi iyi olduğu kadar insanın iyiliğini amaçlayan bir tanrı tasavvuru, ona gönüllü ve gerekçeli bir itaatin en sağlam temelini oluşturur. Aslında Kur'an'da irade, güç ve malikiyet vasıfları ile adalet, hikmet ve rahmet vasıfları bir denge içerisinde bulunmakta iken, sosyal, kültürel ve siyasal gelişmelerin etkisi altında güç ve itaat merkezli bir Allah tasavvuru İslam dünyasına hâkim olmuştur. Oysa bu dengenin yeniden sağlanmasına şiddetle ihtiyacımız vardır. Adalet, hikmet ve rahmetiyle yapıp yaratan bir tanrı tasavvuru dini düşüncemizi ahlak üzerinden yeniden tesis etmede bize yardımcı olabilir.

Bu sebeple öncelikle Allah tasavvurumuzun doğru bir şekilde yeniden kurulmasına gerek olduğunu düşünüyoruz. Kur'an'da zaten var olan, gücü ve otoritesi kadar adalet ve hikmetiyle kullarına muamele eden Allah tasavvuru, geleneğimizde de mevcuttur. Bu düşünce, kısmen Mâturîdilerde ama daha esaslı bir şekilde Mu'tezile ekolünde kendisine yer bulmuştur. O sebeple Mutezilenin bu konudaki görüşlerini daha yakından incelemeye çalışacağız. Şüphesiz hiçbir beşeri düşünce mutlak ve masum değildir. Mezhepler, beşer düşünce-

⁴ "Ey insanlar! Hem sizi, hem de sizden önceki insanları yaratan Rabbinize ibadet ediniz. Böyle yapmakla her türlü zarardan korunabilirsiniz. O Rabbiniz ki yeryüzünü size bir döşek, göğü de bir kubbe yaptı. Gökten yağmur indirip, onunla size rızık olarak çeşitli mahsuller çıkardı. Öyleyse siz gerçeği bilip dururken sakın Rabbinize eş koşmayın." (Bakara, 2/21-22); "Allah'a ve Peygambere itaat edin ki rahmet olunabilirsiniz." (Al-i İmran /132)

⁵ Bakara, 2/21-22; Al-i İmran /132

⁶ Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla lâyık olandır. (Fâtır, 35/15)

sinin ürünü olduğundan, onlar da hataya ve eleştiriye açıktır. Ancak önce doğru bir şekilde tespit edilmeleri gerekir.

1. Allah'ın Fiillerinde Gaye Ve Hikmet

Kadı Abdulcebbar, insani fiillerle ilahi fiilleri temelde iki açıdan birbirinden ayırmaktadır: Bunlardan birincisi, fiilin yapısal özelliğine göre, ikincisi ise fiilin ahlaki niteliği açısından. Birinci açıdan fiil, şayet insani yeteneklere bağlı olarak meydana geliyorsa insana, onu aşan bir yapıya sahipse Allah'a nispet edilmektedir. İkinci açıdan ise, kötülük özelliği taşıyan fiil yalnızca insana nispet edilirken, Allah'a izafe edilen fiilin mutlaka hikmet ve doğru olması gerektiği ifade edilmektedir.⁷ Bu anlayışa göre ilahi fiiller gaye ve hikmetten yoksun olamazlar.

Gaye kelimesi Arapça'da, bir şeyin en uzak kısmı, en uç noktası, varıp dayanacağı nihai sınır ve son manasına gelir.⁸ Gaye, Türkçe'de elde edilmesi gereken, ulaşılmak istenen; amaç, erek, hedef anlamında kullanılır.⁹ Gayelilik ise, kâinatın varoluşunun ve içinde oluşan olayların sıradüzeni ve tâbî oldukları kanunluluğun bir plan, bir program ve dolayısıyla bir gayeye göre var olmasıdır.¹⁰

Hikmet kelimesi de aslen Arapça "hükm" mastarından türetilmiştir. Hükm kelimesi, hüküm vermek, sağlam yapmak, bilmek, anlamak ve adaletle yargılamak gibi değişik anlamlara gelmektedir.¹¹ Hüküm mastarından türetilmiş olan hikmet kelimesi ise, oldukça farklı şekillerde tarif edilmiştir.

Hikmet, bir tanıma göre "en üstün şeyleri en üstün bilgilerle bilmektir." Bunun yanında hikmet yargılamada adalet, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilip işleri onun gereğine göre yapmak, bilgide ve amelde doğruya isabet etmek ve

⁷ Hulusi Arslan, Mutezill Düşüncede İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri, Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2003, c. 6, sayı: 16, s.59

⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr ve dğr., Kahire ts. IV, 3331; Ebulhasen Ali b. İsmail b. Seyde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, thk. Abdulhamid Hendâv'i, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, V, 548; Zebîdî, Muhammed Murtazâ, "Çâye" md., *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut: 1996.

⁹ Büyük Türkçe Sözlük, "Gaye" (Türk Dil Kurumu; <http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com> (erişim:16 Haziran 2016)

¹⁰ Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, s.129.

¹¹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, III,951; Bkz. Kutluer, İlhan, "Hikmet" md, *DİA*, yıl: 1998, cilt: 17, sayfa: 511

hilm, yani nefsin heyecan ve öfkeden uzak tutulması gibi anlamlara gelmektedir.¹² Hikmet "bilgi ve akıl yoluyla gerçeği bulmaktır,"¹³ diye de tanımlanmıştır.

Hikmet kavramının Kur'ân-ı Kerim'de değişik manalara geldiği görülmektedir. Bunlar, Kur'ân'ın tevîli, nübüvvet ve risâlet, Allah'a itaat, dinde kavrayış sahibi olup onunla amel etme, anlama, haşyet ve verâ, doğruya isabet, Allah'ın emirleri üzerinde düşünme ve onlara tâbi olma gibi anlamlardır.¹⁴ Kur'an-ı Kerim'deki "hikmet" kelimesinin taşıdığı bu manaların yanında, "hikmet", bazen bir şeyi emreder veya yasaklarken sadece emir ve yasakla kalmayıp, aynı zamanda emredilen veya tavsiye edilen şeyin faydalarını, yasaklanan veya kerih görülen şeylerin zararlarını zikretmek anlamında da kullanılabilir. ¹⁵ Muhammed Abduh'a göre ister hususi ister umumi yönden olsun nizamı korumaya veya fesadı defetmeye yarayan şeye o amelin hikmeti denir. Ayrıca aklın, söz konusu ameli bütün yönleriyle inceleyip onun, bilinçsiz veya sebepsiz yaratılmadığını kabul etmesi icap eder.¹⁶

Kelamcılar Allah'ın fiillerinde hikmet olduğunu kabul etmede ittifak ettikleri halde, ilahi fiillerin hikmet ve gaye ile ta'lîl edilmesi noktasında ihtilaf etmişlerdir. Eşariler Allah'ın fiillerini, bilgi, irade ve kudretine uygun olarak meydana gelmesi açısından hikmetli sayarken, Mâturîdiler hakîm vasfına uygun olmasından, Mu'tezile ise kulların maslahatlarını içermesi açısından hikmetli saymışlardır.

Mu'tezile kelam ekolü, açık ve net bir şekilde Allah'ın fiillerinde mutlaka bir gaye ve hikmetin bulunması gerektiği tezini ileri sürmüştür. Kâdî Abdülcebbar bu düşünceyi ifade etmek için "hikmet" "illet" ¹⁷ "dâî" ¹⁸ ve "garaz"¹⁹

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/951

¹³ Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: ts. s. 127

¹⁴ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, "Hkm" md; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihah*, "Hkm" md., thk. Ahmed Abdulğafur Attar, Beyrut: Dâru'l-İlm lilmelâyîn, 1984; Çalışkan, Mehmet "Kur'an'da Hikmet Kavramı", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2001), cilt: I, sayı: 2, s. 89-119

¹⁵ Güllüce, Veysel, "Kur'an'da Hikmet Kavramı Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi* (1998), cilt: I, sayı: 2, s.45

¹⁶ Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yay., s.109.

¹⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, (et-Teklîf)*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abduhalîm en-Neccâr, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965, XI, 91.

¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî, (el-Aslah, İstihkâku'z-Zemm, et-Tevebe)*, thk. Mustafa es-Sikâ, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965, XIV, 44.

¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 45.

kavramlarını tahlil etmiş ve bazı kayıtlar koyarak ilahi fiillerin bu kavramlarla nitelenmesinin uygun olacağını belirtmiştir.

Mu'tezileye göre hikmet sahibi olan bir kimse, bir işi ancak bir hikmet ve gaye ile yapar. Çünkü gayesi olmayan işler abes ve anlamsızdır. Allah abesle meşgul olmayacağına göre, O'nun fiilleri gaye ve maksattan uzak olamaz.²⁰ Mutezilî düşüncede sadece gaye ve amacın bulunması yeterli değildir. Aynı zamanda bu gaye ve amacın "iyi" olması da gerekir. Kâdî Abdülcebâr'ın ifadesine göre hikmet sahibi olan kimsenin amacı, övgüye layık bir amaç olmalıdır, denildiğinde bundan maksat onun fiillerinin iyi ve güzel olması, hikmet ve doğruluk çerçevesinde meydana gelmesidir.²¹

Kâdî Abdülcebâr, ilahi fiillerin gayeden uzak görülmesinin çok ciddi inanç sorunlarına neden olacağını belirtir. Ona göre, Allah'ın yaratmasında bir gaye bulunmadığını söylemek, onu, ibadete layık bir ilah olmaktan bile çıkarabilir. Çünkü Cebriyenin söylediği gibi "Allah mahlûkatı herhangi bir manadan dolayı, bir gaye üzerine, fayda veya zarar vermek için yaratmamıştır" diye iddia etmek, Allah'ı ibadete layık bir ilâh olarak tanımaya engeldir. Zira ibadet, huşunun zirvesi ve şükürün en son noktasıdır. Şükür ise nimetlerin karşılığı olarak hak edilen bir değerdir. Yüce Allah'ı nimet veren bir varlık olarak tanımayan bir topluluk, O'nun ilahlığını ve ibadete layık oluşunu nasıl tanıyacaktır?²²

Netice olarak Mu'tezile, ilâhî fiillerde mutlaka bir hikmetin, bir gaye ve maksadın bulunması gerektiğini söylemiştir. Bu fikrin temel gerekçesi ise, hikmet, gaye ve amaçtan yoksunluğun saçmalık ve anlamsızlığa götürmesi, bunun da ilahi fiillerin temel özelliği olan adalet, hikmet, iyilik ve doğruluk vasıflarına aykırı düşmesidir.

Mu'tezilenin bu konudaki görüşlerini hemen bütün süreçleri içine alabilecek iki kavram üzerinden izah etmek istiyoruz. Bunlardan birisi yaratma diğeri de tekliftir.

²⁰ eş-Şehristânî, Muhammed Abdülkerîm b. Ebî Bekir Akmed, *Nihâyetü'l-İkdâm*, tashih: Alfred Gaülasme, London: 1934, s.397-398

²¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, 45.

²² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1988, s.84.

2. Yaratma Ve Gâyelilik

Mu'tezile düşünürleri, Allah'ın yaratmasındaki hikmet ve gayeyi "fayda teorisi" diyebileceğimiz bir düşünce tarzı ile açıklamışlardır. Bu anlamıyla fayda teorisi, Allah'ın bütün fiillerinde yarattıklarına dönük bir faydayı gerçekleştirmek gayesini güttüğünü ifade eder. Mu'tezile'nin geneline göre hikmet sahibi olan bir kimse, bir işi ancak bir hikmet ve gaye için yapar. Gayesi olmayan fiil saçma ve abestir. Yine hikmet sahibi olan kişi, bir işi yaparken ya bizzat kendisine fayda sağlamayı veya başkasını faydalandırmayı amaçlar. Yüce Allah'ın kendisine fayda sağlaması düşünülemez; öyle ise onun yapıp yarattıklarındaki gaye, başkalarını faydalandırmaktır.²³

Ebul-Hüzeyl el-Allaf (226/840)'a göre Allah, mahlûkatı, bizzat yarattıklarının faydasını amaçlayarak yaratmıştır. Eğer böyle olmasaydı onları yaratmasının bir anlamı olmazdı. Çünkü kendisine fayda sağlamayan veya bir zarara engel olmayan yahut kendisi dışındaki kimselere fayda ve zararı dokunmayacak bir nesneyi yaratan kimse abesle meşgul olan ve anlamsız şeylerle uğraşan bir kimsedir (âbis).²⁴

Mu'tezilenin diğer önemli üstatlarından biri olan Nazzâm (231/845)'a göre ise Allah, kâinâtı yaratılmışlara yönelik bir illetten dolayı yaratmıştır ki o da menfaatten ibarettir. Yaratmadaki illetten maksat, Allah'ın mahlûkata yönelik gayesi veya onların faydası için yaptığı tercihlerdir.²⁵ Son dönem Mu'tezilesinin sistematik düşünürü Kâdî Abdülcebâr'a göre yüce Allah, varlıkları ya "faydalandırmak için", veya "kendisinden faydalanılmak için" veyahut da "bu iki amacı birlikte gerçekleştirmek için" yaratmıştır. Allah'ın, varlıkları yaratması ancak bu üç gayeden dolayı iyi ve güzel olma niteliği kazanabilir.²⁶

Görüldüğü gibi Allah'ın yarattığı her şeyde muhakkak bir gaye ve hikmetin bulunduğu düşüncesi Mu'tezile kelamının belirleyici özelliklerinden biridir. Onlar teolojik problemlerin çoğunu bu bakış açısıyla çözmeye çalışmışlardır. Bu sebeple Mu'tezile ekolü yaratma süreçlerini bütünüyle gâyesel bir açıklamaya tabi tutmuşlardır.

²³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.397-398.

²⁴ Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn (I-III)*, thk.Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd, Beyrut: 1995.

²⁵ Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 318.

²⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 100.

2.1. Cansız Varlıkların Yaratılışındaki Gaye ve Hikmet

Yaratılmış varlıkları cansız ve canlı varlıklar olmak üzere iki kategoride ele alan Kâdî Abdülcebâr, cansız varlıkların yaratılmasının, canlıların onlardan faydalanması amacına yönelik olduğunu belirtir. Canlı varlıkların faydaya ulaşmasını sağlayan şeylerin yaratılmasının da Allah açısından iyilik ve ihsan olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler.²⁷

Dolayısıyla bir sistem içerisinde düşünüldüğünde her varlığın ana gayeyi gerçekleştirecek bir mekanizma içerisinde yer aldığı, hiçbir şeyin boş ve anlamsız yaratılmadığı görülmektedir. Esasında bu ilahi kelamın da güç bir şekilde desteklediği bir mesajdır: “Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu (yaratılanların boş yere yaratıldığı iddiası) inkâr edenlerin zandır. Cehennem ateşinden dolayı vay inkâr edenlerin hâline!”²⁸

2.2. Canlı Varlıkların Yaratılmasındaki Gaye ve Hikmet

Mu'tezile teolojisinde canlıların yaratılmasındaki ilahi gaye, yine fayda teorisiyle açıklanır. Kâdî Abdülcebâr'a göre, yüce Allah canlı varlıkları ya “faydalandırmak” veya kendisinden “faydalanılmak” yahut da “hem faydalandırmak hem de kendisinden faydalanılmak” üzere yaratmıştır. Bu sebeple Allah'ın canlıları yaratması iyi ve güzel olarak nitelenmelidir. Bu gaye, hem hayvanlar için hem de insan ve cinler için mevcuttur. Mu'tezileye göre yüce Allah'ın canlıya verdiği ilk nimet hayattır. Çünkü hayat, faydalanmaya imkân sağlayan temel bir unsurdur. Hayat olmadan faydalanma söz konusu olamaz.²⁹

2.3. Zararlı Ve Çirkin Şeylerin Yaratılmasındaki Gaye ve Hikmet

Kötülük probleminin bir parçasını teşkil eden bu soru aslında evrendeki zararlı ve çirkin yaratıkların, her şeye kadir ve aynı zamanda iyiliği amaçlayan bir tanrı tasavvuruyla bağdaşmadığını ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebâr'ın anlatımına göre inkârcıların ileri sürdüğü bu tür itirazlara göre şayet evrenin hikmet sahibi bir yaratıcısı olsaydı kurt, aslan ve kaplan gibi vahşi ve pis hayvanları; yılan ve akrep gibi zararlı, öldürücü, çirkin ve tiksindirici hayvanları yaratmazdı.³⁰

Kâdî Abdülcebâr'a göre, bu gibi itirazlar yanlıcıdır. Çünkü bir kere tabiat açısından bakıldığında bu suretler bazı kimselerce çirkin görülse bile diğer

²⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 102.

²⁸ Sâd, 38/27.

²⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 85.

³⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.505-506.

bazıları tarafından güzel görülebilir. Dolayısıyla onların güzellik ve çirkinlikleri hakkındaki değerlendirmeler görelidir, kişiden kişiye değişebilir. Kaldı ki bu suretlere sahip hayvanlar, her ne kadar görünüş itibarıyla çirkin bulunsa dahi, ancak insafli ve hakkıyla düşünen kimseler tarafından bilinebilecek nice hikmet ve gayeler; dini ve dünyevi faydalar taşımış olabilirler.³¹ Sözelimi en önemli tıbbi krem ve karışımlar yılan ve akreplerden elde edilir. Yine bu tür zehirlilere karşı kullanılan panzehir, bazı yılan ve akreplerden elde edilmektedir. Tek tek diğer canlıların her biri, aynı şekilde nice faydalar barındırmaktadır. Öyle ise, her bir canlıda önce kendisine dokunan, o düzeyde olmasa bile sonra da başkalarına dokunan bir fayda söz konusudur.³²

Bu tür hayvanların dini faydaları da mevcuttur. Örneğin zararlı ve çirkin suretleri yaratıkları gördüğümüzde, bu hayvanların tümünden daha zararlı olan ilahi azaptan daha çok kaçınma ve azaba sebep olan şeyleri yapmaktan daha çok uzaklaşma konumuna yöneliriz. Hatta denebilir ki yüce Allah'ın hak edenler için hazırlamış olduğu cezalarla bizi korkutması ancak bu yolla olabilir. Kendi dünyamızda bu tür şeyleri görmediğimiz müddetçe, bize ceza tehdidi olarak bildirilen şeylerden tam olarak uzak kalamayız.³³

Mutezile ekolü evrende meydana gelen Mu'tezile'ye göre hastalık, depresyon, yangın, sel, yıkım ve benzeri diğer zarar ve elemeler şâyet insanların aracılığı ile meydana geliyorsa sorumlusu bizzat insandır. Bunlar, insandan değilse de Allah'tan ise, insanları imtihan etmenin bir parçası olarak belâ ile denemek amacıyla, insanların maslahat ve faydası için Allah'ın yarattığı şeylerdir. Bunlar Tenâsüh ehlinin dediği gibi, daha önce işlenen kötülüklerin cezası değildir. Hak edilmeden verildiği için de mümin olsun kafir olsun, insan olsun hayvan olsun, Allah'ın bu acıların karşılığını vermesi vâciptir. Bu bela ve musibetler hem imtihan gibi iyi bir amaca hizmet etmeleri ve hem de Allah'ın bunların karşılığını verecek olması nedeniyle kötülük değil iyiliktir.³⁴ Şeytan gibi insanı kötülüğe davet eden varlıkların da yine lütuf ve maslahat teorisiyle izah edildiği görülmektedir.³⁵

Görüldüğü üzere Mu'tezile düşüncesinde canlı veya cansız Allah'ın yarattığı hiçbir şey anlamsız değildir. Her ne kadar içinde yaşadığımız evrende

³¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.506.

³² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.506-507.

³³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.507.

³⁴ Hulusi Arslan, Mutezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husün ve Kubuh) Problemi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000, s.111

³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 98.

etrafımızda bize çirkin veya zararlı gibi görünen varlık ve hadiseler bulunmakta ise de bunlar, özellikle insan açısından pek çok maddi ve manevi fayda, maslahat ve hikmetler barındırmaktadır.

Canlı varlıklar içerisinde insanın ayrı bir yeri vardır. Mu'tezile teolojisinde insan adeta gayelerin gayesidir. Diğer bütün canlıların yaratılması insan içindir.

2.4. İnsanın Yaratılışındaki Gaye ve Hikmet

Mu'tezile âlimleri Allah'ın insanı faydalandırılmak için yarattığı noktada görüş birliğine varmışlardır.³⁶ Kâdî Abdülcebâr'a göre (insan ve cin gibi) sorumlu varlıkların yaratılmasındaki hikmet, Allah'ın onları, karşılıksız, salt iyilik olarak (bi't-tefaddul) faydalandırmak için yani ödüllendirme imkânı tanımak gayesiyle yaratmış olmasıdır.³⁷

Mu'tezile ıstılahında tefaddul, Allah'ın insanı yaratmasındaki hikmeti izah etmek için anahtar bir kavramdır. Tefaddul; başkasına faydalı olacak bir fiilin, bir mecburiyet olmaksızın yapılmasıdır. Böyle bir fiili yapan kimse bu fiili ile övgüye layıktır. Yapmadığında yergiyi hak etmez. Bu durumda olan fiillere tefaddul, ihsan ve in'âm denir.³⁸ Kâdî Abdülcebâr'ın düşüncesinde elbette ki Allah'ı yaratmaya mecbur eden bir şey düşünülemez. Öyle ise Allah, insanı, sadece ikram ve ihsan olsun diye faydalandırmak ve ödüllendirmek kastıyla yaratmıştır. Şüphesiz O, insanı yaratmasa da olurdu. Fakat Allah, yaratmak ve teklif etmek suretiyle kullarına ikram ve ihsanda bulunmak istemiştir.³⁹

Mu'tezileye göre insan, kendisi için planlanan bu faydaya, ancak mükâfatlandırmayı hak ederek ulaşabilir. Mükâfatı hak edebilmek ise sorumlu tutulmayı (teklifi) gerektirir. O halde mükellefin, onun için amaçlanan bu faydaya ulaşabilmesi, ancak teklif aracılığıyla gerçekleşebilir.⁴⁰ Bu sebeptendir ki Allah insanı davranışlarından sorumlu bir varlık olarak yaratmıştır.

³⁶ Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tashîh: Helmut Ritter (Wiesbaden: 1980), s. 251.

³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 134.

³⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr)* thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962, VI/I, 36-37.

³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 99.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 134.

3. İnsanın Sorumlu Tutulmasındaki (Teklif) Gaye ve Hikmet

Ebu Haşim, teklifi; içerisinde zorluk ve meşakkat bulunan bir şeyin yapılmasını istemek ve emretmektir,⁴¹ diye tanımlamıştır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu tanım akli teklifleri içerisine almadığı için eksiktir. Çünkü ona göre, emir belli bir söz olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı emir, akliyyât konusunda değil, şer'ıyyât konusunda geçerlidir. Bu sebeple o teklifi şu şekilde tanımlamıştır: *"Teklif; zorlama sınırına varmayan bir külfetle birlikte, yaptığında kendisi için bir fayda, yapmadığında ise bir zarar bulunan yükümlülüklerini mükellefe bildirmektir."*⁴² Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'a göre teklifin epistemolojik temeli bilgidir. İnsan kendi fayda ve zararına olan hususları bildiğinde teklif başlamıştır. Ayrıca bir emir beklemeye gerek yoktur.

Kâdî Abdülcebbâr teklifin hikmet ve gayesini de aynı şekilde fayda teorisyle temellendirmektedir. Gaibin şâhîde kıyası yöntemiyle bu düşüncesini izah etmeye çalışan düşünüre göre, içinde yaşadığımız şâhid âlemde bir kimsenin diğer bir kimseyi yüksek mertebelere ulaştırmak istemesi ve ona bu yolu açacak imkânlar vermesi güzeldir. Zira faydalanmaya imkân tanımak, faydanın kendisini ulaştırmak gibidir; hatta belki de ondan daha büyük bir nimettir. Fakat ödüllendirmek ancak yüceltme ve tazim tarzında hak edilen bir şeydir. Övmek ve yüceltmek tarzındaki faydalandırma ise, ancak hak edildiği takdirde güzel bir iş haline gelebilir. Çünkü hak etmeyi ödüllendirmek veya yüceltmek güzel değildir. İşte bundan dolayı Yüce Allah insanı yüksek mertebelere ulaştırıp ödüllendirmek istediğinde, bu ödülü hak edebilmesi için ona birtakım sorumluluklar (teklif) yüklemiştir.⁴³

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah Teâlâ'nın bizi yaratmasında, yaşatmasında, bize güç ve kudret vermesinde, akıl bahşetmesinde, fıtratımıza kötüyü karşı arzu, iyiye karşı isteksizlik duyma özelliği koymasında; evet bütün bunlarda bir gaye (garaz) bulunmalıdır. Bir varsayım olarak düşünüldüğünde Allah'ın bütün bunları bize vermesindeki gaye, bizi kötülüğe teşvik etmek olabilir ki bu imkânsızdır. Çünkü teklifin gayesinin kötülüğe teşvik olması caiz değildir. Zira kötülüğe teşvik etmek kötüdür; Allah ise kötülüğü yapmaz. Geriye doğru tek bir ihtimal kalmaktadır o da: Allah'ın bizi teklif etmesindeki gaye, bizi sadece teklif yoluyla ulaşılması mümkün olan bir dereceye ulaştırmak istemesidir.⁴⁴

⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 11.

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 11.

⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 134.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.510

Dolayısıyla teklifin asıl gayesi eşdeğeri bulunmayan bir menfaate ulaşma imkânını mükellefe sunmaktır. Teklifte bulunmanın karşılığı olabilecek fayda ise sevaptır.⁴⁵ Bu sevaba ulaştırılacak vasıtalar lütuf olarak tarif edilmektedir. Mu'tezile nübüvvet ve şeriatı da insanın bu gayeye ulaşmasını sağlayan unsurlar olarak görmüş ve onları da gayesel bir yoruma tabi tutmuştur.

3.1. Peygamber ve Şeriat Gönderilmesindeki Gaye ve Hikmet

Mutezile Allah'ın peygamber ve din göndermesindeki gayesini de yine insanın fayda ve maslahatına bina eder. Kâdî Abdülcebâr peygamber ve şeriat göndermeyi adalet ilkesiyle izah eder ve bu noktada aslah teorisini devreye koyar. Ona göre Allah Teâlâ bizim iyiliğimizin (salah) şeriatlara bağlı olduğunu bildiği zaman, üzerine vacip olanı ihlal etmemek için bu şeriatları bize bildirmesi lazımdır. Çünkü üzerine düşeni ihlal etmemek adaletin gereğindedir.⁴⁶

Görüldüğü gibi Mu'tezile insanın kurtuluşu için nübüvvet kurumunun yararlı, hatta en yararlı (aslah) olduğunu ileri sürmüş ve bu sebeple de Allah'a vacip olduğunu söylemiştir. Bu savunu, az çok teklifin gayesini de ima etmektedir. Biraz daha açık ifadelerle söyleyecek olursak, teklifin gayesi Allah'ın insanı faydalandırmak ve ödüllendirmek istemesidir. Ancak insan bu ödüle kavuşmak için kendisine yüklenen sorumlulukları (teklifi) yerine getirmesi gerekir. İnsan bu tekliflerin tamamını kendi aklıyla bilemez. Öyle ise, insanı vaciplere yaklaştıran ve kötülüklerden uzaklaşan maslahat ve lütuf konumundaki şeyleri bize bildirecek mucize ile desteklenmiş bir peygamberin gönderilmesi vaciptir.⁴⁷ Bu durumda peygamberlerin gönderilmesi insanı ana gayeye götürececek bir vasıta konumundadır. Ancak, gayeye ulaşmak için mutlaka tamamlanması gereken bir unsurdur.

Kâdî'ya göre nübüvvet, lütuf nazariyesinin temelini oluşturur. Çünkü nübüvvet mükellefin yararına olan bir kurumdur. Bu sayede mükellef, aklıyla hikmet ve gayesine vakıf olamadığı fiillerin yararlı olduğundan haberdar olur. Akıl ve nazarın alanına girmeyen fiillerin anlam ve mahiyeti bu bilgi vasıtasıyla öğrenilmiş olur ki, Allah'ın böyle bir yöntemi tercih etmesi lütuftur. Dolayısıyla nübüvvet, lütuf ve temkinin (imkân vermenin) bir çeşididir. Nübüvvet, fayda ile zarar, kötü ile iyi arasında ayrımı sağlamaya yarayan ilahî bir imkândır.⁴⁸

⁴⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, thk. J.J. Houben-Daniel Gımar, Beyrut: 1981, II, 193.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.563

⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.564

⁴⁸ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif-Erau'l-Kâdî-Abdicabbari'l-Kelâmiyye*, Beyrut:1971, s. 95.

Ancak peygamber gönderme, zatı itibariyle veya aklî vaciplerde olduğu gibi vacip değildir. Aksi halde akliyyât denilen bilgilerin insanlar arasında aynı olması gibi bütün şeriatların da tek olması gerekir. Ancak peygamber göndermeyi hasen kılacak yön onun gerekliliğidir.⁴⁹ Başka bir ifade ile Peygamber göndermenin vacib olduğunu ifade eden odak kavram mükellefin salt faydasını ifade eden aslah fiilidir.⁵⁰ Peygamber göndermek Kâdî'ya göre iyi ve faydalıdır. Bir fiilin hasen olduğunu gösteren en önemli özellik, kabih yöne sahip olmamasıdır. Allah'ın peygamber göndermede bir amacı söz konusu ise bunda kabih bir yönün olması mümkün değildir.⁵¹ Ayrıca peygamberin verdiği haberin fayda sağlayacağı kullar vardır. Bu durum peygamber göndermeyi vacip kılmaktadır. Çünkü hem lütüfta bulunma hem de mükelleflerin karşılaşabileceği her türlü engeli izale etme vaciptir. Bu sebeplere binaen peygamber göndermek vacip olmaktadır.⁵²

Kâdî Abdülcebâr'a göre emaneti iâde etmenin, nimete şükretmenin ve insafın iyiliği, yalan, zulmün ve kötü olanı emretmenin kötülüğü akılla bilinebilir. Ancak namazın fahşâ ve münkerden alıkoyduğu, içki içmenin düşmanlık ve nefret doğurduğunu akılla bilmek imkânsızdır. Bu yüzden Allah Teâlâ'nun bunları bize öğretecek bir peygamber göndermesi vâciptir.⁵³ Şu halde Mu'tezileye göre aklen bilinemeyecek sorumlulukları bilmek için şeriat ve peygambere ihtiyaç vardır.

Kâdî Abdülcebâr'a göre Peygamberler akla tamamen zıt olan şeyleri getirmezler. Akılda asıl kaideleri bulunan değerlerin ayrıntılarını getirirler. Böyle

⁴⁹ Abdulkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklîf*, s. 95.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklîf*, thk. Jan Peters, Kahire: 1986, III, 425, 431.

⁵¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl (Nübüvvet)*, thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut:Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012, XV, 38; Berâhime peygamber göndermeyi kabih görmüştür. Çünkü onlara göre, peygamberin varlığı halinde deliller tenakuz edebilir. Öyle ki risalet aklın zorunlu bilgisiyle çelişebilir. Akılla çeliştiğinde ise biset, abes bir fiil olur. Bunun aksine risaleti bir uyarı ve aklî bilgileri tekid eden bir kurum olarak kabul edenler vardır. Aklı desteklemek için gelen peygamberin burada misyonu aklî delilleri tevatür derecesine yükseltmektir. Bu bakımdan Allah'ın delil üzerine delil ortaya koyması hasen olduğuna göre peygamber göndermek de hasendir. Bundan başka peygamber göndermeyi iyiliği emretme, kötülükten de sakındırma fonksiyonuna dayanarak iyi görenler olmuştur. Yine mükellefin akli ile elde edemeyeceği bilgi ve hakikatleri tanıtmak için peygamberin varlığını hasen kabul edenler vardır. Ayrıntı için bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XV, 39.

⁵² Kâdî Abdülcebâr, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 436.

⁵³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fi-Usûli'd-Din (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd (I) içerisinde)*, thk. Muhammed Ammara, Beyrut: Dâru'ş-Şark, 1988, 235-236.

olunca şeriatın emir ve nehiyleri akılda bulunan iyi ve kötülerin ayrıntıları konumundadır. Bu sebeple Kâdî Abdülcebâr, iyilik ve kötülükleri akli ve şeri olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra şeri iyiliklerin gayesinin, akli iyiliklerin yerine gelmesini sağlamak olduğunu belirtir. Şerî iyiliklere maslahat, şerî kötülüklere de mefsedet adı verilmiştir. Buna göre maslahat iyiliğe aracılık eden iyilik, mefsedet de kötülüğe aracılık eden kötülük olmuş oluyor. Netice olarak ilahi emir ve yasaklar, bizatihi kendileri değil, akli ve evrensel iyilik ve kötülüklerle aracılık ettikleri için iyi veya kötü konumunda olmaktadır.

3.2. İbadetlerdeki Gaye ve Hikmet

Kâdî Abdülcebâr, ibadetleri de aynı şekilde gayesel açıdan yorumlayarak onların iyi olmalarının nedenini, içinde taşıdıkları gayelere dayandırmıştır. Kıyam, kuud, secde gibi namazın rükunları; telbiye, hervele, şeytan taşlama, tavaf gibi haccın erkânı cinsinden peygamberlerin getirdikleri şeylerin aklen çirkin olduğunu iddia eden kimselere karşı Kâdî Abdülcebâr bunların akla aykırı olmadığını söyler. Çünkü ona göre bir fiilin gayesi var ise ve herhangi bir şekilde kötülük içermiyorsa o fiil iyidir. Aksi halde kötü olur. Biz mucize ile doğrulanmış resulün haber vermesi ile bu fiillerde bizim için maslahat ve lütuf olduğunu bildiğimizde, nasıl olurda kötü olduklarına hükmedebiliriz? Sözgelimi bir çatlak veya delik olup olmadığını görmek için Beytullah'ın etrafını dolaşmak nasıl çirkin olmaz ise -ki bu çok küçük bir gayedir- bizim için büyük lütuf ve maslahatlar taşıyan Beytullah'ı tavaf etmek de ibadet olarak kötü olmaz.⁵⁴

Görüldüğü gibi Mutezile kelim ekolü, evren ve insanın yaratılması sürecinden başlayarak, peygamber ve din gönderilmesinde ve daha özelde ibadetlerde insanın fayda ve maslahatını gözetten bir Allah tasavvuruna sahiptir. Her şey insanın fayda ve maslahatına yönelik olarak düzenlenmiştir. Dünyadaki zararlı ve kötü gibi görünen varlıklar bile bu hayır nizamına hizmet etmektedir. Ceza ve mükâfatın verilmesi; Cennet ve Cehennem yaratılması aynı sistem içerisinde insanı iyiliklere teşvik eden ve kötülüklerden kaçındıran lütuflar konumundadır.

Sonuç

Mu'tezile kelim ekolü, adalet ve hikmet temeline dayanan bir Allah tasavvurunu ön planda tutmuş, yaratma, teklif, ödül ve cezayı içine alan bütün süreçleri, gaî bir yoruma tabi tutulmuştur. Buna göre, Allah'ın evren ve insanı

⁵⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.566

yaratması, peygamber ve din göndermesi insanın fayda ve maslahatını amaçlamaktadır. Bu düşünce sisteminde din, başından sonuna kadar gâyesel bir yoruma tabi tutulmuştur.

İnsanın fayda ve maslahatını amaçlayan bu nazariye, ibadet ve saygıya layık bir Allah tasavvuru için önemli bir makulleştirme olarak görülebilir. Bu teorinin bazı açılardan diğer kelimeler ve hatta İslam hukukuna da yansımaları olmuştur.⁵⁵ Özellikle Mâturîdîler Allah'ın fiillerinin hikmetten yoksun olamayacağı noktasında Mu'tezileye katılmış ve bu hikmeti de büyük ölçüde tıpkı Mu'tezilenin yaptığı gibi insanın maslahat ve faydasıyla izah etmişlerdir. Araştırmaya açık bir konu olmakla birlikte fayda teorisinin, "ilahi kanunların amaçları" anlamına gelen "makâsıdu's-şeria" kavramsallaştırmasında da tesiri olduğu düşünülebilir. Zira İslam Hukukunda makâsıdu's-şeria (şeriatın maksatları) öz olarak, "faydalı olanı kazandırmak zararlı olandan kaçındırmak" şeklinde tespit edilmiştir. Eğer şeriatın maksadı bu ise, onu gönderenin maksadı da bu olmalıdır.

Girişte belirtildiği üzere Kur'an-ı Kerim'de bir yönden, her şeye kadir, dilediğini yapan, mutlak manada muhtar ve her şeyin sahibi olan bir Allah tasavvuru yer alırken öte yandan adalet, hikmet, ihsan ve lütuf sahibi, kendisi iyi olduğu gibi kullarının da iyiliğini amaçlayan bir Allah tasavvuru bulunmaktadır. Kur'an merkezli bu dengeli tasavvurun İslam dünyasının, geçmiş olduğu siyasi, kültürel ve düşünsel süreçlerin sonunda mutlak kudret, mutlak irade ve mutlak otoriteyi (kâdir-i mutlak, fâil-i muhtâr ve mâlike'l-mülk) esas alan bir Allah tasavvurunda karar kıldığını söylemek mümkündür. Bu tasavvurun Müslümanların bireysel ve toplumsal kimliklerine nasıl bir etkiye sahip olduğu ve hangi sonuçlara yol açtığı hakkında sosyolojik araştırmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Şimdilik bu verilerden mahrumuz. Buna rağmen İslam dünyasının geçmiş olduğu süreçleri ve bilhassa son asırlardaki durumunu gözlemleyerek en azından bir varsayımda bulunabiliriz: Mutlak otoriteyi esas alan tanrı tasavvuru, Müslümanların zihin dünyasını yüzyıllar boyunca şekillendirmiş ve sorgulamadan itaat eden bir Müslüman topluluk oluşturmuştur. Böylece din üzerinden dile getirilen her söylem, Müslümanların zihin dünyasında karşılık bulmuş, baş ve göz üstüne tutulmuştur. Bu durumun olumlu sayılabilecek yönleri var ise de en riskli yönü, insani iradelerin, ilahi irade görünümünde kolaylıkla karşılık bulabilmesidir. Bugün Türkiye ve İslam dünyasında yaşanan hadiselerde bu anlayışın tezahürlerini açıkça görebilmek mümkündür. İnsanlar, dini

⁵⁵ Bkz. eş-Şâtıbî, İbrahim b. Musâ b. Muhammed, *el-Muvâfâkât*, çev. Mehmed Erdoğan, İstanbul: İz Yay., 1990. II, 3-4

anlayışları ve duyguları üzerinden kolayca yanlış yollara sürüklenebilmektedir. Hatta öyle ki bağlı olduğu dini otoritenin istek ve arzularını yerine getirebilmek için Allah adına din kardeşinin kanını akıtma noktasına gelebilmektedirler.

Öyle ise bu sorunu önce inanç ve düşünce dünyamızda çözmemiz gerekir. Allah'a ve Peygambere itaat, dinin vazgeçilmez bir unsurudur. Elbette sosyal düzenin işleyişi açısından beşeri iradelere tabi olmak ta mümkün ve caizdir. Ancak bu itaatin adalet ve ahlak üzerine inşa edilmesi gerekir. Bu da Allah tasavvurumuzla yakından alakalıdır. O sebeple, kudret ve otoritesi yanında adaletli ve hikmetli; kendisi iyi olduğu gibi insanın da iyiliğini hedefleyen bir Allah tasavvurunu yeniden inşa etmeye ihtiyacımız vardır.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif-Ârâi'l-Kâdi-Abdicabbari'l-Kelâmiyye*, Beyrut:1971.
- Arslan, Hulusi, "Mutezill Düşüncede İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2003, c. 6, sayı: 16, s.59.
- Arslan, Hulusi, Mutezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri 2000, s.111.
- Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gâyelilik*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Büyük Türkçe Sözlük, "Gaye" (Türk Dil Kurumu <http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com> (erişim:16 Haziran 2016)).
- Cevheri, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah (I-VI)*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar, Beyrut: Dâru'l-İlm lilmelâyîn, 1984
- Çalışkan, Mehmet "Kur'an'da Hikmet Kavramı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2001), cilt: I, sayı: 2, s. 89-119.
- Ebulhasen Ali b. İsmail b. Seyde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, thk. Abdulhamid Hendâv'i, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn (I-III)* thk.Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd, Beyrut: 1995.
- eş-Şâtîbî, İbrahim b. Musâ b. Muhammed, *el-Muvâfâkât*, çev. Mehmed Erdoğan, İstanbul: İz Yay., 1990.
- eş-Şehristânî, Muhammed Abdulkarîm b. Ebî Bekir Akmed, *Nihâyetü'l-İkdâm*, tas-hih:Alfred Gaülasme, London: 1934.
- Güllüce, Veysel, "Kur'an'da Hikmet Kavramı Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi (1998)*, cilt: I, sayı: 2, s. 43-48.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr ve diğerleri, Kahire ts.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî,(et-Teklif XI)*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abduhalîm en-Neccâr, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965.

- Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl (Nübüvvet XV)*, thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut:Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî, (el-Aslah, İstihkâku'z-Zemm, et-Tevbe XIV)*, thk. Mustafa es-Sikâ, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî, (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr VI/I)*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962.
- Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi'Usûli'd-Din (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd (I) içerisinde)*, thk. Muhammed Ammara, Beyrut: Dâru'ş-Şark, 1988.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf, (II)*, thk. J.J. Houben-Daniel Gı-maret, Beyrut: 1981.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklîf, (III)*, thk. Jan Peters, Kahire: 1986.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkерim Osman, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988.
- Kutluer, İlhan, "Hikmet" md, *DİA*, yıl: 1998, cilt: 17, sayfa: 503-511
- Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yay., 1986.
- Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, ts.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut: 1996.

Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Sahîh-i Buhârî Tercümesi Üzerine Muhtasar Bir Değerlendirme

Nuri Tuğlu*

Özet: Osmanlı ve Cumhuriyet devrini birlikte yaşamış âlimlerden biri de Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'dir. Bu çalışmada onun *Sahîh-i Buhârî Tecrid-i Sarîh Muhtasarı* adlı tercüme ve şerhi incelemeye alınmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla bu eser üzerine yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışma, müellifin usulünü ve hadisçiliğini bütün yönleriyle ele almayı hedeflememekte; bilakis Cumhuriyet sonrası dini kaynaklar arasında yer alan bu eseri genel hatları ile tanıtmaktır. Bir başka maksadımız, tarihi bir şahsiyet olması yanında bir âlim olan Mehmed Vehbi efendiye bir vefa borcunu ödemektir.

Anahtar kelimeler: Mehmed Vehbi, Hadis, Buhârî Şerhi, Cumhuriyet dönemi hadis, Şerh.

Abstract: Konyalı Mehmed Vehbi Efendi and A Conclusive Evaluation on the Sahih-i Bukhari Translation One of the Muslim scholars who lived in Ottoman and then Republic Era was Mehmed Vehbi Efendi who was from Konya. In this paper, his translation and explanation named Sahih-i Bukhari Tecrid-i Sarih Muhtasarı was analysed. As far as we confirmed, there is no study on this book. This paper does not aim to analyse the hadith style of the author within all aspects; on the contrary, it introduces the book which was among the post-Republic religious sources in general terms. It also aims to pay the debt of loyalty to Mehmed Vehbi Efendi who was a Muslim scholar besides being a historical character.

Key Words: MehmedVehbi, Hadith, Bukhari Explanation, Hadith in Republic Era, Explanation

Giriş

Kültür ve medeniyetlerin gelişmesinde bilgi üretimi ve bunun devamlılığı çok önemlidir. Cumhuriyet kurulduktan sonra bir eğitim seferberliği başlatılmış ve önemli eserler tercüme edilmeye başlanmıştır. Aynı faaliyet çerçevesinde dini ilimlerde de bir ilerleme kaydedilmek üzere klasik kaynakların tercüme edilmesine büyük bir ihtimam gösterilmiştir. Dünya klasikleri yanında milli ve dini değerlerimizi besleyen kaynakların tercümesi üzerinde büyük bir

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

önemle durulmuştur. Dini alanda Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* isimli tefsir çalışması yanında *Sahih-i Buhari*'nin muhtasarının tercümesinin yapılmasına karar verilmiş ve bu görev Ahmed Naim'e verilmiş, vefatından sonra da Kamil Miras Efendiye havale edilmiştir. Bu iki eserin resmi olarak tercümesinin yayınlanmasının yanında devrin âlimleri tarafından da telif ve tercüme eserler vücuda getirilmeye devam etmiştir. Cumhuriyet dönemi tercüme ve şerh çalışmalarından biri de Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin, Buhârî'nin (v.256/870) *Sahih*'ine Zebidî'nin yapmış olduğu muhtasarın tercüme ve şerhidir. Bu çalışmada Mehmed Vehbi'nin Buhârî'nin *Sahih*'ine dair hazırladığı muhtasar tercüme ve şerhi, usul ve muhteva bakımından incelenerek ilim ve kültür hayatımıza yapmış olduğu katkılarının bir kısmını tespit etmeye çalışacağız.

MEHMED VEHBİ, HAYATI VE ESERLERİ

Mehmed Vehbi Efendi Konya'nın Hadim İlçesinin Kongul köyünde doğmuştur –doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir.- Çevresinde ve ailesinde ilimle uğraşan âlimler bulunmaktadır. İlk tahsiline köyünde başlamış, Kur'ân-ı Kerim'i hatmetmiş, Tokmazzade Mehmed Efendi'den emsile ve bina okumuştur.¹ Konya müftüsü Hacı Hüseyin Efendi'den Molla Cami, Tavash Osman Efendi'den de fıkıh ve usul dersleri almıştır. 1888 yılından itibaren de kendisi dersler okutmaya başlamıştır. 1899 yılında Mahmudiye Medresesine Müderris tayin edilmiştir. 1901 yılında Konya Hukuk mahkemesine üye olmuş daha sonra da Konya Hukuk Mektebine vesayâ muallimi olarak tayin edilmiştir. 1908 yılında Meclis-i Mebusân'a üye olmuş ve feshinden sonra da Konya'ya geri dönmüştür.²

İngilizlerin İstanbul'u işgali sonrası Mehmet Vehbi Efendi Vahdettin Han ile görüşen heyette bulunmuş ve ona Anadolu'daki harekete katılmayı önermiştir.³ Mondros Mütarekesi sonrasında Anadolu'da başlayan Kuvvây-ı Milliye'ye katılmış ve aktif olarak bu harekette çalışmıştır. Halkın istek ve ısrarı üzerine Konya valiliğini kabul etmiş ve İtalyanların Konya'yı işgaline engel olmuştur.⁴

TBMM'de Konya vekili ve Fevzi Paşa kabinesinde Evkaf ve Şeriyye Vekilliği yapmıştır. Vahdettin'in padişahlık ve halifelikten azil fetvasını vermiştir.

¹ Mehmed Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, İstanbul 1966, Veli Ertan'ın Girişi, I, 11, Remzi Taşyürek, "Mehmed Vehbi Efendi", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 540.

² Remzi Taşyürek, "Mehmed Vehbi Efendi", *DİA*, XXVIII, 540.

³ Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, Ankara trs, DİB yay, s. 71-81.

⁴ Cemal Kutay, *a.g.e.*, s. 71-81.

Aynı fetva gereğince hilafet makamına Abdülmecid Efendi getirilmiştir.⁵ 1923 Nisan'ında Meclis Feshedildikten sonra siyaseti tamamen bırakmıştır. İzmir suikastıyla ilişkili olduğu gerekçesiyle tâkibâta uğramış bilahare ilgisiz görülmüştür. Nüktedan ve hoşsohbet biri olarak tanınan Mehmed Vehbi Efendi 1949 yılında vefat etmiş ve Konya Musalla mezarlığına defnedilmiştir.⁶

Eserleri

1-*Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*: Müellifin 1911-1915 yılları arasında kaleme aldığı bu eser, muhtelif tarihlerde basılmıştır. Eser hakkında hazırlanmış bir Yüksek Lisans tezinde yapılan değerlendirmeden bir kısmını aşağıda kaydediyoruz:

"Vehbi Efendi, "*Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*" isimli 15 ciltlik eserinde, kendi yaşadığı dönem baz alınrsa sade bir Türkçe kullanmıştır. Eser, kendi döneminde Türkçe neşredilen tefsirler arasında en geniş olanıdır. Bu tefsirde, ayetlerin önce Türkçe mealleri verilmiş, sonra da bu mealler daha geniş bir ibare ile bir nevi tekrar edilmiştir. Bunun yanında birçok ayetin esbab-ı nüzûlü hakkında bilgi verilmiş, sûrelerin ve ayetlerin aralarındaki insicam ve tenasüp gösterilmiştir. Ayetlerin çoğunun ihtiva ettiği nüktelere ve faydalara dikkat çekilmiş; onlardan çıkarılabilecek hükümlere işaret edilmiştir. Bu eserin mühim bir özelliği de, İslâm âmi'nde güvenilir kabul edilen tefsirlerden uzunca kesitler naklederek daha çok görüşü bir arada sunmasıdır. Beydavî, Fahr-i Râzî, Hâzin, Medârik, Ebussu'ûd ve Nimetullah Efendi, Taberî, Nisabûrî ve Sıddık Han gibi pek çok müfessirin görüşleri bu eserde nakledilmiştir. Adından da anlaşılacağı gibi, birden çok güvenilir tefsir kaynaklarının hülâsasını bu tefsirde bulmak mümkündür. Vehbi Efendi, bu nakillerin sonunda kendi görüşünü ve tercihini de "hülâsa" diyerek belirtmiştir."⁷

2-*el-Akâidü'l-hayriyye fi Tahrîri mezhebi'l-Firkati'n-Nâciye ve hümm Ehlü's-Sünneti ve'l-Cemâa ve'r-Redd alâ Muhalifihim*: İnanç konularıyla ilgili 133 meseleyi ele alan bu eser Arapça yazılmış daha sonra da 1340 -1343 yıllarında Ahmet Kâmil Matbaası tarafından Osmanlıca olarak basılmıştır.

⁵ H. Hüseyin, Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, Ankara trs., Rehber yay., I, 196, II, 39-40.

⁶ Veli Ertan'ın girişi, .I, 14. Mehmed Vehbi'nin hayatı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, Örnek Matbaası, Ankara 1955, s. 615; Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, Ankara trs, DİB yay, s. 71-81; Mehmed Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul 1966, Veli Ertan'ın girişi, I, 11-15; Remzi Taşyürek, "Mehmed Vehbi Efendi", *DİA*, XXVIII, 540-541.

⁷ Tefsiri ve metodu hakkında geniş bilgi için bkz. İzzettin Pak, *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsirdeki Metodu (1861-1949)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara-2007.

3-*Ahkâm-ı Kur'aniyye*: Konularına göre 482 hüküm ele alınmaktadır. Yazması Konya Yusuf Ağa Kütüphanesindedir.1947, 1966 ve 1971 yıllarında muhtelif baskıları yapılmıştır.

4- *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*:⁸ İncelemeye aldığımız eserdir. 1966 ve 1981 yıllarında baskıları yapılmıştır. Mehmed Vehbi bu eserini tefsirinden sonra yazmıştır. Zira yer yer tefsirine atıfta bulunmaktadır.⁹ Eser 1966, 1993, 2017 tarihlerinde müteaddit defalar basılmış olup bu çalışmada incelemeye 1966 baskısı esas alınmıştır. Bu baskı ansiklopedik boy ve dört cilt olup, 1646 hadis-i şerif tercüme edilmiş ve izahları yapılmıştır.

5-*Avâmil-i Umran*: Müellif 52 sayfalık eserinde, memleketin iç ve dış meseleleriyle ilgilenmenin önemini anlatmaya çalışır¹⁰.

SAHİH-İ BUHÂRÎ MUHTASARI TERCÜMESİ TAHLİLİ

Müellif eserinin başına yazdığı önsözde hadis-sünnet ve hadis usulü ile ilgili oldukça muhtasar –bir sayfadan biraz fazla- bir bilgi vermektedir. O, önsözü bitirirken “Hadis ve hadis bilginlerinin sıfat ve tabakalarına ait bilgileri Babanzâde Ahmed Nâim Bey’in *Buhârî Muhtasarı* tercümesinde belirtilmiş olduğundan okuyuculara fazla yorgunluk vermemek için bu kadarla yetindim...”¹¹ demektedir. Her ne kadar Mehmed Vehbi okuyucuları yormamak için böyle yaptığını söylese de nadiren sözü uzattığı yerler olmuştur. Bu tür sözü uzatmalar biraz müellifin şahsi birikimi ve yaşadığı dönemin problemleriyle ilgili olabilmektedir. Haddi zatında kusur da sayılmamalıdır.

1-Tercüme

Müellif, hadisleri tercüme ettikten sonra muhtasar şerhlerle hadislerin anlaşılmasına gayret ederken onlarla ilgili hükümlere de işaret eder. Metinleri uzun olan rivayetlerin ibareleri bölünerek tercüme edilmeye çalışır. Bunun belli bir amaca matuf olduğunu düşünmekteyiz. Özellikle yeterli derecede Arapça

⁸ Baskılara göre kitabın kapaktaki ismi değişiklik göstermektedir.

⁹ Mehmed Vehbi, *Sahih-i Buhârî Tecrid-i Sarîh Muhtasarı*, Sabah Neşriyat, İstanbul 1966, I, 95.

¹⁰ Vehbi Efendi, *Avâmil-i Umran*, Sırât-ı Müstekîm Matbaası, İst., 1327/1911’de basılmış küçük hacimli bir eserdir. Eser hakkında daha fazla bilgi için bkz. İzzettin Pak, *a.g.t.*, s. 61.

¹¹ I, 4. Müellif eserinde *Tecrid-i Sarîh*’in tertibini takip etmiş, geleneksel şerh usulüne yakın bir yol takip etmiştir. Eser büyük boy bir baskıya iki sütun dizgilenmiştir. Çok iyi bir baskı olmaması bir yana –ki çokça dizgi hataları mevcut- tashihinin dikkatli yapılmadığı anlaşılmaktadır. Ahmed Naim’in *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*’ne hadis usul ve tarihi konularını ele aldığı mukaddime hakkında geniş bir inceleme için bk. Veli Atmaca, *Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi’nin Kaynakları Meselesi*, Isparta 2015.

bilmeyen vaizlerin ibare okuyarak vaazlarında kullanmalarına kolaylık sağlamasını hedeflemiştir. Ayrıca şerhte teknik olarak kolaylık sağlamaktadır. Kısmen memzûc şerh metodunu tercih etmiştir.¹² Haddi zatında şerhler (اقول) (قال) , (قوله) ve memzûc şerhler olarak taksim edilebilir.¹³ Bu usul, şerhi daha anlaşılır kılmaktadır. İbarelerin vurgularını ihmal etmeye de engel olmaktadır. Özellikle diyalog şeklindeki rivayetlerde bu göze çarpmaktadır.

Tercümelerde bazen teknik terimlerin Türkçeleştirilmesinde lügat anlamlarını vermesi, kavramsal anlamı bilenler için kulak tırmalayan ifadeler olarak göze çarpmaktadır. Misal olarak “*Müttetekun Aleyh*” ifadesini “Buhârî ve Müslim birleşmişlerdir” şeklinde vermesi gibi.¹⁴ Daha sonra bu ifadeyi “ittifak etmişlerdir”¹⁵ şeklinde tercüme etmiş ve ilerleyen sayfalarda bu son şekliyle vermeyi kararlı bir biçimde uygulamıştır. Hadis ravileri için bazen “rivayetçi” bezen “rivayet eden” şeklinde tercümeleri olmuştur.¹⁶ Tercümelerinde bu gün kullanımdan düşmüş olan veya yerel dildeki kelimeler kullanmıştır. “Taravetli,” “bir su bardağı su istedi,” “ülüklü ibrikler”¹⁷ , (من صام رمضان ايمانا واحتسابا) ibaresini “Allah yönünden Ramazanda oruç tutarsa...” şeklindeki tercümeleri gibi. (عسى) kelimesini “me’mül” şeklinde tercüme etmiştir ki, Türkçe’de “umurlur ki” diye ifade ederiz.¹⁸ Bugün bizim çok kullanmadığımız özellikle sahâbe râvî ile ilgili tercümelerinde “Hz. Enes’in rivayeti vechile, Resulullah buyurmuştur ki” şeklinde bir ifade kullanır¹⁹ ki bu ihtiyat ifade etmektedir ve önemlidir. Bu tür bir tercümeden anlıyoruz ki, devirler ve dilin o günkü yapısına binaen ifade ediş biçimleri değişebilmektedir.

¹² Mehmed Vehbi, I, 15, 43, 14-22, 48-49, 55, 66-67, 206. Hadis rivayetleri Buhârî rivayetleri olduğu için ayrıca tahrîcine gerek duyulmamıştır. Bundan sonra bu esere işaret eden referanslar da sadece cilt ve sayfa numaraları verilecektir.

¹³ Şerhler hakkında bilgi için bkz. İ. Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1985, Marmara Üniv. Yay., s. 130 vd. Ayrıca metinlerin yorumunda bir de işari yorumdan bahsedilebilir. İşari yorum büyük çoğunlukla remz, ima, ve işaret yoluyla kalbe gelen bilgi ile yapılan yoruma delalet eder. Bkz. Fikret Karapınar, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, Konya 2009, s. 323.

¹⁴ I, 30, 31, 37, 46.

¹⁵ Bkz. I, 38, 39.

¹⁶ Bkz. I, 25, 27, 35, 37, 41.

¹⁷ Bir su bardağı ifadesi aslında Konyalıların gusle yetecek kadar su alan ibriğe verdikleri yerel bir isimdir. I, 109, 114.

¹⁸ Bkz. I, 40, 47-48, 62.

¹⁹ I, 66, 77, 78.

Ayrıca tercümelerde dil ve ifade bozuklukları göze çarpmaktadır. Nitekim, “sen ve senden öncekilerin Rabbisine...” şeklindeki çevirinin “Rabbine” olarak ifade edilmesi daha doğru olurdu.²⁰ Tercümede kullanılan bazı kısaltmalar var ki –mesela, “Efendimiz”i “ef.miz” gibi- bu gün bize garib gelmektedir.²¹ Türkçede henüz kısaltmaların yerli yerine oturmadığını gösteren bu kullanımları müellif kendisi tercih etmiştir.

Mehmed Vehbi yorumlarında hadislerin konu başlığı (bab) ile ilgisinden de bahsetmektedir.²² Aynî ve İbn Hacer gibi Buhârî şarihleri, hadislerin konu başlığı ile ilgisini kurmaya çalışırlar. Genellikle bu hadis metninin başlıkla irtibatı kolayca anlaşılabilen hadisler hakkındadır. Mehmed Vehbi’nin bu hususta Aynî’den alıntılar yaptığı anlaşılmaktadır.

Tercümelerinin sonuna bazen daha anlaşılır olmalarını sağlamak için metinde bulunmayan eklemeler yapmaktadır, fakat bu eklemeleri paranteze almaz. Bu da Mehmed Vehbi’nin, metne sadık kalma yanında anlaşılır bir tercüme hedeflediği görülmektedir.²³ Oysa Ahmed Naim ve Kamil Miras, parantez içi ilaveleri tercih etmişlerdir. Ayrıca Mehmed Vehbi’nin tercümelerde yerine oturmayan ifadeler de rastlamak mümkündür. Mesela; (ظهر) kelimesinin “arkasına”²⁴ anlamı olsa da rivayetin siyak ve sibakı dikkate alındığında kelimenin “sırt” anlamında tercümesi, olayı anlatması bakımından daha doğru bir tercüme olurdu.

Mehmed Vehbi efendi her ne kadar bazı ibarelerin tercümelerinde tam olarak Türkçe karşılıkları yerine oturtamasa da, mümkün olduğunca anlaşılır bir tercüme sunmaya gayret eder. Dönemin dil yapısının özelliklerini eserin bütününde görmek mümkündür. Her bir yazar ve müellifin de kendine has bir ifade tarzı vardır. Mehmed Vehbi efendi de kendi üslubunu eserde yansıtmaktadır. Cumhuriyet dönemi tercüme ve şerhlerinden olması onun önemini ortaya koymaktadır.

2-Peygamber Tasavvuru

Hadislerin yorumlanması ve anlaşılmasında, dindeki yerinin tespitinde, İslam ümmetinin İslam’ı doğru bir şekilde anlayıp hayatında tatbikinde en önemli unsurlardan biri de Peygamber tasavvurudur. Zira doğru bir peygam-

²⁰ Bkz. I, 57,

²¹ I, 62, 64, 68.

²² Bkz. I, 34, 36-37, 40-41, 128, 203.

²³ Bkz. I, 107.

²⁴ Bkz. I, 36.

ber tasavvuru ona ait hadislerin de doğru anlaşılmasında önemli bir basamağı teşkil etmektedir. Bu bağlamda tarih boyunca farklı şekilde peygamber tasavvurları ortaya çıkmıştır.²⁵ Hz. Peygamber'in iki yönü bulunmaktadır. Birincisi nübüvvet ve risalet boyutu olup beşer içinde seçilmişliği ile öne çıkan, Allah ile beşer arasında iletişim görevini üstlenmiş bir şahsiyettir. Diğeri ise tıpkı diğer insanlar gibi dünya hayatında yaşayan, yiyen, içen, gezen uyuyan, hüznlenen, sevinen, onlarla birlikte oturup günlük işler üzerinde konuşan, zaman zaman tarihi olayların hikâyelerini anlatan bir beşer olarak toplumda yaşamış bir tarihi şahsiyet olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kimlik ve kişiliğidir.

Mehmed Vehbi Efendi Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu iki yönünü de ihmal etmeyen bir anlayışa sahip olduğunu gösteren anlatım ve değerlendirmeler yapmaktadır:

“İşte bu hadis bütün insanlara arız olan dert, elem ve kederlerin hepsinin peygamberlere de arız olduğuna delalet eder. Şu kadar ki, peygamberler halka nefret verecek hastalıklardan masundurlar. Çünkü nefret doğuran dertle iptila hikmeti bi'sete münâfidir, zira bi'setten maksat halkla kaynaşarak tebliğ me-mur olduğu hükümleri onlara tebliğ etmek ve akşam sabah onlarla bulunup terbiye etmektir.”²⁶ Uhut gazasında yüzünden aldığı bir yaradan bahseden hadisi ele alırken yine peygamberlerin diğer insanlarla benzer beşeri yönünü vurgulamaya çalışmıştır. “Peygamberler de tıpkı diğer insanlar gibi yaralanır, hastalanır dert ve elem çekerler ki, ümmetleri, gösterdikleri mucizelere bakarak, beşer üstü varlık sanarak dalaletle düşmesinler ve insan olarak kulları aydınlatıp uyarmak için Allah tarafından gönderilmiş imtiyazlı bir sınıf olduklarını bilsinler,”²⁷ ifadeleriyle Hz. Peygamber (s.a.v.)'in beşeri yönünü vurgularken peygamberlerin seçilmişliklerini beyan etmektedir.

Mehmed Vehbi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'i diğer beşerden ayıran hususlara da işaret eder. Nitekim Resulullah (s.a.v.)'m, diğer insanlarla karşılaştırıldığında, “vücutça en sağlamı, sıhhatlısı ve en cesuru olup vücudunun her çeşit arı-

²⁵ Tarih boyunca ve Müslümanların peygamber tasavvuru hakkında daha fazla bilgi için bkz. Şefaettin Severcan, “Peygamberlik Anlayışları ve Hz. Muhammed (S.) (I.Bölüm), *Bilimname Dergisi*, C. I, sayı, 1, Kayseri 2003, s. 230 vd; Bünyamin, Erul, “Uydurma Rivâyetlerde Peygamber Tasavvuru”, *İslamın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Kutlu Doğum Sempozyumu (2001), Ankara 2003, s. 434-435.

²⁶ Bkz. I, 124.

²⁷ I, 138.

zadan salim olduğu siyer yazarlarınca isbat olunmuş bir gerçektir”²⁸ ifadesiyle beşerî varlık olarak da diğer insanlardan ayrılan yönlerine dikkat çekmektedir.

Şârih, Peygamberlerin de beşere ait bir vasıf olan yanılma ile bazen karşılaştıklarını hatırlatarak, onun da zaman zaman unuttuğunu dile getirir. Kendisine namazda bir şey mi oldu? Sorusuna karşılık Hz. Peygamber (s.a.v.) “Namazda bir şey hâdis olsaydı elbette ben size haber verirdim” sözünün, vahyin tebliğinde asla gecikmeyeceğine delalet ettiğini kaydeder. Bununla birlikte, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “*Ben de sizin gibi insanım, sizin unuttuğunuz gibi ben de unutturum*” demesinin peygamberlerin de unutabileceklerine delalet ettiğini dile getirir.²⁹ Hatta bu unutmanın nadir de olsa ibadetlerle ilgili de olabileceğini ifade eder.³⁰

Mehmed Vehbi Hz. Peygamber (s.a.v.)’in içtihadlarını da değerlendirirken onları “batınî vahiy” olarak tanımlar. O, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in icthadlarını da dikkate alarak, O’nun yanılabilirliğini ifade etmeye çalışır. Bu bağlamda şunları kaydeder:

“Hazreti Peygamberin içtihadlarıyla sabit olan vahiydir (batınî vahiy). Peygamberler için içtihadın caiz olup olmadığı yolunda usulü hadis bilginleri arasında ihtilaf varsa da kanaatimce peygamberlerin içtihadı caizdir. Çünkü; bir peygamber, olan bir hâdise hakkında fikrini belirtmek için vahiy bekler, vahiy gelirse o yolda amel eder, gelmez de gecikmesinden zarar olacak ve hadisenin zaman ve tesiri geçecek korkusu olursa içtihad eder, eğer peygamber içtihadında hata etmişse Cenabı Hak o hükmün hatâlı olduğunu kendisine bildirir, çünkü peygamber içtihadı ümmetine şeriat olacağı için, hatâsı Allah tarafından düzeltilir, hatâ üzerine kurulacak hükmün şeriat olması ise bâtıldır, ve peygamberler hatâ üzerine karar kılmazlar.”³¹

Peygamberleri diğer beşerden ayıran ve peygamberliklerinin delili, ispatı olan mucizelerin olmasıdır. Mehmed Vehbi bu meyanda Resûlullah’a (s.a.v.) atfedilen mucizeleri anlatan rivayetlerin şerhinde bu hususlara da işaret etmektedir. Resûlullah’ın (s.a.v.) elinden küçük bir kaptan abdest alanların anlatıldığı rivayetin izahında “Resûlullah’ın mucizelerindedir ve Resûlullahın elinin temasından hâsil olan berekettir” yorumunu yapmaktadır.³² Hz. Peygamber (s.a.v.)’in vücuduna değen suyla teberrük etmelerini,³³ Hz. Peygamber

²⁸ I, 145.

²⁹ I, 183-184.

³⁰ I, 146.

³¹ I, 4.

³² I, 123.

³³ I, 125,

(s.a.v.)'in "kovadan su alıp yüzüne üfürmüş olmasının hikâye edilmesi sebebiyle fiilî hadistir ve bereketi nebeviye ile teberrük edildiği beyan olunmuştur",³⁴ önünden gayri cihetleri görmesi³⁵ gibi hususlara temas ederek peygamberlerin diğer insanlardan ayrılan yönlerine işaret etmektedir. Nitekim peygamberler gösterdikleri mucizelerle diğer insanlardan ayrılırlar. Onların getirdiği vahyin doğruluğunu ispat etmek üzere Allah onlara mucize gibi bir şahit vermiştir. Peygamberlere verilen mucizeler, onları diğer insanlardan ayıran en önemli özelliktir.

Bu örneklerden anlaşıldığı üzere Mehmed Vehbi sağlıklı bir peygamber tasavvurunun önemini kavrayan âlimlerden biri olarak göze çarpmaktadır. Ve bu peygamber tasavvurunu insanlara anlatmak için ilgili rivayetler bağlamında sözün uygun düştüğü yerlerde vurgularını güçlü hale getirmektedir.

3-Yorum

Tekrar ifade edelim ki, tercüme medeniyetlerin ortaya çıkışında önemli rol oynarlar. Cumhuriyetin kurulması ile başlatılan eğitim hamlesinde de çevirilerin önemli rolü vardır. Tercümelerin bu önemi sadece tercümelerde değil, aynı zamanda onlara yapılan şerhlerde gizlidir. Mehmed Vehbi'nin şerhi de bu yönüyle önem arzeder. Biz şerhinde göze çarpan bazı hususlara işaret etmekle yetineceğiz.

Her müellifin eserini yazarken müracaat ettiği kaynakları bulunmaktadır. Bu kaynaklar müellifin meseleleri ele alış biçimini önemli ölçüde etkiler.

Mehmed Vehbi'nin de hadisleri yorumlarken önemli gördüğü iki temel kaynağı kullandığı anlaşılmaktadır. Çoğu kere Bedreddin el-Aynî'ye (855/1451)³⁶ atıfta bulunurken zaman zaman da Kastallânî'ye (852/1449) de atıflar yapmaktadır.³⁷

Ulema yaşadığı dönemin problemlerine eğildiği ve bunlara ürettiği çözümler oranında üzerindeki ağır sorumluluğun hakkını da vermiş olmaktadır. Özellikle kendi döneminin popüler tartışmalarına temas etmekten kaçınma hakkı yoktur. Üstelik bu bir vazife olarak üzerinde durmaktadır.

³⁴ I, 66, ayrıca bkz. I, 77. Her ne kadar bu durum mucize ile ilgili olmasa da onu mucize olarak görmektedir.

³⁵ I, 185.

³⁶ Bkz. I, 24, 26, 27, 28, 32, 37, 53, 117.

³⁷ Bkz. I, 26, 28, 34, 103, 117.

Mehmed Vehbi'nin hadislerin şerhinde kaynak olarak kullandığı eserlere müelliflerinin adıyla işaret etmiş ve onlardan alıntılarını kaydetmeye çalışmıştır. Yorumda geleneği dikkate almak, zaman içinde anlayışların değişim izini sürmek ve hadis yorumunda isabetli davranabilmek için önemlidir. Ancak gelecekteki yorumların tamamının doğru ve her zaman için genel geçerdir, şeklinde bir yaklaşım isabetli değildir. Müellifimiz zaman zaman geleneksel yorumlara ve hadislerin yorumundaki tartışmalara işaret etmektedir. Başın meshi konusunu tartışırken sarık üzerine meshin geçerli olup olmadığı tartışmasında "sarığa mesh rivayeti, alına yapılan mesh sırasında elinin bir kısmının da sarık üzerine isabet etmesinden ibaret ve ravi de bunu hikâye etmiştir. Yoksa sarığa mesh caiz değildir. Çünkü (وامسحوا برؤسكم) ayeti başa mesh etmenin vacip (farz) olduğunu açıkça göstermektedir ve fıkıh kitaplarında da mesele böyledir,"³⁸ şeklinde güncel fıkhi açıklamalarda bulunmaktadır. Tartışmalarda tercihini ifade ederken ayete muhalif rivayetle amel edilmeyeceğine de işaret etmiştir ki bu hadislerin sıhhatini tespitinde önemli bir kıstastır.³⁹ Şu ifadeleri buna bir örnek olarak zikredebiliriz. "Kastallânî'de beyan buyrulduğu vechile el yıkamaktan (yıkamay) Resûlullah apdestle tabir buyurduğundan İmamı Ahmet hadisi zahirine hamlederek deve eti yiyen kimsenin apdest alması vacip olduğunu

³⁸ I, 125.

³⁹ Bu kıstas aynı zamanda imam-ı Azam'ın temel ölçülerinden biridir. Nitekim o talebesi ile arasında geçen şu sual ve cevapta bunu ifade eder: (Talebesi): "*Mü'min zina edince, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi, imanı da çıkarılır, sonra tevbe edince iman kendisine iade edilir.*" (Ebû Dâvûd, Sünnet, 15; Tirmizî, İman, 11) hadisini rivayet eden kimseler için ne dersiniz? Eğer tasdik ederseniz Haricîlerin (Haricîler, ameli imanın bir parçası olarak düşünen, büyük günah işleyen kâfir olduğunu iddia eden bir fırka) prensiplerini kabul etmiş olursunuz. Onların görüşlerinden şüphe ederseniz, Haricîlerin prensiplerinde de şüpheye düşmüş ve ifade ettiğiniz haktan rücu' etmiş olursunuz. Eğer râvilerin sözünü tekzip edecek olursanız, onlar da sizi Hz. Peygamber'in sözünü yalanlamış olmakla suçlarlar. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar, bu hadisi muteber kişilerden nakletmişlerdir.

Âlim (Ebu Hanife): Tekzip etmek, ancak "Ben Hz. Peygamber'in sözünü yalanlıyorum," diyen kimsenin yalanlamasıdır. Lâkin bir kimse "Ben Hz. Peygamber'in söylediği her şeyi iman ederim, fakat o kötülük yapılmasını söylemedi, **Kur'ân'a da muhalefet etmedi**" derse, bu söz o kimsenin, Hz. Peygamber'i ve Kur'ân-ı Kerim'i tasdik etmesi; **Allah'ın Resulünü, Kur'ân'a muhalefetten tenzih etmesidir.** Eğer, Hz. Peygamber, Kur'ân'a muhalefet etse ve Allah için hak olmayan şeyleri kendiliğinden uydursa idi, Allah onun kudret ve kuvvetini alır, kalp damarını koparırdı. Nitekim bu husus Kur'ân'da şöyle belirtilir: "**Eğer peygamber söylemediklerimizi bize karşı, kendiliğinden uydurmuş olsa idi, elbette onu kuvvetle yakalar, sonra da kalp damarını koparırız. Sizin hiçbiriniz de buna mâni olamazdı,**" ifade etmeye çalışmaktadır. (Hâkka, 69/45-47). *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, Tercüme, Mustafa Öz, 2. Bs., İFAV Yayınları, İstanbul, 1992, "el-Âlim ve'l-Müteallim", s: 24-25.

içtihat etmiştir fakat diğer imamlar; apdestten kasdın el yıkamak olup bu hadis ve emsalin de et yemenin apdesti gerektirmediğini içtihat ettikleri cihetle hadisler arasını uzlaştırarak pişmiş et yemekle apdest lazım gelmediğini beyan etmişlerdir,⁴⁰ ifadesiyle hadis rivayetinde zaman zaman lafzî yorumun doğurduğu problemlere dikkat çekmiştir. Lafzî yorum esas olmakla birlikte, eğer metnin anlaşılmasında bazı problemler varsa o zaman, metnin ortaya çıkışına sebep olan arkaplan ve maksadı anlamaya çalışmak daha salim bir yol olarak bize imkan sunmaktadır.

Mehmed Vehbî'nin yorumlarında da çoğu şerhlerin temel özellikleri arasında bulunan kelime ve kavram izahları yer almaktadır. Mesela; (أية النفاق ببغض) (الانصار) "Ensâr'a buğz nifak alametidir" hadisini izah ederken nifakı şöyle ifade eder: "Nifak; küfrü saklayarak imanı açıklamaktır, nifaka alamet olan buğz, dine yardımdan dolayı olan buğzdur ve bu nevi buğz aynı küfürdür ve nifak açık küfürden kötüdür."⁴¹ Aynı şekilde hadis metninde geçen kelimeleri tek tek ele alarak onlara verilen anlamları ve yapılan şerhin gücünü, doğruluğunu göstermek üzere açıklamalarda bulunur.⁴²

Sonraki devirlerde yazılan bütün şerhlerin temel özelliklerinden biri de ele alınan hadisi rivayet eden sahâbî raviler hakkında kısa bilgi vermektir. Mehmed Vehbi de şerhinde sahâbe biyografileri vermekte özellikle de hadis rivayeti yönüyle bilgilendirmektedir.⁴³

Bazı hadislerde insanı kurtuluşa götüren amellerden birkaç tanesi birlikte zikredilir. Mehmed Vehbi hadislerde sayılan böyle fiillerin tek başına insanları kurtuluşa erdirmeyeceğini; İslam'ın bir bütün olduğunu, Müslümanlığında bütün olarak yaşanması durumunda kurtuluşa erişilebileceğini vurgular. Nitekim (ان رجلا سأل رسول الله اي الاسلام خير) "Bir adam Resulullah'a (s.a.v.) hangi Müslümanlık daha hayırlıdır?" sorusuna verdiği cevapta sayılan iki hasleti – *yemek yedirme ve selam verme*– ifade ettikten sonra bu rivayette ifadesini bulan iki amelin kurtuluş için yeterli olmadığını izah etmeye çalışır.⁴⁴

Her dönemde olduğu gibi âlimler yaşadıkları dönemin gündemindeki tartışmalı meselelerine de temas eder ki bu ilim adamının öncelikli görevlerin-

⁴⁰ I, 126.

⁴¹ I, 29.

⁴² I, 30,33.

⁴³ I, 17, 24, 25, 26. Hadisi rivayet eden ashâbın genellikle ilk geçtikleri yerde biyografilerini yazmaktadır. Eserde bu bariz bir şekilde görülmektedir.

⁴⁴ I, 26, I, 134.

den biridir. Nitekim Mehmed Vehbi önceki paragrafta işaret edilen rivayette geçen “*misafiri doyurman ve tanıdığına ve tanımadığına selam vermendir*” kısmını izah ederken;

“İşte bu hadisi şerif, mala tealluk eden itamla bedene taalluk eden selamın, İslam’ın sünnetlerinden olduğunu beyan etmiştir. Binaenaleyh her müminin buna riayet etmesi lazımdır. İslamiyetteki hanedanlık ulüvvü (yüceliği) cenabı ve köylerimizin misafirhaneleri bu esasa ve Kur’anda infaka müteallik ayetler üzerine kurulmuştur. Fakat diyanetle alakası olmayan bazı kimseler, Avrupa’nın hasisliğe kaçan âdetlerini beğenerek bu gibi İslam faziletlerini kötülemek isterler, fakat işin garibi şudur ki, bu kabil insanlar bir köye vardıklarında köylünün gösterdiği misafirperverlikten de memnun olurlar, çünkü insanlar ihsanın kulu kölesidir.”⁴⁵

Mehmed Vehbi burada batıya özenenlerin nelere dikkat etmesi gerektiğine işaret buyurarak batılılaşma serüveninde gündeme gelen bir meselede duruşunu ifade etmekte ve Kur’an ve sünnetten kaynağa sahip bir âdetin yerilmesini doğru bulmamaktadır. Aynı şekilde idrar’la tedavi meselesini de ele alarak şunları kaydeder: “Eti yenen hayvanların sidiğinin temiz olduğuna, bu hadisle istidlal edenler varsa da İmamı Azam ve İmam Şafi’ye göre bütün hayvanların sidiği pistir, yalnız bu hadiste Peygamberin deve sidiğini içmelerini emretmesi zarurete müstenid ve o adamların onunla iyi olacaklarını bildiği içindir. Pislikle tedavi caiz değilse de Müslüman olan hazık doktor tavsiye ederse onunla tedavi caizdir.”⁴⁶ Mehmed Vehbi, burada hadis metinlerinin yorumunda, lafızci ve şekilci bir bakış değil fakihçe bir yaklaşımı tercih etmektedir. Ayrıca pislik dediği haram olan şeyler olması muhtemeldir. Yoksa sidik ile tedavinin cevazı değildir. Genel kaide “zaruretler mahzurlu olan şeyleri mubah kılar” şeklindedir. Güncel olan tartışmalardan biri olan aşırılıklar konusuna⁴⁷ sosyal ve kurumsal yapılar⁴⁸ üzerine vb. konularda da söz söylemektedir. Bu da onun güncel problemlere dair fikirlerini ilgili konular bağlamında dile getirerek âlim olma sorumluluğu içerisinde hareket ettiğini göstermektedir.

Tercüme ile yorumlarda görülen bazı çelişkili ifadelere de rastlamak mümkündür. Nitekim –dizgi hatasından kaynaklı değilse- “Hadisi burada zikirden maksat ayak üzerinde su dökmenin caiz olmadığını beyan etmektir” derken biraz ileride “bu hadis ayak üzerinde su dökmenin cevazını beyan et-

⁴⁵ I, 26.

⁴⁶ I, 134.

⁴⁷ I, 63.

⁴⁸ I, 87.

mektedir” der. Sonrasında ayakta su dökenin hükmü ile ilgili izahlar yapmaktadır ve mekrûhiyetini vurgulamaktadır.⁴⁹

Bazen yorumunda hadislerin ibarelerini ele alır, böylece hadisin yorum ile ilişkisini güçlendirerek daha anlaşılır kılmaya çalışır. Ayrıca hadislerin gramer yapısına dair izahlar yapar. Mesela, (مثل ما بعثنى الله به من الهدى) ibaresinde olduğu gibi.⁵⁰ Hadisin metninde geçen ve teşbihte kullanılan kelimeleri lügat ve kullanım olarak izahından sonra “İnsanlar hey’eti mecmuası itibarıyla üç kısımdır: Birincisi, ilmi kabul ve kendi amel etmekle beraber başkalarına anlatıp iletmeye muktedir olmaz. İkincisi ilmi kabul ve amel eder ve başkalarına aktarır, yani tebliğ ve tefhime eder ve herkes kendisinden faydalanır. Üçüncüsü, asla ilmi ve hidayeti kabul etmez, kafir halinde kalır, imandan nasibedar değildir ve ulumu şer’iyyeden mahrumdurlar. Risaletmeâb ef.miz bu kelâmiyle ilmin faziletini ve öğrenip öğretmenin meziyetini bildirerek ümmetini ilim tahsiline ilimle amel etmeye ve başkalarına öğretmeye tergi ve tavsiye etmiştir,”⁵¹ şeklinde kaydetmektedir.

Mehmed Vehbi’nin şerhinde dikkatle üzerinde durduğu konulardan biri de hadislerin ihtiva ettikleri fikhî hükümlerdir. Bu hükümleri zaman zaman maddeler halinde zaman zaman da düz bir ifadeyle sunmaya çalışmaktadır.⁵²

Mehmed Vehbi hadislerin yorumunda kaynak olarak esas aldığı ifade ettiğimiz şerhlerden çokça istifade etmiştir. Mümkün olduğunca şerhleri uzatmaksızın okuyucunun özellikle de yazıldığı dönemdeki Türk toplumunun ihtiyaçlarını da göze alarak, öz ve kısa bir şekilde vermeye çalışmıştır. Kendi döneminin problemleri ile ilgili olan rivayetlerde de güncel meseleleri değerlendirmeye ve kendi görüşlerini dile getirmeye büyük çaba sarfetmiştir. Şerh, bu yönü dikkat çeken önemli bir eserdir.

4-Usul

Hadis usulü Hz. Peygamber (s.a.v.)’e ait bilgilerin uygun nakliyle ona ait olan ile olmayanı ayırt etmenin prensiplerini belirleyen bir ilimdir. Dolayısıyla hadis usulünü bilmek sahîh ve sakim rivayetleri birbirinden ayırmada gereken en önemli ilim dallarından biridir. Binaenaleyh Mehmed Vehbi de yer yer hadis usulü ile ilgili bilgi birikimini de gerektiği ölçüde aktarmaya çalışmaktadır. O,

⁴⁹ Bkz. I, 131.

⁵⁰ I, 66-68, 87, 206.

⁵¹ I, 67.

⁵² I, 127, 128, 133.

önsözünde verdiği kısa usul bilgileri yanında şerhi içerisinde zaman zaman usule dair muhtelif konular hakkında bilgiler vermektedir.

Mehmed Vehbi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadislerini vahy-i gayr-i metlöv olarak telakki etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.), mescide bazı sahâbilerden kendi babalarını soranlara verdiği cevapları vahiy ile bildiğini ifade ederek bu kabulüne delil getirir.⁵³ Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bütün hadislerini vahiy olarak görmek mutlak olarak yanlış bir kabuldür. Zaten Mehmed Vehbi de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadislerinin bir kısmını "ictihad" olarak değerlendirmiştir. Hadis-i şerifler arasında vahiy mahsulü olanlar vardır. Bunları kesin rakamlarla tespit etmek mümkün olmadığı gibi vahiy mahsulü olmayanları da tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Buna karşın bazılarını taşdıkları karinelerle tespit imkânımız bulunmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in din olarak koyduğu kurallarda vahiy kontrolü olduğu söylenebilir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'e nispet edilen hadisler bilindiği üzere; kavli, fiili ve takriri olarak üç gruba ayrılırlar. Mehmed Vehbi zaman zaman hadislerin bu üç gruptan hangisine ait olduğuna işaret etmektedir. Nitekim "bu takriri hadistir", "bu hadis takriri hadistir, yani Resulullah'ın işini ve sözünü hikâye etmiyorsa da sükutunu hikâye ediyor. Peygamberimizin susması da bizim için şeri delil olduğundan sükûtuna takriri hadis denir. Görüp de susması o işin meşruiyetine delildir".⁵⁴ "bu hadis-i fiilidir"⁵⁵ gibi değerlendirmeleri usul konusunda verdiği pratik bilgiler arasında zikredilebilir.

Hadis tahammül ve edası ile ilgili şartlardan birine işaret ederek hadis eğitim öğretiminin hangi yaşlarda uygun olduğunu ifade etmeye çalışır. Bu bağlamda Mehmed Vehbi, "bir şahsın çocuk yaşta hadisi işitmesi ve zabtı caizdir. şu kadar ki, rivayeti baliğ olunca yapması şarttır. Fâsıkın, kölenin, kâfirin halleri çocuğun hali gibidir. Bir şahsın kâfirken işittiği bir hadisi sonradan Müslüman olunca... rivâyetleri muteberdir"⁵⁶ şeklinde görüşünü kaydetmektedir.

Hadislerin bize ulaşmasında ilk nesli oluşturan sahabenin Ensâr grubunu Aynî ve Kastallânî'ye atfederek Evs ve Hazrec kabilelerine tahsis eder ki bu önemli bir görüşü dile getirmektedir.⁵⁷ Bu hadislerde övülen sahâbe içerisinde

⁵³ I, 72-73, 75.

⁵⁴ 1,122, 66

⁵⁵ 1,62, 66.

⁵⁶ I, 66.

⁵⁷ I, 28.

kimlerin kastedildiğini Ensar ve Muhacirun'un şumulüne kimlerin girdiğini tespit etmede yardımcı olacak bir bakış açısidir.

Sahâbe ve hadis ilişkisi ile ilgili de bazı teknik ve tarihi bilgiler verir. Nitekim hadis nakledenlerin rivayet ettikleri hadislerin sayıları,⁵⁸ ve Resûlullah-tan (s.a.v.) hadis nakleden sahabelerin güvenilirliği ile ilgili bilgiler verir. Nitekim İbn Ömer'in, Sa'd b. Ebi Vakkas'ın mestler üzerine mesh hadisini babasına sorunca Hz. Ömer'in "Sa'd sana bir şey haber verirse onu tekrar başkasından sorma, zira Sa'd doğru söyler" sözüne atıfla sahabenin içinde (çok) doğru sözlü olanların olduğuna işaret eder.⁵⁹

Sihah-ı sitte ifadesini Türkçeleştirerek "altı sahih kitap" ifadesini kullanarak hadisin hem kaynağına hem de sahihliğine işaret ettiği gibi⁶⁰ haber-i vahidlerle amel meselesinde "sıhhati karinelere desteklenmiş haber-i vahidin yakın derecesinde hüküm ifade ettiğine delalet eder"⁶¹ ifadesiyle karineli haber-i vahid ile amel edilmesi gerektiğini söyler ki, İmam Azam da dâhil ulemanın çoğunluğu bu görüştedir. Ayrıca haber-i vahidin kabul edilmesi gerektiğine dair görüşünü kıblenin tahvili ile ilgili rivayete dayanarak dile getirmektedir.⁶² Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere, Mehmed Vehbi, şerhinde hadislerle ilgili meselelerde usule müteallik bir yön varsa onlara işaret etmekte ve usule dair bilgileri de vermeyi ihmal etmemektedir.

5-Bir karşılaştırma

Tecrîd-i Sarîh'in Türkçeye yapılan ilk iki tercümesini karşılaştırdığımızda her birinin kendine has özellikler taşıdığı görülmektedir. Ahmet Naim ile Kamil Miras beylerin yapmış olduğu tercüme ve şerh daha mufassal olup, bolca isim ve sıfat tamlamaları bulunmaktadır. Mehmed Vehbi'ninki ise daha muhtasar ve dönemin dili açısından daha anlaşılırdır. Ayrıca dönemin şartları dikkate alınarak Kamil Miras bey'in atladığı Türklerle ilgili hadis-i şerifin tercümesini Mehmed Vehbi atlamamıştır. Mehmed Vehbi'nin tercümesinde 949 numaralı hadis olarak yer almıştır. Bu rivâyet ne gariptir ki, Diyanet yayınında tercümesi ya-

⁵⁸ 1,103

⁵⁹ I, 125.

⁶⁰ 1/47, 53, 55, 182. "Sihâh-ı Sitte" ifadesi tartışmalıdır. Kütüb-i Sitte'yi oluşturan hadis kitaplarında zayıf hatta bazılarında az da olsa mevzu rivayetlerin olduğu ulema beyinde malumdur. Mehmed Vehbi'nin bu ifadeyi söz konusu kitapların genel olarak sahih hadisleri ihtiva ettiklerine işaret etmek üzere kullanmıştır şeklinde anlamak daha doğru olur.

⁶¹ I, 125. Bkz. İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, Daru'l-Fikir, Beyrut 1996, s. 28-29.

⁶² 1/42, ayrıca bkz. 1/52, 58.

pılmamış ve metinden çıkarılmıştır. Hadis şöyledir: “Türklerle harb edinceye kadar kıyamet kopmayacaktır. Türklerin gözleri küçük, yüzleri kırmızı, burunları kısadır. Sanki yüzleri, dışına deri çekilmiş kalkan gibidir. Ve siz ayakkabıları kıldan yapılmış bir kavimle harp edinceye kadar kıyamet kopmayacaktır.”⁶³ Rivayet kıyamet alametleri bahsinde deccal rivayetlerine yakın bir yerde ele alındığından olumsuz bir anlama bürünüyor. Oysa Kostantiniyye (İstanbul) ve Roma’nın fetihleri ile ilgili rivayetlere yakın bir yerde zikredilse olumlu olarak anlaşılacaktı. Gerek bu hadis gerekse diğer hadislerin anlaşılmasında olsun, gerekse herhangi bir metinde geçen ifadelerin anlamlandırılmasında olsun, metin içerisinde ve konu bütünlüğünde zikredildikleri konunun muhtevası önem arz etmektedir. Türklerle ilgili rivayetin de deccal ile ilgili hadisler arasında zikredilmesi olumsuz bir anlamlandırmaya sevk etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Türklerle ilgili olumsuz bir şey söylemiyor. Sadece onları tanımlama adına ifade buyurdukları sözleri zikredildikleri metin bütünlüğünden dolayı olumsuz bir anlamaya neden olmuştur.

Mehmed Vehbi, (كان يكفیک من هو اوفى منك شعرا) ibaresini “Tüyü senden çok ve senden daha hayırlı olana yetiyordu” diye tercüme ederken, Ahmed Naim “Saçı senden gür, kendisi de senden hayırlı olana yetiyordu” şeklinde tercüme etmiştir ki, bu metnin manasını yansıtmaya bakımından daha yerinde bir tercümedir.⁶⁴

Mehmed Vehb’inin tercümesi ile Diyanet İşleri Başkanlığı yayını olan Ahmed Naim ile Kamil Miras’ın Tecrid tercümeleri karşılaştırıldığında yukarıda bazı örneklerle de işaret ettiğimiz gibi, her birinin diğerine üstün yönleri bulunmaktadır. Mufassal olması ve tercümelerinin daha düzgün bir Türkçe ile ifade edilmesi bakımından Ahmed Naim ile Kamil Miras’ın tercemesi tercihe şayan, dilindeki sadelik ve muhtasar olması bakımından da Mehmed Vehb’inin eseri öne çıkmaktadır.

Sonuç

Cumhuriyetin kuruluşu sonrasında başlatılan eğitim hamlesi ve çerçevesinde toplumun, dini bilgi ihtiyacını karşılamak üzere âlimler önemli gayretler sarfetmişlerdir. Bunlardan biri de Mehmed Vehb’idir. Mehmed Vehb’inin bu gayretler çerçevesinde yaptığı *Tecrid-i Sarih* Tercümesi, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in örnekliğini Türk toplumuna sunmanın güzel gayretlerinden biri ola-

⁶³ III, 88. Krş. Ahmed Naim, Kamil Miras, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercümesi ve Şerhi, VIII, 339-345.

⁶⁴ Bk. I, 144, krş. Ahmed Naim, I, 206-207.

rak değerlendirilebilir. Onun incelemeye aldığımız eseri, İslami ilimlere geniş vukûfiyetinin muhtasar meyvelerinden biridir. Bu eser Cumhuriyet sonrası toplumun dini bilgi düzeyini artırma girişimlerinden biri olarak görülebilir.

Mehmed Vehbi, hadisleri tercüme ettikten sonra onlar üzerine bazen kelime, kavram tahlilleri yaparak, bazen de uzun metinleri bölerek tercüme edip şerhetmeyi tercih etmiştir. Yorumlarında ise daha çok toplumun ihtiyacını karşılayacak düzeyde bir seviyeyi gözetmiştir. Eser hem fıkıh bilgisi hem de hadis bilgisi verme bakımından önemlidir. Onun bu eseri Ahmet Naim ve Kamil Miras Tercümesi ile karşılaştırıldığında pek yaygınlaşmamıştır. Bunda en büyük sebep hilafetin kaldırılması ile ilgili kanun teklifini vermesi ve bunu savunması olabilir. İttihatçılığı da bunun bir başka sebebi olarak görülebilir. Buna bir başka sebep, dindar kesimler arasındaki olumsuz anlatımların tesiri ya da dönemde yaşayan bazı insanların onun hakkındaki olumsuz yönlerini öne çıkarmaları olabilir.

Belli oranda bilinirliği olsa da çok tutulmamış olan ve ilmi çevrelerde de çok fazla bilinmeyen bu eseri kısa da olsa tanıtmaya çalıştık. Eser üzerine daha derinlikli çalışmalar yapılabilir.

Kaynakça

- Ahmed Naim, Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, I-XX+Fihrist.
- Bünyamin, Erul, "Uydurma Rivâyetlerde Peygamber Tasavvuru", *İslamın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Kutlu Doğum Sempozyumu (2001), Ankara 2003.
- Cemal Kutay, Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları, DİB yay Ankara trs.
- Fikret Karapınar, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, Konya 2009.
- H. Hüseyin, Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, , Rehber yay., I-III Ankara trs.
- İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, Daru'l-Fikir, Beyrut 1996.
- İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, "el-Âlim ve'l-Müteallim", trc, Mustafa Öz, II. baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 1992.
- İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, Marmara Ün. Yay, İstanbul 1985.
- İzzettin Pak, *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsirdeki Metodu (1861-1949)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara-2007.
- Mehmed Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Veli Ertan'ın Girişi, İstanbul 1966.

Mehmed Vehbi, *Sahih-i Buhârî Tecrid-i Sarîh Muhtasarı*, I-VII, Sabah Neşriyat, İstanbul 1966.

Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, Örnek Matbaası, Ankara 1955.

Remzi Taşyürek, "Mehmed Vehbi Efendi", *DİA*, XXVIII, DİB yay, Ankara 2003.

Şefaettin Severcan, "Peygamberlik Anlayışları ve Hz. Muhammed (I.Bölüm)", *Bilimname Dergisi*, C. I, sayı, 1, Kayseri 2003.

Veli Atmaca, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi'nin Kaynakları Meselesi*, Isparta 2015

İbn Fûrek'in "Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânuh" adlı eserinde Mütешâbih ve Te'vili

Sabri Türkmen*

Özet: İslam ilim tarihi boyunca ulemayı meşgul eden konulardan biri de Kur'an ve Sünnette müteşâbih problemi olmuştur. Hakkında pek çok eser telif edilen ve tartışmalara konu olan bu meselede, Mutezile ve Eş'âri düşünce sistemi içinde 'te'vil' yaklaşımının kullanılması kabul görürken, bir grup selefi ve onların takipçileri tarafından bu yaklaşım reddedilmiştir.

Bu çalışmada, Ebu Bekr İbn Fûrek'in "Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânuh" adlı eseri 'te'vil' yaklaşımının bir örneği olarak tahlil edilmektedir. Ebu Bekr İbn Fûrek bu eserinde, ayet ve hadislerin anlaşılmasında Eş'ârilerin çizgisine uygun olarak te'vil yolunu benimsemektedir. Te'vili bir yöntem olarak kullanan Müellif, mezhebin kelimadaki ilkeleriyle çelişmesi durumunda nasları, Arap diline ve akla uygun bir şekilde te'vil etmeyi tercih etmiştir.

İbn Fûrek'in hareket noktası, Arap dilindeki mecaz üslubudur. Müellif, bu eserinde Kur'an ve Hadisin dilinin Arapça olması nedeniyle her iki kaynaktan geçen haberî sıfatları mecaz olarak değerlendirmiş ve te'vil etmiştir.

Anahtar kelimeler: İbn Fûrek, Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânuh, müteşâbih, te'vil

Abstract: Muteshabih and Ta'vil in the Work of Ibn Fûrek titled "Mushkilu'l-Hadiths and Beyânuh" It was one of the problem that makes muslim scholars struggle with through history of Islam, is the problem of muteshabih in Qur'an and Sunnah. With regard to the cited problem about which so many works are written and made discussions, while Mu'tazilis and Ash'arites have accepted ta'vil, it has been rejected by some salafies and its followers.

In this paper, Ebu Bekr İbn Fûrek's work titled "Mushkilu'l-Hadiths and Beyânuh" is analysed as an example of ta'vil. Ebu Bekr İbn Fûrek embraces ta'vil for understanding of qur'an and hadiths in accordance with Ash'ariyyah. Using ta'vil as a method, The author in case of contradiction of qur'an and hadiths with his sections Kalam principles prefers to their ta'vil in compliance with Arabic language and rationality.

The starting point of İbn Fûrek is the metaphor style of Arabic language. For language of qur'an and hadith is Arabic, the author accepts the constative (khabary n'at) that cited in qur'an and hadith as metaphor and makes them ta'vil. For instance, the author interpretes the statement that "God opens his hand" as "Servants are blessed with favor."

Key Words: İbn Fûrek, Mushkilu'l-Hadiths ve Beyânuh, muteshabih, ta'vil

*Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

تأويل المتشابه عند ابن فورك في كتابه

(مشكل الحديث وبيانه)

مخطط البحث:

1. مدخل
2. التأويل لغة واصطلاحاً
3. قضية المتشابه: سبب هذا الإشكال، وموقف العلماء منها
4. المتشابه لغة
5. قضية المتشابه عند المعتزلة
6. موقف الأشاعرة
7. ترجمة أبي بكر بن فورك
8. منهج ابن فورك في كتابه مشكل الحديث وبيانه:
9. تأويل المتشابه عنده وآلياته:
10. خاتمة

مدخل:

شغلت قضية المتشابه في القرآن والحديث أهل العلم، قديماً وحديثاً، فصنفوا في ذلك الكتب والرسائل والرّدود، وقد اختلفوا في شأن هذه القضية اختلافاً شديداً؛ إذ اختلفوا في تعيين المتشابه، ثم اختلفوا في كيفية التعامل مع هذا المتشابه، فقال قوم بالتأويل، كالمعتزلة والأشاعرة، ورفض آخرون التأويل كبعض السلف ومن سار على دربهم، وكان أبو بكر بن فورك واحداً ممن عرض لمتشابه القرآن والحديث، في كتابه (مشكل الحديث وبيانه).

1. فكيف كان تناوله لهذه القضية؟
2. وما المتشابه عنده؟
3. وما الطريق الذي سلكه؟
4. وما أدواته في هذا الطريق؟

أسئلة تحاول هذه الدراسة الإجابة عنها. سأعرض ابتداءً لإشكال قضية المتشابه، وسبب هذا الإشكال، وموقف العلماء منها، والفرق بين المحكم والمتشابه، ثم أقدم ترجمة موجزة لأبي بكر بن فورك، أتبعها بكلام مستفيض عن منهجه في كتاب (مشكل الحديث وبيانه)، ثم أعرض لتأويل المتشابه عنده وآلياته، وأنهى الدراسة بخاتمة تبيّن أهم النتائج التي خلصت إليها.

التأويل لغة واصطلاحاً:

التأويل لغة يدور حول معنيين:

المعنى الأول: العاقبة، والمرجع، والمصير.

المعنى الثاني: التفسير والبيان¹.

وهذان المعنيان معروفان في خطاب الشارع، وعند سلف الأمة، قال ابن جرير: "وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير"²

فقوله تعالى: "قَابِئُ تَنَازَعَهْفِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"³ وعامة أقوال السلف في هذه الآية تفيد أن التأويل بمعنى العاقبة والمصير⁴.

ومن شواهد المعنى الثاني: وهو إتيان التأويل بمعنى التفسير والبيان قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتِغُوا جَنَّةَ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ لَكُمْ بِهَا أَنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ"⁵ أي بتفسيره⁶ وكذلك دعاء النبي لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"⁷ وقول ابن عباس رضي الله عنهما: "أنا من الراسخين في العلم الذي يعلمون تأويله"⁸

ومما يستقيم شاهداً للمعنيين عند التحقيق قوله تعالى: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا"⁹ لأن الآية وردت في وصلها ووقفها قولان:

القول الأول: وهو قول جمهور السلف الوقف عند قوله: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" وبناءً عليه يكون المراد بالتأويل الحقيقة والمرجع التي يرجع إليها، فإدراك المغيبات وحقيقة ذاته سبحانه وصفاته لا يعلمها إلا هو جلّ وعلا.

القول الثاني: الوصل، فلا يلزم الوقف على قوله: "إِلَّا اللَّهُ" وهو قول جماعة من السلف¹⁰ وبناءً عليه يكون المراد بالتأويل التفسير والبيان، وهذا معلوم للراسخين في العلم¹¹.

وقال الراغب: التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومن الممثل الموضوع الذي يرجع إليه، وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه علمًا كان أو فعلًا؛ ففي العلم نحو: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ"

¹ أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن: 1/ 87. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: معجم المقاييس في اللغة، ت. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م: 98-100. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري: لسان العرب، دار صادر بيروت: 32/11.

² محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر مؤسسة الرسالة 1420 هـ - 2000 م: 6 / 204.

³ النساء: الآية 59.

⁴ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع برياض، 1999، 2 / 327.

⁵ يوسف: الآية 36.

⁶ تفسير القرآن العظيم 2 / 12.

⁷ أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت 1999، 4-225.

⁸ تفسير القرآن العظيم 2 / 11.

⁹ آل عمران: الآية 7.

¹⁰ أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية الحراني أبو العباس تقي الدين: الرسالة التدمرية، مكتبة السنة المحمدية، 89-91.

¹¹ ابن جرير الطبري: جامع البيان، 6 / 201.

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ"¹². وفي الفعل كقوله تعالى "هَلْ يَنْظُرُونَ تِلْكَ الْآيَةَ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهَا"¹³ أي الذي هو غايته المقصودة منه، وقوله تعالى "خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"¹⁴ قيل أحسن معنى وترجمة، وقيل أحسن ثوابًا في الآخرة.¹⁵

ومما سبق من أقوال أئمة اللغة يتبين أنّ التأويل مبنى يحمل في طياته معاني الردّ، والصرف، والتحوّل، والرجوع، والعاقبة، ومن الميسور إيجاد الخيط الذي ينتظمها جميعاً والذي له أثر ملحوظ في تحديد معنى التأويل الاصطلاحي عند الأصوليين.

فالتأويل يعد محاولة لاكتشاف دلالة تلك الآيات بتوجيهها توجيهاً مجازياً باستخدام آليات مختلفة تتناسب مع الثوابت القرآنية وحقائق التشريع الكلية على أساس ردّ المتشابهات من الآيات إلى المحكمات منها¹⁶.

من هنا تتكشف لنا صلة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي للتأويل عند الأصوليين القائم أساساً على معنى الردّ والصرف والإرجاع أي صرف المعنى الظاهري، وردّه، وتحويله إلى غير مدلوله الظاهر بدليل، وذلك من أجل بيان عاقبته ونهايته المقصودة منه حقيقة¹⁷.

شاع استخدام مصطلح التأويل عند المتأخرين من أصوليين وفقهاء ومتكلمين وفلاسفة ونحوهم، وقد أثر في اختلافهم قدم الزمن، وجماع أمر هذه التعاريف عند النظر والاستقراء¹⁸ هو ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "التأويل" في عرف المتأخرين من المتفهمة والمتكلمة والمحدثّة والمتصوفة ونحوهم هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتدر به"¹⁹

وبتأمل هذا التعريف للتأويل عند المتأخرين تظهر الصلّة وثيقة بينه وبين المجاز فالمجاز قريب جداً من التأويل مما جعل الغزالي يقول: "ويشبه أن يكون كلّ تأويل صرّحاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"²⁰ وإن كان ثمة فروق بين التأويل والمجاز إلا أنّهما يجتمعان في كونهما مطيئة الفرق الكلامية لموافقة ما لديها من مذاهب اعتقادية، ومن هذا ما نراه من تأويلات ابن فورك لصفات الله تعالى.

12. آل عمران : الآية 7.

13. الأعراف : الآية 53.

14. النساء : الآية 59.

15. الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم: مفردات ألفاظ القرآن - نسخة محققة، دار القلم - دمشق، 1 / 59.

16. إنتظار خضير بوهان القرشي: منهج التأويل في أمالي المرتضى، رسالة الماجستير في الشريعة والعلوم الإسلامية، جامعة الكوفة، كلية الفقه، 2006، ص 11.

رسالة ماجستير : إبراهيم محمد طه بويدان: التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين،¹⁷ 16.

علي بن عمر بن محمد: التأويل في غريب الحديث من خلال كتاب النهاية لابن الأثير مكتبة الرشد، الرياض 2009 ص 152.

18. أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس: الإكليل في المتشابه والتأويل، دار الإيمان: 16.

19. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: المستصفي في علم الأصول 1 / 196.

20.

قضية المتشابه: سبب هذا الإشكال، وموقف العلماء منها:

تعد قضية "المحكم والمتشابه" من أبرز القضايا التأويلية التي اختلفت بشأنها الآراء وتعددت في ضبطها الأقوال. وقد بدت المعتزلة أكثر تحرراً في معالجة قضية المتشابه بحكم منهجهم الكلامي العقلي.

يتمثل في اجتهادات العلماء خلال القرون المتوالية في تحديد مفهوم المحكم والمتشابه وتفصيل الحديث عما تعلق بهما من مسائل. ولقد كان المتأخرون من الأشاعرة يرون أن اللفظ الذي استحاله ظاهره من متشابهات الصفات يُحمل على معنى يسوغ لغة ويليق بالله عقلاً.²¹

فالمحكم ما اتضح معناه، الظاهر المعنى، الجلي المراد والمتشابه بخلافه، الخفي المعنى، المبهم المراد.²²

بناء على اختلاف العلماء في تحديد المراد بالتأويل اختلفوا في تحديد الوقف في الآية المتعلقة بالموضوع. فمن رأى منهم أن تأويل المتشابه لا سبيل إلى العلم به ألزم الوقف على لفظ الجلالة. ومن رأى خلاف ذلك اعتبر العطف في "الراسخون في العلم" على لفظ الجلالة، أي وما يعلم تأويل المتشابه إلا الله والراسخون في العلم يعلمون تأويله كذلك.²³ وكان ابن فورك ممن يرى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه وأطنب في ذلك.²⁴

علما بأن الرازي أيضا يجعل المتشابه هو المجاز ويقول "إن اللفظ إذا كان له معنى راجح، ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد، علمنا أن مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة"²⁵

وتبين لنا أن القرائن الضابطة للمجاز في الأعمال التأويلية تمثلت أساساً في مقررات المنظومة الكلامية. والفرق بين الأشاعرة وبين المعتزلة في هذا عدم الإفراط في الاعتداد بالعقل، واطراح المبالغة في إغفال النقل.

المتشابه لغة :

الشبه ضرب من التماس، يلقى عليه دواء فيصفر، وسمي شَبهاً لأنه شبه بالذهب، وفي فلان شبه من فلان أي شبيهه، وتقول: شبهت هذا بهذا، وأشبه فلان فلاناً، وأشبه الشيء الشيء: مثله، المشبهات من الأمور المشكولات، تشابه الشيطان أشبه كل منهما الآخر حتى التيسا، وشبه فلان علي إذا خلط، اشبهه الأمر.²⁶

21. محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 2 / 206.

22. الزرقاني: مناهل العرفان 2 / 215.

23. محمد بن علي الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير 1 / 316.

24. الشوكاني: فتح القدير 1 / 317.

25. محمد بن عمر بن الحسين الرازي: مفاتيح الغيب من القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، 1 / 1093.

26. الفراهيدي: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، نشر دار ومكتبة الهلال 404/3، مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، نشر دار المعارف، ط3، 490/1.

فالمُحكّم أصله حكم ، ومعناه منع، ومنه سمّيت اللجام حَكَمَة الدابة ، فقيل حَكَمْتَهُ وحكمت الدابة، منعتهَا، وأحكمت الشيء فاستحكّم فصار مُحَكَّمًا²⁷ والمحكم: ما لا يعرض فيه شبهة من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى²⁸.

المحكم ما كان قائمًا بنفسه، لا يحتاج إلى أن يرجع فيه إلى غيره، والمُتشابه ما يرجع فيه إلى غيره. ويذكر السيوطي أنّ ما لم يأت في القرآن بلفظه البتة مما يقصده علماء القرآن، من وقوع النظم الواحد على صور شتى، تتشابه في أمور وتختلف في أخرى، يطلقون عليه متشابه النظم أو متشابه اللفظ، يقول الزركشي في البرهان عن المُتشابه من هذا النوع: (ويكثر في إيراد القصص والأنباء، وحكمته التصرّف في الكلام وإتيانه على ضروب ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك مبتدأ به ومكرر)²⁹.

قضية المتشابه عند المعتزلة:

ولقد عقد ابن جني (ت 392 هـ) في "الخصائص" بابًا للحديث عمّا يؤمنه الدرّس اللغوي من بيان صحيح للمعتقدات الدينية وتوضيح سليم لأصولها بعنوان "باب فيما يؤمنه علم العربيّة من الاعتقادات الدينية"³⁰ ويبيّن أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأنّ الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه من نهاية . وذلك أن أكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها فإتّما استهواه (واستخفّ حلمه) ضعّفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافّة بها.. حتى ذهب بعض الجهّال في قوله تعالى : "يوم يكشف عن ساق"³¹ أنها ساق ربّهم - ونعوذ بالله من ضعف النظر وفساد الاعتبار - ولم يشكروا أن هذه أعضاء له، وإذا كانت أعضاء كان هو لا محالة جسمًا. ولو كان لهم أنس بهذه اللغة الشريفة أو تصرّف فيها أو مزاولة لها لحمتهم السعادة بها ما أصارتهم الشقوة إليه بالبعد عنها³²

وأبرز موقف لابن جني هو إشارته إلى أن هذه اللغة "أكثرها جار على المجاز وقلّمًا يخرج الشيء منها على الحقيقة"³³.

²⁷ الراغب الأصفهاني أبو القاسم: مفردات ألفاظ القرآن 121. ابن منظور: لسان العرب ، 12 / 140.

أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ت. محمد سيد كيلاني دار المعرفة 1 / 128. ²⁸

الراغب الأصفهاني أبو القاسم: مفردات ألفاظ القرآن 121 , ابن منظور: لسان العرب 12 / 141. الزركشي بدر الدين: البرهان في علوم القرآن للإمام ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، بيروت ، طبعة دار المعرفة ، 112/1²⁹

³⁰ أبي الفتح عثمان بن جني: الخصائص- تحقيق: محمد علي النجار ، عالم الكتب - بيروت ج 3 ص 245.

³¹ سورة القلم: 42.

³²ابن جني: الخصائص، 3 / 245.

³³ابن جني: الخصائص، 3 / 247.

موقف الأشاعرة:

في مطلع القرن الرابع انشَقَّ أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ) عن المعتزلة وثار على شيوخه أبي علي الجبائي³⁴ الذي لازمه أربعين عامًا، ليؤسَّس اتِّجَاهًا كَلَامِيًّا جَدِيدًا عرف فيما بعد – نسبة إليه – بالمذهب الأشعري.

ذكر الباقلائي في كتابه "إعجاز القرآن" أن الإستعارة في القرآن كثير. ³⁵ وقد أفرد ابن فورك كتابًا لتأويل المشكل من الحديث تأويلًا مجازيًا، كثيرًا ما نشير في هذا البحث إلى هذا المصدر.

ورأى أبو إسحاق الشيرازي "أن الكلام المفيد ينقسم إلى حقيقة ومجاز، وقد وردت في اللغة بالجميع ونزل به القرآن"³⁶ وأن من أنكر المجاز كابن داود وغيره قد أخطأ³⁷، واستدل الشيرازي على ذلك بقوله تعالى: "جدارًا يريد أن ينقض.."³⁸ وقوله تعالى: ".. واسأل القرية.."³⁹ فذكر أنه قد علم ضرورة "أنه لا إرادة للجدار"⁴⁰ و"أن القرية لا تخاطب"⁴¹ تم استرسل في تعريف الحقيقة والمجاز وإيراد ما تعلَّق لذلك من مباحث على طريقة الأصوليين. وذكر في موضع آخر أنَّ المجاز "في القرآن أكثر من أن يُحصى"⁴²

وقد أجاب الشيرازي عن شبهة الذين يقولون بأنَّ استعمال المجاز لموضع الضرورة، وتعالى الله، بأن يوصف بالاضطرار بقوله "إنَّ لا نسلم أن استعمال المجاز لموضع الضرورة، بل ذلك عادة العرب في الكلام، وهو عندهم مُستحسن، ولهذا تراهم يستعملون ذلك في كلامهم مع القدرة على الحقيقة، والقرآن نزل بلغتهم فجرى الأمر فيه على عاداتهم"⁴³

وقالوا القرآن كله حقٌّ، ولا يجوز أن يكون حقًّا ولا يكون حقيقةً، وأجاب عليهم "أنه ليس الحقُّ من الحقيقة بسبيل، بل الحقُّ في الكلام أن يكون صدقًا، وأن يجب العمل به، والحقيقة أن يستعمل اللفظ فيما وضع له سواء كان ذلك صدقًا أو كذبًا، وبدلُّ عليه أن قول التصاري "الله ثالث ثلاثة" وهو حقيقة فيما أرادوه، وقوله عليه السلام لرجل: "يا أنجشة ارفق بالقوارير" ليس بحقيقة فيما استعمل فيه، وهو صدق وحقٌّ، فدلَّ على أنَّ أحدهما غير الآخر"⁴⁴.

³⁴ الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، دمشق 1347: 34-45.

³⁵ ينظر الباقلائي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم: إعجاز القرآن دار المعارف - القاهرة، تحقيق: السيد أحمد صقر: 77.

³⁶ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية - بيروت 1985م: 7.

³⁷ المصدر نفسه الصفحة ذاتها.

³⁸ الكهف: الآية 77.

³⁹ يوسف: الآية 82.

⁴⁰ أبو إسحاق الشيرازي: اللمع في أصول الفقه: 8.

⁴¹ المصدر نفسه الصفحة ذاتها.

⁴² أبو إسحاق الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه- تحقيق: محمد حسن دمشق - دار الفكر - 1403 ص 178.

⁴³ أبو إسحاق الشيرازي: التبصرة: 179.

⁴⁴ أبو إسحاق الشيرازي: التبصرة: 179.

وقد شدّد الغزالي التّكبير على منكري المجاز مصرّحاً بأن "اللغة تشتمل على المجاز والحقيقة"⁴⁵ و"أن القرآن يشتمل على المجاز وعلى الحقيقة"⁴⁶.

وتظهر عملية المجاز في العمل التأويلي عند الغزالي بأنه "عبارة عن احتمال بعضه دليل يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كلّ تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"⁴⁷.

وأما الرازي فقد اعتدّ بالمجاز كثيراً في أعماله التأويلية وصرّح في أكثر من موضع بأن الأساليب المجازية في اللغة العربية وفي القرآن الكريم كثيرة.

ترجمة أبي بكر بن فورك

هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، ولم تشر المصادر إلى تاريخ ولادته وإنما بدأ المؤرخون الأوائل في ذكر سيرته منذ بدأ طلب العلم بالعراق⁴⁸.

تذكر المصادر أن ابن فورك أقام بالعراق لدراسة مذهب أبي الحسن الأشعري⁴⁹.

ولكن قبل انتقاله إلى العراق كان قد درس بأصبهان الفقه وسمع مسند أبي داود الطيالسي بالبصرة وتعلم وكثر سماعه بها، ثم رحل إلى بغداد⁵⁰.

وقد اعتنى الأستاذ ابن فورك عناية كبيرة بدراسة علم الكلام حتى برع فيه وأصبح مضرباً للمثل في إتقانه ويدل على ذلك ما نقله ابن السبكي⁵¹.

وقد وصفه الذهبي بذلك فقال: كان أشعرياً رأساً في علم الكلام⁵².

وهو واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية. سمع بالبصرة وبغداد. وحدثت بنيسابور، وبنى فيها مدرسة. وثقفي على مقربة منها، فنقل إليها⁵³.

⁴⁵ أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي: المنخول، ت. محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت 1998م: ص 74.

⁴⁶ الغزالي: المنخول ص 76.

⁴⁷ الغزالي: المستصفى: 1 / 196.

⁴⁸ ينظر: محمد بن سعيد بن عواض، أبو بكر بن فورك وأراؤه الأصولية بحث الماجستير في الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 1975، ص 35.

⁴⁹ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج 3 ص 115. أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان: ابن العماد⁴⁹ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر - بيروت 1994، ج 3 ص 275.

⁵⁰ تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ج 4 ص 128.

⁵¹ السبكي: طبقات الكبرى ج 10 ص 133.

⁵² شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، 1417 هـ - 1996 م ج 17 ص 216.

⁵³ خير الدين الزركلي: الأعلام قاموس تراجم، دار العلم للملايين 2002: 6_83.

وله كتب كثيرة، قال ابن عساكر: بلغَتْ تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المئة. من كتبه المطبوعة: "مشكل الحديث وبيانه"⁵⁴ و"كتاب الحدود في الأصول"⁵⁵ و"مقدمة في نكت من أصول الفقه"⁵⁶

ومن كتبه المخطوطة: "رسالة في علم التوحيد"⁵⁷ و"النظامي في أصول الدين" ألقه لنظام الملك و"أسماء الرجال" و"التفسير" الجزء الثالث منه، في خزنة فيض الله، بإسطنبول، الرقم 50 و"حلّ الآيات المتشابهات" في 74 ورقة، بخزانة عاطف بإسطنبول، الرقم 433 و"غريب القرآن" في 139 ورقة، في خزنة سليم آغا اسكيدار بإسطنبول، الرقم 227 وغير ذلك له كتب كثيرة⁵⁸. كانت وفاته قرب مدينة بُست، ونقل منها إلى نيسابور ودفن بالجيرة⁵⁹. وكانت وفاته -رحمه الله- في سنة 406 من الهجرة.

منهج ابن فورك في كتابه مشكل الحديث وبيانه:

تأويل المُتَشَابِه عنده وآلياته:

يُعدّ ورود المتشابه في القرآن الكريم من أهم أسباب اختلاف المسلمين⁶⁰. ويرى ابن خلدون أن نشأة التشبيه والتجسيم وعلم الكلام تعود إلى النظر في الآيات المتشابهات⁶¹. "هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة"⁶²، وقوله "وجاء ربك والملك صفاً صفاً"⁶³. ومن هذا المنطلق يقول ابن فورك واعلم أنه لا فرق بين الإتيان والمجيء والنزول إذا أضيف جميع ذلك إلى الأجسام التي تتحرك وتنتقل وتحازي مكاناً، لأن جميع ذلك يعقل من ظاهرها، والمعنى الذي هو الحركة، والنقلة التي هي تفريغ مكان وشغل مكان. وإذا أضيف إلى ما لا يليق به الانتقال من مكان إلى مكان لاستحالة وصفه كان معنى ما يضاف إليه من الإتيان والمجيء على حسب ما يليق بنعمته وصفته إذا ورد به الكتاب، وكذلك إذا أضيف النزول إليه وورد به الخبر الصحيح الموثق بروايته ونقله وصحته في باب أنه يحمل على نحو ما حمل عليه معنى المجيء والإتيان إذا ذكرا في أوصافه في الكتاب. وإذا كان كذلك تأملنا معنى ما ورد في هذا الخبر من لفظ النزول، ونزلناه على الوجه الذي يليق بوصفه وعلى المعنى الذي لا ينكر استعمال

أبو جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة العبسي: العرش وما روي فيه، ت: محمد بن خليفة بن علي التميمي، مكتبة الرشد، الرياض 1998. ص 559.

الزركلي: الأعلام: 6_83.

محمد بن سعيد بن عواض آل مانعة الغامدي: أبو بكر بن فورك وآراؤه الأصولية، بحث مقدم لنيل الماجستير في الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى 1975. ص 52.

الزركلي: الأعلام: 6_83.

الزركلي: الأعلام: 6_83.

وفيات الأعيان ج 4 ص 273. ابن خلكان،⁵⁹

⁶⁰ ينظر محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل- دار الفكر العربي: 80.

⁶¹ ابن خلدون، المقدمة: 1 / 463.

⁶² البقرة: الآية 210.

⁶³ الفجر: الآية 22.

مثله في اللسان في مثل معناه، ولا أن يرد الخبر بمثله فمن ذلك أننا وجدنا لقطعة النزول في اللغة مستعملة على معان مختلفة، ولم تكن هذه اللقطة مما يخصّ أمرًا واحدًا حتى لا يمكن العدول عنه إلى غيره؛ بل وجدناه مشترك المعنى، واحتمل التأويل والتخريج والترتيب⁶⁴.

لا يفرق ابن فورك بين تأويل المتشابه في القرآن وما في الأخبار بقوله: يكشف للناظر أن الألفاظ الواردة في الأخبار كتأويل الألفاظ الواردة في القرآن وأن طريق التخريج فيها واحد إذا وجب أن يحمل ما ورد في الكتاب من ألفاظ المجيء والإتيان على غير معنى النزول والانتقال الذي هو صفة الجسم المحدود والمتحرك المتنقل المُتمكن في مكان بعد مكان. بل هو على معنى ما ورد به الكتاب من الإتيان والمجيء. ولا فرق بين أن يرد ذلك من طريق صحيح من جهة الأثر والسنة، وبين أن يرد ذلك في الكتاب في باب ما يحمل عليه من التأويل على الوجه الذي يليق بالله تعالى⁶⁵.

وقد روي في خبر رواه أبو موسى الأشعري عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى بِيَسْطُ يَدِهِ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مُسِيءَ النَّهَارِ، وَيَبْسُطُ يَدَهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مُسِيءَ اللَّيْلِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا"⁶⁶. وعن هذه الرواية يقول ابن فورك: اعلم أنه ليس ينكر استعمال لفظ اليد على معنى النعمة، وكذلك استعماله على معنى الملك والقدرة، وقد جرى في كلام الناس بلا خلاف بينهم أن الأمور كلّها بيدي الله عزّ وجلّ، وأن أيادي الله على خلقه كثيرة؛ كما يقولون: إن أمور الخلق تجري بقدرة الله، وأن نعم الله على خلقه وافرة وليس إذا استعملت لفظة اليد في النعمة والملك والقدرة وجب أن يكون محمولاً على ذلك في كلّ موضع أطلق فيه، وكذلك إذا قلنا إن معنى اليد في هذا الخبر معنى النعمة لم يمتنع، ولم يمتنع أن يكون ما ذكر في قوله: لما خلقت بيدي لا يكون معنى النعمة والقدرة، وإذا كان كذلك فلو تأوّل مُتَأَوِّلٌ هذا ههنا على معنى النعمة لم ينكر ذلك عليه، على أن نصّ القرآن قد ورد ببسط اليد وهذا قوله تعالى "بل يدها مبسوطتان"

فأنكر الله عزّ وجلّ قول اليهود لما قالوا "يد الله مغلولة" فردّ عليهم فقال: "عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلِئِنَّا بِمَا قَالُوا بِالْإِنْفَاقِ، فَأَطْلَقُوا اسْمَ السَّبَبِ عَلَى الْمُسَبَّبِ"⁶⁸. وأن اليهود كانوا يعتقدون أن نعم الله تعالى محبوبسة عن الخلق ممنوعة عنهم فكان الجواب على اعتقادهم الباطل، واستعملت "اليد" بالمعنى نفسه⁶⁹.

⁶⁴ ابوبكر بن فورك: مشكل الحديث وبيانه، عالم الكتب، ت موسى محمد علي، ص 201.

⁶⁵ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 211.

⁶⁶ أخرجه الإمام أحمد ج 32 ص 295.

⁶⁷ الرازي: مفاتيح الغيب: 1 / 3016.

⁶⁸ الرازي: مفاتيح الغيب: 12 / 41.

⁶⁹ مذبحي محمد: المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الدراسات اللغوية، جامعة ابي بكر بلقايد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجزائر 2008، ص 213.

وقال عنه ابن فورك أنه لم ينكر عليهم إطلاق اليد، ولا رد عليهم إضافتهم إليه اليد؛ بل أثبتتها لنفسه ووصفها بالبسط؛ فدل على جواز إضافة ذلك إليه ووصفه بالبسط⁷⁰.

وقد تكونُ اليدُ أيضًا مُضافةً إليه بمعنى النَّصرة والمعونة، وذلك يرجع إلى معنى النعمة كما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يُدُّ اللهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ؛ فَاتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ"⁷¹.

وقيل في قوله تعالى: "وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا" أي في حِفْظِنَا وكَلَامِنَا، وأما الذي يراد به الدلالة ففي قوله: "هذا عين الروم" أي: دليلهم، وأما عين بمعنى الجودة؛ ففي قولهم هذا عين المتاع وهذا عين القلادة أي جيده والمختار منه، فأما العين التي هي بمعنى الجارحة فظاهر المعنى في الاستعمال لأنهم يقولون: عين الركبة، والحدقة عين، وإذا كان لفظ العين مشتركاً بين هذه المعاني المختلفة، وكان وصف الله بالجارحة مستحيلاً وجب أن يكون محمولاً على بعض هذه المعاني التي ذكرنا في معنى العين، وذلك لِقَوْلِ إِنْ حَمَلَ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْحِفْظَ وَالْكَلاَةَ كَمَا قِيلَ فِي قَوْلِهِ "فَبِأَعْيُنِنَا" وفي قصة نوح "تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا" لم يكن ذلك منكرًا، وكان معناه: أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَوْقِفٌ لِلْمَصْلِيِّ حَافِظٌ لَهُ، وَأَنَّهُ بِحِفْظِهِ وَكَلاَتِهِ حِينٌ وَفَقَهُ لِلصَّلَاةِ وَحِرْسَهُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ فِي تَرْكِهَا كَانَ بَعِينَهُ، عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ تَحْتَ حِفْظِهِ وَرِعَايَتِهِ⁷². وقد قيل في تأويل قوله عَزَّ وَجَلَّ: "وَأَصْنَعُ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا" كلا الوجهين بحفظنا ورعايتنا وكلاعتنا وعلى مَرَأَى مَتَا وَمَشْهَدٍ، وقيل في قوله: "وَلْتَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي" الأمران جميعاً أيضاً، وكل ذلك محتمل، وأما قوله: "تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا" فقد ذكر بعض أهل التفسير أَنَّ الْمَعْنَى: بِأَوْلِيَانِنَا وَخِيَارِ خَلْقِنَا، لِأَنَّهُمْ كَانُوا هُمُ الْمُؤْمِنِينَ فِي وَقْتِ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: أَرَادَ بِذَلِكَ أَعْيُنَ الْمَاءِ الَّتِي أَخْرَجَهَا اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْأَرْضِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: الْمَعْنَى أَنَّهَا تَجْرِي بِمَرَأَى مَتَا وَمَشْهَدٍ مِنْ حِفْظِنَا⁷³. ويعدُّ الرَّاظِي الْمُرَادَ بِلَفْظِ "العين" في الآية العلم العناية والحفظ؛ لِأَنَّ النَّاطِرَ إِلَى الشَّيْءِ يَحْرُسُهُ عَمَّا يُؤْذِيهِ؛ فَالعين كَأَنَّهَا سَبَبُ الْحِرَاسَةِ، فَأُطْلِقَ اسْمَ السَّبَبِ عَلَى الْمُسَبَّبِ مَجَازًا، وَهُوَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: "إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى"⁷⁴، ويقال عين الله عليك: إذا دعا لك بالحفظ والحيطة⁷⁵.

قوله "يستهزئ بهم" وقوله "سَجَرَ اللهُ مِنْهُمْ": ذكر بعض أهل التأويل أَنَّ مَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ يُجَازِيَهُمْ عَلَى السَّخْرِيَةِ وَالِاسْتِهْزَاءِ فَسَمِيَ الْجَزَاءُ بِاسْمِ الْمُجَازِيِ عَلَيْهِ كَقَوْلِ الْقَائِلِ:

(أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا * فَتَجْهَلَنَّ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ)

فسمى الجزاء على الجهل، كذلك معنى قوله فاهجُه اللهم، أي: جازه على هجائه عني بعقوبة ثجلُّها⁷⁶

⁷⁰ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 382.

⁷¹ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 434.

⁷² مذبوحى محمد: المجاز ص 259-260.

⁷³ مذبوحى محمد: المجاز ص 261.

⁷⁴ سورة طه: الآية 46.

⁷⁵ الرَّاظِي: مفاتيح الغيب: 22 / 54.

⁷⁶ ابن فورك: مشكل الحديث ص 327.

(إنَّ اللهَ حَيٌّ سَيِّئٌ يُحِبُّ الحَيَاءَ والسَّدْرَ؛ فإذا اغْتَسَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتَرِ)⁷⁷ بيان تأويله: اعلم أنَّ وَصْفَ الله بالحياء على معنى ما يُوصف المخلوق من الحياء الذي هو منه انقباض وتغيّر وتجمّع لا يجوز لاستحالة كونه جسمًا متغيّرًا تحلّه الحوادث، وأمّا أن يُوصف بالحياء على معنى التّركِ فصحيحٌ، وقد عبّرت العرب عن سبب الشّيء باسمه فلما كان الحياء سببًا لتّركِ المُستحي منه كان معنى ما قال إنَّ الله عزَّ وجلَّ ليستحي أن يترك يدي العبد خاليتين من خير إذا رفعهما إليه في الدّعاء، وعلى ذلك يتأوّل أيضًا قوله صلى الله عليه وسلم "إن الله ليستحي أن يعدّب المُتورّع" قيل: يا رسول الله ومن المُتورّع قال: "الذي يحاسب نفسه قبل أن يحاسب".⁷⁸

ومعنى ذلك ترك تعذيبه، وعلى ذلك يتأوّل قوله عزَّ وجلَّ: "إن الله لا يستحي أن يضرب مثلًا" أي لا يترك⁷⁹.

وكذلك استعمل النزول في معاني كثيرة منها الانتقال، وذلك في قوله سبحانه "وأُنزلنا من السّماء ماءً طهورًا" على معنى التّقلّة والتّحويل، ومن ذلك النزول بمعنى الإعلام كقوله عزَّ وجلَّ: "نزل به الرّوح الأمين على قلبك" أي أعلم به الرّوح الأمين محمّدًا صلى الله عليه وسلم، والنزول أيضا بمعنى القول والعبادة، وذلك في قوله عزَّ وجلَّ: "سأنزل مثل ما أنزل الله" والنزول أيضا بمعنى الإقبال على الشّيء، وذلك هو المستعمل في قولهم والجاري في عرفهم، وهو أنّهم يقولون: إنَّ فلانًا أخذ بمكارم الأخلاق ثم نزل منها إلى سفاسفها؛ أي: أقبل منها إلى رديئها، ومثله في نقصان التّرجة والمربّبة؛ لأنهم يقولون: نزلت منزلة فلان عند فلان عمّا كانت عليه إلى ما دونها إذا انحطّ قدره عنده، ومن ذلك أيضًا النزول بمعنى نزول الحُكم، من ذلك قولُ النَّاسِ: قد كُفَّ في عدلٍ وخير حتّى نزل بنا بنو فلان إلى حُكمهم، وكلّ ذلك في معنى النزول مُتعارفٌ بين أهل اللغة غير مرفوع عندهم اشتراك معناه.⁸⁰

- "إن الله خلق آدم على صورته" يعلّق ابن فورك على صحة الرواية⁸¹ ويقول إنه خلق ممن سبق العلم بحاله أنه يعصي ثم يتوب فيتوب الله تنبيها على وجوب جريان قضاء الله على خلقه.⁸²

- "والأرض جميعًا قبضته" ⁸³ أي تحت قدرته وملكوته وقد قيل أيضا إن معنى الآية من قوله قبضته أن ذلك في حكم الفناء تحقيقا للمعاد واستشهدوا بقول القائل قبض الله نفسه إليه أي أفناه.⁸⁴

- روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال "المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن"⁸⁵ وقد تأوّل الناس ذلك على تأولين فمنهم من قال معناه عن يمين عرش الرحمن على طريقة العرب في الحذف والإضمار كما قال القائل:

⁷⁷ أخرجه الإمام أحمد

⁷⁸ أخرجه الإمام أحمد.

⁷⁹ ابن فورك: مشكل الحديث ص 294-295.

⁸⁰ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 202.

⁸¹ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 45.

⁸² ابن فورك: مشكل الحديث، ص 64.

⁸³ الزمر: الآية 67.

⁸⁴ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 98-99، 243، 436.

(واستب بعدك يا كليب المجلس)

يعني أهل المجلس وكما قال عز وجل:

"وأشربوا في قلوبهم العجل" أي حبه. وقال بعضهم معنى قوله عن يمين الرحمن أراد به المنزلة الرفيعة والمحل العظيم وهذا سائغ في لغة العرب وذلك أنهم يقولون كان فلان عندنا باليمين أي كان له عندنا المحل الجليل والرتبة العظيمة ولذلك قال الشاعر:

(أقول لناقتي إذ بلغتني لقد أصبحت عندي باليمين)

أي المحل الجليل وإذا كان هذا معروفا في اللغة فيما بينهم، استحال وصف الله تعالى بالحد والجهة والبعث والغاية..⁸⁶ وكذلك حذف المضاف في قوله تعالى: "واسأل القرية"⁸⁷ أراد أهلها⁸⁸. وهذه طريقة معتادة غير مستكثرة وعلى مثله يتأول قوله عز وجل "ووجد الله عنده"⁸⁹ على معنى أنه وجد عقابه وحسابه فذكر الله تعالى وأضيف الفعل إليه والمراد فعله على النحو الذي بيناه ونظائره في كلام العرب ومثاله أيضا قوله عليه الصلاة والسلام في أحد " هذا جبل يحبنا ونحبه"⁹⁰ ومعنى ذلك أهله أي يحب الساكنون بفنائهم والمقيمون في ساحته ونحبهم⁹¹.

- وقوله تعالى: "كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون"⁹² فجعل الكفار محجوبين عن رؤيته بما خلق فيهم من الحجاب والمنع منها ولم يصف نفسه بالإحتجاب ولا بأنه هو المحجوب، ويضيف ابن فورك قائلا: إن أصل معنى الإحتجاب والحجاب في اللغة هو المنع ولذلك يقال لمن يمنع عن الأمير من قد دخل إليه إلا بإذنه حاجب ولذلك قيل للحاجبين اللذين يمنعان عن العينين لإحاطتها بهما⁹³. وإذا قلنا إن الكافر محجوب عن ربه⁹⁴: فالمعنى فيه: أنه ممنوع عن رؤيته والمنع من الرؤية معنى يضاد الرؤية إذا وجد امتنعت الرؤية لوجوده. والذي يحقق ويؤيد ما عليه تأويلنا ما روي عن علي رضي الله عنه وروى عطاء بن السائب عن عبد الرحمن بن أبي ليلى: عن علي أنه مر بقصاب وهو يقول: "لا والذي احتجب بسبعة أطباق". فقال له علي رضي الله عنه: "ويحك يا قصاب إن الله لا يحتجب عن خلقه" وفي بعض هذه الأخبار أن عليا علاه بالدرة فقال: "يا لكع إن الله لا يحتجب عن خلقه بشيء ولكن حجب خلقه عنه" وفي بعض هذه الأخبار أنه قال القصاب لعلي: "أو لا أكفر عن يميني يا أمير المؤمنين؟" فقال: "لا لأنك حلفت بغير الله"⁹⁵

⁸⁵ أخرجه مسلم في صحيحه.

⁸⁶ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 115-116.

⁸⁷ يوسف: الآية 82.

⁸⁸ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 225.

⁸⁹ النور: الآية 39.

⁹⁰ أخرجه الامام البخاري.

⁹¹ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 152-153.

⁹² المطففين: الآية 15.

⁹³ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 214.

⁹⁴ بنص الآية: "كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون".

⁹⁵ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 215.

ويستدل ابن فورك بالآية نفسها على رؤية الله يوم القيامة تمسكا بمذهب الأشاعرة، ويتكلم على الرؤية قائلًا: فمنهم من قال هي ممتنعة ولا يراه كافر ولا مؤمن وهو مذهب الجهمية والمعتزلة، وقائلون قالوا وهم أهل الحق إن رؤية الله تعالى جائزة في الآخرة وإنما يراه المؤمنون يوم القيامة دون الكفار لقوله تعالى: "كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون"⁹⁶ فأخبر أن الكافرين محجوبون عن رؤية الله تعالى وأخبر أن الوجوه الناظرة وهي المشرقة وهي وجوه المؤمنين المخلصين هي الناظرة إلى ربها يومئذ فدل هذا التقييد وهذا النص على أن الكافرين لا يرون الله تعالى.⁹⁷

واستدل ابن فورك على رؤية الله بخبر رواه أبو سعيد الخدري وقال:

سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال:

"هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب" قال، قلنا لا.

قال: "فهل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب" قال: قلنا لا.

قال: "فإنكم ترون ربكم كذلك يوم القيامة."⁹⁸

ونقد ابن فورك رأى المخالفين قائلًا: وقد تأولت المعتزلة ذلك على معنى رؤية العلم وأن المؤمنين يعرفون الله يوم القيامة ضرورة وهذا خطأ من قبل أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين، وذلك كما قال القائل "رأيت زيدا فقيها" أي علمته كذلك. فإذا رأيت زيدا منطلقا فلا يفهم منه إلا رؤية البصر وقد حقق ذلك أيضا بما أكده به من تشبيهه برؤية القمر ليلة البدر وتلك رؤية البصر لا رؤيه علم. وعلى أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما يبشر المؤمنين من أصحابه بذلك وذلك يوجب أن يكون معنى يختصون به. وأما العلم به فمشارك بين المؤمنين والكافرين يوم القيامة وذلك يبطل معنى بشارته للمؤمنين بالرؤية وذلك أن تلك الرؤية رؤية عيان.⁹⁹

- روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:

"ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه يوم القيامة ويكلمه وليس بينه وبينه ترجمان فيقول ما

علمت فيما علمت"¹⁰⁰ وقال ابن فورك عن تأويل الرواية قائلًا: إن معنى قوله "سيخلو به ربه" محمول على ما جرى به العرف في كلام العرب من قولهم: خلا فلان بعمله، وخلا فلان بنفسه، ومعنى ذلك انفراده وتفرد له ويتفرد به ويتفرد له فعلى ذلك يكون معنى الخبر. أنه يكلمه بكلام لا يسمعه غيره، بل يخص المكلم بالإسماع لما يكلمه به، فيكون خاليا به على هذا الوجه حين يظن من يكلمه ويحاسبه، أنه ليس بمكلم لأحد سواه، ولا محاسب لغيره، وإنما حملناه على ذلك لإستحالة وصفه عز وجل بالقرب الذي هو قرب¹⁰¹ المسافة والمساحة وذلك لإستحالة كونه محدودا متناهيا.¹⁰²

المطففين: الآية 15. 96.

ابن فورك: مشكل الحديث، ص 407. 97.

ابن فورك: مشكل الحديث، ص 407. 98.

ابن فورك: مشكل الحديث، ص 221. 99.

أخرجه البخاري ومسلم. 100.

ذلك أن المسافة والمساحة يترتب عليهما أن يكون سبحانه وتعالى محدودا في مكان أو متناهيا في حده وهذا مستحيل في حقه 101 سبحانه وتعالى.

- معنى خلوا لله تعالى بالعيد يوم القيامة إنما هو تعريفه أعماله السالفة وإعلامه ومواقع الجزاء من أعماله الخير والشر بالثواب والعقاب ذلك نظير قوله جل ذكره "ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم"¹⁰³ وكقوله "وهو معكم أين ما كنتم"¹⁰⁴ لأن ذلك يرجع إلى تأويل العلم به والقدرة عليه والسمع لكلامه والرؤية لذاته وصفاته تعريفا لهم أنه هو الذي لا يخفى عليه شيء من أمور الخلق¹⁰⁵.

يعني أنه عالم بكم سامع لكلامكم راء لأعمالكم وأشخاصكم وذلك جائز في وصفه ويشمل الكافر والمؤمن.¹⁰⁶

- ذهبت المعتزلة في تأويل الوجه إلى أن معناه أنه هو، وأن وجه الشيء قد يكون نفسه، وتأولوا قوله سبحانه "فأينما تولوا فثم وجه الله"¹⁰⁷ أي فثم الله وأن وجه الله هو الله، وشبهوا ذلك بقولهم وجه الحائط، ووجه الثوب، ووجه الأمر. وهذا عندنا خطأ لأن القول به يؤدي إلى جواز القول بأن الله عز وجل وجه وأن يجوز بأن يدعى به فيقال يا وجه اغفر لنا وقد أجمعت الأمة على المنع من ذلك. وذهب أصحابنا إلى أن الله عز وجل ذو وجه وأن الوجه صفة من صفاته القائمة بذاته، وذهبت المشبهة إلى وجه الجارحة والآلة وقد بينا في أول هذا الكتاب أنه لا يصح وصف الله تعالى بالجوارح والآلات وإن ذلك يؤدي إلى نقص توحده وإلى القول بأنه أجزاء مبعضة وأجسام مركبة وذلك محال في وصفه¹⁰⁸.

وفي نهاية الكتاب¹⁰⁹ يقول ابن فورك: كمل بيان ما أشكل ظاهره من صحيح الحديث مما أوهم التشبيه ولبس بذلك المجسمون وازدراه الملحدون وطعن في روايته المبتدعون وإيضاح ما خفي باطنه مما أغفله الجاهلون وأنكره المعطلون وشرح ذلك وتنزيله ما يليق بوصف الله تعالى بالدلائل التي لا شك فيها وموافقة السنة المعمول بها واللغة المجتمع عليها.

خاتمة (أهم النتائج التي خلصت إليها)

توصل الباحث بعد استعراض جهود ابن فورك في التأويل إلى النقاط الآتية:

1. تعد قضية "المحكم والمتشابه" من أبرز القضايا التأويلية التي اختلفت بشأنها الآراء.
2. إن الاعتداد بالأدلة العقلية في تأويل النصوص الدينية كان معتبرا لدى المعتزلة والأشاعرة.
3. إن التأويل لدى الفريقين كان يستند إلى المجاز استنادا كبيرا، لذا غدت معظم الأعمال التأويلية تأويلات مجازية.

¹⁰² ابن فورك: مشكل الحديث، ص 224-225.

¹⁰³ المجادلة: الآية 7.

¹⁰⁴ الحديد: الآية 4.

¹⁰⁵ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 225.

¹⁰⁶ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 240.

¹⁰⁷ البقرة: الآية 110.

¹⁰⁸ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 356.

¹⁰⁹ ابن فورك: مشكل الحديث، ص 499.

4. وقد بدا المعتزلة أكثر تحرراً في معالجة قضية المتشابه بحكم منهجهم الكلامي العقلي.
 5. المراد بالمحكم ما اتضح معناه والمتشابه بخلافه الخفي المعنى.
 6. كما أنّ اللغة تشتمل على المجاز والحقيقة كذلك القرآن يشتمل على المجاز والحقيقة.
 7. المتأخرون من الأشاعرة يرون أنّ اللفظ الذي استحاله ظاهره من متشابهات الصفات يُحمّل على معنى يسوغ لغة ويليق بالله عقلاً.
 8. وابن فورك سلك طريق الأشاعرة في تأويل الأحاديث والآيات؛ يعنى توجه إلى التأويل عندما تتعارض ظواهر النصوص بقضايا المنظومة الكلامية الأشعرية.
- ويدعو الباحث إلى مزيد من تسليط الأنظار على كتب ابن فورك المطبوعة، وعلى آثاره المخطوطة، خاصة أن عدداً منها في مكتبات إسطنبول، ومن شأن ذلك أن يكمل الصورة حول جهوده في مجال التأويل.
- وبالله التوفيق.

المصادر والمراجع

- إبراهيم محمد طه بويدابن: التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين، رسالة ماجستير.
- ابن جرير محمد بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر مؤسسة الرسالة، بيروت 1420 هـ - 2000 م
- أبو جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة العبسي، العرش وما روي فيه، ت: محمد بن خليفة بن علي التميمي، مكتبة الرشد، الرياض 1998.
- ابن جني: الخصائص - تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب - بيروت.
- ابن خلدون: المقدمة.
- ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر - بيروت 1994.
- ابن عساكر الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، دمشق 1347.
- ابن العماد شذرات الذهب في أخبار من ذهب.
- ابن فارس أبو الحسين أحمد: معجم المقاييس في اللغة.
- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري: لسان العرب، دار صادر بيروت.
- أبو بكر بن فورك: مشكل الحديث وبيانه، عالم الكتب، ت موسى محمد علي.
- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: معجم المقاييس في اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م
- أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن، ت: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة 1381.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع بالرياض 1999.
- أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني دار المعرفة.
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت 1999.
- أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية الحراني أبو العباس تقي الدين: الرسالة التتميرية، مكتبة السنة المحمدية، 2010.
- أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس: الإكليل في المتشابه والتأويل، دار الإيمان.
- إنتظار خضير بوهان القرشي: منهج التأويل في أمالي المرتضى، رسالة الماجستير في الشريعة العلوم الإسلامية، جامعة الكوفة، كلية الفقه، 2006.
- الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم: إجاز القرآن ت. السيد أحمد صقر، دار المعارف - القاهرة.
- تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم: مفردات ألفاظ القرآن - نسخة محققة، دار القلم - دمشق.
- الذهبي شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، 1417 هـ - 1996 م.
- الزركشي بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة دار المعرفة، بيروت.
- الزركلي خير الدين: الأعلام قاموس تراجم، دار العلم للملايين 2002.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية - بيروت 1985 م.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: التبصرة في أصول الفقه- تحقيق: محمد حسن دمشق - دار الفكر - 1403.
علي بن عمريبن محمد: التأويل في غريب الحديث من خلال كتاب النهاية لابن الأثير مكتبة الرشد، الرياض 2009.
الغزالي محمد بن محمد أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، ت. محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت 1413.

الغزالي محمد بن محمد أبو حامد: المنحول، ت. محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت 1998م.
الفرايدي : أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين ، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي ، نشر دار ومكتبة الهلال 404/3.

مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط ، نشر دار المعارف.

محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل- دار الفكر العربي.

محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

محمد بن علي الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير.

محمد بن سعيد بن عواض آل مانعة الغامدي: أبو بكر بن فورك وأراؤه الأصولية، بحث مقدم لنيل الماجستير في الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى 1975.

مذبوحى محمد: المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الدراسات اللغوية، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجزائر 2008.

الاستشهاد في اللغة العربية

Mustafa Kırgız*

Yaseen Jammol**

المخلص

تردح كنب اللغة العربية بنحو: الشاهد، مثال، الحجة، ويقولهم: لا يصح الاستشهاد به لأنه مُحدث، أو يصح الاستشهاد به لأنه في المعاني وفيها سعة، وهذا الشاهد حجة في الباب، أو هذا الشاعر من بني فلان ولا يُحتج بهم. كلها كلمات تدور حول واحدة من أهم القضايا في اللغة العربية وعلومها، التي تضبط ما يمكن قبوله من كلام العرب ليكون أصلاً تنبني عليه القواعد في النحو والصرف والبلاغة وغيرها، وما لا يُقبل دليلاً على ذلك؛ إنها قضية الاستشهاد، وأهميتها في أنه بها تثبت الأحكام وعليها يكون القبول والرد في علوم اللغة العربية كلها.

ولأهميتها كثر الكلام فيها قديماً وحديثاً عبر إشارات في الكتب أو دراسات مستقلة عنها أو عن شيء من مفاصل قضية الاستشهاد.

فهل كل ما جاء عن العرب في فنون القول يصح الاستدلال به في علوم اللغة؟ وقد تطاول التاريخ العربي فحتى أي تاريخ زمني يمكن الاستدلال بما وردنا من كلامهم ولماذا؟ وما الذي يفسر قبول كلام بعض القبائل وردّ كلام بعضها الآخر؟ ثمة ضوابط دقيقة زمانية ومكانية للاستشهاد، ما يوحي بأهميتها ودقة مباحثها.

وكلام العرب ليس على وجه واحد؛ فبين أدينا شعر ونثر، وعندنا القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، فأى الكلام منها يكون للاستدلال في اللغة؟ وهل هذه الألوان من الكلام سواء في الاستدلال بها في علوم اللغة كلها أم يمكن أن يُقبل شيء من الكلام في علم ويُرفض الاستدلال به في علم آخر من علوم اللغة العربية؟

فما الذي يصح دليلاً في هذا العلم ولا يصح في غيره؟ وأي علوم العربية أعلى في الدقة والتشديد في الاستدلال ولماذا؟

هذه جملة أسئلة يحاول الباحث أن يجيب عنها في تضاعيف هذا البحث عن (الاستشهاد في اللغة العربية)، جامعاً فيه ما جاء عن العرب القدامى في هذه القضية وما كتبه المعاصرون، مع تبيان لما يتصل بها من تعاريف وعناوين مباحث. لينتهي البحث بتأكيد أن ما أقامه الأقدمون في الاستشهاد إنما أرادوا به صون العربية وعلومها، وإن كانوا تشددوا في مواضع فالمسؤولية علينا في العصر الحاضر مراجعة ما كتبوا وتطويعه بما يناسب عصرنا دون تمييع للقضية.

Abstract

*Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

**Doktora Öğrencisi.

Quoting in Arabic language are extensively used in Arabic language books. This makes these books crowded with words such as: As-shahed (the quote that proves a language usage in specific context), Methaal (example of usage), Al-hujja (the proof of the correctness) or expressions such as: "It has more flexibility to have quotes from modernized resources in the context of Al-ma'anee (semantics studies)", "only classic resources are applicable in the field of", where modernized ones are not acceptable", "this quote was confirmed to be used as a proof of the language usage in this context", or "quoting from this poem is not acceptable since the poet's trip is not recognized to be quoted from" etc.

Quoting is one of the most important field of study in Arabic language where it plays a key role on building and validating the language rules in different fields such as syntax, morphology, and rhetoric. This is by studying the standards that determine the validity of quoting a given text (from Arabic reference) in order to be used as a foundation to form language rules in the Arabic language.

Due to its importance, quoting has been extensively studied in literature and many ancient and recent references have tickled this topic. Numerous number of books have implicitly studied this topic and many research papers have either wholly discussed quoting or one of its aspects.

The main question is "Does all Arabic sayings are valid to be quoted". Moreover, due to the long history of Arabs a second question is raised up: "at what point of the timeline of Arab history, Arabic text can be still quoted?", and why the speech of some Arabic tribes can be quoted while it is not the case for the others? And since Arabic language contains several types of speech such as poem and prose, Quran and Ḥadīth, does all are valid to be quoted and are all equal in quoting rules.

And do these different types of speech are equal to quote in all linguistic sciences or some type can be used for quoting on one field while the other cannot? And some fields are more restricted than the others? This field of study tries to answer all the above questions, by putting an accurate criterion which based on many factors such as the time and the geographical location where this Arabic saying is recorded.

This research (*Quoting in Arabic Language*) surveyed all related works in literature including ancient works and recent researches. Furthermore, the research questions stated above are also investigated and related terms, definitions and research topics in the field are addressed and highlighted. Finally, the researcher pointed out that the awareness of ancient Arabs to protect their language lead them to rigorously deal with quoting issues. Thus the researcher recommends to revise previous works in order to be adapted with the current needs without diluting the case.

مقدمة:

قال الله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}

ومن جُفُظٍ لِكِر جُفُظٍ وَعَائِهِ، وَهِيَ اللَّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ. وَإِنْ كَانَتْ قَرِيشٌ لَمْ تُحْتَرِ عَيْنًا لَتَكُونَ الرَّجَمَ الَّذِي طَلَعَ مِنْهُ لِلْبَشَرِيَّةِ بَدْرُهَا خَالِمْرَاسَلِينَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فَإِنَّ اللَّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ كَذَلِكَ مَا اخْتَبِرَتْ عَيْنًا لَتَكُونَ لُغَةً أُعْظِمُ الْكُتُبَ الْمَنْزَلَةَ مِنْ رَبِّ السَّمَاءِ سُبْحَانَهُ، وَمَا بَلَغَتْ الْعَرَبِيَّةُ هَذِهِ الْمَكَانَةَ لِتَحْمَلِ هَذَا الشَّرْفَ إِلَّا بِمَزَايَا فِيهَا نُؤَهِّلُهَا لِتُنْتَرَجَمَ عَنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ قَوْلَهُ جَلَّ وَعَلَا، فَكَمُلَ لَهَا شَرَفُهَا وَمَيَزَتْهَا بِالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ. فَلَ غَرَابَةٍ بَعْدَ أَنْ يُقَيِّضَ اللَّهُ الْعَظِيمُ لِلُّغَةِ كِتَابَهُ الْكَرِيمِ مَنْ يَحْمِيهَا وَيَنْوُدُّ عَنْهَا، وَيَخْدُمُهَا وَيَسْتَنْكِهُ أَسْرَارَهَا، فَكَانَ الرَّعِيلُ الْأَوَّلُ مِنْ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ هُبُوا يَخْدُمُونَ الْعَرَبِيَّةَ وَيَحْرُسُونَهَا، فَأَقَامُوا سِيَاجًا ضَرْبِيَّ مِنْ حَوْلِهَا فَلَا يَدْخُلُهَا وَلَا يُنْطَقُ بِاسْمِهَا إِلَّا مَا يَرْضُونَهُ وَتَرْضَاهُ الْعَرَبِيَّةُ.

ولما كانت السِّلْفِيَّةُ أو المَلَكَةُ اللُّغَوِيَّةُ إقدرةً ومهارةً لغويةً راسخةً في نفس صاحبها تُمكِّه من الأداء اللُّغَوِيَّ الصحيح. من غيرُ؛ وَجَدْنَا اللُّغَةَ العَرَبِيَّةَ مِنْ أَقْوَى اللِّغَاتِ سَلْفِيَّةً، إِنْ لَمْ تَكُنْ أَقْوَاهَا، وَقَدْ أَتَكَى هَذِهِ القُوَّةُ السِّلْفِيَّةُ - مع ثباتِ البيئَةِ البدويَّةِ التي نشأتُ فِيهِ العَرَبِيَّةُ - ذلكَ الحسُّ المرهفُ الذي جعلَ التَّعبيرَ اللُّغَوِيَّ أَحَدَ أَهَمِّ عَنَاصِرِ المَتَعَةِ وَالجَمَالِ فِي حَيَاتِهِم.

ولقد قِيَضَ اللهُ للعَرَبِيَّةِ بِالقُرْآنِ الكَرِيمِ ما حَفِظَ لَهَا قُوَّتَهَا السِّلْفِيَّةَ تِلْكَ، وَحَفِظَهَا مِنْ مَصِيرِ كَثِيرٍ مِنَ اللِّغَاتِ الَّتِي ضَاعَتْ وَمَاتَتْ، فَانْدَفَعَتْ أَنْمَةُ العَرَبِيَّةِ بِالجَسِّ اللُّغَوِيَّ المَتَمَكِّيِّ وَبِالغَيْرَةِ الدِّينِيَّةِ إِلَى تَحْدِيدِ عَصْرِ لَدَرُورَةٍ فِي قُوَّةِ السِّلْفِيَّةِ وَنَقَائِهَا، وَهُوَ ما عُرِفَ فِيما بَعْدُ بِ: عَصْرِ الاِحْتِجَاجِ أَوْ عَصْرِ الاسْتِشْهَادِ، بِحُدُودِ زَمَانِيَّةٍ وَمَكَانِيَّةٍ وَضَوَابِطِ عِلْمِيَّةٍ دَقِيقَةٍ، سَنُكُونُ مَدَارَ هَذَا البَحْثِ عَنِ: الاسْتِشْهَادِ فِي العَرَبِيَّةِ.

أولاً: تعريف الاستشهاد والاحتجاج والتمثيل والتأليف في الاستشهاد:

تتعاور هذه الكلمات الثلاث الورد في مبحث الاستدلال، فما معنى كل منها؟ وما المصطلح الأدق للتعبير عما نحن فيه من موضوع البحث؟

الاستشهاد:

الشاهد: اسم فاعل من: شَهِدَ، وتأتي في العربية بعدة معانٍ، فالشاهد: الحاضر، والشاهد: اللسان، من قولهم: له شاهد حسن، أي: عبارة جميلة، والشاهد: الملك، والشاهد: العالم الذي يبين ما علمه، والشهادة: الخبر القاطع.²

والشاهد في الاصطلاح: قال التهانوي عن الشاهد: (وعند أهل اللغة: الجزئي الذي يستشهد به في إثبات القاعدة؛ لكون ذلك الجزئي من التنزيل أو من كلام العرب الموثوق بعربيتهم، وهو أخص من المثال)³؛ وهو يقصد بالجزئي هنا: موضع الاستشهاد، أو الجزء من الكلام الفصيح كالبيت أو الشطر الذي يستشهد به على حكم لغوي أو

1 - انظر: د. محمد حسن جبل: الاحتجاج بالشعر في اللغة الواقع ودلالاته، دار الفكر العربي - مصر (14)، ود. علي أبو المكارم: أصول التفكير النحوي، دار غريب، القاهرة، 2007م (220).

2 - انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري (393هـ): تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990م. (شهد: 494/2)، ومحمد بن مكرم بن منظور (711هـ): لسان العرب، دار صادر، بيروت، دبت (شهد)، ومجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (817هـ): القاموس المحيط، ضبط وتوثيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1420هـ-1999م (شهد)، والسيد محمد مرتضى الحسين الربيدي (1205هـ): تاج العروس، تحقيق: مصطفى حجازي، وزارة الإعلام، الكويت، 1409هـ-1989م (شهد).

3 - محمد علي التهانوي (ق12 هـ): كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: د. علي دحروج وآخرين، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م: 1002/1.

نحوي أو بلاغي ما. والاستشهاد على هذا يكون: الإخبار بما هو قاطع الدلالة على القاعدة اللغوية أو النحوية أو البلاغية من قرآن أو شعر أو نثر⁴.

والاحتجاج:

الحُجَّة لغةً: الدليل والبرهان، واحتجَّ عارضه وأقام الحُجَّة عليه، واحتجَّ بالشيء: اتخذهُ حُجَّةً⁵. والاحتجاج في الاصطلاح: إثبات صحة قاعدة أو استعمال كلمة أو تركيب بدليل نقلِي صحَّ سنده إلى عربي فصيح سليم السلفية⁶. وفي كتاب (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربي في كلامها) لابن فارس: (باب القول في الاحتجاج باللغة العربية)⁷.

وهناك من يرى أن الاحتجاج: الاعتماد على إقامة البراهين في مواقف تتطلب الغلبة والجدل لنصرة الرأي والغلبة؛ فيضفي على المصطلح شيئاً من معناه اللغوي⁸. وهذا يفرض علينا التنبيه على أن مصطلح الحجاج القريب من الاحتجاج في لفظه بعيد عنه في الاصطلاح، وهو مصطلح يتصل بالدراسات الألسنية والبلاغية عند الدارسين المعاصرين بمعنى المحاججة والمجادلة⁹.

-
- 4 - انظر في تعريف الاستشهاد: الدكتور محمد عيد، عالم الكتب، 1998م: الاستشهاد والاحتجاج⁴ باللغة رواية اللغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللغة الحديث (86)، والاحتجاج بالشعر في اللغة (61)، ويحيى عبد الرؤوف جبر: الشاهد اللغوي، مجلة النجاح للأبحاث، المجلد الثاني، العدد السادس، 1992م (265)، وبريكان الشلوي: المعايير النقدية في رد شواهد النحو الشعرية، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، السعودية، 1423هـ (8)، و صالح الغامدي: شواهد النحو النثرية، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، السعودية، 1408هـ (12)، و محمد ناجي دراغمة: الحياة الاجتماعية وأثرها في أمثلة النحاة وشواهدهم في عصور الاحتجاج، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، 2012م (5).
- 5 - انظر: لسان العرب (حجج)، والقاموس المحيط (حجج)، وتاج العروس (حجج).
- 6 - سعيد الأفغاني: في أصول النحو، مطبوعات جامعة دمشق، 1414هـ - 1994م (6)، وانظر: آلاء محمد الأحمد: حركة الاحتجاج بلهجات القبائل إلى نهاية القرن الرابع الهجري، رسالة علمية، جامعة آل البيت، الأردن، 2008م (13)، وصالحة حاج يعقوب: الاحتجاج اللغوي لدى القدامى النحويين دراسة نقدية في ضوء المعاصرة، بحث علمي الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.
- 7 - أحمد بن فارس (395هـ): الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربي في كلامها، المكتبة السلفية، القاهرة، 1328هـ - 1910م: 30.
- 8 - المعايير النقدية في رد شواهد النحو الشعرية: 10.
- 9 - انظر مثلاً من هذه الدراسات: عباس حشاني: مصطلح الحجاج بواعثه وتقنياته، مجلة المخبّر، الجزائر، العدد التاسع، 2013م، وعيد الرحمن طه: التواصل والحجاج، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب. ومكلي شامة: الحجاج في شعر النقائض دراسة تداولية، وهي رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري، الجزائر، 2008-2009م.

والتمثيل:

المثال بالكسر: يطلق على الجزئي الذي يذكر لإيضاح القاعدة وإيصاله إلى فهم المستفيد، كما يقال: الفاعل كذا ومثاله زيد في: ضرب زيد، وهو أعم من الشاهد، لأن المثال جزئي لموضوع القاعدة يصلح أن يذكر لإيضاح القاعدة، والشاهد جزئي لموضوع القاعدة يذكر لإثبات القاعدة¹⁰.

فالتمثيل: يستعمل في الأمثلة الصناعية التي تساق عادة منسوبة لزيد أو عمرو بقصد تثبيت القاعدة وبيانها، وكذلك في سوق النصوص والتعليق عليها عن جاوزوا عصر الاستشهاد من الشعراء والناطقين بالعربية¹¹.

وبهذا يتبين لنا أن التفريق بين المصطلحات الثلاثة (الاستشهاد والاحتجاج والتمثيل) يعود إلى نوع النص ومن أنتجه واستدل به؛ فإذا كان النص من النوع الذي يعتبر أساساً للقواعد من عصر الموثوق بعربيتهم فهذا ينبغي احترامه وتقديره، وأما إذا كان النص مصنوعاً ذكر توضيحاً للقاعدة فهو تمثيل غير ملازم هدفه الإيضاح والبيان.

فالاستشهاد والاحتجاج يتلاقيان في مجرى واحد، وهو سوق ما يقطع ويبرهن على صحة القاعدة أو الرأي¹². ومن تعريف الشاهد يتبين أن الشواهد تختلف فيما بينها باعتبارين: أولهما: مصدر الشاهد وقائله أي: ما يُحتج به، وثانيهما: ما يُحتج عليه به من لغة أو نحو أو بلاغة ونقد.

ومنه تتجلى لنا أكثر أهمية الاستشهاد في اللغة العربية؛ فالشاهد في العلوم قاطبة له مكانة رفيعة لأن به تثبت الأحكام، وعليه يكون القبول والرد، فهو النور الذي يضيء طريق سالكه والحجة والبرهان الذي القاطع لمن استدل به، وهو لسان صاحبه المدافع عنه، حتى قال الجاحظ: (ونحن - حفظك الله - إذا استنتقنا الشاهد، وأحلنا على المثل فالخصومة حينئذ إنما هي بينهم وبينها)¹³.

وقد توجب في اللغة العربية على كل من أصدر حكماً عن العربية في متنها أو أصواتها أو لهجاتها أو نحوها وصرفها أو بلاغتها أن يأتي بالشواهد من الكلام المعتمد حجة فيها تصدق وجود ذلك في كلام العرب أو أخذه منه، فكانت علوم اللغة من معجم ونحو وصرف وبلاغة قائمة على الشواهد، حتى قيل: الشاهد في النحو هو النحو¹⁴، ولذا كانت هبة العلماء قديماً لجمع الشواهد ودراستها.

إن جهود العلماء القدماء في الاستشهاد والاحتجاج مرت بثلاث مراحل طويلة الأمد كانت تاريخ الاستشهاد، فالمرحلة الأولى تمثلت بالاستشهاد العملي في اللغة والنحو منذ بدأ التأليف فيها، وقد استمرت

¹⁰ - بتصريف يسير من: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: 1447/2.

¹¹ - انظر: الاستشهاد والاحتجاج باللغة (85)، والمعايير النقدية في رد شواهد النحو الشعرية (8)، وشواهد النحو النثرية (13).

¹² - انظر: الاستشهاد والاحتجاج باللغة (85-86)، والمعايير النقدية في رد شواهد النحو الشعرية (10)، و د.علي أبو المكارم: أصول التفكير النحوي، دار غريب، القاهرة، 2007م (219).

¹³ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ): كتاب الحيوان للجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط2، 1416هـ-1996م: 325/3.

¹⁴ - المعايير النقدية في رد شواهد النحو الشعرية: 12.

هذه المرحلة ما كاد يغطي عصر الاحتجاج كله. ثم كانت مرحلة أخرى انصرف فيها العلماء للتأليف في الشواهد وجمعها وشرحها، واستمرت تقريباً إلى عصر السيوطي حيث بدأت المرحلة الثالثة في التأليف في الاستشهاد بتجميع الفكرة وتحليلها؛ دون أن يكون هناك فصل حاسم بين هذه المراحل، لكنها معالم عامة في اتجاه السابقين في هذه القضية.

ومن الإشارات المهمة في تفتن العلماء لأهمية الشواهد وانصرافهم إلى جمعها ودراستها الإقبال الكبير عند علمائنا القدامى على كتاب سيوييه وهو العمدة في النحو، فأقبلوا عليه يشرحون شواهدهم ويدرسونها، حتى قاربت هذه الشروح القديمة نحو أربعة عشر شرحاً امتدت من أبي العباس المبرد (285هـ) إلى أبي سعيد السيرافي (368هـ)، ثم إلى الأعم الشنتمري (476هـ) ثم أبي البقاء العكبري (616هـ). ولم تقف همهم عند كتب سيوييه بل كان للشواهد في الكتب الأخرى نصيب من الدراسة والشروح، مثل: الحل في شرح أبيات الجمل (جمل الزجاجي) للبطلوسي (521هـ)، وإيضاح شواهد الإيضاح (الإيضاح لأبي علي الفارسي) لأبي الحسن القيسي (567هـ)، وشرح شواهد مغني اللبيب (مغني اللبيب لابن هشام) لجلال الدين السيوطي (911هـ)، لنصل إلى خزنة الأدب ولبّ لباب لسان العرب (في شرح شواهد الرضي على الكافية) لعبد القادر البغدادي (1093هـ). وهذه المؤلفات انصرف عناية أصحابها إلى الشواهد وشرحها وإعرابها والاحتجاج بها وعليها، وتفرّد المتأخر منها عبد القادر البغدادي في خزنته 15 بالكلام في أولها عن الاستشهاد ومن يستشهد بهم وما يستشهد به 16.

ولكن التأليف في الاستشهاد والشواهد امتد إلى العصر الحاضر لأهمية القضية وحساسيتها في العربية، وتنوعت المؤلفات في هذا، فمنها ما عكف على دراسة مناهج العلماء في الاستشهاد والاحتجاج في كتبهم، مثل: منهج ابن الأنباري في الاحتجاج من خلال كتابه الإنصاف في مسائل الخلاف (وهي رسالة ماجستير للطالبة جريد سهيلة)، وموقف الدماميني من الاستشهاد بشعر المولدين في ضوء كتابه المنهل الصافي (وهو بحث علمي لمحمود محمد العامودي)، والشاهد الشعري النحوي عند الفراء في كتابه إعراب القرآن (وهي رسالة ماجستير للطالب عبد الهادي كاظم الحربي)، والشاهد النحوي عند المرادي في كتابه توضيح المقاصد والمسالك وابن هشام في كتابه أوضح المسالك (وهي رسالة ماجستير للطالب عبد العزيز الرشدي)، ومنهج السهيلي في الدرس النحوي (وهي رسالة ماجستير للطالبة فاطمة رزاق). ومنها ما انصرف للكلام على الشواهد اللغوية أو النحوية في كتاب ما من كتب اللغة والنحو والبلاغة، مثل: الشاهد النحوي في معجم الصحاح للجوهري (وهي رسالة ماجستير للطالب مأمون تيسير مباركة)، والشاهد النحوي الشاذ والضرورة في كتاب الأصول لابن السراج (وهي رسالة ماجستير

- انظر: عبد القادر بن عمر البغدادي (1093هـ): خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب،¹⁵ تحقيق: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 1979م: 5/1.

- انظر في الكلام على أهمية الاستشهاد ومراحله: الاستشهاد والاحتجاج باللغة (86-98)،¹⁶ والمعايير النقدية في رد شواهد النحو الشعرية (10-13)، والاحتجاج بالشعر في اللغة (47-50)، ونجاح أحمد الظهار: الشواهد الشعرية في كتاب دلائل الإعجاز للشيخ عبد القاهر الجرجاني، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، السعودية، 1987-1988م (41).

للطالب محمد أحمد المسيعدين)، والشواهد النحوية الشعرية عند أبي جعفر النحاس في مؤلفه إعراب القرآن (وهي رسالة ماجستير للطالبة رقية مالك خلف الله)، والشواهد الشعرية في كتاب دلائل الإعجاز للشيخ عبد القاهر الجرجاني (وهي رسالة دكتوراه للطالبة نجاح أحمد الظاهر)، والشواهد الشعرية في كتاب الموازنة للأمدى مقارنة دلالية (وهي رسالة ماجستير للطالبة سميرة بوجرة). ومن الدراسات في الاستشهاد حديثاً قسم اعتنى بدراسة الشواهد في أشعار الشعراء، ومنها: الشاهد النحو في ديوان النابغة (وهي رسالة ماجستير للطالب عواد الشمري)، والشاهد النحوي في شعر عنتر (وهي رسالة ماجستير للطالب فراس شفيق بني مفرج)، والشاهد النحوي في ديوان طرفة (وهي رسالة ماجستير للطالب خليفة ماجد الشمري)، وشواهد رؤية في لسان العرب دراسة دلالية (وهي رسالة ماجستير للطالبة هيفاء الشريف)، وفي رحاب الاستشهاد الأدبي بأشعار الكميت (وهو بحث علمي للدكتور السيد حيدر الشيرازي).

على أن العصر الحديث لم يخلُ أيضاً ممن اعتنى بجمع الشواهد ودراستها وابتدأ ذلك الإمام المحقق عبد السلام هارون في كتابه معجم شواهد العربية، ثم كتب أخرى مثل: معجم شواهد النحو العربية للدكتور جميل حداد، والمعجم المفصل في شواهد اللغة العربية للدكتور إيميل بديع يعقوب، وشرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية لمحمد حسن شراب، ومعجم الاستشهادات للدكتور علي القاسمي.

هذا إلى جانب عدد غير قليل من الكتب والرسائل العلمية التي اهتمت بتأصيل قضية الاستشهاد والاحتجاج في علوم اللغة، ومنها: الاستشهاد والاحتجاج باللغة للدكتور محمد عيد، والاحتجاج بالشعر في اللغة الواقع ودلالته للدكتور محمد حسن جبل، والشاهد اللغوي ليحيى عبد الرؤوف جبر، والقراءات السبع والاستشهاد بها (وهي رسالة علمية للطالبة رقية الخزامي)، ومنزلة الاستشهاد بالقرآن الكريم بين مصادر الاستشهاد النحوية (وهو بحث علمي للدكتور محمد عبد الله عطوات، والسير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النحو العربي للدكتور محمود فجال، وموقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف للدكتورة خديجة الحديثي، والاستشهاد بالأمثال في النحو العربي (وهي رسالة ماجستير للطالب أبو القاسم محمد سليمان)، والاستشهاد بشعر المولدين والمعاصرين (وهو بحث علمي للدكتور أحمد بن محمد الضبيب)، وأثر اللهجات في الشواهد الشعرية (وهي رسالة ماجستير للطالب بلال عبد الله الصرايرة)، وحركة الاحتجاج باللهجات القبائل إلى نهاية القرن الرابع الهجري (وهي رسالة علمية للطالبة آلاء محمد الأحمد).

وإن كانت حركة التأليف الكبيرة قديماً وحديثاً في الشواهد والاستشهاد تعني شيئاً فإنما تعني الأهمية البالغة لقضية الاستشهاد في اللغة العربية.

ثانياً: الضابط الزمني والضابط المكاني في الاستشهاد:

مدار ما وضعه العلماء المتقدمون من ضوابط زمانية ومكانية للاستشهاد أن يصلوا بما يريدونه أصلاً وشاهداً على قاعدة ما إلى أن يكون مما سبقت الإشارة إليه، أي عصر الذروة في السليقة اللغوية، فمردّ الأمر كله الوثوق من سلامة لغة المحتجّ به وعدم تطرق الفساد إليها.

قال ابن جني¹⁷: (باب في ترك الأخذ عن أهل المدر كما أُخذ عن أهل الوبر: علة امتناع ذلك ما عَرَضَ لِلآغَاتِ الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والحطل، ولو عُلِمَ أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم ولم يعترض شيء من الفساد لَلْعَتَمِ لَوَجِبَ الأخذُ عنهم كما يُؤخَذُ عن أهل الوبر، وكذلك أيضاً لو قُتِلَ في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها وانتقاص عادة الفصاحة وانتشارها لَوَجِبَ رفضُ لُغَتِها وتركُ تلقِّي ما يرد عنها. وعلى ذلك العملُ في وقتنا هذا؛ لأننا لا نكاد نرى بدويّاً فصيحاً - وإن نحن آتسنا منه فصاحة في كلامه - لم نكذُ نَعْدَمَ ما يُفسد ذلك ويقدِّح فيه وينال ويغضِّب منه... مع هذا فإذا كانوا قد رَوَوْا أن النبي صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم سمع رجلاً يلحن في كلامه فقال: "أرشدوا أحاكم فإنه قد ضلَّ". ورَوَوْا أيضاً: أن أحدَ ولادِ عُمَرَ رضي اللهُ تعالى عنه كتب إليه كتاباً لحن فيه فكتب إليه عُمَرُ: أن قَنِعَ كتابك سوطاً. ورَوِيَ من حديث علي رضي اللهُ عنه مع الأعرابي الذي أقرأه المُقرئ (أن الله بريء من المشركين ورسوله)، حتى قال الأعرابي: برئت من رسول الله، فأنكر ذلك علي عليه السلام، ورسم لأبي الأسود من عمل النحو ما رسمه: ما لا يُجهل موضعه. فكان ما يروى من أغلاط الناس منذ ذلك إلى أن شاع واستمرَّ فسادُ هذا الشأن مشهوراً ظاهراً، فينبغي أن يُستوحش من الأخذ عن كل أحد؛ إلا أن تقوى لغته وتشييع فصاحته. وقد قال القراء في بعض كلامه: إلا أن تسمع شيئاً من بدوي فصيح فقولاه).

فهذا كلام جامع مانع في بيان حال العربية وما طرأ عليها، مما حمل العلماء على وضع الضوابط التي ألمح ابن جني إلى بعضها، فحقيقة تصور ابن جني وغيره من الأئمة أن هذه الفترة التاريخية التي يعنون تمتاز بسلامة نصوصها من الخطأ وبراءتها من اللحن وخلوصها من شوائب العجمة.

وتفصيل الضابط الزمني¹⁸ في هذا مبناه: أن قسّم العلماء بعد الاستقراء والتحصيص الشعراء ومن في سبيلهم إلى طبقات حسب الزمان، يقول البيهقي في الخزانة¹⁹: (الكلام الذي يُستشهد به نوعان: شعراً وغيره، ففانل: الأول قد قسّمه العلماء على طبقات أربع: الطبقة الأولى: الشعراء الجاهليين، وهم قبل الإسلام كامري القيس والأعشى. الثانية: المُخضرمون، وهم الذين أدركوا الجاهلية والإسلام كإبيد

¹⁷ - أبو الفتح عثمان بن جني (392هـ): كتاب الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، دت: 9-5/2.

¹⁸ - انظر في الكلام على (الضابط الزمني أو عصر الاستشهاد): الاستشهاد والاحتجاج في العربية (123 وما بعدها)، و عبد الهادي كاظم الحربي: الشاهد الشعري النحوي عند الفراء في كتابه إعراب القرآن: رسالة ماجستير، جامعة بابل، العراق، 2008م: (12). وفي أصول النحو للأفغاني (19). و د. محمد خير حلواني: أصول النحو العربي، الناشر الأطلسي، ط2: (59)، وأصول التفكير النحوي (219)، والاحتجاج بالشعر في اللغة (78، 109). وعلاء مهدي النفاخ: الشاهد في النقد العربي القديم إلى نهاية القرن السابع الهجري رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، 2008م: (15)، والمعايير النقدية في رد شواهد النحو الشعرية (323)، ومحمود فجال: الاحتجاج في العربية المحتج بهم - زمان الاحتجاج، بحث علمي، شبكة الألوكة.

¹⁹ - خزانة الأدب للبيهقي: 7-5/1.

وحسان. الثالثة: المتقدّمون، ويُقال لهم: الإسلاميون، وهم الذين كانوا في صدر الإسلام كجربير والفرزدق. الرابعة: المولّدون، ويُقال لهم: المُحدثون، وهم من بعدهم إلى زماننا كبشار بن بُردٍ وأبي نُواس. فالطبقتان الأوليان يُستشهد بهما إجماعاً، وأما الثالثة فالصحيح صحة الاستشهاد بكلامها ..، وأما الرابعة فالصحيح أنه لا يُستشهد بكلامها مطلقاً).

وهذا التقسيم في طبقات ليس بغريب على تراثنا، فابن سلام الجمحي المتوفى سنة (232هـ) سبق إليه في كتابه (طبقات فحول الشعراء) وجعل الشعراء في طبقات بين فحول الجاهلية وفحول الإسلام ووَرَعَ المخضرمين بين المجموعتين دون أن يفردهم بطبقة²⁰، ومن بعده أبو عبد الله المرزباني (378هـ) جعل الشعراء ثلاث مجموعات: جاهليون وإسلاميون ومحدثون²¹، ثم جاء ابن رشيقي القيرواني فقال: (طبقات الشعراء أربع: جاهلي قديم، ومخضرم وهو الذي أدرك الجاهلية والإسلام، وإسلامي، ومحدث، ثم صار المحدثون طبقات أولى وثانية على التدرج، وهكذا في الهبوط إلى وقتنا هذا)²².

فواضح من بيان البغدادي أن الإجماع منعقد بين العلماء على الطبقتين الأولى والثانية، ووقع الخلاف بينهم في الثالثة والرابعة.

فكان أبو عمرو بن العلاء (154هـ) يصف شعر الطبقة الثالثة بأنه مولد محدث فلا يحتج به، يقول الأصمعي عنه: (جلست إليه ثماني حجج فما سمعته يتحجّ ببيت إسلامي)²³، يقول أبو عمرو بن العلاء: (لقد كثّر هذا المحدث وحسن حتى لقد هممت أن أمر فتياننا بروايته)²⁴ مع أن جربيراً والفرزدق ثوفيا سنة (110هـ)، والأخطل سنة (90هـ) تقريباً، ومع ذلك عدّهم أبو عمرو مولّدين لا يتحجّ بشعرهم.

- انظر كلامه في: محمد بن سلام الجُمحي (139-231هـ): مقدمة كتاب طبقات فحول

الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ط2: 24/1 وما بعدها.

- انظر: أبو عبد الله محمد ابن عمران بن موسى المرزباني (384هـ): الموشح في مأخذ 21 العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1965م: 77.

- أبو علي الحسن بن رشيقي القيرواني (456 أو 463هـ): العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 22 تحقيق د. النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1420هـ-2000م: 113/1.

- العمدة في محاسن الشعر وآدابه لابن رشيقي: 91/1.

- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (ت 255هـ): البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4: 321/1)، والموشح للمرزباني (282)، والعمدة لابن رشيقي (92/1).

ثم جاء الأصمعي (216هـ) فتزحج حذ الاحتجاج بقدر تأخره عن أبي عمرو، إذ يروى أنه قال: (ساقية الشعراء: ابن ميادة، وإبراهيم بن هرمة، ورؤية، وحكم الخُضْرِيّ (حيّ من مُحارب)، ومَكِين العُزْرِيّ؛ وقد رأيتهم أجمعين)²⁵ وإبراهيم بن هرمة متوفى سنة (150هـ).

واختلف العلماء في الاحتجاج بشعر الكُمَيْت المتوفى سنة (126هـ) 26.

والمحدث من الأمور النسبية، يقول ابن رشيّق: (هذا مذهب أبي عمرو وأصحابه كالأصمعيّ وابن الأعرابي، أعني: أنّ كلّ واحدٍ منهم يذهب في أهل عصره هذا المذهب، ويُقدّم من قبلهم، وليس ذلك الشيء إلا لحاجتهم في التّبرّح إلى الشاهد، وقلة ثقتهم بما يأتي به المولّدون، ثم صارت لحاجة) 27.

فالمحدث يختلف من شخص لآخر لتغير الزمان والجيل، حتى الجاهلي كان لمعاصريه محدثاً وهكذا. فالعلماء الذي لا يرون الاحتجاج بكلام هذه الطبقة لمعاصرتهم لها كانوا متشددين في القياس، حريصين في الوقوف عند سماعهم من كلام العرب.

فاستقرّ الأمر على الاحتجاج برجال الطبقات الثلاث الأولى فحسب، وغالب العلماء على ردّ كلام المولدين والمحدثين، حتى قال السيوطي: (أجمعوا على أنه لا يُحتجّ بكلام المولدين والمحدثين في اللغة والعربية) 28، ومع ذلك لم يخلُ الأمر كما ذكر السيوطي نفسه في الموضوع ذاته من خلاف فيما بعده، فاحتجّ الزمخشري بكلام من يوثق به من المحدثين 29، ووافق الزمخشري في ذلك الرضيّ والشهاب الخفاجي 30، ولعل ابن بزّي من أكثر اللغويين الذين استشهدوا بشعر المتنبي وأبي الهندي والعتابي وبشر بن المعتمر، ثم اتضح أكثر في استشهاد المرتضى الزبيدي بأشعار المولدين كذلك في تاج العروس.

غير أن الملاحظ أن علماءنا - وإن ذكروا بعض أبيات المولدين في كتبهم - فإنهم لا يستدلون بها على صحة اللغة بقدر ما يفسّرون بها ما جاء عن العرب وما أورده العلماء القدماء، وعنصر آخر يمكن أن يلاحظه الدارس لاستشهادات القدماء بأشعار المحدثين وهو: إيراد أبيات العلماء من الشعراء، وقد نصّ الزمخشري في تسويغه الاستشهاد بشعر أبي تمام بكونه عالماً باللّغة وبعدالته، وذلك بقوله: (وهو وإن كان

- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (276هـ): الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد 25 شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1427هـ-2006م: 753/2.

- انظر في هذا: السيد حيدر الشيرازي: في رحاب الاستشهاد الأدبي بأشعار الكميت، بحث 26 علمي، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، إيران، العدد الثالث، 2010م.

- العمدة في محاسن الشعر وآدابه: 91/1.

- انظر: الإمام جلال الدين السيوطي (911هـ): الاقتراح في علم أصول النحو، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1426هـ - 2006م: 144.

- انظر الاقتراح في علم أصول النحو للسيوطي: 145-146.

- انظر: الاحتجاج في العربية المحتج بهم - زمان الاحتجاج (وهو بحث علمي للدكتور 30 محمود فجال) ومصادره: 4.

مُحدثًا لا يُستشهد بشعره في اللغة فهو من علماء العربية، فاجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، ألا تَرى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيتُ الحماسة، فيفتنُون بذلك لُوثُوْقِهِم بروايته وإتقانه)31.

وهكذا كان الاستشهاد على صحة اللغة عند علمانا القدماء لا يتم إلا بإيراد أشعار القدماء من المنتمين إلى الطبقات الثلاث المتقدمة، وهي طبقة الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين، أما المُولَدُونَ والمُحدثُونَ فهم - وإن استأنسوا بأشعارهم، إلا أنهم لا يجعلونها عمدة في ذلك. ولا شك أن مسلكتهم في ذلك يدل على التزام بمنهج سليم، يتم على إدراك لما يَعتَوُرُ اللغة أثناء مسيرها من تَغْيُرٍ أو تَبَدُّلٍ، سواءً في الأصوات أو البرنية أو الدلالة، فكيف يَسْتَدَلُّونَ على شرح بيتِ جاهليِّ بقول شاعرٍ مُحدثٍ، قد يكون أصاب التركيب أو اللفظ لديه تغيُّرٌ بفعل مرور الزمن؟ وكيف يفسِّرون القرآن بناءً على معطيات لغوية متأخرة عن وقت نزوله بأكثر من مئتي عام؟!32.

ويبقى هنا أمرٌ ينبغي الإشارة إليه لتردده كثيراً في الكلام على عصر الاحتجاج، وهو ساقاة الشعراء.

فالساقاة في اللغة: مؤخرة شيء ما، ومن المجاز: ساق الله إليه خيراً، وساق إليها المهر، وفلان في ساقاة العسكر، أي: في آخره33.

وفي المعنى الاصطلاحي: جاءت (ساقاة) في كلام العلماء على الشاعر إبراهيم بن هرمة وآخر من يُحتَجَّ بكلامهم، ولذا منهم من عبّر عن ذلك بقوله: ساقاة الشعراء، وآخرون قالوا: خُتِمَ الشعر بابن هرمة، أي: خُتِمَ الاحتجاج بالشعر به34.

- العلامة جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (538هـ): تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1418هـ-1998م: 119/1.

- انظر: ميريهان مجدي محمود: حكم الاحتجاج بكلام المولدين، بحث علمي في النحو، جامعة المدينة 32 العالمية، ماليزيا. ومحمود محمد العامودي: موقف الدماميني من الاستشهاد بشعر المولدين في ضوء كتابه المنهل الصافي، بحث علمي، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، المجلد 12، العدد 2، 2004م. والاحتجاج في العربية المحتج بهم - زمان الاحتجاج (وهو بحث علمي للدكتور محمود فجال): 4، والاحتجاج بالشعر في اللغة في الباب السابع: الأئمة الذين احتجوا بشعر المولدين (199) وبعدها، و أحمد الضبيب: الاستشهاد بشعر المولدين والمعاصرين في المعجم الكبير، وهو بحث علمي، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد 78، الجزء 4. وعبد الحميد الشلقاني: مصادر اللغة، المنشأة العامة للطباعة والتوزيع، ليبيا، ط2، 1982م، في الفصل الرابع: اتجاهات الرواة (333-420). والاستشهاد والاحتجاج في العربية (128)، وفي أصول النحو لسعيد الأفغاني (26)، والمستشرق يوهان فك: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمة: د. رمضان عبد التواب، مكتب الخانجي، مصر، 1400هـ - 1980م: (109).

- انظر: لسان العرب مادة (سوق)، وتاج العروس مادة (سوق)، والعلامة جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (538هـ): أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ - 1998م: مادة (سوق).

فيكون المقصود بمصطلح (ساقفة الشعراء): أواخر الشعراء العرب الذين يحتج بشعرهم، وختم به الاستشهاد على النحوية والصرفية للاطمئنان بفصاحة لغتهم³⁵، وسبقت الإشارة إلى قول الأصمعي الذي ذكر فيه ساقفة الشعراء: ابن ميادة، وإبراهيم بن هرمة، ورؤية، وحكم الخضرى (حي من محارب)، ومكين العذرى؛ وقد رأيتهم أجمعين³⁶.

وأما الكلام على الضابط المكاني³⁷ فيتلازم عند العلماء مع كلامهم على الضابط الزمني للاحتجاج والاستشهاد، ومبنى كلامهم في عن القبائل العربية واختلاف مستوى حجية لغاتهم عندهم على حسب قربها أو بعدها من الاختلاط بالأمم المجاورة، ويطلبنا في الكلام عن القبائل وتميزها في سلامة اللغة والفصاحة قول ابن فارس³⁸ في: (باب: القول في أفصح العرب: .. قال: حدثنا إسماعيل بن أبي عبيد الله قال: أجمع علمائنا بكلام العرب والرأفة لأشوعلم والعلماء بلأغاتهم وأيامهم ومحالهم: أن قریشاً أفصح العرب ألبينة وأصفاهم لغة؛ ولك أن الله جل ثناؤه اختارهم من جميع العرب واصطفاهم واختار منهم نبى الرحمة محمداً صلى الله تعالى عليه وسلّم فجعل قریشاً قطاناً حرمه وجيران بيته الحرام وولاته، فكانت وفود العرب من حجاجها وغيرهم يفدون إلى مكة للحج، ويتحاكمون إلى قریش في أمورهم، وكانت قریش تُعلمهم مناسكهم وتحكم بينهم. ولم تزل العرب تعرف قریش فضلها عليهم وتسميها: أهل الله؛ لأنهم الصريح من ولد إسماعيل عليه السلام، تثبتهم شائبة، ولم تنقلهم عن مناسكهم ناقلة، فضيلة من الله جل ثناؤه لهم وتشريفاً؛ إذ جعلهم رهط نبيه الأذنين وعذرتهم الصالحين وكانت قریش - مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقة ألسنتها - إذا أتتهم الوفود من العرب تخيروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم. فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى نحائرهم وسلاتيقهم التي طبعوا عليها، فصاروا بذلك أفصح العرب. ألا ترى أنك لا

- انظر ترجمته في: الشعر والشعراء (753/2)، وأبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني 34 (356هـ): الأغاني، إحياء التراث العربي [مصورة عن طبعة دار الكتب]، بيروت، د.ت: (113-101/4)، وخزانة الأدب (204-203/1).

- عاطف المحاميد: الشاهد اللغوي عند ساقفة الشعراء، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، 35 الأردن، 2008م: 6.

- الشعر والشعراء لابن قتيبة: 753/2.

- انظر في الكلام على الضابط المكاني للاحتجاج: الاقتراح في علم أصول النحو للسيوطي³⁷ (100)، والشيخ أبو زكريا يحيى بن محمد الشاوي المغربي (1096هـ): ارتقاء السيادة في علم أصول النحو، تحقيق: د. عبد الرزاق السعدي، دار الأنبار، العراق، 1411هـ - 1990م: (48)، وفي أصول النحو للأفغاني (20)، وأصول النحو العربي للطلواني (56)، والشاهد في النقد العربي القديم (16)، وسميرة بوجرة: الشواهد الشعرية في كتاب الموازنة للأمدي مقارنة دلالية: رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري، الجزائر، 2011م: (32)، ومبارك حسين بشير: نقل اللغة وتحملها عند نحاة العربية وأئمتها، بحث علمي، جامعة السودان، كلية اللغات.

- الصاحبى لابن فارس: 23.38.

جَد في كلامهم (عُعبَة تميم) ولا (عَجْرِيَة قيس) ولا (كَشْكَشَة أسد) ولا (كَسْكَسَة ربيعة) 39 ولا الكَسْر الّذي تسمعه من أسد وقيس مثل: تعلمون و نعلم ومثل شعير و بغير؟).

ويزيد السيوطي الأمر بياناً وتفصيلاً فيقول 40: (وقال أبو نصر الفارابي في أول كتابه المسمّى بـ (الألفاظ والحروف) كانت قريش أجود العرب انتقاداً للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللسان عند الأذوق وأحسنها مسموعاً وإبانة عمّا في النَّفس).

والذين عنهم نُقلت اللّغة لُطوبيةٌ وبهم أقدييٌ وعنهم أُخذَ اللّسانُ العربيُّ من بين قبائل العرب هم: قيس، وتميم، وأسد؛ فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أُخذَ ومعظمه، وعليهم ائكل في الغريب وفي الإعراب والنصريف.

ثم هُدبيل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين؛ ولم يُؤخذَ عن غيرهم من سائر قبائلهم.

وبالجملة: فإنه لم يُؤخذَ عن حضري قط، ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لسانر الأمم الذين حولهم؛ فإنه لم يُؤخذَ لا من لخم ولا من جذام؛ لمجاورتهم أهل مصر والقيط، ولا من قضاة وغسان وإياد؛ لمجاورتهم أهل الشام وأكثرهم نصارى يقرؤون بالعبرانية، ولا من تغلب والتمر؛ فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان، ولا من بكر؛ لمجاورتهم للقيط والفرس، ولا من عبد القيس وأزد عُمان؛ لأنهم كانوا بالبحرين مخالطين للهند والفرس، ولا من أهل اليمن لمخالطتهم للهند والحبشة، ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة ولا من تقيف وأهل الطائف؛ لمخالطتهم تجار اليمن المقيمين عندهم، ولا من حاضرة الحجاز؛ لأن الذين نقلوا اللّغة صادقاً وهم حين ابتدؤوا يقدون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم وفسدت ألسنتهم).

فهذا بيان كامل لمن تُؤخذ لغته ويُحتج بها من القبائل ومن لا يُحتج بلغاتها من القبائل العربية، مع تعليل ذلك.

ومنه نفهم أن القبائل العربية لم تكن على درجة واحدة من حيث الثقة بها والأخذ عنها؛ إذ تخير العلماء بعضها وجمعوا لغاتها وأوغلوا إليها في البادية، وأطرحوا لغات قبائل أخرى ولم يهتموا أو يحتجوا بها. والمعيار الواضح في اختيار هذه القبائل للاحتجاج والاستشهاد بلغاتها دون غيرها هو التوزع الجغرافي وسلامتها من الاختلاط بالأمم الأخرى، ولكن لا يمتنع ظاهراً - كما يرى الدكتور محمد عيد - أن يكون للنسب أثر في ذلك أيضاً؛ لأننا إذا دققنا في القبائل المحتج بلغاتها ألفينا أكثرها عدنانية، إلا قبيلة طي القحطانية وقد أُخذَ عن بعضها فحسب؛ ولعل ذلك محض اتفاق ليس أكثر، ليبقى السبب المقنع في تقسيم القبائل هو العزلة والاختلاط مع الأمم المجاورة، وذلك لأن: القبائل المذكورة المحتج بلغاتها تعيش وسط الجزيرة العربية بعيداً عن الأطراف، فضمنت لهم بيئة صافية معزولة عن آثار مخالطة

- العننة والعجرفية والكشكشة والكسكسة: لغات مذمومة من لغات العرب، وقد شرحها ابن 39 فارس في الفصل التالي لكلامه هذا في الصحابي: 24.

- الاقتراح في علم أصول النحو للسيوطي (100-104)، والإمام جلال الدين السيوطي 40 (911هـ): المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: جاد المولى وصحبه، دار التراث، مصر، ط3 (211/1-212).

غيرهم، ولأن هذه القبائل كانت تعيش في البوادي لا الحضر، بخلاف القبائل التي أشار السيوطي في رفض الاحتجاج بها إلى كل أمة ممن تختلط بها في أطراف الجزيرة العربية.

فأساس قبول لغة قبيلة أو رفضها إذاً هو العزلة والمخالطة، إذ يترتب على ذلك خلوص النطق ونقاؤه أو اختلاطه، ولا يقصد بذلك المخالطة على إطلاقها، بل المخالطة الدائمة على وجه أخص.

ولعل أسباب التفضيل بين لغات القبائل تجتمع في العوامل الآتية:

1- كثرة الاستعمال وقلته.

2- موافقة القياس ومخالفته.

3- لغة أهل الحجاز في مقابلة لغة غيرهم.

4- ورود اللغة في القرآن وعدم ورودها فيه؛ وفي كلام النحاة واللغويين القدامى أدلة مستفيضة على هذه العوامل الأربعة⁴¹.

وهذا التقسيم حاز قبول العلماء وجرى عليه العمل، حتى كان الخروج عليه مدعاة للنقد، فأبو حيان تعقّب ابن مالك باللوم لما اعتمد ابن مالك على لغات لخم وجذام وغسان، وقال: (ليس ذلك من عادة أئمة هذا الشأن)⁴².

وفي الحديث عن الضابط المكاني للاحتجاج والاستشهاد تلزم الإشارة إلى أمر اللهجات العربية وعلاقتها بالاحتجاج، وهي التي يصح فيها قول ابن جني: (باب اختلاف اللغات وكلها حُجّة) 43، فاللغة العربية في كل عصورها المعروفة اختلفت ألسنة العرب في نطق لهجاتها تبعاً لاختلاف القبائل وظروفها الاجتماعية، وهذا الاختلاف شمل أصوات الكلمات وبنيتها والجمل والإعراب، ولكن توافر دواعي الصلة بين العرب منذ الجاهلية سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً حملهم على أن يتكلموا لغة مفردة يفهما الجميع، فكانت اللغة الفصيحة التي امتازت بها قريش ونزل بها كتاب الله الكريم، دون أن ينفي ذلك وجود لهجات أخرى، بل إن القرآن الكريم نزل على سبعة أحرف أو سبع لغات⁴⁴، فعن ابن عباس رضي الله

- انظر في هذا على وجه التفصيل: د. محمد عيد: المستوى اللغوي للفصحى واللهجات، عالم الكتب، مصر: 80-86.

- الاقتراح في علم أصول النحو للسيوطي: 105.

- الخصائص لابن جني: 10/2.

- انظر في هذا: الإمام بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، مصر: (211/1)، والحافظ جلال الدين السيوطي (911هـ): الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - السعودية: (306/1)، ورقية الخزامي: القراءات السبع والاستشهاد بها، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، السعودية، 1980-1981م: (6 وما بعدها)، وزهير غازي زاهد: النحويون والقراءات القرآنية، بحث علمي، كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.

عنهما قال: (نزل القرآن على سبعة أحرف، أو قال: بسبع لغات)45، وفي مراسلة النبي صلى الله عليه وسلم ومخاطبته بعض القبائل بلهجاتها دليل آخر.

وما جاء من إثبات الأفضلية في الفصاحة لقريش، وتمييز غيرها من القبائل بالاحتجاج بها دون غيرها لا ينفي الفصاحة عن باقي القبائل، وليس هناك فاصل حاسم يوقف الالتقاء والتأثير المتبادل بين اللهجات والفصحى، ولعل قول سيبويه في الاختلاف اليسير مما يدخل لغة العربي يأتي في هذا السياق، يقول سيبويه46: (فإذا رأيت عربياً كذلك فلا ترينه خلط في لغته، ولكن هذا من أمرهم)؛ فاللهجة بنت اللغة؛ لأن اللهجة تصوّر خصوصية الأداء اللغوي، واللسان يصور عموم الأداء اللغوي47، بل إن علم اللغة الحديث يؤكد أن وجود اللغة الفصحى واللهجات أمر تحتّمه الضرورة الاجتماعية وما تقتضيه من تفاوت مستوى الاستعمال وحاجاته تبعاً لحاجة الناطقين أنفسهم48.

وبمطالعة ما خلفه لنا السلف من تراث لغوي نجدهم يذكرون بعض خصائص اللهجات العربية المتناثرة في أبواب اللغة، بدءاً من إمام النحو سيبويه49.

ويبقى في الضابط الزمني والضابط المكاني للاستشهاد أن نشير أن التقسيم المكاني كان طاعياً على التقسيم الزمني عندهم؛ لأن نصوص الجاهلية القديمة إنما نُقلت من أعراب القرون الإسلامية المعاصرة للنحاة، وكان نقلها عنهم هو الحجة في صحتها وسلامة لغتها وفصاحتها50.

على أن هذه الضوابط الزمانية والمكانية لم تكن محلّ إجماع عملي تطبيقي من كل اللغويين والنحاة المتقدمين والمتأخرين على القدر ذاته الذي اتفقوا عليها نظرياً، فقد حملت مصادر تراثنا اللغوي والنحوي

- الصاحبى في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها لابن فارس: 28.45

- أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (180هـ): الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1: 125/4.

- حركة الاحتجاج باللهجات القبائل إلى نهاية القرن الرابع الهجري: 72.47

- انظر: المستوى اللغوي للفصحى واللهجات للدكتور محمد عيد: 89 وما بعدها.48

- انظر في الاحتجاج باللهجات العربية: بلال الصرايرة: أثر اللهجات العربية في الشواهد الشعرية دراسة صوتية وصرفية، وهي رسالة ماجستير، جامعة مؤتة - الأردن، 2013م، وخالد عبد الكريم جمعة: شواهد الشعر في كتاب سيبويه، الدار الشرقية، مصر، ط2، 1409هـ - 1989م: الفصل الثالث: الشعر واللهجات (341-389)، والحياة الاجتماعية وأثرها في أمثلة النحاة وشواهدهم في عصور الاحتجاج: الفصل السادس (128 وما بعدها)، والعربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب للمستشرق يوهان فك (160-173)، وحركة الاحتجاج باللهجات القبائل إلى نهاية القرن الرابع الهجري: 71 وما بعدها، وكتاب المستوى اللغوي للفصحى واللهجات للدكتور محمد عيد.

- انظر: أصول النحو العربي لمحمد خير حلواني: 60.50

إلينا كثيراً من أمثلة اللهجات ولغات القبائل التي لا يحتج بها، وكذلك الشعراء الذين تجاوزوا الحد الزمني المعتبر في الاحتجاج⁵¹.

ولا يبعد في نظري أن يكون ذلك لما شعر به المتأخرون أكثر من المتقدمين من سطوة القيود التي فرضها الأولون في قبول الشواهد؛ لأنهم كانوا معنورين في طلبهم نتائج عصر الذروة السليبية لوضعه موضع التقدير الواجب له، غير أن عملهم في تلك الضوابط ما خلت من شوائب في التعميم الزمني والمكاني والتشدد⁵².

ثالثاً: أنواع الشواهد في العربية:

نستذكر ما مرّ في تعريف الشاهد، قال التهانوي: (وعند أهل اللغة: الجزئي الذي يستشهد به في إثبات القاعدة؛ لكون ذلك الجزئي من التنزيل أو من كلام العرب الموثوق بعربيتهم، وهو أخص من المثال)⁵³.

أما تقسيم الشواهد من حيث أنواعها الأدبية فهي ثلاثة أقسام أيضاً:

1- الشواهد القرآنية.

2- والشواهد من الأحاديث النبوية الشريفة.

3- والشواهد من كلام العرب.

وهنا يلزم التفصيل:

شواهد القرآن الكريم:

وهي الشواهد المأخوذة من القرآن الكريم، يقول السيوطي: (أما القرآن فكل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية، سواء كان متواتراً أو أحاداً أو شاذاً)⁵⁴، ويقول سعيد الأفغاني: (لم يتوقّر لنصّ ما توقّر للقرآن الكريم من تواتر رواياته، وعناية العلماء بضبطها وتحريها متناً وسنداً، وتدوينها وضبطها بالمشافهة عن أفواه العلماء الأثبات الفصحاء الأبيناء من التابعين، عن الصحابة، عن الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فهو النصّ العربيّ الصحيح المتواتر المجمع على تلاوته بالطرق التي وصل إلينا بها، في الأداء والحركات والسكنات، ولم تَعْتَنِ أمةٌ بنصّ ما اعتنى المسلمون بنصّ قرآنهم)⁵⁵.

⁵¹ - انظر أمثلة لذلك في الفصل الثاني من الاحتجاج بالشعر في اللغة (89-97) والفصل الخامس منه (105110).

⁵² - انظر: في أصول النحو للأفغاني (25-27)، والاحتجاج بالشعر في اللغة (99 وما بعدها)، والاستشهاد والاحتجاج باللغة (241 وما بعدها)، وأصول النحو للحلواني (59-62)، وأصول التفكير النحوي (223).

⁵³ - كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: 1/1002.

⁵⁴ - الاقتراح في علم أصول النحو: 75.

⁵⁵ - في أصول النحو للأفغاني: 28.

فلا غرو بعد هذا أن يكون القرآن الكريم في صدارة مصادر الاستشهاد في العربية، ولم يناقش أو ينازع في ذلك أحد من الأئمة والعلماء قديماً أو حديثاً، ولكن الذي كان مثار خلاف في بعض الأحيان بين اللغويين هو موضوع القراءات القرآنية، يقول السيوطي: (كان قوم من النحاة المتقدمين يعيبون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءات بعيدة في العربية وينسبونها إلى اللحن، وهم مخطئون في ذلك؛ فإن قراءاتهم ثابتة بالأسانيد المتواترة الصحيحة التي لا مطعن فيها، وثبوت ذلك دليل على جوازه في العربية) 56؛ فمسألة القراءات القرآنية التي أشار إليها الحديث المذكور من قبل في كلامنا على اللهجات والحروف السبعة هي التي اختلف فيها العلماء في مسألة الاستشهاد.

والقراءات القرآنية ثلاثة أقسام 57: 1- قراءة متواترة: اشترط فيها العلماء ثلاثة شروط: أن تكون موافقة للعربية ولو بوجه من الوجوه، وموافقة لرسم أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وأن تكون متواترة يروها جماعة ثقافت لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم في الصفات إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. 2- قراءة صحيحة: وهي ما صحّ نقله عن الأحاد ولها وجه صحيح في العربية، ولكنه يخالف خط المصحف فهي بذلك لا يُقرأ بها لأنها لم تُؤخذ بإجماع وخالف خط المصحف العثماني. 3- قراءة شاذة: وهي ما نقل عن غير الثقات، أو نقله ثقة ولا وجه له في العربية.

فمع ما سبق ودُكر من الأحرف السبع واختلاف لهجات العرب نوكد هنا أن القراءات القرآنية نشأت على أساس من التلقي والضبط والرواية والنقل، وصدرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقرأها الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، ثم أقرأها الصحابة التابعين، وهكذا طبقة من بعد طبقة قراءة توقيف وتلقٍ ومشافهة. والقراءات المتواترة من القرآن الكريم هي القراءات السبع المشهورة المعروفة بأسماء القراء السبعة: نافع المدني، وابن كثير المكي، وأبو عمرو بن العلاء، وعبد الله بن عامر، وعاصم، وحمزة، والكسائي.

يقول السيوطي: (وقد أطبق الناس على الاحتجاج بالقراءات الشاذة في العربية إذا لم تخالف قياساً معلوماً، بل ولو خالفته يحتج بها في مثل ذلك الحرف بعينه، وإن لم يجز القياس عليه، .. وما ذكرته من الاحتجاج بالقراءة الشاذة لا أعلم فيه خلافاً بين النحاة، وإن اختلف في الاحتجاج بها في الفقه) 58.

فإذا كانت هذه حال القراءة الشاذة من الوثاقة والمكانة في الاحتجاج؛ فلا شك أن القراءات السبع المتواترة تكون متمكنة أتم التمكّن في ميدان الاستشهاد 59.

- الاقتراح في علم أصول النحو: 56.79.

- انظر: القراءات السبع والاستشهاد بها (15-19).

- الاقتراح في علم أصول النحو: 58.75.

- انظر في الاستشهاد بالقراءات القرآنية: القراءات السبع والاستشهاد بها (رسالة ماجستير للطالبة رقية الخزامي)، و محمد عبد الله عطوات: منزلة الاستشهاد بالقرآن بين مصادر الاستشهاد النحوية، بحث علمي، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 99-100. والنحويون والقراءات القرآنية (بحث علمي لزهير زاهد)، وعلي الشهري: الاحتجاج للقراءات في كتاب حجة القراءات لأبي زرعة، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى - السعودية، 1425 -

شواهد الحديث النبوي الشريف:

الحديث النبوي: هو كل قول أو فعل أو تقرير أو وصف نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم⁶⁰.

واتفق الأولون والآخرين من أئمة المسلمين وعامتهم قديماً وحديثاً أن النبي صلى الله عليه وسلم أفصح العرب قاطبة، يقول السيوطي: (أفصح الخلق على الإطلاق سيدنا ومولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم حبيب رب العالمين جل وعلا، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنا أفصح العرب، .. وقال الخطابي: اعلم أن الله لما وضع رسوله موضع الإلغ. بن وخيره ونصبه منصب البيان لبيبه اختار له من اللغات أعرابها ومن الألسن أفصحها وأبينها، ثم أمده بجوهر الكلم، قال: ومن فصاحته أنه تكلم بالفاظ أفضبها لم تسمع من العرب قبله، ولم توجد في مقدم كلامها، كقوله: مات حذفاً نفيه، وحمي الوطيس، ولا يلدغ المؤمن من جحر مرتين)⁶¹.

فكان بهذا يجب أن يكون الحديث النبوي بحق ثانياً مصدر للاستشهاد بعد القرآن الكريم؛ غير أن اللغويين والنحاة لم يكن موقفهم من الاستشهاد بالحديث النبوي واحداً، وما ذاك منهم طعناً في بلاغة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، ولا تنقصاً من فصاحته؛ حاشا وكلا.

وقد انقسم اللغويون في الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف؛ فذهب جماعة من النحاة إلى أن الحديث لا يُستشهد به في اللغة، منهم ابن الضائع وأبو حيان الأندلسي. وأجاز قوم آخرون الاحتجاج بالحديث في اللغة وعدّوه في الأصول التي يرجع إليها في تحقيق الألفاظ وتقرير القواعد، منهم ابن مالك وابن هشام. ولكل من الفريقين ما يؤيد به وجهة نظره:

فالمانعون قالوا: لا يستشهد بالحديث لعدم الوثوق بأن ذلك اللفظ لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك لأسباب: أولها: أن الرواة جوّزوا نقل الحديث بالمعنى، فتجد القصة الواحدة جرت في زمانه صلى الله عليه وسلم ونقلت بألفاظ متعددة. وثانيها: أنه وقع اللحن في كثير مما روي من أحاديث؛ لأن كثيراً من الرواة لم ينشؤوا في بيئة عربية خالصة حتى يكونوا عرباً بالفطرة بل تعلموا العربية من صناعة النحو. وثالثها: التصحيف والتحريف الكثير في الأحاديث النبوية. ورابعها: مشكلة وضع الحديث على لسان النبي صلى الله عليه وسلم.

1426هـ. وزمزم بنت أحمد بن علي تقي: توجيه الشاهد القرآني في مغني اللبيب، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، السعودية، 1432هـ - 2011م. وباسم الذنبيات: الشاهد القرآني معياراً في خلاقات النحويين من خلال كتاب الإنصاف، رسالة دكتوراه، جامعة مؤتة، الأردن، 2008م. ومصادر اللغة للشلقاني (29 وما بعدها)، والاستشهاد والاحتجاج باللغة (99)، ود. عفاف حسنين: في أدلة النحو، المكتبة الأكاديمية، مصر، 1996م: (60)، والشاهد في النقد العربي القديم (20)، وأصول التفكير النحوي (122)، وأصول النحو العربي للحلواني (32).

- انظر تعريف الحديث والسنة وتاريخها في: صبحي الصالح: كتاب علوم الحديث 60 ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 1984م.

- المزهر في علوم اللغة: 209/1. 61

واستند المجوزون إلى الإجماع أنه صلى الله عليه وسلم و أفصح العرب، وأن الأحاديث أصحّ سنداً مما ينقل من أشعار العرب، ومما يورده المجيزون في ردّ شبهات المانعين: 1- أن الأصل رواية الحديث الشريف على نحو ما سمع، 2- وأن أهل العلم قد تشددوا في ضبط ألفاظه والتحري في نقله؛ فغلبة الظن أن الحديث مروى بلفظه، وهذا الظن كافٍ في إثبات الألفاظ اللغوية وتقرير الأحكام النحوية. 3- أن من يقول من النقلة والمحدثين بجواز النقل بالمعنى إنما هو عنده بمعنى التجويز العقلي الذي لا ينافي وقوع تقيضه، ولذلك تراهم يتحرون في الضبط ويتشددون مع قولهم بجواز النقل بالمعنى. 4- أن الخلاف في جواز النقل بالمعنى عند من أجازوه إنما هو فيما لم يدون ولم يكتب، أما ما حصل ودون في بطون الكتب فلا يجوز التصرف فيه ولا تبديل ألفاظه من غير خلاف بينهم في هذا. 5- أن تدوين الأحاديث وكثير من المرويات وقع في الصدر الأول قبل فساد اللغة العربية وشيوع اللحن والتصحيف والتحريف. 62.

وقد تصدى كثير من الدارسين المعاصرين لتفنيد الشبهة التي أثارها المانعون من الاستشهاد بالحديث النبوي وعالجوها، حتى إنه أُفردت عدة دراسات وأبحاث علمية في ذلك، لعل أهمها: السير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النحو العربي للدكتور محمود الفجال، وكتاب موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف للدكتورة خديجة الحديثي.

الشواهد من كلام العرب:

ويُقصد بكلام العرب: كلام العرب الموثوق بفصاحتها وسلامة لغتها، منذ الجاهلية إلى آخر عصر الاحتجاج، على ما سبق بيانه في الضابط الزماني والضابط المكاني للاستشهاد والاحتجاج. ولا يحتاج الناظر التأمل طويلاً في أمات الكتب القديمة ليدرك الاحتفال الشديد للغويين والنحاة بالشعر، أكثر بكثير من النثر في الاستشهاد، وهو الذي كان محط اهتمامهم ودراساتهم فيما ألفوه - مما أشرنا إليه في الفصل الأول - عن الشواهد وشرحوها، حتى صار المعنى العُرفي للفظة (الشاهد) عند إطلاقها تعني الشاهد الشعري، ولعل وراء تفضيل النحاة واللغويين الشعر على النثر سببين:

- انظر في موضوع الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف: الأستاذ محمد الخضر حسين: دراسات في 62 اللغة العربية وتاريخها، المكتب الإسلامي ودار الفتح، دمشق، ط2، 1380هـ - 1960م (166)، وفي أدلة النحو (72)، ومصادر اللغة للشلقاني (147)، والاستشهاد والاحتجاج باللغة (107)، وفداء فتوح: الشاهد النحوي بين كتابي معاني الحروف للرماني ورفض المباني للمالقي، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، 2006م: (83)، وفي أصول النحو للأفغاني (46)، وأصول النحو العربي للحلواني (48)، وحاتم الضامن: الاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، مركز جمعة الماجد، دبي، 2002م. وأصول التفكير النحوي (127)، ومحمد عبد القادر هنادي: الاحتجاج النحوي بالحديث النبوي عند الإمام بدر الدين العيني في ضوء كتابه عمدة القاري، بحث علمي، مجلة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة. ومحمود الفجال: كتاب السير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النحو العربي، دار أضواء السلف، السعودية. وخديجة الحديثي: موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، 1981م.

1- المكانة الرفيعة التي يحتلها الشعر في نفوس العرب في الجاهلية والإسلام؛ فالشعر كما يقول أبو هلال العسكري: (يوان العرب، ومستنبت آدابها، ومستودع علومها)63، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه)64.

2- سهولة حفظ الشعر أكثر من النثر؛ إذ ما ترغّب فيه النفس تسرع إلى حفظه وتذكره، قيل: (ما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، فلم يُحفظ من النثر عشره، ولا ضاع من الموزون عشره)65 وقال الجاحظ: (فإن حفظ الشعر أهون على النفس، وإذا حفظ كان أعلق وأثبت، وكان شاهداً، وإن احتيج إلى ضرب المثل كان مثلاً)66.

وفي الاستشهاد بالشعر نستحضر الضابط الزمني، فالأشعار والأرجاز التي يحتج بها في اللغة من الطبقات الثلاث الأولى: جاهلية ومخزومة وإسلامية، والأولى أولى وأعلى عندهم، ومع أهمية الشرط الزمني في الشعر المستشهد به نجد النحاة واللغويين يزيدون اشتراط البداوة في قائل الشاهد؛ فالأصمعي يذكر أن العرب لا تروي أشعار عدي بن زيد العبادي وأبي دؤاد الإيادي لأن ألفاظهما ليست بنجدية67، وذلك يعني أنهما استقرّا الحضر وهجرا التبدي، بل إن الجاحظ جعل الصبغة الأعرابية البدوية من تمام آلة الشعر، فقال: (ومن تمام آلة الشعر أن يكون الشاعر أعرابياً)68.

ومما اشتراطه في الأشعار التي يستشهد بها أن تكون معروف النسبة إلى قائلها، فلا يجوز الاستشهاد بشعر أو نثر مجهول القائل خوفاً من أن يكون مصنوعاً.

فما يهّم اللغوي والنحوي في لغة الشعر هو توثيقها والتأكد من صحة نقلها وفصاحتها، ولذا اعتمد على العراب الفصحاء أو الرواة الثقات عن الأعراب.

ولم يكن الاستشهاد بالشعر همّ علماء العربية وحدهم، بل شاركهم بهم علماء الفقه والأصول والتفسير، يقول ابن عباس رضي الله عنهما: (إذا أشكل عليكم شيء من القرآن فاجعوا فيه إلى الشعر؛ فإنه ديوان العرب)69. وبما تقدم تظهر وتتجلى أهمية الشعر في الاستشهاد في العربية70.

- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (395هـ): كتاب الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي)، القاهرة، ط1، 1371هـ-1952م: 143-144.

- طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي: 24/1.

- كتاب العمدة في محاسن الشعر وآدابه لابن رشيق: 20/1.

- كتاب الحيوان للجاحظ: 464/3.

- كتاب الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء للمرزباني: 73.

- البيان والتبيين للجاحظ: 94/1.

- كتاب العمدة في محاسن الشعر وآدابه لابن رشيق: 34/1.

- انظر في الاستشهاد بالشعر وضوابطه وأهميته: الشاهد اللغوي ليحيى عبد الرؤوف جبر70 (270-274)، ومصادر اللغة للشلقاني (187، 421)، والاستشهاد والاحتجاج باللغة (114)،

على أنه تلزم الإشارة إلى أن اختلافاً كثيراً حصل في كثير من الشواهد الشعرية في كتب اللغة، ومن أوجه الاختلاف هذا: الاختلاف في نسبة الشاهد، والاختلاف في التخريج والاستدلال، والاختلاف في الرواية، وتعدد الاستشهاد بالبيت الواحد، ومقدار الشاهد. والأسباب التي تقف وراء هذا الاختلاف تتلخص في: اعتماد الرواة والأعراب على المشافهة في النقل، وإنشاد الشاعر لشعره أكثر من مرة، وورود الشاهد مفرداً دون مراعاة ما قبله وما بعده، وإنشاد العرب لشعر بعضهم وكل يتكلم وفق سجيته، وتغيير الراوي لبعض ألفاظ الشاهد تحرجاً من ذكرها، وذكر النحاة للاحتتمالات الممكنة في الشاهد، وتغيير الرواة للشاهد لأسباب إصلاحية، والتصنيف والتحريف، واختلاف المدارس والفرق⁷¹.

وتبعاً لهذا ظهرت عندنا مشكلة الشاهد المصنوع، الذي اعتمد على وضع النحوي الشاهد من الشعر يستشهد به على ما يراه من قواعد، ولكن جهود العلماء الذين جمعوا الشواهد وتحروا فيها لم تعجز عن مثل هذه الشواهد المصنوعة وتمييزها وإبطالها⁷².

على أن الشعر لم يكن وحده من كلام العرب مادة الشواهد في اللغة العربية، فقد نالت الأمثال ومأثور كلام العرب - مما ينتمي إلى النطق التي يُستشهد بها - بعض الاهتمام في الاستشهاد، وإن كانت أقل بكثير مما ناله الشعر. والمادة الأهم في هذا هي الأمثال، والمثل في اللغة: النظير أو الشبيه والمثل⁷³، وفي الاصطلاح: قال الميداني في مجمع الأمثال: (قال المبرد: المثل مأخوذ من المثال، وهو: قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول..، قال ابن السكيت: المثل لفظ يخالف لفظ المضروب له ويوافق معناه معنى ذلك اللفظ، شبيهه بالمثال الذي يعمل عليه غيره، وقال غيرهما: سميت الحكم القائم صدقها في العقول أمثالاً لانتصاب صورها في العقول، مشتقة من المثل الذي هو الانتصاب)⁷⁴.

والشاهد الشعري النحوي عند الفراء (7)، وأصول النحو العربي للحلواني (38)، وفي أدلة النحو (86)، والشذوذ في الشاهد الشعري (24،30،36)، والشاهد في النقد العربي القديم (35)، ومالك سليم صباح: اختلاف روايات شواهد الأعشى الشعرية في لسان العرب، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، 2009م (16 وما بعدها)، ورقية مالك خلف الله: الشواهد الشعرية عند أبي جعفر النحاس في مؤلفه إعراب القرآن، رسالة ماجستير، جامعة الخرم، 2010م: (37)، والمعايير النقدية في رد شواهد النحو الشعرية (23 وما بعدها).

- انظر: الشاهد اللغوي ليحيى عبد الرؤوف جبر (275-305)، والمعايير النقدية لرد شواهد النحو الشعرية (46-140).⁷¹

- انظر: محمد موعد: الاحتجاج بالشاهد المصنوع نظرات في بعض الشواهد، بحث علمي، 72 مجلة جامعة دمشق، المجلد 20، العدد 3-4، 2004م، والمعايير النقدية في رد شواهد النحو الشعرية (266-321)، والاستشهاد والاحتجاج باللغة (39 وما بعدها).

- انظر: لسان العرب مادة (مثل)، وتاج العروس مادة (مثل).⁷³

- أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري الميداني (518هـ): مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة السنة المحمدية، مصر، 1374هـ-1955م: 6/1.

ومما امتازت به العربية وفرة الأمثال والكلمات الاصطلاحية السائرة فيها، ولذا وجدنا الأمثال حظيت باهتمام العلماء الأوائل منذ صحار بن عياش العبدي المتوفى سنة (40هـ) إلى يومنا هذا في التأليف والشرح والتعليق⁷⁵. وأكثر ما تصدر الأمثال عن الشيوخ والحكماء، فتوجز التجربة في كلمات وتغني بهذا الإيجاز عن السرد الطويل، وكما تعلق الأشعار بالأذهان تعلق الأمثال؛ فالأشعار تعلق لوزنها والأمثال لقصرها ولأن الناس ينظرون إليها على أنها ميراث الأجداد وخلاصة تجارب الشيوخ والكبار.

والأمثال تُروى كما سمعت دون تغيير، قال السيوطي: (قال المرزوقي: من شرط المثل ألا يغير عما يقع في الأصل عليه)⁷⁶؛ فالمثل تُحفظ صيغته كما هي ولا تُغيّر، لأن التغيير يفقده قيمته التاريخية والأدبية ويخلّ بمدلوله.

وقد سلك النحاة واللغويون في الاستشهاد بالأمثال مسلكين: أولهما: الاستشهاد بالمثل وحده؛ وهذا قليل نادر، وثانيهما: الاستشهاد بالمثل مع شواهد أخرى؛ وهو الأكثر⁷⁷. وكانت الأمثال حاضرة في المعاجم العربية القديمة يستشهدون بها بكثرة على المفردات، ويكفي في ذلك تصفح معجم الصحاح والتدقيق في منهج الجوهرية فيه في الاستشهاد بالأمثال⁷⁸.

وكذلك استشهد النحاة بالأمثال على التراكيب، وإن كانوا لم يستكثروا منها استكثارهم من الشعر القديم، ففي كتاب سيبويه نحو اثنين وعشرين مثلاً، وفي كتاب الخصائص لابن جني نحو ثلاثة عشر مثلاً، وفي كتاب مغني اللبيب لابن هشام نحو اثنين وعشرين مثلاً، بينما استشهد ابن يعيش في شرح المفصل بنحو تسعين مثلاً⁷⁹.

وقد اختلف البصريون والكوفيون في الاستشهاد بالأمثال ومأثور كلام العرب، وكان اعتداد الكوفيين بالمسموع من كلام العرب والأمثال أكثر من البصريين⁸⁰.

رابعاً: العلوم التي يُحتجُّ لها في العربية:

سبق في أنواع الشواهد أن تقسيمها من حيث الأنواع الأدبية أظهرت ما يحتج به من كلام العرب في اللغة.

وأما تقسيم الشواهد من حيث الاستشهاد عليها بالشواهد فيجعلها ثلاثة أقسام⁸¹:

- انظر: عبد المجيد قطامش: الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية، دار الفكر، دمشق، 75 ط1، 1408هـ - 1988م.
- المزهر في علوم اللغة للسيوطي: 488/1.
- انظر تفصيل ذلك في: أبو القاسم محمد سليمان: الاستشهاد بالأمثال في النحو العربي، رسالة ماجستير، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، 2012م: 49-67.
- انظر: مأمون مباركة: الشاهد النحوي في معجم الصحاح للجوهري رسالة ماجستير، 78 جامعة النجاح الوطنية، 2005م: 152.
- الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية للدكتور عبد المجيد قطامش: 230.
- انظر: شواهد النحو النثرية تأصيل ودراسة (61-72): 80.

الشواهد المعجمية أو اللغوية: وهي ما استشهد به العلماء مما ورد عن العرب في استعمال لفظه ما من حيث: علاقة اللفظ باللفظ وما يتعلق به من مقارنات، وعلاقة اللفظ بالمعنى وهي ما عني بها أصحاب معاجم المعاني، وعلاقة اللفظ بالاستعمال وحولها دارت مباحث النادر والمهمل والمعرب والدخيل.

الشواهد النحوية: وهي ما استشهد به النحويون في بيان تركيب أو بنية، لبيان قاعدة أو تأكيدها، أو إيراد ما استنتج وخرج منها، أو توجيه ما جاء مخالفاً لها، ويلتحق بها ما يتصل بمباحث الصرف.

الشواهد البلاغية: كل ما يستشهد به البلاغيون من آيات قرآنية وأحاديث نبوية وأقوال شعرية أو نثرية لتوضيح وبيان قاعدة بلاغية. ويلتحق بها ما جاء من شواهد في النقد والعروض.

وبهذا يظهر أن العلوم التي يُحتج لها في العربية: اللغة، والنحو والصرف، والبلاغة والنقد.

ولكن أول ما يطالعنا في هذا المبحث أن علوم العربية ليست سواءً في ضوابط الاستشهاد، فالبغدادي ينقل عن قبل يقوله: (قال الأندلسي في شرح بديعية رقيقه ابن جابر: علوم الأدب ستة: اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع؛ والثلاثة الأولى لا يُستشهد عليها إلا بكلام العرب، دون الثلاثة الأخيرة فإنه يُستشهد فيها بكلام غيرهم من المولدين؛ لأنها راجعة إلى المعاني، ولا فرق في ذلك بين العرب وغيرهم؛ إذ هو أمر راجع إلى العقل، ولذلك يُؤل من أهل هذا الفن الاستشهاد بكلام البحتري وأبي تمام وأبي الطيب وهلم جرا) 82.

فالكلام العربي يحتج به لغرضين: غرض لفظي يدور حول صحة الاستعمال من حيث اللغة والنحو والصرف، وغرض معنوي يتصل بمعاني الكلام ولا علاقة له باللفظ.

وتبين مما سبق أن الاختلاف بين علوم اللغة فيما بينها تبرز الاختلاف في ضوابط الاستشهاد في كل منها؛ فالشاهد النحوي واللغوي يرتبط بزمن معين يشمل الطبقات الثلاثة الأولى، والشاهد البلاغي لا يرتبط بزمن معين، بل يصح الاستشهاد فيه بكلام المولدين من المتأخرين، يقول ابن جني: (يستشهد بشعر المولدين في المعاني، كما يستشهد بشعر العرب في الألفاظ) 83. وقد أيد ابن رشيق القيرواني ما ذهب إليه ابن جني، وعلل صحة الاستشهاد بكلام المحدثين في البلاغة بأن علوم البلاغة تعتمد على المعاني، والمولدون قد حضروا الحواضر وتفننوا في المطاعم والمشارب، فاتسع الخيال وتولدت المعاني، يقول ابن رشيق: (باب من المعاني المحدثه: قال أبو الفتح عثمان بن جني: المولدون يُستشهد بهم في المعاني كما يُستشهد بالقدماء في الألفاظ، والذي ذكره أبو الفتح صحيح بين؛ لأن المعاني إنما اتسعت لاتساع الناس في الدنيا، وانتشار العرب بالإسلام في أقطار الأرض، فمصرُّوا الأمصار، وحضروا الحواضر، وتأثقوا في المطاعم والملابس، وعرفوا بالعيان عاقبة ما دلَّتهم عليه بدهة العقول من فضل التشبيه وغيره،.. وكلُّ يصف الشيء بمقدار ما في نفسه من ضعف أو قوة وعجز أو قدرة، وصفة الإنسان

81 - انظر: الشاهد اللغوي ليحيى عبد الرؤوف جبر (265-267)، والمعايير النقدية في رد شواهد النحو الشعرية (13)، والشواهد الشعرية في كتاب دلائل الإعجاز للشيخ عبد القاهر الجرجاني (33)، والشاهد في النقد العربي القديم (16).

82 - خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب للبغدادي: 5/1.

83 - المزهر في علوم اللغة للسيوطي: 59/1.

ما رأى يكون لا شك أصوب من صفته ما لم يرَ.. ولم أدلّ بهذا البسط كله على أن العرب خلّت من المعاني جملةً ولا أنها أفسدتها، لكن دلت على أنها قليلة في أشعارها، تكاد تُحصَر لو حاول ذلك مُحاولٌ، وهي كثيرةٌ في أشعار هؤلاء، وإن كان الأولون قد نَهَجُوا الطريق ونَصَبُوا الأعلام للمتأخرين.. وإذا تأملت هذا تبين لك ما في أشعار الصدر الأول الإسلاميين من الزيادات والإبداعات العجيبة التي والمخضرمين، ثم ما في أشعار طبقة جرير والفرزدق وأصحابهما من التوليدات والإبداعات العجيبة التي لا يقع مثلها للقديم، إلا في الندرة القليلة والفتنة المفردة، ثم أتى بشار بن برد وأصحابه فزادوا معاني ما مرّت قطّ بخاطر جاهليٍّ ولا مُخضرمٍ ولا إسلاميٍّ والمعاني أبدأً تتردّد وتولد، والكلام يفتح بعضه بعضاً(84).

ولا شك أن هذا الاتساع في مجال الاستدلال أتاح للشاهد البلاغي مزيداً من التنوع والتمايز. وإذا كانت الشواهد في اللغة والنحو يراعى فيها موافقة معايير وضوابط الاستشهاد فإن الشواهد البلاغية تراعى مع الصحة تتصل بالمعاني، كالحكمة والمعنى اللطيف والعبارة المستعذبة؛ فالشاهد في الدراسات البلاغية والنقدية انقلت من ضابط الزمان والمكان واهتم بالجمال(85).

خاتمة:

وبعد: فقد تقدّم عرضٌ موجزٌ لبعض مفاصل قضية الاستشهاد والاحتجاج في العربية، وأقول: (بعض)؛ لأن مباحث أخرى تتصل بقضية الاستشهاد تبقى بحاجة للدرس والتفصيل، منها ما يتصل بأثر الخلاف بين المدارس - لاسيما المدرستين البصرية والكوفية - في قضية الاحتجاج، وما يتصل بضوابط الأدلة النقلية، ثم الأدلة الأخرى غير السماعية النقلية كالإجماع والقياس واستصحاب الحال والاستحسان؛ فكلها أدلة يستشهد بها في اللغة.

وقد ظهر جلياً فيما سبق عرضه أن قضية الاستشهاد والاحتجاج تتصل بالأصول والقواعد في اللغة، وإن كانت أثارها تنعكس في الأمثلة والتطبيقات، وقد تجاوزت الدخول في ذكر الشواهد والأمثلة لما كان يمرّ من قضايا في البحث قصداً إلى الاختصار والإيجاز.

وما مرّ مما ذكره علماؤنا الأوائل من ضوابط في الاستشهاد زمانية ومكانية لم يخلّ من مأخذ وشوائب، ولكن الذي يُقرُّ لهم به مع ذلك أنهم حفظوا بيضة اللغة وصانوها وإن تشددوا في مواضع

84 - العمدة في محاسن الشعر وآدابه: 237/2.

85 - انظر: الشواهد الشعرية في كتاب دلائل الإعجاز للشيخ عبد القاهر الجرجاني (33 وما بعدها)، والشاهد في النقد العربي القديم (16-19)، وفي أصول النحو للأفغاني (16)، والاحتجاج بالشعر في اللغة (57، 87)، وناصر السعيد: الاحتجاج العقلي والمعنى البلاغي دراسة وصفية، وهي رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى - السعودية، 1425 - 1426هـ. وعويض بن حمود العطوي: منهج التعامل مع الشاهد البلاغي بين عبد القاهر وكل من السكاكي والخطيب والقزويني، بحث علمي، مجلة جامعة أم القرى، ج18، ع30، 1425هـ. والشواهد الشعرية في كتاب الموازنة للأمدي مقارنة نقدية (وهي رسالة علمية للطالبة سميرة بوجرة).

وأسرفوا، ويبقى أن علينا في العصر الحديث ما دامت لغتنا محفوظة مكتوبة أن نيسر الأصول دون تمميعها ونستفيد مما كان مجالاً ثراً بين المدرستين البصرية والكوفية في التحقّف من القيود بعد تناول المدة وحفظ اللغة.

المصادر والمراجع

- الإتقان في علوم القرآن: الحافظ جلال الدين السيوطي (911هـ)، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - السعودية.
- أثر اللهجات في الشواهد الشعرية: رسالة ماجستير للطالب بلال عبد الله الصرايرة، جامعة مؤتة - الأردن، 2013م.
- الاحتجاج بالشاهد المصنوع نظرات في بعض الشواهد: بحث علمي للدكتور محمد مودع، مجلة جامعة دمشق، المجلد 20، العدد 3-4، 2004م.
- الاحتجاج بالشعر في اللغة الواقع ودلالته: د. محمد حسن جبل، دار الفكر العربي - مصر.
- الاحتجاج العقلي والمعنى البلاغي دراسة وصفية: رسالة دكتوراه للطالب ناصر السعيد، جامعة أم القرى - السعودية، 1425 - 1426هـ.
- الاحتجاج في العربية المحتج بهم - زمان الاحتجاج: بحث علمي للدكتور محمود فجال، شبكة الألوكة.
- الاحتجاج اللغوي لدى القدامى النحويين دراسة نقدية في ضوء المعاصرة: بحث علمي للدكتورة صالحة حاج يعقوب، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.
- الاحتجاج للقراءات في كتاب حجة القراءات لأبي زرععة: رسالة ماجستير للطالب علي الشهري، جامعة أم القرى - السعودية، 1425 - 1426هـ.
- الاحتجاج النحوي بالحديث النبوي عند الإمام بدر الدين العيني في ضوء كتابه عمدة القاري: بحث علمي للدكتور محمد عبد القادر هنادي، مجلة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة.
- اختلاف روايات شواهد الأعشى الشعرية في لسان العرب: رسالة ماجستير للطالب مالك سليم صباح، جامعة النجاح الوطنية، 2009م.
- ارتقاء السيادة في علم أصول النحو: الشيخ أبو زكريا يحيى بن محمد الشاوي المغربي (1096هـ)، تحقيق: د. عبد الرزاق السعدي، دار الأنبار، العراق، 1411هـ - 1990م.
- أساس البلاغة: العلامة جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (538هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ - 1998م.
- الاستشهاد بالأمثال في النحو العربي: رسالة ماجستير للطالب أبو القاسم محمد سليمان، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، 2012م.
- الاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو: د.حاتم الضامن، مركز جمعة الماجد، دبي، 2002م.
- الاستشهاد بشعر المولدين والمعاصرين في المعجم الكبير: بحث علمي للدكتور أحمد الضبيبي، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد 78، الجزء 4.
- الاستشهاد والاحتجاج باللغة رواية اللغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللغة الحديث: الدكتور محمد عيد، عالم الكتب، 1998م.
- أصول التفكير النحوي: د.علي أبو المكارم، دار غريب، القاهرة، 2007م.
- أصول النحو العربي: د.محمد خير حلواني، الناشر الأطلسي، ط2.
- الأغاني: أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني (356هـ)، إحياء التراث العربي [مصورة عن طبعة دار الكتب]، بيروت، دت.
- الاقتراح في علم أصول النحو: الإمام جلال الدين السيوطي (911هـ)، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1426هـ - 2006م.
- الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية: د.عبد المجيد قطامش، دار الفكر، دمشق، ط1، 1408هـ - 1988م.
- البرهان في علوم القرآن: الإمام بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، مصر.
- البيان والتبيين: الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (ت 255هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4.
- تاج العروس من جواهر القاموس: السيد محمد مرتضى الحسين الزبيدي (1205هـ)، تحقيق: مصطفى حجازي، وزارة الإعلام، الكويت، 1409هـ - 1989م.
- التواصل والحجاج: الأستاذ عبد الرحمن طه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب.
- توجيه الشاهد القرآني في مغني اللبيب تأصيل وتطبيق ومنهج: رسالة دكتوراه للطالبة زمزم بنت أحمد بن علي تقي، جامعة أم القرى، السعودية، 1432هـ - 2011م.

- ينظر: الدكتور كمال بشر: كتاب اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم، دار غريب، مصر، 86 1999م.

- الحجاج في شعر النفاذ دراسة تداولية: رسالة ماجستير للطالبة مكلي شامة، جامعة مولود معمري، الجزائر، 2008-2009م.
- حكم الاحتجاج بكلام المولدين: بحث علمي في النحو إعداد ميريهان مجدي محمود، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا.
- حركة الاحتجاج بلهجات القبائل إلى نهاية القرن الرابع الهجري: رسالة علمية للطالبة آلاء محمد الأحمد، جامعة آل البيت، الأردن، 2008م.
- الحياة الاجتماعية وأثرها في أمثلة النحاة وشواهدهم في عصور الاحتجاج: رسالة ماجستير للطالب محمد ناجي دراغمة، جامعة النجاح الوطنية، 2012م.
- كتاب الحيوان: أو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط2، 1416هـ-1996م.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي (1093هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 1979م.
- الخصائص، صنعة: أبي الفتح عثمان بن جني (392هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، دت.
- دراسات في اللغة العربية وتاريخها: الأستاذ محمد الخضر حسين، المكتب الإسلامي ودار الفتح، دمشق، ط2، 1380هـ-1960م.
- السير الحديث إلى الاستشهاد بالحديث في النحو العربي للدكتور محمود فجال، دار أضواء السلف، السعودية.
- الشاهد الشعري النحوي عند الفراء في كتابه إعراب القرآن: رسالة ماجستير للطالب عبد الهادي كاظم الحربي، جامعة بابل، العراق، 2008م.
- الشاهد في النقد العربي القديم إلى نهاية القرن السابع الهجري: رسالة ماجستير للطالب علاء مهدي النفاخ، جامعة الكوفة، 2008م.
- الشاهد القرآني معياراً في خلافات النحويين من خلال كتاب الإنصاف: رسالة دكتوراه للطالب باسم الذنبيات، جامعة مؤتة، الأردن، 2008م.
- الشاهد اللغوي: بحث علمي ليحيى عبد الرؤوف جبر، مجلة النجاح للأبحاث، المجلد الثاني، العدد السادس، 1992م.
- الشاهد اللغوي عند ساقية الشعراء: رسالة ماجستير للطالب عاطف المحاميد، جامعة مؤتة، الأردن، 2008م.
- الشاهد النحوي بين كتابي معاني الحروف للرماني ورسف المباني للمالقي، رسالة ماجستير للطالب فداء فتوح، جامعة النجاح الوطنية، 2006م.
- الشاهد النحوي في معجم الصحاح: رسالة ماجستير للطالب مأمون مباركة، جامعة النجاح الوطنية، 2005م.
- الشعر والشعراء: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الديبوري (276هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1427هـ-2006م.
- الشواهد النحوية الشعرية عند أبي جعفر النحاس في مؤلفه إعراب القرآن: رسالة ماجستير للطالبة رقية مالك خلف الله، جامعة الخرطوم، 2010م.
- شواهد الشعر في كتاب سيبويه: د. خالد عبد الكريم جمعة، دار الشرقية، مصر، ط2، 1409هـ - 1989م.
- الشواهد الشعرية في كتاب دلائل الإعجاز للشيخ عبد القاهر الجرجاني: رسالة دكتوراه للطالبة نجاح أحمد الظهار، جامعة أم القرى، السعودية، 1987-1988م.
- الشواهد الشعرية في كتاب الموازنة للامدي مقارنة دلالية: رسالة ماجستير للطالبة سميرة بوجرة، جامعة مولود معمري، الجزائر، 2011م.
- شواهد النحو النثرية تأصيل ودراسة: رسالة ماجستير للطالب صالح الغامدي، جامعة أم القرى، السعودية، 1408هـ.
- الصّحاح (تاج اللغة وصحاح العربية): إسماعيل بن حماد الجوهري (393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990م.
- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربي في كلامها: أحمد بن فارس (395هـ)، المكتبة السلفية، القاهرة، 1328هـ - 1910م.
- كتاب الصناعيتين: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (395هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي)، القاهرة، ط1، 1371هـ-1952م.
- طبيقات فحول الشعراء: محمد بن سلام الجُمحي (139-231هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ط2.
- العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب: المستشرق يوهان فوك، ترجمة: د. رمضان عبد التواب، مكتب الخانجي، مصر، 1400هـ - 1980م.
- كتاب علوم الحديث ومصطلحه: الدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 1984م.
- العمدة في صناعة الشعر ونقده: أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني (456 أو 463هـ)، تحقيق: د. النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1420هـ-2000م.
- في أدلة النحو: د. عفاف حسنين، المكتبة الأكاديمية، مصر، 1996م.
- في أصول النحو: الأستاذ سعيد الأفغاني، مطبوعات جامعة دمشق، 1414هـ - 1994م.
- في رحاب الاستشهاد الأدبي بأشعار الكميّ: بحث علمي للدكتور السيد حيدر الشيرازي، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، إيران، العدد الثالث، 2010م.

- القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (817هـ)، ضبط وتوثيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1420هـ-1999م.
- القراءات السبع والاستشهاد بها: رسالة ماجستير للطالبة رقية الخزامي، جامعة أم القرى، السعودية، 1980-1981م.
- كتاب سيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (180هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، ط1.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، العلامة جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (538هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1418هـ-1998م.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: للباحث العلامة محمد علي التهانوي (ق12 هـ)، تحقيق: د. علي دحروج وآخرين، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور (711هـ)، دار صادر، بيروت، د.ت.
- كتاب اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم: د.كمال بشر، دار غريب، مصر، 1999م.
- مجمع الأمثال: أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري الميداني (518هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة السنة المحمدية، مصر، 1374هـ-1955م.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها: الإمام جلال الدين السيوطي (911هـ)، تحقيق: جاد المولى وصحبه، دار التراث، مصر، ط3.
- المستوى اللغوي للفصحى واللهجات: د.محمد عبد، عالم الكتب، مصر.
- مصادر اللغة: د.عبد الحميد الشلقاني، المنشأة العامة للطباعة والتوزيع، ليبيا، ط2، 1982م.
- مصطلح الحجاج بواعثه وتقنياته: الأستاذ عباس حشاشي، مجلة المخبّر، الجزائر، العدد التاسع، 2013م.
- المعايير النقدية في رد شواهد النحو الشعرية: رسالة دكتوراه للطالب بريكان الشلوي، جامعة أم القرى، السعودية، 1423هـ.
- منزلة الاستشهاد بالقرآن الكريم بين مصادر الاستشهاد النحوية: بحث علمي للدكتور محمد عبد الله عطوات، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 99-100.
- منهج التعامل مع الشاهد البلاغي بين عبد القاهر وكل من السكاكي والخطيب والقزويني: بحث علمي للدكتور عويض بن حمود العطوي، مجلة جامعة أم القرى، ج18، ع30، 1425هـ.
- الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر: المرزباني (أبو عبد الله محمد ابن عمران بن موسى: 384هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1965م.
- موقف الدماميني من الاستشهاد بشعر المولدين في ضوء كتابه المنهل الصافي: بحث علمي لمحمود محمد العامودي، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، المجلد12، العدد2، 2004م.
- موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف: د.خديجة الحديثي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، 1981م.
- النحويون والقراءات القرآنية: بحث علمي لزهير غازي زاهد، كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.
- نقل اللغة وتحملها عند نحاة العربية وأمتها: بحث علمي لمبارك حسين بشير، جامعة السودان، كلية اللغات.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)

Recep Uçar*

Özet: İslam eğitim tarihi boyunca genelde din eğitimi-öğretimi, özelde de yüksek din öğretimi ekseriya ideolojik-politik düzlemde ele alınmış, kurumların nasıl olması gerektiği üzerine kafa yorulmuş, ancak nesnel vakıalar üzerine çok az çalışma yapılmıştır. Bu çalışma günümüz yüksek din öğretimi kurumu olan ilahiyat fakültelerinin öğrencilerini çeşitli yönleriyle tanıma amacına yöneliktir. Özellikle öğrencilerin sosyo-ekonomik yapıları, akademik eğilimleri kuruma dair beklentileri tanımaya çalışılmış, bunun için öğrencilere bir anket uygulanmış, elde edilen veriler daha önce farklı zamanlarda ve farklı ilahiyat fakültelerinde yapılan çalışmaların verileri karşılaştırılarak yorumlanmıştır. Buna göre ilahiyat fakültesi öğrencileri Anadolu insanının tipik özelliklerini yansıtmakta, orta-alt ekonomik gelire sahip, eğitim düzeyi düşük ailelerden gelmektedirler. Öğrencilerin çoğu ilahiyat fakültesine isteyerek gelmişlerdir, çoğunluğu öğretmenlik mesleğini yapmayı düşünmektedir, yine çoğunluğu lisansüstü eğitimi alanı olarak temel islam bilimleri alanında uzmanlaşmayı hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: İlahiyat Fakültesi, Yüksek Din Öğretimi, Din Eğitimi, Öğrenci Profili

Abstract: The Profiles of Students of the theology faculties, AcademicTendencies and Perceptions of Satisfaction with their education (Sample of İnonu University) Throught the Islamic education history higher religious education was considered in particular ideological-political platform. Thought over how institutions should be tried but very little work has been done on the actual facts. This study aimed at recognizing the students of the theology faculties, which are today's as higher religious education institutions, with various aspects. Particular socio-economic structures and academic tendencies of the students were tried to be recognized, a questionnaire was applied to the students and obtained data were interpreted by comparing the data of the studies done at different times and at different theology faculties. According to the this study the students of the theology faculty reflect the typical characteristics of Anatolian people and come from families with medium and low-medium economic income. Most of the students come willingly to theology faculty, the majority are thinking of doing tutorage/teaching. And majority of them aim to specialize in the basic Islamic department for postgraduate education

Key Words: Theology Faculty, Higher Religious Education, Religious Education.

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

1. GİRİŞ

Türkiye’de kültürün önemli bir bileşeni olan “din” özellikle son yüzyılda daha çok ideolojik-politik alanda tartışılmış, eğitim ve din eğitimi de bu bağlamda ele alınmıştır.¹ Din eğitiminin gerçekleştiği tüm kurumlar bu çalkantılı git gelleri olan serüvende kendilerine düşen payı almış, ama yine de kendilerini geliştirerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak günümüzde din eğitimi olgusunun karşıt ya da savunmacı konumlandırılmasından ziyade olabildiğince bilimsel-nesnel paradigmayla ele alınması, bu bağlamda sorunların tespiti, teşhisi ve çözüm yolları üzerinde durulması zorunluluğu, alanda çalışan bilim adamlarının da çokça vurguladıkları bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır. Cumhuriyet tarihimiz boyunca din eğitimi ve öğretimi alanında yapılan çalışmalara tarihi seyir içinde ve günümüzdeki sorunlara göre baktığımızda siyasi ve ideolojik anlayışların öne çıkmasına rağmen, iyi niyetlerle, dinin doğru öğretilmesindeki anlayış ve uygulamaların olduğunu da görüyoruz. Ancak din eğitimi ve öğretim konularındaki bilimsel çalışmaların yetersizliği ve tecrübe birikiminin sağlanamayışı sonucunda olumsuz uygulamalar da görülmüştür (Ayhan, 2014, s.487).

Din eğitiminin temel problemlerinden biri de din eğitimi sorumluluğunu taşıyan yetişmiş insan unsuru ve onun nasıl yetiştirildiği-yetiştirileceği konusudur. Din eğitimine insan kaynağı sunan ve günümüzde sayıları kısa zamanda hızla artan İlahiyat fakültelerinin yüksek din eğitimi olma açısından kurumsal anlamda işleyen süreçlerin ne durumda olduğu konusu kurumun paydaşları tarafından merak edilen bir olgudur.

Binaenaleyh ilahiyat fakülteleri, birçok açıdan tartışılırken bilimsel-akademik anlamda tartışmalara sağlıklı veriler sağlama zorunluluğu da ortaya çıkmaktadır. İlahiyat fakülteleri üzerine günümüze kadar ağırlıklı olarak yerel-bölgesel saha çalışmaları yapılmış, bu çalışmalarda özellikle öğrenciler ve onların gözünden, aldıkları ilahiyat eğitiminin değişik yönleri tanınmaya çalışılmıştır². Bu gayretlerin bidayetinde öncelikli olarak araştırmacıların kendi kurum-

¹ Bk. Halis Ayhan, Türkiye’de Din Eğitimi, DEM Yay., İstanbul, 2014, s.2 Bk. (Kur’an Kursları Özelinde) M. Şevki Aydın, Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur’an Kursu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2008, s.57; ERG (Eğitim Reformu Girişimi), Türkiye’de Din ve Eğitim Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci, Yayına Hazırlayanlar, Aytuğ Şaşmaz, Batuhan Aydagül, Işık Tüzün, İrem Aktaşlı, İstanbul, 2011

² Bk. Erdoğan Fırat, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (1989), 21–25; Yaşar Fersahoğlu, Eğitim-Öğretim Açısından İlahiyat Fakültelerinde İletişim, İstanbul, (1997); Mevlüt Kaya, Din Eğitiminde İletişim ve Dinî Tutum, Samsun, 1998; M. Emin

larını; öğrencilerini, sorunlarını ve farklı özelliklerini tanıma motivasyonu ile hareket etmelerinin yanı sıra, hem daha önce yapılmış bölgesel çalışmaların verilerinin diğer bölgelere genellenemeyişi hem de değişim olgusunun zorunlu sonucu olarak geçmişten günümüze ilahiyat fakültelerinin serüvenini görebilme açısından benzer yeni çalışmaları ortaya koymak bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma işte böyle bir sâikle ortaya çıkmıştır.

Bu çalışma, lokal olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sosyo-kültürel, ekonomik ve akademik profilleri yanında, onların ilahiyat eğitiminin sorunlarını nasıl algıladıkları konusunda, geliştirilen anket, açık uçlu sorular ve görüşmeler yoluyla elde edilen bulgular ile Türkiye’deki ilahiyat fakültelerinin durumu hakkında bir bakış açısı kazandıracak, ilahiyat fakültele-ri üzerine yapılacak çalışmalara ışık tutacaktır.

1.1. Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi

Osmanlı devletinin medrese dışında ve yükseköğretim seviyesinde müstakil bir üniversite anlayışıyla kurup geliştirdiği, 1316 (1 Eylül 1900) açılmış

Ay, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarından Beklentileri (Bursa U. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, İstanbul (2000), 73–120; Yurdağül Mehmedoğlu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, İstanbul (2000), 121–150; M. Emin Ay, 1999 – 2000, *Öğretim Yılında Fakültemize Gelen I. Sınıf Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9), (2000); Mustafa Usta, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekleme Sorunları*, İstanbul (2001); Mevlüt Kaya, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri (Samsun O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 8 (2001), 77–114; Abdulvahap Taştan, Ali Kuşat, Celalettin Çelik, *Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)*, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (11) (2001), 169–192.; Şuayip Özdemir, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri (Darende İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 4/15 (2003), 85–106; Ahmet Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 25/2 (2003), 25–64.; Ejder Okumuş, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri –Dicle Üniversitesi Örneği–. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5(13), (2007), 59–94.; Mehmet Korkmaz, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri- Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği, *Bilimnâme*, 18 (1), (2010), 185.; Şuayip Özdemir, Kavak, Rahime. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü Öğrencilerinin Eğitim - Öğretim İle İlgili Beklentileri (Atatürk ve Erciyes Üniversiteleri Örneği). *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5(7), (2012), 529–551.; Mustafa Köylü, Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, (2013), 21-44.; Osman Taştekin, Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları -Şirnak, Erzincan ve Iğdır Örneği-. *Usûl: İslam Araştırmaları*, 19 (2013), 139–184.

olan kurumun adı Dâru'l-Fünûn'dur. Dâru'l-Fünûn'nun kendi içinde şubeleri olmuştur. Zamanla her biri birer fakülte halini almış olan şubelerden biri de Ulum-ı Âliye-i Dîniye'dir (Öcal, 2011, s. 363; Ayhan, s.58). "Ulum-i Âliye-i Dîniye" şubesi medreselerin dışında din eğitimi ve öğretimi yapan yeni bir kurum haline gelmiştir. Bu şube 1924'de çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu gereği yine Dâru'l-Fünûn çatısı altında İlahiyat Fakültesi adıyla yeniden oluşturulacak yükseköğretim kurumunun da ilk nüvesini oluşturmuştur (Öcal, s. 366).

18 Eylül 1330 (1914)'da medreselerin ıslahı yapılmış ve Selimiye Camii avlusundaki 1. Abdülhamit Medresesi'nde Medresetü'l-Mütehassisîn açılmıştı. Bunun üzerine Dâru'l-Fünûn bünyesindeki Ulum-i Şer'iyye şubesine lüzum kalmadığı düşünülerek ilgâ edildi. Bu medrese 1918'den itibaren Süleymaniye Medresesi adıyla devam etmiştir. Dâru'l-Fünûn, Maarif Nezaretine bağlı bir öğretim kurumu iken medreseler Şeyhülislamı'ğa bağlı olarak öğretim yapan kurumlardı. İlahiyat fakültesi ismiyle öğretim yapan, yükseköğretim kurumu ilk defa, 1924'de eğitim tarihimizdeki yerini almıştır. Osmanlı döneminde Maarif Vekaleti'ne ve Dâru'l-Fünûn'a bağlı olarak öğretim yapan kurumun adı, 1900'de Ulum-i Aliyye-i Dîniye, 1908'den sonraki adıyla Ulum-i Şer'iyye, 1914'den sonra, Dâru'l-Fünûn'dan ayrılarak Şeyhü'l-İslamı'ğa bağlanan Müte-hassisîn Medresesi olmuştur. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla bütün medreseler gibi bu medrese de kapatılmıştır (Ayhan, s.59).

3 Mart 1924 Tarih ve 430 Sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. Maddesi ilahiyat fakültesinin de açılışını emreden, "Maarif Vekaleti yüksek dîniyat müte-hassısırları yetiştirmek üzere Dâru'l-Fünûn 'da bir ilahiyat fakültesi tesis edecektir.", hükmü de ihtiva eden kanunun bu maddesi Maarif Vekaleti'ne İstanbul'da o dönemin tek üniversitesi olan Dâru'l-Fünûn çatısı altında bir ilahiyat fakültesi açma görevini vermiştir. Fakültenin süresi 3 yıl olarak belirlenmiştir (Öcal, s. 371; Ayhan, s.59).

Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nin kurulduğu ilk yıl Osmanlı devletinin son döneminde mevcut muhtelif isimler altında eğitim ve öğretim yaptırın ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan sonra kapatılan medrese talebelerinden 400'den fazlası İlahiyat Fakültesi'ne alınmıştır. 1924'de ilk kayıтта yaklaşık 400 talebe ile başlayan fakülte öğrenci sayısı her yıl azalarak eğitim öğretime devam etmiş, 1932-1933 öğretim yılında 20 talebe ile son bulmuştur. İlahiyat fakültesi 1933 öğretim yılına kadar Dâru'l-Fünûn içinde başarı ile öğretime devam ederken, öğrencileri gittikçe azalmıştır. Üniversite öğretiminde köklü bir değişiklik arayışına girilmiş bundan en çok olumsuz anlamda ilahiyat fakültesi etkilenmiştir. İlk ve ortaöğretim programlarından din derslerinin kaldırılışı, Arap ve

Fars dillerinin programdan çıkarılışı ve nihayet Arap harflerinin terk edilerek Latin esaslarına göre yeni Türk alfabesinin kabulü, tabiatıyla edebiyat ve ilahiyat fakültelerinde esaslı değişiklik yapılmasına neden olmuştur. İlahiyat fakültesi hem sayılan sebeplerden hem de burada okuyanlara bir meslek ve maişet vaat ve temin edilememesinden dolayı talebesiz kalmıştır (Ayhan, s.64). Fakülteye talep olmamasından dolayı kapatıldığı argümanı öne sürülse de bu şaibeli bir durumdur.³

Dâru'l-Fünûn, TBMM'nin 31.5.1933 tarihinde kabul ettiği 2252 sayılı kanunla kapatılıp, yerine İstanbul Üniversitesi kurulmuştur. Bu yeni oluşumda ilahiyat fakültesine yer verilmemiş ve bu fakülte resmen ve fiilen tarihe intikal ettirilmiştir. Bu kanunla Edebiyat fakültesine İlahiyat fakültesinde okutulan bazı dersler sabit kürsüler olarak bağlanamamış, bunun yerine öğrenci alamayan yalnızca araştırma yapabilecek bir kuruluş halinde İslam Tetkikleri Enstitüsü açılmıştır (Ayhan, s.67). Bu enstitü ise bir müddet sonra burada hocalık yapan hocaların bazılarının başka görevlere atanmaları, bazılarının da emekliye ayrılmaları –veya re'sen emekli edilmeleri- üzerine öğrenci yokluğu da ileri sürülerek 1936'da kapatılmıştır. Onun yerinde yalnızca Edebiyat Fakültesi programında 'İslam Dini ve Felsefesi' adlı bir ders yer almıştır. Bu ders 1941'de program dışı bırakılmıştır. Böylelikle üniversitede İslam ve genel mânâda din adına herhangi bir bölüm veya ders kalmamıştır (Öcal, s. 384).

Din öğretiminin, örgün eğitim kurumlarından (1933 yılında ilahiyat fakültesinin kapatılmasından sonra) tamamen kaldırılmış olmasıyla, Cumhuriyet dönemi eğitim tarihimizin oldukça önemli bir konusu olan din eğitimi, çok tartışmalı bir şekilde 1946'dan sonra yeniden ele alınmış ve çeşitli çevreler tarafından doğru ve yeterli çözüm yolları arayıp bulamamanın sıkıntıları yaşanmıştır (Ayhan, s.85). Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasından sonra uzun yıllar herhangi bir okuldan dini eğitim alan elemanlar yetişmemiş, dini alanda ciddi boşluklar oluşmuştur. Dini hayatta yaşanan sıkıntılar sebebiyle halktan yoğun bir talep ve beklenti oluşmuş, işin içerisine siyasi birtakım mülâhazalar da girince zamanın hükümeti bir ilahiyat fakültesi açma konusunu gündemine almak mecburiyetinde kalmıştır. Resmi Gazete'de 4 Haziran 1949 tarih ve 5424 sayılı kanunla Ankara'da bir ilahiyat fakültesi açılmıştır (Öcal, s.390-391). 1933'de kapatılan İstanbul Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nden 16 yıl sonra açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kadro Kanunu TBMM Genel Kurulu'nda oybirliği ile kabul edilmiştir (Ayhan, s.223). Kuruluş kanunu yayınlanıp gerekli ön hazırlıklar tamamlandıktan sonra Ankara Üniversitesi

³ Fakültenin neden kapatıldığına ilişkin geniş bilgi için bk. Öcal s.385-387.

İlahiyat Fakültesi 21 Kasım 1949 günü Hukuk Fakültesi'nin bir bölümünde öğretime başlamıştır. İlk yıl 63'ü erkek 25'i kız olmak üzere 88 öğrenci kayıt yaptırmıştır (Öcal, s. 395). 4 Haziran 1949 tarihinde kabul edilen 5424 sayılı kadro kanunu ile kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 21 Kasım 1949 tarihinde öğretime başlamıştır. Fakültenin kurulduğu yıllarda, akademik çalışmalardan geçmiş meslek dersleri için öğretim üyesi bulunmuyordu. Hocaların büyük kısmı doğrudan doğruya İslami ilimler alanında yetişmiş elemanlar değildi; en popüler hocalar, eski imparatorluk yadigârı ülkelerde yetişmiş öğretim üyelerinden oluşmaktaydı. İlahiyat fakültesinin yerli öğretim kadrosu ile tam faaliyete geçebilmesi için yirmi yıla yakın bir zaman beklendi (Ayhan, s.224).

Fakülte tedrisata başladıktan sonra bu konuyla ilgili taraflar bir takım beklentiler ve temenniler dile getirmiş; düz lise mezunlarını alan fakültenin İslami ilimler temel konularını bilmeden geldiklerinden dolayı her konuyu fakültede öğrenmek zorunda kaldıklarını, ayrıca İslami ilimleri tedrisinde esas olan kaynakların okunabilmesi için, Arapça ve Osmanlıca'nın bilinmesi gerektiğini, müfredatın terkiplerini ve tabirlerini bilmenin gerektiği, eğer öğrenciler bu bilgileri fakültede alacaklarsa, o takdirde bütün tahsil müddetini bunlara ayırmak gerektiği, bu durumda ise asıl maksadı olan dini ilimlerin tetkikatına zaman kalmayacağı, hiç olmazsa liselerin son üç sınıfına Arapça ve Farsça'nın eski medrese usulleriyle değil en son metotlarla okutulması gerektiği vurgulamışlardır (Ayhan, s.226).

1951 Yılında 7 il merkezinde açılan imam hatip okulları daha ilk mezunlarını vermeden onların da yükseköğretim eğitimi alabilmeleri için bir arayış başladı. İmam hatip okulları 1957-1958 yılında mezunlar vermeye başlamıştır. Bu mezunların gideceği bir yükseköğretim kurumu bulunmuyordu. 1949 Yılında açılmış olan ilahiyat fakültesi üniversite sistemi bütünlüğü içinde yalnız genel lise mezunlarını alıyor, meslek okullarını bitirenleri almıyordu. Bu anlayış sonucu meslek okulu olan imam hatip okulları mezunlarını da öğrenci olarak kabul etmiyordu. Ayrıca genel lise mezunları ile imam hatip okulu mezunlarının aynı program içinde nasıl okutulacağı da o zamanki anlayışa göre müşterek bir program geliştirilmesi, üniversite özerklik anlayışı ile birlikte ele alınamıyordu. İmam hatip okulu mezunlarının yükseköğrenimlerini nerede ve nasıl yapmaları gerektiği konusu Bakanlık ve ilgili makamlar nezdinde önemli bir mesele olarak duruyordu (Ayhan, s.229).

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yüksek tahsilli din görevlisi, giderek sayıları artan imam hatip okullarının meslek dersleri öğretmeni ve öğretmen okulları ve ortaokullarda okutulan 'Din Bilgisi' dersleri için öğretmen ihtiyacı ortaya çık-

mıştı. Tüm bu ihtiyaçları az sayıda aldığı öğrenci ve mezunlarıyla tek başına Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin karşılaması mümkün değildi. Bu nedenlerden mütevellit, TBMM'ye 3 Haziran 1959'da sunulan 10 Haziran 1959 tarihinde kabul edilen Maarif Vekaleti Kuruluş Kadroları Hakkındaki 4926 Sayılı Kanun'a bağlı cetvelleri Yüksek İslam Enstitüleri için kadro eklenmesine dair 7344 sayılı kanunla 1959 mali bütçe kanununa Yüksek İslam Enstitüsü masrafları için gerekli kadro cetvelleri eklenerek (Ayhan, s.239), 24.9.1959'da Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Dairesi 240 sayılı "orta ve muadili okullarımızla öğretmen okullarımıza din dersleri öğretmenleri yetiştirmek üzere açılacak Yüksek İslam Enstitüsü hakkında" kararı ile açılmış oldu (Öcal, s. 405-407).

İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü 19.11.1959 tarihinde öğretime başlamıştır. Onu 1962-1963 yılında öğretime başlayan Konya Yüksek İslam Enstitüsü takip etmiştir. Daha sonra Kayseri 1965, İzmir 1966, Erzurum 1969, Bursa 1975, Samsun 1976, Yozgat 1979'da açılarak enstitülerin sayısı sekize yükselmiştir. 12 Eylül 1980 öncesinde ülkemizde durum budur.

Erzurum'da Atatürk Üniversitesi senatosu 12.2.1971 tarihinde "İslami İlimler Fakültesi" adıyla yeni bir fakülte açılması kararı aldı. Bu karara dayanarak 1971-1972 öğretim yılında 'İslami İlimler Fakültesi' adıyla ortaöğretime dayalı ve beş yıl öğretim süresi olan bir fakülte daha açılmıştır. Eğitim tarihimiz bu isimle açılan ilk fakültedir. Erzurum'da 1969 yılında açılmış bir Yüksek İslam Enstitüsü olduğu halde aynı şehirde Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı ve üniversiteye bağlı olarak öğrenim gören iki yüksek din öğretimi kurumu olmuştur ki, ülkemizde ilk defa görülen biri uygulamadır (Ayhan, s.228).

6 Kasım 1981' de 2547 sayılı "Yükseköğretim Kanunu" yürürlüğe konuldu. Kanunun ikinci maddesi gereğince, yükseköğretim üst kuruluşları, bağlı birimleri ve bunlarla ilgili faaliyet esasları bu kanun kapsamına alındı. Dolayısıyla yüksek din öğretimi yapan tüm kurumlar da bu kapsama dahil oldu. Yüksek İslam Enstitüleri ve Erzurum'daki İslami İlimler Fakültesi ilahiyat fakültesi haline dönüştürülerek, her biri buldukları illerdeki üniversiteye bağlandı. Bu gelişmeye göre ilahiyat fakülteleri ve bağlandıkları üniversiteler şunlardır: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yine bu üniversiteye bağlı olarak bırakıldı. Erzurum'daki İslami İlimler Fakültesi ile aynı ildeki Yüksek İslam Enstitüsü birleştirildi ve ilahiyat fakültesi adıyla Atatürk üniversitesine, İstanbul YİE Marmara Üniversitesine, Konya YİE Selçuk Üniversitesine, Kayseri YİE Erciyes Üniversitesine, İzmir YİE Dokuz Eylül Üniversitesine, Bursa YİE Uludağ Üniversitesine, Samsun YİE Ondokuz Mayıs Üniversitesine İlahiyat Fakültesi olarak bağlandılar. Yozgat YİE daha önce kapatıldığı için fakülteye dönüştürüle-

medi. 8 YİE 1982-1983 öğretim yılından itibaren ilahiyat fakültesi adıyla ve yeni bir anlayışla eğitim öğretim faaliyetlerine devam etmeye başladılar (Öcal, s.432).

Dini yükseköğretim yaptıran kurumların ilahiyat fakültesi adıyla tek tip hale getirilip üniversitelere bağlanmasından sonraki yıllarda bir taraftan yeni üniversiteler kurulurken yeni ilahiyat fakülteleri de açılmasına devam edildi. 1988-1989 Öğretim yılında Gaziantep Üniversitesine bağlı olarak Şanlıurfa İlahiyat Fakültesi öğretime açıldı ve fakülte sayısı 9'a ulaştı. 1992'de Şanlıurfa'da Harran Üniversitesi kurulunca ilahiyat fakültesi bu üniversiteye bağlanarak eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdürmeye devam etti. 1992'de kabul edilen bir kanunla üniversitelere bağlı olarak çok sayıda yeni fakülte açılırken 13 yerde de ilahiyat fakültesi açılması kesinleşti. Ancak kanunun geçici maddelerine göre; her bir üniversite bina ve öğretim elemanı gibi gerekli hazırlıkları yaptıkça fakülteleri öğretime açacaklardı. 12 Üniversite aynı yıl İlahiyat fakültelerini resmen açtı. Bunlardan Sakarya, Süleyman Demirel (Isparta), Dicle (Diyarbakır), İnönü Darende/Malatya, Karadeniz Teknik Rize ve Yüzüncü Yıl (Van) Üniversiteleri İlahiyat fakültelerine 1993'te öğrenci alınarak öğretime başlandı. Çukurova (Adana), Fırat (Elazığ), Gazi (Çorum), ve Cumhuriyet (Sivas) Üniversiteleri İlahiyat Fakültelerine 1994'de öğrenci alındı. Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1995'de, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1996'da öğrenci alarak fiilen öğretime başladı. Antalya'daki Akdeniz Üniversitesi ise, 1992'de yürürlüğe giren kanunda yer almasına rağmen, gerekli hazırlıkları yapmadıkları gerekçesi ile, ancak 2011'de dekan ataması yapılabilmemiş, 2012-2013 öğretim yılında öğrenci alınabilmiştir (Öcal, s. 432-433). 1996-1997 Öğretim yılından itibaren Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008-2009 öğretim yılında da Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008-2009 öğretim yılında Şırnak ve Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri öğretime başlamıştır (Ayhan, s. 434).

2010 Yılında açılan Trabzon'daki Karadeniz Teknik Üniversitesine bağlı ilahiyat fakültesi ile Gaziantep, Erzincan, Muş (Alparslan), Bingöl, Gümüşhane, Karabük, İstanbul'daki Fatih Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri ile Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi-Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültelerine öğrenci alınmış ve öğretim başlamıştır. 2011-2012 Yılında KKTC'nin başkenti Lefkoşa da Yakın Doğu Üniversitesine bağlı olarak bir ilahiyat fakültesi, 2012-2013 öğretim yılında Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yalova İslami ilimler ve Edirne Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri öğretime başlamıştır. Siyasi irade yetkisini kullanarak çok sayıda ilahiyat fakültesi açmıştır, ancak bununla birlikte buralarda gerçekleşecek eğitim ve öğretimin kalitesinin de ihmal edilmemesi gerekmektedir

(Öcal, s.435). 2015-2016 Öğretim yılı itibariyle siyasi iktidarın iradesi ile açılan ilahiyat fakülteleri ve İslami ilimler fakültelerinin sayısı 100'ü aşmış bulunmaktadır. Bunların çoğunun bina, donanım ve öğretim üyesi sayısı ve yeterliliği alt yapısı olmadan açıldığı bilinmektedir. Nicel olarak artırılan ilahiyat fakültelerinin artık niteliğine yönelik çalışmaların yapılması elzem hale gelmiştir.

1.2. İnönü Ü.İ.F. ya da Darende'den İnönü'ye

1990'lı yıllara baktığımızda İlahiyat Fakültelerinin sayısında hızlı bir artış yaşandığını görmekteyiz.⁴ Bunlardan biri de 1992 yıl ve 3837 sayılı kanun ile Malatya'nın Darende ilçesinde açılan, es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi Vakfı tarafından desteklenen İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi'dir. 1993-1994 öğretim yılında açılan ve açıldığı yıl hemen öğrenci almaya başlayan fakülte, ülkemizde ilçede açılan ilk İlahiyat Fakültesi olma özelliği taşımaktadır. Fakülte her ne keder yerel halk ve vakıf tarafından desteklenmiş olsa da üniversite öğrencisine hitap eden bir kütüphaneden yoksun, öğrencilerin boş zamanını değerlendireceği sosyal tesislerden mahrum ve öğretim üyesi ihtiyacını tamamlamadan* 2001 yılının Temmuz ayına kadar Darende'de öğrenime devam etmiştir. Temmuz 2001'de Malatya merkez kampüse taşınmış ve açıldığı yıl öğrenci almaya başlayan Darende İlahiyat Fakültesi'ne 2001-2002 öğretim yılından itibaren öğrenci alınmamıştır (Özdemir, 2003, s.1-2).

⁴ 1990 yılından itibaren açılan İlahiyat Fakülteleri ve açılış tarihleri şöyledir: 1-Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (1993), 2- Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Rize-1993), 3-Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Diyarbakır-1993), 4-İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi (Darende-1993), 5-Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Van-1993), 6-Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Isparta-1993), 7-Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Sivas-1994), 8-Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Çorum-1994), 9-Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Elazığ-1994), 10-Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Adana-1994), 11-Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Çanakkale-1995), 12-İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (1996), 13-Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (K. Maraş-1997), 14-Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Eskişehir-1997). 1992'de yürürlüğe giren kanunda yer almasına rağmen Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kasım 2010'da açılabilmiştir. (bk., M. Şevki Aydın, Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998), Kayseri, 2000, s.128)

* Darende İlahiyat Fakültesi ilçede açıldığı için diğer fakültelerden Doç. ve Prof. düzeyinde kadrolu öğretim üyesi bu fakülteye gelmemiştir. Derslere belli bir dönem akademik çalışmalarının başlangıcında olan Araştırma Görevlileri girmişlerdir.

1.2.1. 2001 Yılı ve Sonrası⁵

2001-2008 yılları arasında bir fetret dönemi yaşanmış, mevcut öğrenciler mezun olmuş, yeni öğrenci alınmamış, öğretim elemanları zamanın üniversite yönetimi tarafından dışlanmış ve baskı görmüştür. Sekiz yıl öğrenci alımı yapılmayan fakülte 2008 yılında ek kontenjanla I. öğretime 30 öğrenci olarak tekrar öğrencilere kavuştur. 2009'da ise I. öğretim yanında II. öğretime de öğrenci alımına gidilmiştir. Ayrıca 2001 yılından itibaren Fakülteye sekiz yıl boyunca öğrenci alınmadığından 2008 yılından 2011 yılına kadar İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hiç mezun vermemiştir. Bu süreçte Bakanlar Kurulu kararı ile Fakültenin başındaki "Darende" ifadesi kaldırılarak, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adını almıştır.

Tablo 1-2008-2012 Arası Fakülteye Alman ve Fakülteden Mezun olan Öğrenci Sayıları

Eğitim ve Öğretim Yılı	Normal Öğretim Öğrenci Sayısı	İkinci Öğretim Öğrenci Sayısı	Toplam Öğrenci Sayısı	Mezun Öğrenci Sayısı
2008	30	-	30	-
2009	60	60	120	-
2010	100	100	200	-
2011	100	100	200	-
2012	150	150	300	21

Üniversite Eğitim Fakültesi bünyesinde bulunan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü'ne 2009-2010 eğitim-öğretim yılında 40 öğrenci alımı ile başlayan eğitim hayatına sonraki yıllarda I. öğretime 80, II. öğretime 80 olmak üzere her yıl 160 öğrenci alındı. İlahiyat fakültesi kadrosunda olan bir öğretim üyesi kadrosuyla birlikte bu bölüme aktarılmış ayrıca yeni 3 yardımcı doçent ve 1 araştırma görevlisi alınarak kadro güçlendirilmiştir. İhtiyaç durumunda Arapça, Kur'an Okuma ve Tecvit, Hadis, İslam Tarihi gibi alanlarda ilahiyat fakültesinden öğretim elemanı görevlendirilerek eğitim ve öğretimin aksamadan sürdürülmesi sağlanmıştır.

2010-2011 eğitim-öğretim yılında İnönü Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi bünyesinde iki yıllık İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) programına 500 öğrenci alınmıştır. Sonraki yıllarda da aynı sayıda öğrenci alınmış, 2015-2016 eğitim-öğretim yılında ise kontenjanda kısıtlamaya gidilmiş ve 450 öğrenci alınmıştır.

⁵ Bu bölüm İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi idaresinden alınan bilgilerden oluşmaktadır.

Daha önce müstakil bir binası olmayan ve 2012 yılına kadar Fen-Edebiyat Fakültesi'ne ait binalarda öğretimine devam eden fakülte, "Malatya Girişim Grubu" adıyla bilinen iş adamlarının katkılarıyla yapılmış olan yeni binasına taşınmıştır.

Fakülte ilahiyat lisans programı 2008 yılında yeniden öğrenci almına başladığı için bu tarihten sonra dört yıl mezun verememiş, ancak 2012 yılında yeniden mezun vermeye başlamıştır. Fakülteden 2012 sonrası lisans programı mezun öğrenci sayısı ile bu programa halen devam eden öğrenci sayıları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 2-İlahiyat Lisans Programı Mevcut ve Mezun Öğrenci Sayıları

Sınıf	Mevcut Öğrenci Sayısı		Mezuniyet Yılı	Mezun Öğrenci Sayısı
	I. Öğretim	II. Öğretim		
Hazırlık	197	176		
1.sınıf	177	163	2012	21
2.sınıf	161	147	2013	67
3. sınıf	146	115	2014	120
4. sınıf	152	103	2015	128
Toplam	833	704	Toplam	336

İnönü Üniversitesi'nde DKAB bölümü 2009 yılında üniversitemiz Eğitim Fakültesinin bünyesinde eğitim-öğretime başlamıştır. Daha sonra Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığınca bu programların ilahiyat fakültelerinde eğitim ve öğretime devam etmelerine karar verilmiştir. Bu bağlamda eğitim fakültesine bağlı olan DKAB bölümü öğretim kadrolarıyla birlikte 2012 yılında yeni ilahiyat fakültesi binasına taşınmıştır. Bu bölümde de I. ve II. öğretim olmak üzere ikili öğretim uygulanmaktadır.

Ancak Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığınca 2014-2015 eğitim-öğretim yılından itibaren bu bölümlere öğrenci alımı durdurulmuştur. Fakat ilahiyat fakültesi ikinci sınıf öğrencilerinden bu programın üçüncü sınıfına geçmek isteyenler için 40 kişilik bir kontenjan tanınmıştır. Bu bağlamda fakültemizde son iki yıldır ortalama 15 öğrenci ilahiyat fakültesinden bu bölümün üçüncü sınıfına kayıt yaptırmıştır. Halen İDKAB bölümü üçüncü ve dördüncü sınıfları fakülte'deki eğitimlerine devam etmektedir. İDKAB bölümü 2012 yılından itibaren fakültemizde öğretime devam etse de mevcut öğrenciler Eğitim Fakültesi adına mezun olmuştur. Fakültemiz adına bu bölüme 2012 yılından itibaren öğrenci alındığı için fakültemizin bu bölümü ilk mezunlarını bu yıl verecektir.

Fakültede Şubat 2016 itibarıyla 56 öğretim elemanı görev yapmaktadır. Öğretim elemanlarının unvanlara ve bölümlere göre dağılımı şu şekildedir:

Tablo 3-2015-2016 Öğretim Yılı İnönü Ü.İ.F. Akademik Personel Sayısı

Bölgümler	Prof.	Doç.	Yrd. Doç.	Öğrt. Grv.	Okt.	Arş. Grv.
Temel İslam Bilimleri Bölümü	5	8	8	5	-	10
Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm	2	-	5	-	-	6
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü	-	1	3	-	-	
İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü	-		3	-	-	-
Toplam	7	9	19	5	-	16

1.3. Yöntem

Bu araştırma, sosyal bilimlerde ve ilgili uygulamalı alanlarda en yaygın biçimde kullanılan veri toplama yaklaşımı olan (Neuman, 2014, s.394-401) tarama (survey) modeli ile yapılmıştır. Surveyler, doğası gereği esasen istatistiksel bilgiler, sosyal dünya hakkında nicel enformasyon üretir; insanların ya da sosyal dünyanın görünümünü (Kuş, 2009, s.44), geçmişte ve halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan yaklaşımlardır (Karasar, 1995, s.77). Betimsel araştırmalar (survey) olayların insan gruplarının bazı özelliklerinin tek tek ne olduğunu veya iki ve daha çok özelliğinin ilişkisel düzeyde nasıl olduğunu açıklamaya çalışır, insanların herhangi bir konudaki görüşlerini ve değerlendirmeleri içerir. Betimsel araştırmalarda, deneysel araştırmada olduğu gibi bir değişkeni diğerinin fonksiyonu gibi inceleme söz konusu değildir. Araştırmaya konu olan olay, birey ya da nesne, kendi koşulları içinde var olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır. Onları herhangi bir şekilde değiştirme, etkileme çabası gösterilmez. Taramalarda pek çok insana (taramaya katılanlara *yanıtlayıcılar* denir) inançları, görüşleri, özellikleri ve geçmişteki ya da şimdiki davranışları sorulur.

Taramalar, kişilerin kendilerinin belirttiği inançları veya davranışlarıyla ilgili araştırma soruları için uygundur. Araştırmacılar çoğunlukla taramalarda tek seferde pek çok şey hakkında sorular sorar, (çoğunlukla birden çok göstergesi olan) pek çok değişkeni ölçer ve tek bir taramada birçok hipotezi test eder (Neuman, 2014, s.394-401). Eğitim alanında sosyal ve eğitimsel programları, öğrenme yaşantılarını ya da eğitim durumlarını ve tüm eğitim işini inceleme;

eğitim hedeflerinin gerçekleşme derecesini tayin etme, öğretme ve öğrenmenin ıslahı gibi amaçlara yönelik çalışmalardır (Kaptan, 1995, s.69). Bu çalışmamızda da ilahiyat fakültesi öğrencilerinin çeşitli yönlerden algı ve tecrübelerine dayalı olarak aldıkları eğitimin fotoğrafı çekilecek ve benzer alanda yapılan çalışmaların bulgularıyla mukayese yapılarak elde edilen veriler değerlendirilecektir. Temelde bir nicel-survey araştırması olan bu çalışma için anket geliştirilmiş, açık uçlu sorular nitel araştırma tekniğine uygun olarak kodlanmış, data-ların yorumlanmasında gözlem tekniğinden de yararlanılmıştır. Özellikle İlahiyat fakültelerinin gelişim süreci ile gözlenen durumu mukayeseli olarak anlayabilmek için konuya ilişkin yapılmış önceki çalışmaların bulgularından da yararlanılmıştır. Bu çerçevede öğrencilere sorulan soruların bir kısmı daha önce yapılmış çalışmalarda yer alan soruların benzeridir.

1.3.1. Evren ve Örnekleme

Araştırmanın evreni, İnönü Ü.İ.F. İlahiyat programı ve İDKAB bölümü programı öğrencileridir. 2015-2016 eğitim öğretim yılında İnönü Ü.İ.F. İlahiyat lisans, İDKAB bölümü, İLİTAM programı ve lisansüstü eğitim programı çerçevesinde eğitim-öğretim vermektedir. Eğitim koşulları lisans programlarına kıyasla farklılıklar arz ettiğinden dolayı uzaktan ilahiyat lisans tamamlama programı (İLİTAM) ve lisansüstü eğitim programları farklı bir araştırmanın konusu olması gerektiği kanaati ile araştırmamızın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Üniversite öğrenci işleri otomasyonundan alınan bilgiye göre ilahiyat fakültesinde okuyan öğrenci sayısı bölüme ve cinsiyete göre dağılımları aşağıdaki tabloda verilmiştir;

Tablo 4-İnönü Ü.İ.F. Öğrencilerinin Okudukları Program, Öğretim Türü ve Cinsiyete Göre Dağılımı

	İlahiyat			İDKAB			
	1.Öğrt.	2. Öğrt.	İlahiyat Toplam	1. Öğrt.	2. Öğrt.	DKAB Toplam	Genel Toplam
Kız	524 (%28)	424 (%22,7)	948 (%50,8)	125 (%6,7)	90 (%4,8)	215 (%11,5)	1163 (%62,3)
Erkek	260 (%13,9)	276 (%14,8)	536 (%28,7)	71 (%3,8)	96 (%5,1)	167 (%8,9)	703 (%37,7)
Toplam	784	700	1484	196	186	382	1866

	(%42)	(%37,5)	(%79,6)	(%10,5)	(%9,9)	(%20,4)	(%100)
--	-------	---------	---------	---------	--------	---------	--------

Tabloda görüldüğü üzere 2016 yılı itibari ile ilahiyat programında 948 (ilahiyat programı yüzdesi %63,9) kız, 536 (ilahiyat programı yüzdesi %36,1) erkek olmak üzere toplam 1484 (%79,6) öğrenci, İDKAB programında ise 215 (İDKAB programı yüzdesi %56,2) kız, 167 (İDKAB programı yüzdesi %43,7) erkek olmak üzere toplam 382 (%20,4) öğrenci bulunmakta genel toplamda öğrenci sayısı 1866'yı bulmaktadır. Genel toplamda kız öğrenciler fakültenin %62,3'ünü, erkek öğrenciler ise fakültenin %37,7'sini oluşturmaktadır. 1886 Öğrenciden oluşan araştırma evreninden örneklem olarak 1000 öğrenciye anket uygulanmıştır, ancak cevaplanan 818 anket formu değerlendirmeye alınmaya uygun bulunmuştur ki bu sayı fakültenin yaklaşık yarısına tekabül etmekte olup sosyal bilimlerde güvenilirliği %3 hata toleransı ile %97'lik yüksek örneklem oranı demektir (Arseven,2001, s.110; Aziz, 2014,s.57; Böke & Başbüyük, 2009, s. 133-137; Arslantürk & Arslantürk, 2010, s.123). Hedef kitle bölümlere ve sınıflara ayrıldığı için tabakalama yöntemi ile örnekleme yapılırken, her bir tabaka içinde de tesadüfi örneklem alınmıştır (bk. Arıkan, 2004, s.141; Yıldırım ve Şimşek, 2005, s.105). Araştırma 2015-2016 eğitim-öğretim yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Lisans Programı ve İDKAB programı öğrencilerine uygulanan anket sonuçları ve konuyla ilgili yapılmış diğer araştırma sonuçları ve bunların değerlendirilmesi ile sınırlıdır.

1.3.2. Verilerin Toplanması ve İşlem

Bu araştırmada, anket formunu oluşturmadan önce öğrenciler gözlemlenmiş, onlarla konuya ilişkin görüşmeler yapılmış, öğretim üyeleri ve fakülte yöneticileriyle bilgi paylaşımında bulunulmuştur. Buna ek olarak literatür çalışması ile benzer çalışmaların veri toplama araçlarından da yararlanılmıştır. Anket formunun oluşturulması aşamasında alanında uzman Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü öğretim üyelerinin katkıları ile oluşturulan denemelik anket formu 100 kişilik bir gruba uygulanmış, sorunlu görülen maddeler çıkarılmıştır. Öğrencilere uygulanmak üzere likert, çoktan seçmeli ve açık uçlu sorulardan oluşan 53 maddelik anket formuna son şekli verilmiştir. İstatistik analiz tekniği olarak frekans, yüzde ve ki-kare (χ^2) testi kullanılmış, bulunan ilişkiler anlamlı ise $p<0.05$, daha yüksek anlamlılık seviyesi bulunduğunda ise $p<0.01$ veya $p<0.001$ olarak gösterilmiştir. Açık uçlu sorulara verilen cevaplar kendi aralarında tasnif edilmiş ve yer yer çoktan seçmeli soruların analizinde veri zenginliği oluşturması açısından kullanılmıştır. Verilerin yorumlanmasında daha önce yapılmış çalışmalar mukayeseli olarak ele alınarak değerlendirilmiştir.

Çalışma kapsamının genişliği ve makale formatında fazla yer kaplayacağı endişesinden dolayı bulguların sunumunda tablolar metinden çıkarılmıştır.

2. BULGULAR

2.1. Demografik Bilgiler

2.2. Cinsiyet

Araştırmaya katılan öğrencilerin demografik bilgileri incelendiğinde şu sonuçlar karşımıza çıkmaktadır; katılımcıların %64,4' ü bayanlardan, % 35,6'sı da erkeklerden oluşmaktadır. Fakültenin cinsiyet dağılımının kızlar %62,3, erkekler öğrenciler ise %37,7 olduğu göz önüne alındığında cinsiyet örnekleminin evreni temsil ettiği söylenebilir.

Özdemir (2001) yaptığı araştırmada İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi'nde cinsiyet dağılımını öğrencilerin %57,2'i erkek öğrenci, %42,8'i kız öğrenci olarak tespit etmiş ve kız öğrencilerin yarıya yakın oranını onların ilahiyat eğitimindeki artışına işaret ederek olumlu bulmuştur. Geçen zaman içerisinde ortaöğretimden yükseköğretime geçiş sistemi ve din öğretimine dair bazı uygulamalar genel olarak Türkiye'de ilahiyat fakültelerinin cinsiyet dağılımlarını önemli ölçüde değiştirmiştir.

Cinsiyet dağılımının hem İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin hem de ilahiyat fakültelerinin Türkiye genelinin cinsiyet dağılımını yansıttığı söylenebilir. Koç (2003) yaptığı çalışmada kız öğrencilerin oranının fazlalığına dikkat çekerek, 1998-1999 yılında eğitim-öğretime devam eden 22 ilahiyat fakültesinde 4.910 kız, 8.688 erkek öğrenci öğrenim görmekte iken, 2002-2003 öğretim yılında erkek öğrencilerin sayısında ciddi bir düşüş olduğunu kız öğrencilerin sayısında da paralel bir artış gözlemlendiğini belirtmektedir (s.33). 2012 yılında yapılan Atatürk ve Erciyes Üniversiteleri İDKAB bölümlerinde okuyan öğrencilerin beklentileri üzerine yapılan çalışmada da benzer cinsiyet profili ile karşılaşmıştır. Belirtilen araştırmaya katılan Atatürk Üniversitesi öğrencilerinin %40,1'ini erkek öğrenciler, %59,9'unu kız öğrenciler oluşturmaktadır. Erciyes Üniversitesi'nden araştırmaya katılan öğrencilerin büyük çoğunluğunu (%78,9) kız öğrenciler oluştururken, öğrencilerin %21,1'ini erkek öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmaya iki bölümden katılan toplam öğrenci sayısı 314 kız (%70,9), 129 erkek (%29,1) olmak üzere toplam 443'tür (Özdemir & Kavak, 2012, s. 532). Bu da gösteriyor ki 2000 yılından itibaren kız öğrencilerin sayısı önemli ölçüde artmıştır.

Ay'ın 2000 yılında yayınlanan çalışmasında katılımcılardan erkek öğrencilerin oranının kız öğrencilerin oranından yaklaşık iki kat fazla olduğu görülmektedir (Ay, 2000). Bir araştırmada bağımsız değişkenlerin evreni yansıtacak oranlara yakın olması gerektiği anlayışından hareketle bu çalışmanın da fakültenin genel cinsiyet oranını yansıttığı varsayılabilir. Korkmaz (2010)'ın tespitine göre ise, 2009-2010 eğitim-öğretim yılı kayıtlarına göre, Erciyes Ü.İ.F.'nde öğrenim görmekte olan 693 öğrencinin yaklaşık %72'si (502 kişi) bayan, % 28'i (191 kişi) de baydır (s.170). Belirtilen yıllar arasındaki çalışmalarda ortaya çıkan ilahiyat fakültelerindeki cinsiyet profili grafiğinin oldukça değişken olduğu görülmektedir.

Ülkemizde kız öğrencilerin yüksek din öğretimine katılımı, ilk defa 1949 yılında Ankara Ü.İ.F.'nin açılmasıyla gerçekleşmiştir. 1953 yılında fakültenin ilk mezunları arasında 9 kız öğrenci bulunmaktadır. 1982 yılında yüksek İslam enstitülerinin ilahiyat fakültelerine dönüştürülmesi ve ilerleyen yıllarda açılan yeni ilahiyat fakülteleriyle birlikte kız öğrencilerin sayısı da giderek artmış ve günümüzde pek çok fakültede erkek öğrencilerin sayılarını aşmıştır. 1983-1984 Eğitim-öğretim yılında faal olan 8 ilahiyat fakültesine kaydolan toplam 1480 öğrenciden 228'inin (%15,40) kız ve 1252'sinin (%84,59) erkek; 2010-2011 eğitim öğretim yılında ise, eğitim öğretim faaliyetlerini sürdüren 26 İlahiyat fakültesine kaydolan 7038 öğrenciden 4107'sinin (%58,35) kız ve 2931'inin (%41,64) erkek olması, kızlar lehine değişen oranlar hakkında bilgi vermektedir. 2000-2001 yılı mezunlarının %31,26'sını (905) kız öğrenciler oluştururken, 2009-2010 yılına gelindiğinde bu oranın %59,87'e (452) ulaştığı anlaşılmaktadır. Kız öğrencilerin lehine rakamlarda meydana gelen bu değişimin arka planında 1997 yılında 8 yıllık kesintisiz eğitime geçiş ile İHL'nin orta sınıflarının kapatılmasının, akabinde de meslek lisesi mezunlarına üniversiteye giriş sınavında katsayı uygulamasına geçilmesinin etkili olduğu düşünülmektedir. Bu düşünceyi, imam hatip lisesi öğrencilerinin oranları da doğrulamaktadır. Mamafih, 1989-1990 öğretim yılında İHL'inde okuyan öğrencilerin %24,9'u kız iken, 2010-2011 yılında bu oran %52,2'e çıkmıştır. Her ne kadar 2011 yılından itibaren katsayı uygulamasının kaldırılmasıyla beraber bu oranların değişeceği konusunda bir öngörüle bulunmak mümkünse de, bu oranların katsayı uygulamasından önce mevcut olan %30'luk kız öğrenci oranlarından aşağıya inmeyeceği de açıktır (Furat, 2012, ss.181-182). İnönü Ü.İ.F.'nin cinsiyet profilinin ülkedeki diğer ilahiyat fakültelerinin cinsiyet profilini yansıttığı söylenebilir.

2.3. Bölüm

İlahiyat programında okuyan öğrenciler %72, İDKAB programında okuyan öğrenciler ise %28 oranındadır. Yükseköğretim genel kurulunun 18.04.2013

günlü 2013.04.540 sayılı kararı ile 2014 yılından itibaren İDKAB bölümlerine alımlar durdurulmuş, İlahiyat 2. Sınıftan 3. Sınıfa geçenlerden belirli şartlara uygun öğrencilere İDKAB bölümüne geçiş imkânı tanınmıştır. Bunun yanında her yıl farklı kontenjan oranlarında ilahiyat fakültesi öğrencilerine pedagojik formasyon eğitimi alma fırsatı tanınması sonucunda İDKAB bölümlerinde okuyan öğrenci sayısının azalmasına neden olmuştur ve kısa zaman içerisinde de resmi olarak varlığını sürdüren ancak fiili olarak fonksiyonel olmayan bir bölüm olması beklenmektedir.

2.4. Sınıf

Her sınıf düzeyinde katılımcı oranlarının yeterli olduğu görülmekle birlikte 3. ve 4. sınıflarda yoğunlaşma olduğu dikkat çekmektedir. Eğitim hayatı tecrübesi fazla olan öğrencilerin daha nitelikli cevaplar verebilecekleri kanaati ile araştırmacı, bu sınıflardaki katılımcılarının nispeten fazla katılımcının olmasını uygun görmüştür. Sınıf düzeylerine bakıldığında en yoğun katılımın % 32,2 ile 3. Sınıflarda okuyan öğrencilerin olduğu görülmektedir. 4. Sınıflar % 23,1; 2. Sınıflar 17,4; 1. Sınıflar %11,1 ve Arapça hazırlık sınıflarında okuyan öğrencilerin oranı %16,3 tür. 1. ve 2. öğretimde okuyan öğrencilerin oranlarının yaklaşık olarak eşittir.

2.5. Öğretim Şekli, Yaş, Medeni Durum

%48,4 ile 1. öğretim (Gündüz öğretimi) ve %51,6 ile 2. öğretim (gece öğretimi) katılımcı öğrenci oranlarının birbirine yakın olduğu görülmektedir. 20-24 yaş aralığında olan öğrenciler çoğunluğu oluşturmaktadır, %65,9. Onun ardından 20 yaş ve altındaki öğrenciler gelmektedirler; %25,6. Evli öğrenciler % 6,2 oranındadır.

2.6. Mezun Olunan Lise

Mezun olunan lise durumuna bakıldığında %36,1 ile İHL'nin en yoğun grup olduğu görülmektedir. Anadolu İHL mezunu olan öğrencilerin oranı %29,1'dir, dolayısıyla deneklerin yarısından fazlasının (%66,2) İHL programından geldiği söylenebilir. Düz lise çıkışlıların oranı da %20,7 iken toplamda İHL çıkışlı olmayan öğrencilerin oranı %34'tür.

Mezun oldukları liseye göre tercih edilen bölümde anlamlı bir ilişki olup olmadığı ki kare ile test edilmiştir. Buna göre, bölümler arasında İHL ile lise çıkışlı olmak arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($p < 0.01$). İlahiyat programında okuyan öğrenciler ağırlıklı olarak İHL ve Anadolu İHL mezunlarından oluşmaktadır, İlahiyatta okuyan İHL ve Anadolu İHL mezunu öğrenciler %85,6'dır. Buna mukabil katılımcı İDKAB bölümü öğrencilerinin %30'u İHL ve

Anadolu İHL mezunudur. Şöyle de denebilir, İDKAB bölümü ağırlıklı olarak İHL mezunu olmayan, yani mesleki din eğitimi veren kurumlardan mezun olmayan öğrencilerden oluşmaktadır. İDKAB bölümünde okuyan öğrencilerin %37,2'si düz lise, %20,4'ü Anadolu Lisesi, %10,1'i Anadolu Öğretmen Lisesi, %9,8'i de diğer meslek lisesi mezunlarından oluşmaktadır.

1998 yılında YÖK ile ÖSYM tarafından üniversite sınavları puanlarının hesaplanması ile ilgili olarak alınan karar ile diğer liselerin ortaöğretim başarı puanları 0,5 ile çarpılırken meslek lisesi mezunlarının ki 0,2 ile çarpılarak hesaplanması uygulamasına geçilmiştir. Bu durum, diğer fakültelere gidilmesinin engellenmesi kaygısı ile İHL'ne, istihdam kaygısı ile de İDKAB bölümlerine ve ilahiyat lisans programlarına talebi azaltmıştır. 2003-2004 Eğitim öğretim yılında ise bu fark daha da belirgin hale gelmiş, genel lise mezunlarının ortaöğretim başarı puanları 0,8 ile çarpılırken mesleki ve teknik lise mezunlarının puanları ise 0,3 ile çarpılması uygulamasına geçilmiş; bu durum, İHL'lerine olan kısıtlı talebi iyice azaltmış, neredeyse geriye tek yükseköğretim fırsatı olarak ilahiyat lisans programı ve İDKAB bölümleri kalmıştır. Daha önceki yıllarda genel lise mezunlarından birçok öğrencinin tercih ederek geldiği bu kurumlar, katsayı uygulamalarından sonra, İHL'ne uygulanan alan sınırlaması sebebiyle, puan kaybına uğramak istemeyen İHL öğrencileri tarafından artık neredeyse %100'lük bir oranla tercih edilmeye başlamıştır (Ay, 2000, s. 5). Böyle bir gelişmenin sonucu olarak son yıllarda fakültemize kaydolmuş öğrencilerin büyük bir bölümünün, İHL mezunu oldukları ve ilk sıralardaki tercihleriyle ilahiyat fakültesine geldikleri görülmüştür.

Türkiye'de değişen genel siyasi konjonktüre bağlı olarak eğitim ve istihdam politikalarında da değişiklikler olmuştur. Katsayı formülünün kalkması ile meslek lisesi öğrencileri 2012 yılından itibaren üniversiteye giriş sınavlarında genel lisedekiler ile aynı şartlarda yarışmaya başlamışlardır. Dahası, her türden İHL mezunlarına Arap Dili ve Edebiyatı, İlahiyat, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği, İslam ve Din Bilimleri, İslam İlimleri bölümlerini seçerlerse puanlarına OBP'leri 0.6 ile çarpılarak elde edilen puanın eklenmesi uygulamasına geçilmiştir. Bunun yanında İHL mezunlarının ilahiyat fakülteleri dışındaki yükseköğretim programlarında genel lise öğrencileri ile eşit statüde değerlendirilmesiyle beraber, bu lise mezunlarına diğer programlara gitme yolunu açmıştır. İlahiyat fakültesi mezunlarının ve İDKAB bölümü mezunlarının diğer branşlara görece daha fazla devlet kadrolarında istihdam edilmeleri diğer lise mezunlarının da bu bölümlere olan taleplerinin artmasına etki etmiştir.

Sonuç itibarı ile İnönü Üniversitesi'nin bugünkü lise mezuniyet profilinin katsayı uygulaması öncesi benzeri bir durumda olduğu (bk. Cinsiyet oranları, Ay, 2000), günümüz ilahiyat fakültesi genel lise mezuniyet profilini (Turan & Nazıroğlu, 2015) de yansıttığı söylenebilir.

3. Sosyo Ekonomik ve Kültürel Durum

3.1. Anne Öğrenim Durumu

Araştırmaya katılan öğrencilerin %34,7'sinin annesi ilkokul mezunudur; okuma yazması olmayanlar %25,7 ve okur-yazar olanlar %12,5'tir. Ortaokul %8,2 ve lise ve dengi okullar ise %7,1'dir. Bu verilerden ilahiyat fakültesi öğrencilerinin annelerinin öğrenim durumlarının oldukça düşük olduğu anlaşılmaktadır.

2001 Yılı Darendede İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin anne öğrenim durumları ile karşılaştırıldığında İnönü Ü.İ.F. öğrencilerinin anne öğrenim düzeylerinde az da olsa bir artış gözlenmiştir; Darendede İlahiyat öğrencilerinin annelerinden ortaokul mezunu olanlar %1,7, lise mezunu olanlar da %2,2 oranındadır. Öğrencilerin yarıya yakınının annesi (%41,7) ilkokul mezunu, %32,8'inin annesi okur-yazar değil, %21'inin annesi ise okur-yazardır (Özdemir, 2001).

Özdemir ve Kavak'ın araştırmasında Atatürk ve Erciyes Üniversitesi'ndeki öğrencilerin annelerinin öğrenim durumları genel anlamda düşük olduğu görülmekle beraber ilkokul mezunu olanlarda yoğunlaşma olduğu (Özdemir & Kavak, 2012, s. 532), Malatya İnönü Ü.İ.F.'inde okuyan öğrencilerin annelerinin öğrenim durumlarının daha da düşük olduğu, okur-yazar olmayan ve okur-yazar olanların oranlarının daha da fazla olduğu dikkat çeken bir durumdur. Anne öğrenim düzeyindeki bu farklılığın bölgesel olarak eğitim düzeyindeki durumdan kaynaklandığı düşünülebilir. Benzer bir durum Ay (2000)'ün araştırmasında da görülmektedir; ilkokul mezunu %56,7, okur-yazar değil %26,4, okur-yazar %4,4, ortaokul %5, lise %5,7, üniversite %1,8'dir (s.3-4). Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.İ.F. üzerine yapılan bir araştırmada deneklerin anne öğrenim düzeylerinin düşük olduğu gözlenmiştir; %33 gibi bir oran okuma-yazma bilmemektedir. "Okur-yazar" olanların oranı %12,1, ilkokul mezunlarının oranı % 47,3'tür. Ortaokul mezunu (%3,3) ve lise mezunu oranı ise (%4,4) çok düşüktür. Yüksek tahsilli anne ise hiç yoktur (Kirman & Apaydın, s. 252). Erciyes Ü.İ.F.'nde farklı zamanlarda yapılan her iki çalışmada da annelerin eğitim düzeylerinin düşük olduğu görülmüştür (Taştan ve Arkadaşları, 2001, s. 169–192; Korkmaz, 2010, 173).

TÜİK 2014 yılı istatistiklerinde okuma-yazma bilmeyen kadın nüfus oranını erkeklerden 5 kat fazladır. Türkiye’de 2014 yılında 25 ve daha yukarı yaşta olan ve okuma yazma bilmeyen toplam nüfus oranı %5,6 iken bu oran erkeklerde %1,8, kadınlarda %9,2’dir. Lise ve dengi okul mezunu olan 25 ve daha yukarı yaştakilerin toplam nüfus içindeki oranı %19,1 iken bu oran erkeklerde %23,2, kadınlarda %15’dir. Yüksekokul veya fakülte mezunu olan toplam nüfus oranı %13,9 olup bu oran erkeklerde %16,2 kadınlarda ise %11,7’dir.⁶ Bu istatistik verilerinden anlaşılıyor ki, İlahiyat fakültesi öğrencilerinin anne öğrenim düzeyleri Türkiye ortalamalarının altındadır. Ülkemizde kadın nüfusun okuma yazma oranının düşüklüğü böyle bir sonucun ortaya çıkmasında etkili olmakla beraber, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin çoğunlukla kırsal kesimlerden geliyor olmalarının da bu oranın düşüklüğüne neden olmuş olabilir.

3.2. Baba Öğrenim Durumu

Öğrencilerin babalarının öğrenim durumları ise ilkokulda yoğunlaşmaktadır, %34,2. Ortaokul mezunu olanlar %18,6, lise ve dengi mezunu olanlar %14,3 ve üniversite mezunu olan ise %15 oranındadır.

2002 yılı ‘Darende İlahiyat Fakültesi’ ile karşılaştırdığımızda İnönü Ü.İ.F. öğrencilerinin babalarının öğrenim düzeylerinde artış gözlenmiştir. Darende İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin babalarından ortaokul mezunu olanlar %16, lise ve dengi mezunu olanlar %12,8 ve üniversite mezunu olan %7,2, ilkokul mezunu % 44,4, ortaokul mezunu olanların oranı %16,1 oranındadır (Özdemir, 2001). Usta’nın (2001) araştırmasında, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin anne ve babalarının öğrenim durumuna yönelik olarak benzer oranların ortaya çıktığı görülmüştür (s.129-130)

Muhtelif zamanlarda yapılan çalışmalarda öğrencilerin babalarının öğrenim durumlarının benzer oranlarda olduğu, öğrencilerin babalarının büyük çoğunluğunun ilkokul mezunu olduğu, lise ve üniversite mezunu olanların toplam oranlarının da %30’lar civarında olduğu tespit edilmiştir. İlahiyat fakültesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin annelerinin eğitim düzeylerinin, babalarının eğitim düzeylerinden oldukça düşük olduğu söylenebilir. Bu oranlar ülkemizdeki kadın ve erkek eğitim düzeylerinin bir yansıması olarak da görülebilir (Ay, 2000; Usta, 2001, s.129-130; Korkmaz, 2010, s.173; Özdemir & Kavak, 2012, s.533-534; Kirman & Apaydın, s. 239-250; Taştan ve arkadaşları, 2001, s.169-192).

⁶ <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21519>

3.3. Anne- Baba Meslek Durumu

Annelerin %96,1'i ev hanımıdır. Memur emekli ve işçi olarak çalışma hayatına katılan annelerin oranının oldukça düşük olduğu gözlemlenmektedir. Esnaflık ya da ticaretle uğraşan anne, deneklerin ifadelerine göre hiç bulunmamaktadır. Anne mesleği konusunda da diğer araştırmalarla neredeyse aynı sonuçlar elde edilmiş olup, bu konuda zaman içinde ciddi bir değişim olmadığı görülmüştür (Ay, 2000; Usta, 2001, s.129-130; Özdemir, 2002; Kirman ve Apaydın, s.239–250; Taştan ve arkadaşları, 2001, s.169–192; Korkmaz, 2010, s.173).

Baba meslek durumu geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. Emekli %22,7, serbest çalışan %18,8, esnaf %11, çiftçi %12, işçi %16,7, memur ise %17,2'dir. 2002 Darende İlahiyat Fakültesi araştırması verileriyle karşılaştırdığımızda bazı parametrelerde farklılaşmanın olduğu görülmüştür; 2002 Darende İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden babası çiftçi olanlar %26'7'dir ve güncel araştırma verisinin iki katından fazladır, emekli oranı %13,8'dir ve şimdinin yaklaşık yarısıdır, memur ve esnaf oranları birbirine yakındır; %15'i memur, %10,6'sı ise esnaftır (Özdemir, 2002). Şöyle de denebilir; çiftçi oranı düşerken emekli oranı artmıştır.

Sonuçları diğer araştırmalarla karşılaştırdığımızda ciddi farklılıkların olmadığını görmekteyiz; Ay (2000) Uludağ Ü.İ.F. örneğinde öğrencilerin babalarının daha ziyade işçi ve memur emeklisi (%24,2), memur (%23,5), çiftçi (%16,3), serbest meslek erbabı (%15,0), işçi (%12,4) ve esnaf (%8,5) kesimlerinden geldiklerini belirterek, "İlahiyat öğrencilerinin çoğunluğu toplumda gelir düzeyi düşük olan mesleklerden sayılan memur, işçi ya da bu iki kesimden emekli olan kimselerin çocuklarıdır. Gerek annelerinin "ev hanımı" olması ve herhangi bir işte çalışmaması ve gerekse babalarının da aylık gelir düzeyi olarak "düşük gelirli" mesleklere sahip olması, öğrencilerimizin problemlerinin başında "maddi problemin" yer almasında, belirgin bir şekilde rol oynamaktadır." yorumunu yapmıştır (Ay, 2000, s. 4–5). Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.İ.F. öğrencilerinin baba mesleğine göre dağılımlarında %26,4 ile emekli olanların birinci sırada yer aldığını görmekteyiz. Bunu; %24,2 ile memur, %17,6 ile işçi, %14,3 ile çiftçi, %9,9 ile küçük esnaf, %3,3 ile serbest meslek, %1,1 ile işsiz ve %1,1 ile cevapsız bırakanlar izlenmiştir (Kirman & Apaydın,?). Erciyes Ü.İ.F.'nde de durum şu şekildedir; annelerin %95,8'i ev hanımı, %3,1'i ise işçi, memur ve esnaf-sanatkardır. Babalarda ise %25 ile memur olanlar birinci sırada yer almakta, bunu %16,3 ile işçi olanlar, üçüncü sırada ise %14,2 ile emekliler izlemektedir. %8,8'i esnaf iken %7,5'i de tarım ve hayvancılıkla uğraşmaktadır. Öğrencilerin babalarının sosyal güvenceli mesleklerde yoğunlaşma eğilimine karşılık annelerinin hemen hemen tamamına yakınının ev hanımı olması ait

oldukları aile tipolojisi hakkında bir fikir vermektedir (Taştan ve arkadaşları, 2001).

3.4. Aile Aylık Gelir Düzeyi

Sosyo-ekonomik düzeyi belirleyen ölçütlerden biri de ailenin sahip olduğu aylık gelir miktarıdır. Öğrencilerimizin büyük bir kısmının, gelir düzeyi “orta” ya da “düşük” olan ailelere mensup oldukları anlaşılmaktadır. Aile aylık gelir düzeyinin çoğunlukla 2000 tl ve altında olduğu görülmektedir. Bunların da çoğunun geliri 1000 tl nin altındadır, %36,7. 2000-3000 tl arası olanların oranı %21, 3000-4000 tl olanlar %7,2’dir. 5000 tl ve üstü olanlar ise %0,6’dır. Buna göre, ilahiyat fakültesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğunun ailelerinin aylık ortalama gelirlerinin, orta ve ortanın altında olduğu söylenebilir. Diğer araştırmalarda da durum benzerlik arz etmektedir (Ay, 2000, s. 3; Taştan ve arkadaşları, 2001; Usta, 2001; Özdemir, 2002; Korkmaz, 2010; Turan & Nazıroğlu, 2015).

3.5. Kardeş Sayısı ve Ailede Aylıklı Çalışan Sayısı

Öğrencilerin çoğunlukla çok çocuklu ailelerden geldikleri görülmektedir. Ailede öğrenci ile birlikte kardeş sayısının %21 ile 4 kardeşli aileler ilk sırada olmakla birlikte, 5 kardeş %17,2, 6 kardeş %11,4, 7 kardeş % 7,1, 8 kardeş %5,7 oranındadır.

Uludağ Ü.İ.F. öğrencilerini değerlendiren Ay, öğrencilerin %76 gibi büyük bir kısmının, 2-5 kardeşe sahip oldukları; 6, 7, 8, 9 ve hatta 10 çocuklu ailelere mensup olanlara da rastlanıldığını belirtmiştir (Ay, 2000, s. 2). Korkmaz (2010)’ın araştırmasında durum farklılık arz etmekte, 1-3 çocuklu olanların oranı artmaktadır (s.174). İnönü Ü.İ.F. öğrencilerinin diğer fakülteleere oranla daha fazla oranda çok çocuklu ailelerden geliyor olmalarını bölgesel farklılığa, popülasyon bakımından Malatya’nın kısmen Türkiye’nin doğu bölgelerini yansıttığına bağlayabiliriz.

Öğrencilerin %68’inin sadece babası çalışmaktadır. Annesi çalışanların oranı %1,7, ağabeyi, ablası çalışanların oranı ise %12,8’dir. ‘Ailemde hiç çalışan yok’ diyenler ise %14,3’tür.

3.6. Öğrenci Algısına Göre Ait Olduğu Sosyo-Ekonomik Tabaka

Öğrenciler kendilerini sosyo-ekonomik olarak çoğunlukla (%74,2) orta tabaka olarak nitelendirmektedirler. Orta tabakanın üstü ve üst tabaka olarak görenlerin oranı toplam %7,5’tir. Ailenin aylık gelir tablosuna bakıldığında 3000 tl ve üstü gelire sahip olanların kendilerini ortanın üstü ve üst tabaka olarak gördükleri söylenebilir. Bunun yanında çarpıcı bir durum da 1000 tl ve altı gelir

düzeyine sahip olduklarını ifade eden öğrencilerin bir kısmının kendilerini orta tabaka olarak nitelendirmeleridir. Benzer algılar diğer bazı ilahiyat fakültesi öğrencilerinde de görülmektedir. Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.İ.F. örneğinde yapılan çalışmada katılımcıların ailelerini sosyo-ekonomik bakımdan değerlendirmeleri sonucu kendilerini sosyo-ekonomik bakımdan daha çok "orta" gelir düzeyinde algıladıkları görülmüştür (%69.2). Bunu %19,8 ile "ortanın altı", %5,5 ile "ortanın üstü", %4,4 ile "alt" ve %1,1 ile "zengin" algılaması izlemiştir (Kirman & Apaydın, ?). Ondokuz Mayıs Ü.İ.F.'inde yapılan araştırmada ise, ekonomik durum açısından tabloya bakıldığında, öğrencilerin %2,5'inin ekonomik durumunun çok iyi olduğu, %22,7'sinin iyi olduğu, %61,6'sının orta olduğu, %11,6'sının iyi olmadığı ve %1,7'sinin de hiç iyi olmadığı görülmüştür (Turan & Nazıroğlu, 2015).

3.7. Aile İkamet Yeri ve Hayatının Çoğunluğunu Geçirdiği Yerleşim Birimi

Katılımcıların ailelerinin yarısının Malatya'da ikamet ettikleri görülmüştür, %50,8. Toplam %26 oranında öğrenci kitlesi sırasıyla Adıyaman, Kahramanmaraş, Diyarbakır, Sivas, Elazığ, Erzincan gibi komşu illerden geldikleri anlaşılmaktadır. Diğer illerden gelenlerin oranı %22,5'tir. Bu durum Malatya'nın bölge illerinden öğrenci çeken bir yükseköğretim merkezi olduğunu göstermektedir.

Katılımcıların %45,7'si çoğunlukla şehirde yaşamış olduklarını ifade etmektedirler. Ancak öğrencilerin ailelerinin ikamet ettikleri şehirler göz önüne alındığında Malatya ve benzeri ölçekte şehirler olduğu söylenebilir. Özdemir (2002)'in 'Darende İlahiyat Fakültesi' araştırması verileri ile karşılaştırdığımızda İnönü Ü.İ.F. öğrencilerinin daha fazla köyden şehire doğru bir akışı gösterdikleri söylenebilir; köy % 27,2, ilçe % 33,9, şehir % 33,3'ü (Özdemir, 2002). Bu durum Türkiye'nin şehirleşme sosyolojisinin bir yansıması olarak ilahiyat fakültesi öğrenci kitlesinin de zamanla artarak şehir orijinli bir yaşam tarzına sahip olduklarını göstermektedir. Korkmaz (2010)'ın araştırmasında ortaya koyduğu veriler bu yargıyı destekleyici niteliktedir. Araştırmaya katılan öğrencilerin ailelerinin yaşadıkları yerleşim yerlerine bakıldığında, onların yaklaşık %57'sinin kent/il merkezinde, %28'inin ilçede, %3'ünün kasabada ve %12'sinin de köyde ikamet ettikleri, öğrencilerin büyük bir kısmının şehirde doğup büyüdüğü, köy ve kasaba gibi daha küçük yerleşim yerlerinde doğup büyüyen öğrencilerin oranının ise daha düşük olduğu görülmüştür (s.171). 2000 Yılında Uludağ Ü.İ.F. öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada öğrencilerin büyük bir bölümünün kırsal kesime mensup olduğu gözlenmiştir. Daha ziyade köy, ilçe ve nahiyelerde oturan ailelerin çocukları oldukları tespit edilen öğrencilerden,

aileleri büyükşehir veya şehirde oturanların oranları %17,1 ve %20,3 düzeylerinde olduğu görülmüştür (Ay, 2000, s.1). Koç'un 2003 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesinin İlahiyat Lisans Programı öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada, katılımcıların ailelerinin %46,6'sı il merkezinde, %27'si ilçelerde, %25,9'u köy ve kasabalarda, %0,5'i ise yurtdışında cevabını vermiştir. Buna göre öğrencilerin ailelerinin yaklaşık 1/4'ü köy ve kasabalarda, geriye kalan 3/4'ü ise şehir merkezlerinde veya ilçelerde ikamet etmekte oldukları bulgusuna ulaşılmıştır (Koç, 2003, s.33). Malatya örneğinde ise öğrencilerin yarısı kırsal kesimlerden gelmekle birlikte, hızlı bir şehirleşmenin sonucu olarak il merkezi ve metropollerden gelen öğrenci oranlarında nisbi bir artış olduğu da görülmektedir. Türkiye'de, göçe bağlı hızlı bir şehirleşme süreci yaşanmaktadır. Kırdan, nüfus artışı ve tarıma yeni teknolojik araçların girmesi, dengesiz toprak dağılımı ve miras yoluyla parçalanmış tarım arazileri nedeniyle artan işsizlik ve eğitim, sağlık, eğlence gibi sosyal ihtiyaçların karşılanamaması gibi nedenlerle şehirlere göç hızlı bir şekilde artmıştır. Türkiye'de endüstrileşme şehirlerde yoğunlaşmakta ve iç göç nedenleri ile şehirleşme oranı düzenli olarak artmaktadır. Köyler, milli gelirden nüfusu ile orantılı bir pay alamadığı için iç göç artışı durdurulamamaktadır (Zeren & Savrul, 2012, s. 4752). Açıkçası zamanla daha çok şehir kültürüne sahip ilahiyatçı profili ile karşılaşmak mümkündür, dolayısıyla öğrencilerin talepleri, beklentileri, çeşitli konularda bakış açıları da doğal olarak farklılaşabilecektir.

3.8. Öğrenciliği Sırasında Çalışma Durumu

Öğrencilerin %82,3'ü hiçbir şekilde çalışma hayatına katılmadıklarını, %11'i sadece tatillerde çalıştıklarını, %3,8'i resmi kurumlarda öğrenciliğin yanı sıra memur olarak görev aldıklarını, %2,8'i de özel kurumlarda çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Resmi ve özel kurumlarda çalışanların tamamına yakını ikinci öğretimde okumaktadır ($p < 0,001$).

3.9. Malatya'da İkamet Şekli

Malatya'da öğrencilerin çoğunluğu ailesi ile birlikte kalmaktadır; %43,6. Devlet yurdunda kalanlar %14,1, vakıf ve dernek gibi oluşumların ev ve yurtlarında kalanlar %17,8, özel-ticari yurtlarda kalanlar %9,8, arkadaşlarıyla ev tutarak kalanların oranı %11'dir.

2002 Yılı Darendede İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %73,4'ünün arkadaşlarıyla birlikte ev tuttıkları, %13,3'ünün özel yurttan kaldıkları, %6,1'inin aile yanında kaldıkları, %3,3'ünün devlet yurdunda kaldıkları tespit edilmiştir (Özdemir, 2002). Bursa'da yapılan çalışmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin

%51,2'sinin arkadaşlarıyla birlikte tuttıkları evlerde, %16,3'ünün özel yurtlarda, %13,8'inin ailesiyle birlikte, %4,9'unun resmi yurttan kaldıkları görülmüştür (Ay, 2000). Mehmedoğlu (2000)'nin araştırmasında da, öğrencilerden öğrenimleri sırasında evde kalanlar en yüksek oranı (%43,88) oluşturmaktadır (s.127). Kayseri'de 2001 yılında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin %20,4'ünün ailelerinin yanında, %26,3'ünün arkadaşlarıyla birlikte tuttıkları evlerde, %14,6'sının cemaatlerde, %10,8'inin kredi yurtlar kurumunda, %10'unun DİB yurdunda, %3,3'ünün özel yurtlarda kaldıkları görülmüştür (Taştan ve arkadaşları, 2001). 2003 Yılında Marmara Ü.İ.F. ve Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesinin İlahiyat Lisans Programı öğrencileri üzerinde yapılan çalışmada katılımcıların %41,7'si öğrenci evinde, %22,5'i ailesinin yanında, %17,2'si özel yurttan, %9,8'i kendi kiraladığı evde, %4,9'u devlet yurdunda kaldığını beyan etmiş, %3,9'u da "başka" seçeneğini işaretleyerek buraya lojmanda, akraba yanında ve kendi evinde kaldıklarını yazmışlardır. Buna göre, öğrencilerin yaklaşık %75'inin ailesinden ayrı bir yerde kalarak tahsilini sürdürdüğü anlaşılmıştır (Koç, 2003, s.33). 2012 Yılında ise Özdemir ve Kavak'ın araştırmasında "İkamet ettiğiniz yer?" sorusuna Atatürk Üniversitesi'nden katılanların %24,6'sı aile yanı, %7'si devlet yurdu, %17,1'i özel yurt, %47,1'i öğrenci evi, %4,3'ü ise başka cevabını vermiştir. Erciyes Üniversitesi'nden katılan öğrencilerin ise % 23,4'ü aile yanı, %4,7'si devlet yurdu, %18,8'i özel yurt, %49,2'si öğrenci evi, %3,9'u ise başka cevabını vermiştir. Buna göre katılımcıların yaklaşık yarısı öğrenci evlerinde, dörtte biri aile yanında ve geriye kalan dörtte biri ise yurtlarda ikamet etmektedir (Özdemir & Kavak, 2012, s. 535). İnönü Ü.İ.F.'in bu konuda diğer ilahiyat fakültelerinden farkı, öğrencilerinin çoğunluğunun ailesiyle birlikte kalıyor olmaları ve öğrenci evinde kalanların oranının oldukça düşük olmasıdır. Diğer bir farklılık da, devlet yurdunda ve özel vakıf yurtlarında kalanların oranının diğer fakültelere göre daha fazla olmasıdır. Bu da gösteriyor ki Malatya'da resmi ya da özel teşebbüs barınma imkanları zaman içerisinde iyileşme göstermektedir.

3.10. Ailede Çalışan Kişi Sayısı

Öğrenci ailelerinin çoğunluğunun geçimlerinin baba tarafından karşılandığı görülmektedir. Öğrencilerin çoğunluğunun babaların ekonomik geçimi üstlenmiş çekirdek ailelerden geldikleri anlaşılmaktadır.

3.11. Burs ya da Kredi Alma Durumu

Öğrencilerin %38,9'u Başbakanlık'tan, %10,6'sı Yurt-Kur'dan burs almaktadır. Özel vakıf ve derneklerden maddi destek görenler %2,9 oranındadır. Belediyeden burs aldığını ifade edenlerin oranı ise %0,4'tür. Hiçbir yerden maddi

destek görmediklerini ifade edenler %41,7'dir. Özdemir (2002)'in araştırmasında sadece ailesi tarafından desteklenenlerin %73,4, burs ve kredi alanların ise %20 olduğu görülmektedir. Söz konusu araştırmada yer alan bilgilere kıyasla İnönü Ü.İ.F. öğrencilerinin aile desteği dışında ve özellikle resmi yollarla desteklenme imkânları daha da gelişmiş olarak görülmektedir. Diğer bir araştırma ise öğrencilerin geçmişe oranla daha iyi ekonomik desteğe sahip olduklarını destekleyen bilgiler sunmaktadır; Koç (2007)'un araştırmasında da hiçbir yerden destek görmeyen ve ailelerine bağımlı olanların oranı ile buradaki oran birbirine çok yakın; %43,8. Katılımcıların %27,4'ü burs, %24,2'si kredi aldığını, %4,6'sı kendisinin çalıştığını belirtmiştir (s.33). Ekonomik şartlarda bazı iyileşmeler gözlemlenmiş olsa da ekonomik sorunların öğrencilerin önemli bir kesiminin temel sorunu olduğu açıkça görülmektedir.

3.12. Ailede Lise ya da Üniversiteye Giden Üye Sayısı

Kendisi dışında liseye ya da üniversiteye giden öğrenci kardeş sayısı sorulmuştur. Buna göre 2 kardeşi olanlar % 28,7, 3 kardeşi olanlar %22,9, 1 kardeş %21,1 ve 4 ve üzeri olanlar ise %18,1'dir. Okuyan kardeşi olmayanlar %9,2'dir.

Genel olarak demografik bilgilere bakıldığında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Orta Anadolu ve Doğu bölgelerinin sosyolojik yapısını yansıttığı söylenebilir. Öğrencilerin ailelerinin çoğunlukla orta ve alt düzey ekonomik gelire sahip oldukları, babaların eğitim düzeyinin orta ve alt, annelerin eğitim düzeyinin de düşük olduğu ve çok çocuklu ailelerden geldikleri söylenebilir.

3.13. Sosyal Medya Kullanma Durumu

Öğrencilerin %86'sının bir şekilde sosyal medya kullanıcısı oldukları görülmüştür, sosyal medyayı hiç kullanmadıklarını ifade edenlerin %14'tür. Öğrencilerin çoğunluğunun aktif sosyal medya kullanıcısı olduğu söylenebilir. Son yıllarda hızla artan iletişim teknolojisi gençliği, dolayısıyla ilahiyat fakültesi öğrencilerini de derinden etkilemiştir. Hatta yeni bir kültür yapısının oluştuğunu, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin de bu kültür kodlarından etkilediğini söylemek abartı olmaz. İlahiyat fakültesi eğitimi ve öğrencileri üzerine yapılan çalışmalar iletişim teknolojisinin öğrencilere etkilerini yeterince ele almamıştır.

3.14. Sigara Kullanma Durumu

Hiç sigara içmediğini ifade edenlerin oranı %81,8'dir. %20'ye yakın bir oranda öğrenci bir şekilde sigara kullandıklarını ifade etmişlerdir. Ki kare testinde cinsiyet ve bölüm bağımsız değişkenlerinin kendi içinde anlamlı $p < 0,001$ düzeyinde farklılıklar olduğu görülmüştür; sigara kullanımı erkekler ve İDKAB bölümü öğrencileri arasında daha yaygındır.

4. Öğrencilerin Sosyalite Durumları

4.1. Fakültenin Sosyal Faaliyetlerini Yeterli Bulma Durumları

Üniversite eğitiminin temel işlevlerinden biri de akademik bilgi ve becerilerin yanında sosyal becerilerin kazandırıldığı, öğrencilerin sağlıklı sosyalleşmelerini sağlayan, onların kendilerini toplumda ifade edebilecekleri, toplumsal sorunlara karşı duyarlılık kazanmalarına etki edecek ortamlar hazırlamaktır. Bu bölümde ilahiyat fakültesinin öğrencilerine sağladığı sosyalleşme fırsatları sorgulanmıştır.

Öğrencilerin geneli tarafından fakültenin sosyal faaliyetleri yetersiz bulunmaktadır. Ancak %17 gibi önemli bir oranda öğrenci kitlesinin bu konuda fikrinin olmamasının onların fakülte ile ilişkilerinin sadece ders düzleminde gerçekleşmesinden kaynaklanabileceği düşünülebilirse de, bu durum dahi sosyal faaliyetlerin yeterliliği konusunda bir fikir vermektedir. Fakültenin sosyal faaliyetlerini yetersiz bulanlar arasında ikinci öğretim öğrencilerinin lehine anlamlı bir farklılık gözlenmiştir. Taştekin'in (2013) yaptığı çalışmada da öğrencilerin önemli bir kısmı sosyal ve kültürel faaliyetleri yetersiz bulmuşlardır (s.155).

Özdemir (2002)'in Darende İlahiyat Fakültesi hakkındaki gözlemi şu şekildedir; "...üniversite öğrencisine hitap eden bir kütüphaneden yoksun, öğrencilerin boş zamanını değerlendireceği sosyal tesislerden mahrum ve öğretim üyesi ihtiyacını tamamlamadan 2001 yılının Temmuz ayına kadar Darende'de öğrenime devam etmiştir. Temmuz 2001'de Malatya'ya taşınmıştır." Burada dikkat çeken husus Darende İlahiyat Fakültesi'nin İnönü Ü.İ.F.'ne dönüşmesi, üniversite kampüsü içinde diğer birçok fakültenin benzer imkânlarına sahip olması hatta daha iyi durumda olması, yeni binasına taşınmasına rağmen, öğrencilerin fakültenin sağladığı sosyal faaliyetleri yetersiz bulmalarıdır. Fakülte eğitiminin çoğunlukla öğreten ve ders kitabı merkezli karakteri, bunun karşısında öğrencilerin sosyalite beklentilerinin artması bunun görünen iki nedeni olarak tahmin edilmektedir. Zira fakülte bünyesinde gerek öğrenci toplulukları gerekse fakülte idaresi tarafından zaman zaman konferans, panel, gezi, TV programları vb. çalışmalar yapılmaktadır. Ancak bu çalışmaların öğrencilerin sosyalleşmelerine katkı boyutunun ve öğrencilerin sosyal faaliyet beklentilerinin neler olduğu da ayrıca tartışılması gerekir.

4.2. Hangi Tür Faaliyetlerde Görev Almayı İsteme Durumu

Öğrencilerin çoğunluğu öğrenci toplulukları içerisinde faaliyette bulunmayı tercih etmektedir. Akademik niteliği bulunan faaliyet türü olan konferans

etkinliklerine katılmak isteyenlerin oranı % 14,9; vaaz ve hutbe gibi dini mesleki alanlarda etkin olmak isteyenler ise %13,7 oranındadır.

4.3. Öğrencilerin Katıldıkları Boş Zaman Etkinlikleri

Öğrencilerin %38,5'i boş zaman etkinliği olarak ders dışı kitap ve dergi okumayı tercih ettiklerini, %26,7'si de sosyal medyayı takip ettiklerini belirtmişlerdir. Arkadaşlarıyla gezmeyi boş zaman etkinliği olarak görenler %10,1, kantinde ve kafe-kahvehanede oturmayı tercih edenler toplam %14,1, TV izleyenler %8,5, müzik dinleyenler %4, uyumak diyenler %5, spor yapanlar %2,4 oranındadır. Öğrencilerin burada belirttikleri her bir faaliyetin içeriğinin ne olduğu, örneğin ne tür TV programları izledikleri sorgulanmamıştır. Ancak ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik içerikli boş zaman etkinliklerini tercih etme de zayıf kalmaları dikkat çekici bir durumdur.

4.4. Arkadaşlarla Bir Araya Gelme Durumu

Ders dışında arkadaşlarla buluşmalar sosyalleşmenin bir göstergesi olarak görülebilir. Öğrencilerin %30,3'ü arkadaşlarla bir araya gelmeleri için vakitlerinin olmadığını düşünmektedir. Katılımcıların yaklaşık dörtte biri (%27,8) başka fakültelerdeki arkadaşlarıyla bir araya gelmektedir.

4.5. Mezuniyet Kutlamalarının Şekline Dair Görüşleri

Mezuniyet kutlamalarının nasıl olması gerektiği konusunda görüş bildirenlerin %21'i 1. ve 2. öğretimler, İDKAB ve İLİTAM programı öğrencilerinin ayrı ayrı ve üniversite dışında yapmaları gerektiği yönünde görüş beyan etmişlerdir. Bu görüşe yaklaşık bir oran teşkil eden öğrenci kitlesi de, bütün bölümlerin fakülte yönetimi ile istişareli olarak üniversite kampüsünün uygun bir yerinde, ortak bir programla kutlamaların yapılması gerektiği görüşündedir. Öğrencilerin %52,2'si bu konuda herhangi bir görüş beyan etmemiştir. Bu soruyu ağırlık olarak 3. ve 4. sınıf öğrencileri cevaplandırmıştır, diğer sınıflarda okuyan öğrencilerin bu konuyu gündemlerine alıp düşünmemiş olmaları beklenen bir durumdur. Bu soruyla ilgili olarak görüşlerini yazılı olarak beyan edenler şu ifadeleri kullanmışlardır;

"Kutlama yapılması şart değil, yapılmasa da olur.", "Üniversite zaten yapıyor, ona katılmak yeterlidir bence", "Kutlamalar İslam ahlakına uygun yapıldıktan sonra ister fakülte yapсын ister sınıflar kendileri yapсын fark etmez", "Kutlamalar bir takım öğrencilerin giderayak rezillik yaşadıkları ortamlara dönüşüyor", "Kutlamalar fakültedeki hocalar ve öğrenciler arasındaki ayrışmanın yaşandığı yerler oluyor, bu yüzden fakülte yönetimi ortak bir program düzenlemeli", "Kutlamalarda gereksiz masraf yapılıyor".

4.6. Fakülte Yönetimi İle Bir Araya Gelmeye Dair Görüşleri

Fakülte yönetimi öğrencilerle birtakım vesilelerle bir araya gelmektedir. Bu konuda fikir beyan edenlerin %25,3'ü, yani dörtte biri her eğitim-öğretim yılı başında bir araya gelinmesi gerektiği görüşündedir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu ise bu soruya cevap vermemiştir.

4.7. Fakültenin Web Sitesinin Yeterliliğine Dair Görüşleri

Fakülte web sitesinin yeterliliği noktasında öğrencilerin ikiye bölündüğü görülmekle beraber yeterli bulanların oranı nispeten fazladır (yeterli %47,1, yetersiz %42,9). Elbette bu konuda daha spesifik kriterler sorularak öğrencilerin görüşleri alınabilir. Ancak bu çalışmada önemli olan fakülte web sitesinin yeterliliğinden ziyade öğrencilerin fakülte-öğrenci arasında kurulan bir iletişim aracı hakkında olumlu-olumsuz bir fikre sahip olmalarıdır ki öğrencilerin büyük çoğunluğu bu konuda fikirlerini beyan etmiştir.

5. Öğrencilerin Fakülteye İlişkin Memnuniyet Algıları

5.1. Fakülteye İlk Gelişlerindeki Kanaatleri

İlahiyat fakültesine geldiklerinde fakülte hakkındaki ilk kanaatlerini öğrencilerin %22,5'i çok olumlu, %19,1'i olumlu olduğunu belirtmiştir. 'Kısmen olumlu idi' diyen grup en yoğun kitleyi oluşturuyor, %32,4. 'Olumsuz' ve 'çok olumsuzdu' diyenlerin oranı toplam %25 civarındadır. Genel anlamda ilk kanaatlerin büyük oranda olumlu olduğu söylenebilir.

Korkmaz'ın 2010 yılında Erciyes Ü.İ.F.'nde yaptığı çalışmada araştırmaya katılan öğrenciler okudukları fakülteyi isteyerek seçtiklerini ve benzer şekilde Özdemir ve Kavak'ın (2012) araştırmasında da katılımcıların tamamına yakını fakülteye kendi istek ve tercihleriyle geldiklerini ifade etmişlerdir (s.536). Bu verilerle birlikte tablodaki verileri birlikte düşündüğümüzde, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin çoğunun olumlu yargılar ve istekle fakülteye geldikleri ve bu kanaatlerinin öğretim sürecinin ilk aşamalarında kısmen devam ettiği söylenebilir.

5.2. Fakülteye İlişkin Şu Anki Kanaatleri

Geçen öğretim süreci içinde öğrencilerin yaşadığı tecrübelerin fakülteye ilişkin kanaatlerinde bir farklılık oluşturacağı beklenebilir. Bu tabloyu ilk geldiklerindeki memnuniyet durumuyla karşılaştırdığımızda kısmen olumlu ve olumlu düzeylerinde yoğunlaşmanın olduğu fark ediliyor. Bu tablolardan fa-

külteye ilişkin beklentilerin zamanla realize edildiği, memnuniyet durumunun orta ve üstü düzeyde seyrettiği görülmektedir.

Özdemir (2002), Darende İlahiyat Fakültesi öğrencilerine fakülte ile ilgili beklentilerinin gerçekleşme durumunu sormuş, öğrencilerin yarıdan fazlası (%51,7) ilahiyat fakültesinden beklediklerini bulamadıklarını, %43,9'u beklediklerini kısmen bulabildiklerini belirtmiştir. İlahiyat fakültesinden beklediklerini bulanların oranı ise oldukça düşüktür; (% 4,4). Aynı zamanda öğrencilerin yarıdan fazlasının (%57,8) ilahiyat fakültesinde okumaktan memnun olmadıkları anlaşılmaktadır. İlahiyat fakültesinde okumaktan memnun olanların oranı % 24,4, kısmen memnun olanların oranı ise % 17,8 olarak bulunmuştur. Bu memnuniyetsizliğin sebeplerine ilişkin olarak öğrenciler; öğrenciler arasında taassup olduğu (%29,8), hocaların hoşgörüsüzlüğü (%54,8), öğrenciler arasında birlik olmamasını (%43,2), istemeyerek geldikleri için ısınamadıklarını (%27,8), istedikleri gibi yetişemedikleri-eğitilmediklerini (%56,7), hocalarla iletişim kuramadıklarını (%31,7), gerekli rehberlik yapılmadığını (%57,6), yararsız derslerin okutulduğunu (%59,6), mezun olunca görev endişesi taşıdıklarını (%71,1) belirtmişlerdir. İnönü Ü.İ.F. örneğinde duruma baktığımızda Darende İlahiyat Fakültesinden bu yana öğrencilerin fakülteye ilişkin olumlu düşüncelerinin zamanla arttığını görmekteyiz.

Fırat'ın (1989) Ankara Ü.İ.F. ve Dokuz Eylül Ü.İ.F. öğrencilerine yönelik araştırmasında öğrencilerin eğitim öğretim ve öğretim elemanlarıyla ilgili olarak beklentilerine ulaşamadıkları ve öğretim elemanlarıyla ilgili olarak olumsuz kanaatlere sahip oldukları görülmüştür (s.21-25.). Mehmedoğlu'nun (2000) araştırmasında öğrencilerin yarıdan fazlası (%64,26) ilahiyat fakültesini bekledikleri gibi bulmadıklarını (s.133), benzer şekilde Usta'nın (2001) araştırmasında da öğrencilerin yarıdan fazlası (%53,2) fakültede kendilerini geliştirmek için yeterli imkân ve ortamı bulamadıklarını belirtmişlerdir (s.178). Kaya'nın (2001) araştırmasında öğrencilerin %87'si istedikleri düzeyde yetişemediklerini, %86'sı gerekli rehberliğin yapılmadığını, %64'ü mezun olduktan sonra görev alamama endişesi taşıdıklarını ifade etmiş, %60'ı faydasına inanmadığı derslerin okutulduğu yönünde görüş bildirmiştir (s.83-94). Taştekin'in (2013) araştırmasında öğrencilere yöneltilen, "Yine sınava girseniz şu an öğrencisi olduğunuz fakülteyi tercih eder misiniz?" sorusuna öğrencilerin %38,2'i "hayır" diyerek cevap vermiştir. Öğrencisi oldukları fakültelerinde bulunmaktan pişmanlık duymadığını ifade edenlerin oranı %32,7, kararsızlıklarını belirtenlerin oranı ise %29,1 olarak görülmektedir (s. 163).

Zikredilen bu araştırmaların aksine bazı araştırmalarda da öğrencilerin çoğunluğunun okudukları fakülteden memnun oldukları tespiti yapılmaktadır.

Taştan ve diğerleri (2001)'nin, Koç (2003)'un, Özdemir ve Kavak (2012)'in araştırmasında öğrencilerin büyük çoğunluğunun okudukları fakülteden memnun oldukları görülmüştür (s. 535). Korkmaz (2010)'ın araştırmasında öğrencilerin %69'u okudukları fakülteden memnun olduklarını ifade etmiştir (s.193).

5.3. Fakülteyi Başkalarına Tavsiye Etme Durumu

Katılımcı öğrencilerin çoğunluğunun İnönü Ü.İ.F. öğrencisi olmaktan gurur duyduklarını ifade ettikleri görülmüştür. Öğrencilerin yaklaşık %20'si İnönü Ü.İ.F.'ni tanıdıklarına tavsiye etmeyeceklerini bildirerek memnuniyetsizliklerini ifade etmişlerdir. Buna karşılık öğrencilerin çoğunluğu 'kısmen' ya da 'kesinlikle' tavsiye edeceği kanaatlerini bildirmiştir. İlahiyat fakülteleri üzerine yapılmış diğer araştırmalarda da benzer şekilde öğrencilerin çoğunluğunun fakültelerinden memnun oldukları görülmüştür (Bk., Ay, 2000; Koç, 2003, s. 38; Okumuş, 2007, s. 67-69; Korkmaz, 2010, s.199; Özdemir, 2012 s. 535). Elbette ki öğrencilerin beklentilerinin tamamen gerçekleşmesi beklenemez. Ancak öğrencilerin hangi konularda memnun olmadıkları ve yakınlarına tavsiye etmeyeceklerinin altında yatan nedenlerin bilinmesi akademik başarının artmasına olumlu katkı sağlayacaktır. Bu amaçla ankette fakültenin işleyişi konusunda sorular yer almakla birlikte başka seçeneğine yazmış oldukları ifadeler konuya ilişkin ipuçları niteliğindedir.

"Hocalar ve öğrencilerde ilahiyatçıya yakışmayacak tavırlar var", "Kız erkek ilişkileri çok laubali, bir ilahiyatçıya yakışmıyor" "Üniversite havasını yakalayamadık, lise atmosferine devam ediyoruz", "İlmi bir ortam yok", "Arapça çok zor, kâbus oldu bana", "bazı dersler itikadımızı sağlamlaştıracağı yerde, zayıflatıcı bir şekilde işleniyor" eleştirileri yanında, "Burada din adına her şeyi özgürce konuşup tartışabilirdik, oysa ciddi kısıtlamalar var ve düşüncelerimizi rahatlıkla açıklayamıyoruz" şeklinde rahatsızlıklarını ifade eden az sayıda öğrencilerin varlığından söz etmek mümkündür.

Bu duruma benzer manzaraları diğer araştırmalarda da görüyoruz; Okumuş (2007) yaptığı araştırmada Dicle Ü.İ.F. öğrencilerinin çoğunluğunun (%73,4) ilahiyat eğitimi aldıklarından dolayı memnun olduklarını, ancak bunların bir kısmının da iş bulamama endişesi ve gelecek kaygısı yaşadıklarını tespit etmiştir. Memnuniyetsizliğin ise beklentilerin gerçeklikle uyuşmaması sonucu ortaya çıkan bir durum olduğu şeklinde yorumlayarak öğrencilerin, fakülteye geldiklerinde bir huzur ortamıyla karşılaşacaklarını, hocaların kendilerine çok "güzel" bir ortam sunacaklarını, kafalarındaki bilgi, düşünce ve inançların fakültede daha da sağlamlaşacağını düşündüklerini, ama fakülteye geldiklerinde tam tersi bir durumla karşılaştıklarını, özellikle de hocalardan genel geçer dü-

şünce, yargı ve görüşlere aykırı şeyler duyduklarında yıkıldıklarını şeklindeki ifadelerini nakletmiştir (s.67-68).

Burada daha çok hayal kırıklıklarının ilahiyat fakültesine yüklenen misyonun belirsizliğinden kaynaklandığı söylenebilir. İlahiyat fakültelerine, inanan dindar din adamı yetiştiren bir kurum olarak anlam yükleyenlerin tam da bu içerikle karşılaşmamaları bu sonucu doğururken, diğer yandan ilahiyat fakültesinin ilmi bir kurum olarak yeterince görevini yerine getiremediği ve uygun atmosfer sağlayamadığı eleştirileri de memnuniyetsizliği gösteren ifadelerdir. En bariz gösterge de fakülte'deki hoca tipinin nasıl olması gerektiği konusundaki beklentilerdir. Hocaların, kafalarındaki hoca tipinden farklı olduğunu gördüklerinde öğrenciler, ilahiyatın bambaşka bir dünya olduğunu, kendilerine yabancı bir mekân olduğunu düşünmeye başlamaktadırlar. İlahiyatçıların din söylemindeki farklılıklar ve öğrenci beklentilerinin bunlarla yer yer uyuşmaması bir takım rahatsızlıkları doğurduğu söylenebilir.

6. Öğrencilerin Fakülte İdaresine Yönelik Memnuniyet Durumu

6.1. Sorunları ve Önerileri Kolayca İletebilme

Akademik süreçlerin organizasyon görevini üstlenmiş olan fakülte yönetimleri ortaya koymuş oldukları yönetim anlayış ve uygulamalarıyla akademik personel ve öğrencilerle iletişim kanallarının şeklini ve düzeyini belirlemiş olurlar. Fakülte idaresine sorunlarını ve önerilerini kolayca iletebildiklerini ifade eden öğrencilerin oranı %42'yi bulurken bu sürecin kısmen gerçekleştiği kanaatine sahip olanların oranı %23,6'dır. Olumsuz fikir beyan edenlerin toplam oranı %26,8'dir. Bu konuda herhangi bir fikre sahip olmayanlar ise %7,6 oranındadır. Bu oranlar fakülte idaresinin iletişime açık bir profil çizdiği, ancak yine de öğrencilerle olan iletişimin geliştirilmesi gereken yönlerinin olduğu şeklinde yorumlanabilir. İdarenin çalışma yoğunluğunun her zaman öğrencilerle iletişime geçmede sorunlar yaratabileceği düşünülürse, İnönü Ü.İ.F. yönetiminin öğrencilerle iletişim konusunda iyi durumda olduğu söylenebilir.

Taştekin (2013)'in yaptığı çalışmada ankete katılanların %30,2'si fakültelerinin idare bölümüyle iletişim problemi yaşadıklarını söylerken, %32,7'si tersi yönde fikir belirtmişlerdir. Zaman zaman problem yaşadıklarını ifade edenlerin oranı ise, %37,2'dir (s. 158). Fırat (1989)'ın araştırmasına katılan öğrencilerin yaklaşık yarısı fakülte idaresi ve işleyişi hakkında fikir beyan etmiş ve fakülte idari personelinin öğrencilerin işlerini zamanında yapmadıklarını, hoşgörülü olmadıklarını, kendilerine sert ve soğuk davrandıklarını, memur ve hizmetlilerin yetkilerini aştıklarını ve kaba hareket ettiklerini ileri sürmüştür (s. 32). Her kurum kendi içinde değerlendirilebileceği gibi devlet kurumlarını bir bütün

olarak ele alırsak öğrencilerle iletişim konusunda zaman içinde önemli bir mesafe kaydedildiği söylenebilir.

6.2. Sorunlar ve Önerilere Karşı Duyarlılık

Öğrenci sorunlarına ve önerilerine karşı duyarlılık konusunda öğrencilerin yaklaşık %30'u okul idaresini yetersiz bulurken, %29'u kısmen yeterli bulmaktadır. Bu konuda memnun olan öğrencilerin oranı yaklaşık %34'ür. Bu oranlar durumun kısmen iyi olduğu ancak fakülte idaresinin öğrenci sorunlarına daha çok duyarlı olması ve bu duyarlılığını onlara hissettirmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Okumuş (2007)'un Dicle Ü.İ.F. öğrencileri üzerine yaptığı çalışmasında, katılımcı öğrencilerin %46,8'nin yönetimin kendilerine değer vermediğini düşünmekte olduklarını, %28,8'inin yönetimin kendilerinin sorunlarına karşı ilgi göstermediklerini beyan etmesini, %48,3'ünün yönetimin kendilerine değer verdiğini açıkladığını ve de %66,3'nün yönetimin sorunlarına karşı ilgili olduğunu ifade etmesini dikkat çekici bulmuştur. Öğrenciler, burada sorunlara ilgili olmakla değer vermeyi birbirinden ayırmakla beraber idareyi çoğunlukla kaliteli bir ilgi yokluğuna da dikkat çekmişlerdir (Okumuş, s. 81)

Geçen dönemlerde diğer fakültelerde yapılan araştırmalarla karşılaştığımızda İnönü Ü.İ.F.'nin öğrencilere yaklaşımının oldukça iyi bir durumda olduğu görülmektedir; Fırat (1989)'ın araştırmasında öğrencilerin yarısı, Fakülte yönetimi ve öğrenci işlerinin öğrenci ile diyalogunun tamamen kesik ve öğrenciyi aşağılayıcı bir biçimde olup sorunları karşısında ilgisiz ve soğuk olduklarını belirtmiş, hatta "Başlarından defedecek asalak varlıklar olarak görülmek, yarın sorunlar hakkında karar verecek dini liderliğe soyunacak bizler için karakterimize sürülmüş kara bir lekedir..." gibi cümlelerle durumun vahametini ortaya koymaya çalışmıştır (s. 32).

6.3. Duyuruların Zamanında ve Etkin Olarak Yapılması

Fakülte iletişim kanallarından biri de öğrencileri ilgilendiren duyuruların zamanında yapılmasıdır. Öğrencilerin %26,7'si duyuruların zamanında yapılmadığı düşüncesinde. Buna karşılık olumlu kanaate sahip olanların oranı ise %43,2'dir. Duyuruların kısmen yapıldığını belirtenler %22,6 oranındadır.

6.4. Tüm Öğrencilere Eşit Davranılması

Öğrencilerin %30'u fakülte yönetiminin öğrenciler arasında yeterince eşit davranmadığı düşüncesindedir; 'Kısmen yeterli' bulanların oranı ise %21,1'dir. Bu konuda olumlu kanaate sahip olanların oranı ise toplam %41'dir. Fakülte

idaresinin kendisine adil davranmadığı hissi İDKAB öğrencileri ve ikinci öğretim öğrencileri arasında daha yaygındır, $p < 0,001$.

7. Binanın Fiziki Yapısından Memnun Olma Durumu

7.1. Dersliklerin Kapasitesi

Fakülte binası 2011-2012 eğitim öğretim döneminde faaliyete geçmiştir. İnönü Ü.İ.F. öğrencileri dersliklerin kapasitelerini büyük oranda yeterli bulmaktadır.

Yeni kurulan ilahiyat fakülteleri üzerine öğrenci görüşlerini tespit etmek amacıyla yapılmış bir araştırmada öğrencilerin %43,7'si, fiziksel anlamda sınıflarının olumlu yönde donanımlı olduğunu düşünürken, %16,1'i tersi yönde fikir belirtmiştir. "Kısmen" cevabını verenlerin oranı %40,2'dir. Aynı araştırmada sınıfların teknolojik donanımı noktasında, ankete katılanların tümü değerlendirildiğinde %30,7'si olumlu, % 30,7'si ise olumsuz fikir belirtmiştir. Ancak "kısmen" cevabını verenlerin oranının % 38,7 olması, sınıfların tamamen teknolojiden yoksun olmadığını göstermiştir (Taştekin, 2013, s.151-152).

7.2. Dersliklerin Temizliği

Katılımcılar çok büyük oranda dersliklerin temizliğini yeterli bulmaktadır. Derslikleri yeterince temiz bulmayanların oranı toplam %7,1'dir.

Okumuş (2007)'un Dicle Ü.İ.F. örneğinde yaptığı araştırmasında Fakültenin temizliğini, örnekleme oluşturan öğrencilerin %10,2'si iyi değil, %39'u fena değil, %35,6'sı iyi ve %14,1'i çok iyi buldukları görülmüştür (Okumuş, s. 84).

7.3. Ders Dışı Zamanları Değerlendirme İmkânları

Yapılan görüşmelerde öğrencilerin 'Ders dışı zamanlar' ifadesini, akademik araştırma, sosyalleşme, spor ve kültürel etkinliklerin yanında iletişim teknolojisinin sağladığı imkânlar olarak da algıladıkları anlaşılmıştır. Ders dışı zamanları değerlendirme imkânlarının yetersiz olduğunu düşünenlerin oranı toplam %22,5'dir. Kısmen yeterli diyenler %25,3, yeterli olduğunu belirtenler ise toplam %46,8'dir. Fakülte binasında öğrencilere ders dışı zamanları değerlendirme imkânlarının sunulduğu ancak bunların daha da iyi olabileceğine ilişkin bir kanaatin var olduğu düşünülebilir.

7.4. Koridor, Fakültenin Ön ve Arka Bahçelerin Bakım ve Temizliği

Öğrencilerin çoğunluğu fakülte müstemilatının temizliğini yeterli bulmaktadır; yeterli %29, tamamen yeterli %42,4. kısmen yeterli diyenlerin oranı

%14,2'dir. Fakülte temizliğini yeterli bulmayanların oranı yaklaşık toplam %10 civarındadır.

8. Kütüphaneden Memnun Olma Durumu

8.1. Kaynak Zenginliği

Fakülte kütüphanesinin sunduğu hizmetler konusunda öğrencilerin yaklaşımları şu şekilde özetlenebilir:

Kaynak zenginliğini yeterli bulanlar % 24,1, tamamen yeterli bulanlar %28,5'tir. Kısmen yeterli diyenlerin oranı %16,9'dur. Bu oranlardan hareketle kütüphane kaynaklarının öğrencilerin çoğunluğunun ihtiyacını giderecek düzeyde olduğu söylenebilir. Elbette burada söz konusu olan lisans öğrencileridir, lisansüstü öğrencilerin ne düşündüğü şu an için araştırmamızın sınırlılıklarının dışında yer almakta ve bir araştırma alanı olarak karşımızda durmaktadır. Dikkat çeken diğer bir nokta ise öğrencilerin %19,7'sinin bu konuda bir fikir sahibi olmayışlarıdır. Bu durum söz konusu öğrencilerin kütüphane ile araştırma inceleme anlamında kaynaklarla yeterli bir ilişki kurmamış oldukları ve bunun yanında yürütülen İlahiyat eğitiminin genel karakterinin ağırlıklı olarak hoca, kitap ve sınav merkezli olmasının bir yansıması olarak da görülebilir. Yeni kurulan ilahiyat fakülteleri üzerine yapılan çalışmada öğrencilerin yaklaşık %65'inin kütüphane imkânlarını yetersiz buldukları tespit edilmiştir (Taştekin, 2013, s. 153). Binası yeni yapılmış olan İnönü Ü.İ.F.'nin kütüphanesinin kuruluş aşamasında olmasına rağmen kütüphane imkanlarının hızla geliştirilmekte olduğu gözlemlenmektedir.

8.2. Kitap Ödünç Alma Kolaylığı

Öğrencilerin büyük çoğunluğu kitap ödünç alma konusunda kolaylık yaşadıklarını ifade etmektedir. Ancak aynı kolaylığın elektronik ortamda yaşandığı söylenemez. Her ne kadar kaynaklara elektronik ortamda ulaşmayı öğrencilerin %18,5'i tamamen yeterli, %18,5'i de yeterli buluyor olsalar da, kısmen elektronik ortamın yeterince geliştirilemediği, klasik sistemin uygulanmakta olduğu sonucuna da ulaşılabilir. Yine öğrencilerin %18'inin bu konuda bir fikir sahibi olmadıkları görülmektedir.

Fırat (1989)'ın Ankara Ü.İ.F. ve Dokuz Eylül Ü.İ.F.'nde karşılaştırmalı olarak yaptığı çalışmada öğrencilerin çoğunluğunun kütüphane hizmetlerinden memnun olmadıkları görülmüştür. Her iki fakülte öğrencileri, aranan kitapların bulunmadığını, kitapların pahalı olduğunu, kütüphane görevlilerinin işi yavaşlatıp zorluk çıkardıklarını belirtmişlerdir. Teksir notlarının zamanında

tedarik edilmesinin zor olduğunu, bazı hocaların, kitaplarını özel yayınevlerine bastırdıkları için pahalı olduğundan temin edemediklerini söylemişlerdir. İzmir'deki öğrenciler, özellikle kütüphane görevlilerinin kitap alıp verirken zorluk çıkardıklarını, sert ve kaba davrandıklarını ve görevlerini yapacak derecede uzmanlık bilgisine sahip olmadıklarını ileri sürmüş ve kütüphanede sükûnetin tam sağlanamamasından şikâyet etmişlerdir (s. 36). Yaklaşık 26 yıl sonra günümüzde ise, elektronik kaynakların yaygınlaşması ile bilimsel araştırma yöntem ve kaynaklarında, dolayısıyla kütüphane hizmetlerinde önemli gelişmeler yaşanmıştır. Ancak dünyada adını duyurmuş köklü üniversitelerin kütüphane hizmetlerinin standartlarını yakalamak için akademik kültürün geliştirilmesi gerekmektedir.

8.3. Kütüphane İmkânlarına Elektronik Ortamda Ulaşabilme Kolaylığı

Üniversite merkez kütüphanesinin sunduğu elektronik kaynak hizmeti öğrencilerimiz tarafından kullanılmakta, zaman zaman hem öğrenci hem de akademisyenlerin talepleri satın alma yoluyla karşılanmaktadır. Fakülte kütüphanesinde ise sadece kaynakların kimlik bilgileri yer almaktadır. Öğrencilerimizin toplam %37'si kütüphanenin elektronik hizmetlerini yeterli bulmakta, %22,5' i de kısmen yeterli bulmaktadır.

8.4. Kütüphane Görevlilerinin İlgisi ve Yakınlığı

Kütüphane görevlilerinin ilgi ve yakınlığını öğrenciler %20,2'si yeterli, %48,9'u tamamen yeterli; %4'ü yetersiz, %3,4'ü ise tamamen yetersiz bulmuştur ki öğrencilerin büyük çoğunluğunun kütüphane görevlilerinin ilgi ve yaklaşımlarından memnun oldukları görülmektedir. Kütüphane personelinin olumlu yaklaşımı İnönü Ü.İ.F. özelinde bir durum olabileceği gibi, genel anlamda kurumsal politikaların etkisi ile ilgili bir gelişim olması da mümkündür. Okumuş (2007) Dicle Ü.İ.F. örneğinde yaptığı çalışmada kütüphane görevlilerinin ilgi ve tutumları konusunda gözlemlenebilen bir gelişimin olduğunu ifade etmektedir (s. 83).

9. Kantinden Memnun Olma Durumu

Genel anlamda öğrencilerin kantin çalışanlarının hizmetinden memnun olduğu görülmüştür, memnun olmayanların oranı oldukça azdır; %15,5.

Fakülte kantini ihale yoluyla özel işletmeye verilmiştir. Öğrencilerin çoğunluğu kantinde sunulan ürünlerin fiyatlarını pahalı bulmaktadır. Ürünlerin fiyatlarının uygunluğunu 'tamamen yetersiz' bulan %37,3 oranındaki kitleyi, %17,1 oranıyla 'yetersiz' bulanlar takip etmektedir. 'Kısmen yeterli' bulanların oranı ise %18,7'dir. 'Yeterli' bulanların toplam oranı yaklaşık %20 civarındadır.

Kantinin temizliği konusunda memnun olmayanların oranının oldukça düşük olduğu görülmüştür. ‘Tamamen yetersiz’ bulanlar %6,4, ‘Yetersiz’ bulanlar %9,4 oranındadır. ‘Yeterli’ bulanların toplam % 50,7, ‘Kısmen yeterli’ bulanlar ise %24,6’dır.

Kantinin dekorasyon, dizayn ve ferahlığını tamamen yeterli bulanlar %21,3, yeterli bulanlar %19,4, kısmen yeterli diyenler %24,2’dir. Bu oranlar kantinin dizayn açısından daha da geliştirilebileceği olarak da yorumlanabilir.

Öğrenciler kantinin fiziki kapasitesini kısmen yeterli bulmaktadırlar. Bu oranlar daha iyi hizmet sunacak bir kantin için fiziki kapasitesinin daha da artırılması gerektiği şeklinde okunabilir.

Kantin fakülte binasında öğrencilere yemek, dinlenme, kırtasiye gibi hizmetleri sunmaktadır. Öğrencilerin çoğunluğunun kantin çalışanlarından ve temizliğinden memnun olduğu görülmektedir. Ancak sunulan ürünlerin fiyatlarından memnun olmayanların oranı daha fazla; tamamen yetersiz %37,3, yetersiz %17,1. Kantinin fiziki yapısı ve dekorasyonu konusunda kısmen memnun olanların oranında yoğunlaşma olduğu görülmektedir. En düşük memnuniyet ortalamasının (mean-ortalama= 2,1210) ürün fiyatlarında olduğu, onun ardından fiziki kapasitesinin yeterliliği (mean=2,7197) durumu gelmektedir. Kantinin dekorasyon, dizayn ve ferahlığının memnuniyet ortalaması ise 2,9548’dir.

Ki-kare testine bakıldığında bazı değişkenler arasında anlamlı farklılıklar göze çarpmaktadır. İkinci öğretim öğrencileri kantini daha az temiz bulmaktadır, $p<0,001$. İlahiyat fakültesi öğrencileri kantinin fiziki yapısını yetersiz bulmada daha çok öne çıkmaktadır, $p<0,001$. Yine kantinin dekorasyon ve ferahlığı konusunda da ilahiyat öğrencilerinin memnuniyetsizliği daha fazladır, $p<0,001$. Kantin çalışanlarının hizmeti konusunda İDKAB öğretmenliği bölümü öğrencilerinin memnuniyetsizliği kendini göstermektedir, $p<0,001$.

Bu bölümün açık uçlu yazılanlar nicel verileri açıklayıcı niteliktedir. Öğrencilerin konuya ilişkin yazmış oldukları hususlar ve öğrenci sayısı şu şekilde kodlanmıştır;

“Ürünler birçok yere göre pahalı (16), terminalde bile daha ucuza çay içiyoruz (1), kırtasiye ürünlerini mecbur kalmadıkça kantinden almıyorum (2), çaylar çok kötü (6), ortam hiç hoş değil (8), kantin daha geniş olmalı (19), bazen uygunsuz TV yayınları oluyor (2), kantindeki yemek kokusu sınıflara kadar geliyor (3)”

Diğer İlahiyat fakültelerinde yapılan çalışmalara kıyasla İnönü Ü.İ.F.’nin kantin memnuniyeti açısından daha iyi bir durumda oldukları görülmektedir.

Kantin gibi yeme içme hizmetlerini sorgulayan araştırmalarda öğrencilerin çoğunluğunun fiyatlar, kapasite ve ürün kalitesi gibi açılardan memnuniyet düzeylerinin oldukça düşük olduğu görülmüştür (Bk., Fırat, 1989, s. 35–36; Okumuş, 2007, s. 84; Taştekin, 2013, s. 154–155).

10. Öğrencilerin Akademik Eğilimleri

10.1. Lise Mezuniyet Derecesi

Öğrencilerin çoğunluğu (%43 ve %15) lise mezuniyet derecesinin iyi ve pekiyi olduğunu belirtmiştir. Orta derecede olanlar %11,6 oranındadır, öğrencilerin %33'ü bu soruya cevap vermemiştir. Mezuniyet derece ortalamalarının genelde orta üstü düzeyde yoğunlaştığı görülmektedir.

10.2. Fakülteye Giriş Puanı

Öğrencilerin çoğunluğu (%64,7) yükseköğretime geçiş sınavında 351-400 arası aldıkları puanla İlahiyat fakültesine girmişlerdir. 401-450 arası puan alarak girenlerin oranı %11,6'dır. İnönü Ü.İ.F. 2015-2016 eğitim-öğretim yılında yükseköğretime geçiş sınavı ilahiyat fakülteleri arasında 24. sırada yer almıştır. 2015-2016 eğitim-öğretim dönemi fakülteye giriş birinci öğretim en düşük puan 353,3, en büyük puan ise 417,6, bir önceki yıl ise 19. sırada birinci öğretim en düşük puan 370 en büyük puan ise 465 olarak gerçekleşmiştir.

10.3. Öğrencilerin Okudukları Programın Tercih Sıralaması

Fakülteyi tercih sıralaması öğrencilerin akademik olarak ilahiyat eğitimi-ne eğilimli olup olmadıklarını, okudukları bölümü benimsemelerini ve dolayısıyla başarı durumlarını belirleyici bir gösterge olabilir. Öğrencilerin çoğunluğu (%63,7) okudukları programa birinci tercih ile fakülteye girdiklerini belirtmişlerdir. İlk üç tercihte ilahiyat fakültesini işaretleyenlerin oranı %75'i bulmaktadır. Tercihlerdeki eğilimde İHL mezunlarına ilahiyat fakültesini tercih etmeleri durumunda ek puan verilmesinin etkisini de dikkate almak gerekmektedir. Özdemir (2002)'in çalışmasında Darende İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin fakülteyi tercih sıralamasında ilk beşte %23,9, 6-10 arası tercihte bulunanların ise %24,4 oranında gerçekleştiği görülmüştür. Güncel verilerle kıyasladığımızda İnönü Ü.İ.F.'nin zaman içinde artan bir talep ile öğrencilerin tercih skalasının üst sıralarına doğru tırmandığı açıkça görülmektedir. Bu talep artışının arkasında; fakültenin artan öğretim üyesi sayısının, fakültenin sunduğu hizmetlerin, fakülte binasının kampüse taşınmış olmasının yanında Türkiye genelinde ilahiyat eğitimi imkânlarının ve devlet kadrolarında ve atamalarda istihdam fırsatlarının artmış olmasının da etkisi olabileceği tahmin edilmektedir.

2000 Yılında Bursa Uludağ Ü.İ.F.'ni ilk beş tercihte seçmiş olanların oranı %50,2 (Ay, 2000, s. 6-7), 2001 yılında Kayseri Erciyes Ü.İ.F.'ni tercih edenler %42,1 (Taştan, Kuşat, & Çelik, 2001), 2015 yılında Samsun Ondokuz Mayıs Ü.İ.F.'ne ilk üç tercihte girenlerin oranı %53,4 (Turan & Nazıroğlu, 2015) olmuştur. Bu fakültelerle karşılaştığımızda Malatya İnönü Ü.İ.F.'nin diğerlerine oranla daha yüksek oranda tercih edildiği görülmektedir. Fakültede okuyan öğrencilerin çoğunluğunun ailesinin Malatya'da ikamet ediyor ve bölge illerinden fakülteyi tercih oranının yüksek olması İnönü Ü.İ.F.'ne olan talebin artışı etkileyen bir faktör olduğu, bir diğer faktörün de İHL mezunlarının çokluğu göz önüne alındığında ilahiyat fakültesini tercih durumunda ek katsayı uygulamasının olumlu yönde etkilediği tahmin edilmektedir. Ancak Üniversite sınavı 2016- 2017 başvurularıyla ilgili ayrıntıları içeren Ölçme Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM) 2016 Başvuru Kılavuzunda meslek liseleri lehine verilen 0,18 katsayı puanının artık bu yıldan itibaren her tür lisenin ek katsayı puanını 0,12 olarak belirleyerek eşitlemiştir. Yani üniversiteye girişte lise türleri arasında herhangi bir farklılık gözetilmemekte ve öğrenciler eşit şartlarda sınava girmektedirler.

Tercih sıralaması ile fakülte memnuniyet durumunu karşılaştığımızda anlamlı bir ilişkinin varlığından söz edilebilir, $p < 0,001$. Fakülteyi ilk 5 tercihten sonra seçenlerin memnuniyet düzeyleri de sistematik olarak düşmektedir. Bu da gösteriyor ki fakülteye ilk gelişte sahip olunan olumlu-olumsuz yargılar, eğitim sürecinde de öğrencinin fakülteye bakışını önemli ölçüde etkilemektedir.

10.4. Öğrencilerin Okudukları Programı İsteyerek Seçme Durumları

Öğrencilerin büyük çoğunluğu (%86,3) ilahiyat fakültesini isteyerek seçtiklerini belirtmektedirler. Korkmaz (2010), Özdemir ve Kavak (2012), Taştekin (2013)'in yapmış oldukları çalışmalarında da ilahiyat fakültesi öğrencilerinin büyük çoğunluğunun okudukları bölümü isteyerek seçmiş oldukları görülmüştür.

10.5. Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Gelmesinde En Çok Etkili Olan Faktör

İlahiyat fakültesini bilinçli olarak tercih ettiklerini belirten öğrenciler en büyük kitleyi oluşturmaktadır; %65,9. Aile, arkadaş ve öğretmen yönlendirmesi sonucu tercihte bulunanların toplam oranı ise %20,3'tür. Sırf memurluk atama imkânlarının son dönemlerde diğer birçok bölüme oranla iyi olması nedeniyle, yani memur olmak için tercihte bulduklarını belirtenlerin oranı da %6'dır. Öğrencilerin okudukları lisans programını kendilerinin seçmeleri akademik başarılarının artmasına ve tercih ettikleri bölümü severek okumalarına sebep

olabilir. İsteyerek yapılan tercihler öğrencilerin üniversite eğitim süreçlerini olumlu yönde etkileyebilir.

Özdemir (2002)'in araştırmasında fakülteyi tercih nedenleri üzerinde dururken ilahiyata yönelik bilincin sonucu olarak tercihte bulunanların oranının yüksek olduğu görülmüştür; Dini iyi öğrenme %50, Kendini yetiştirme %36,1, Toplumda dini öğretme %11,1. Çevrenin ve ailenin etkisi sonucu ilahiyata geldiklerini söyleyenlerin oranı da %21,6 olmuştur. Öğretmen olma amacı taşıyanlar %42'dir. Diğer nedenler de şu şekilde belirtilmiştir; Mezunlarının itibar görmesi %3,3, Yükseköğrenim yapmış olmak %22,2, Sınav sistemi nedeniyle %17,2.

Özellikle de son yıllarda ilahiyat fakültesi ve buralarda eğitim gören öğrenci sayısı hızla artmıştır. Bu artış beraberinde nitelik ve kalite tartışmalarını beraberinde getirmiştir (Köylü, 2013, s.1). Kaliteli bir eğitimin birçok etkeni yanında, öğrencilerin isteyerek ve bilinçli olarak tercihte bulunmuş olmalarının da önemli etkisi vardır. İlahiyat fakültesini bilinçli olarak tercih ettiklerini belirtenlerin oranı %65,9'dur. Ailesi tarafından yönlendirildiğini belirtenler %10,9, aldığı puanın ancak buraya denk gelmesi ya da rastlantı sonucu olduğunu belirtenler %7,3, memurlukta atama imkânlarından dolayı tercih edenler %6, öğretmenleri tarafından yönlendirilenler %5,3 ve arkadaşlarının etkisiyle ilahiyat okumayı tercih edenler %4,6 oranındadır.

Açık uçlu sorulara yazılan ifadeler şu şekildedir; "Dünyaya bakışımı geliştireceğini umuyordum", "Dinimi daha iyi öğrenmek için", "Toplumda itibarı olan bir tahsil alanı", "Başka bir fakülte okuyorsa yine ilahiyatı da okumak isterdim", "Toplumunu tanımanın en iyi yollarından biri de ilahiyat okumaktır", "Hem dünya hem de ahiret için", "Toplumda dini doğru anlatabilmek için", "Akademik kariyer yapmak için".

İlahiyat lisans programını tercih etme etkenlerine dair verileri diğer araştırmalar ile mukayese ettiğimizde şu tabloyla karşılaşmaktayız; 2001 yılında Erciyes Ü.İ.F. öğrencileri %68,3 oranında "dinini daha iyi öğrenmek ve öğretmenlik ve din hizmetleri alanında görev yapmak" istedikleri için geldiklerini belirtirken (Taştan, Kuşat, & Çelik, 2001, s. 186), aynı soruya 2007 yılında Dicle Üniversitesi'nde öğrenciler %52,2 oranında aynı gerekçeleri öne sürerek bilinçli bir tercih yaptıklarını belirtmişlerdir (Okumuş, 2007). Koç (2003)'un araştırmasında ise ilahiyat lisans programına kendi isteği gelenlerin oranının %48,8' olduğu görülmüştür (s. 34).

Erciyes Ü.İ.F. öğrencileri ilahiyat fakültesini tercih nedenleri sıralanırken en yüksek oranla %53,3'ü "dini daha doğru bir şekilde öğrenmek ve öğretmek

idealiyle, %15'i de öğretmenlik ve din hizmetleri alanında bir meslek sahibi olmak amacıyla tercih ettiklerini söylemektedirler. Geri kalan %31,7'si de çevrenin ve sınav sisteminin yönlendirmesi ile ilahiyat fakültesini tercih etmişlerdir. Öğrencilerin %7'si de sınav sistemi ile tercih etmek zorunda kaldıklarını ama memnun olduklarını söylemektedirler. %20,2 oranında bir öğrenci kitlesi de mecburen geldiklerini söylemişlerdir (Taştan vd., 2001, s. 186). Koç (2003)'un çalışmasında ise başka alternatifi olmadığı için isteksizce mecburen gelenlerin oranının %32,9'a çıktığı (s.34), aynı hususta benzer bir oranın Dicle Ü.İ.F.'nde yapılan çalışmada da %31,7'si "mecburen, başka bir seçenek olmadığı için seçtiğini" belirlediğini görüyoruz (Okumuş, 2007). Bu veriler, söz konusu araştırmaların hepsinde İmam-Hatip Lisesi mezunlarının üniversiteye giriş sisteminde tâbî oldukları düzenleme sonucu "üniversiteye giriş sisteminin kendilerini istemeyerek de olsa buraya attığını" kanaatinin hâkim olduğu şeklinde haklı ve makul bir gerekçe ile durum açıklanmıştır. Bizim araştırmamızda katsayı uygulamasının kısıtlayıcı şeklinin 2012 yılından bu yana ortadan kaldırılması sonucu isteksiz öğrenci oranının "aldığım puan ancak buraya denk geldi" durumu ile izah edilerek %7,3'e düşmüş olduğu belirgin bir şekilde müşahede edilmektedir.

Ülkemizde ortaöğretimden yükseköğretime geçiş sistemimizde, 1999 yılında önemli bir değişikliğe gidilmiş, üniversiteye girişte ortaöğretim başarı puanı ile çarpılan katsayı uygulamasına geçilmiştir. Bu değişiklikle, tek aşamalı sınav ve katsayı uygulaması başlatılmıştır. Buna göre, yükseköğretime geçmek isteyen genel lise mezunları ile meslek lisesi mezunlarının ağırlıklı ortaöğretim başarı puanları hesaplanarak ve alan dışı bölümlerin tercihi halinde daha düşük bir katsayı ile çarpılarak toplam puanlarına ekleniyordu. Bu durum meslek lisesi mezunlarının açık bir şekilde mağduriyetine yol açmıştır. Çünkü, meslek lisesi mezunları için dört yıllık lisans bölümlerinin neredeyse tamamı (mesleki teknik eğitim öğretmenlikler hariç) alan dışıdır; tüm lisans tercihlerinde düşük katsayı kullanılmaktaydı. Bu da, yükseköğretime giriş puanlarında yaklaşık 40 puana varan bir farka yol açmaktaydı. Bu durumun zorunlu bir sonucu olarak İHL öğrencilerinin zorunlu olarak istemeseler de ilahiyat ve İDKAB Öğretmenliği bölümleri dışında gidebilecekleri başka bir seçenek son derece kısıtlanmış oluyordu. YÖK'ün 2012 yılında almış olduğu kararla 13 yıl süren katsayı uygulaması kaldırılmış oldu.

10.6. Öğrencilerin Hazırlık Arapça Muafiyet Sınavında Aldıkları Puanlar

Hazırlık sınıfı Arapça muafiyet sınavından 60-100 arası puan alan öğrencilerin toplam oranı %25,5'tir. Bu oran öğrencilerin fakülteye akademik olarak hazır gelmiş olmaları bakımından önemli bir göstergedir.

10.7. Hafızlık Yapma Durumu

Hafızlık yapan öğrencilerin oranının %1,2 olduğu görülmektedir. Hafızlık çalışmasını yarıda bıraktığını ifade edenlerin oranı %3,4 ve halen devam edenlerin oranı ise %1,8'dir. Toplamda %5,4 oranında bir öğrenci kitlesinin hafızlık ile ilgili bir faaliyetin içinde oldukları söylenebilir.

10.8. Ailede Din Eğitimi Kurumlarına Giden ya da Gitmiş Olanların Durumu

Öğrenciler dışında ailelerinde din eğitimi kurumlarından İHL'ne giden bireylerin olduğunu söyleyenler % 28,6 oranında, ilahiyat fakültesi okumuş ya da okuyan bireyler olduğunu ifade edenler %7, Kur'an kursu diyenler %13,1 oranındadır. Hiç yok diyenlerin oranı ise %36,1'dir. İlahiyat fakültesinde okuyan öğrencilerin çoğunluğunun çeşitli şekillerde din eğitimi veren kurumlardan eğitim aldıkları ya da alıyor olan aile ortamlarından geldikleri görülmektedir. Korkmaz (2010)'ın araştırmasında, araştırmaya katılan öğrencilerin yaklaşık %80

gibi büyük bir çoğunluğunun, ailelerinde veya yakın akraba çevrelerinde İHL mezunu, %54,3 oranında da yüksek din öğretimi mezunu olanların bulunduğunu ifade ettikleri görülmüştür (s.175).

10.9. Mezuniyetten Sonra Çalışmak İstedikleri Alan

Öğrencilerin %55,9'u MEB'nda öğretmen olarak görev almak istediklerini ifade etmektedirler. Akademisyen olarak üniversitede çalışmak isteyenler %25 oranındadır. DİB'nda görev almak isteyenlerin oranı ise %9,5'tir. Dini sosyal hizmet alanlarında görev almak isteyenler %3,3, serbest çalışmak isteyenlerin ve çalışmak istemeyenlerin oranı toplam %3,2'dir. Dikkat çeken durum şudur ki, ilahiyat fakültesi okuyan öğrencilerin çok az bir kısmı DİB bünyesinde din görevlisi olarak çalışmayı hedeflemektedir. Özdemir (2002)'in araştırmasında Darendede İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden mezuniyet sonrası Milli Eğitim Bakanlığında görev almayı düşünenlerin oranı %33,9, serbest çalışmayı düşünenlerin oranı %25,6, akademisyenlik yapmak isteyenlerin oranı %16,7, DİB'nda görev yapmak isteyenlerin oranı ise %20,6'dır. Güncel verilerle karşılaştırdığımızda İnönü Ü.İ.F. öğrencilerinde öğretmenlik ve akademisyenlik yapma isteği

artarken DİB bünyesinde din görevlisi olma talebi ve serbest çalışma isteğinin azaldığı görülmektedir. Öğretmen olma isteğinin artışında son zamanlarda MEB’nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği, İHL meslek dersleri öğretmenliği ve Arapça dersi öğretmenliğine olan ihtiyacın ve buna bağlı olarak atamaların artmış olması; akademisyenlik talebinin artışında da Türkiye’de yeni kurulan ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinin hızla artması ve akademisyen ihtiyacının da buna paralel olarak artış göstermesinin önemli derecede etkili olduğu söylenebilir.

Öğrencilerin çalışmak istedikleri alanın okudukları bölüme göre anlamlı bir farklılığın olup olmadığına ki kare testiyle bakıldığında şu manzara karşımıza çıkmaktadır; çalışmak istedikleri alanlar ile öğrencilerin okudukları bölüm arasında $p < 0.001$ düzeyinde anlamlı bir farklılık görülmüştür. İlahiyat programında okuyan öğrencilerin %46,2’si MEB’nda öğretmen olarak, %13,2’si DİB’nda din görevlisi ya da idareci olarak, %29,9’u üniversitede akademisyen olarak çalışmak istemektedir. İlahiyat programı öğrencilerinin %4,2 si sosyal hizmet alanlarında görev almak ve % 2,4 ü serbest çalışmak istediğini, %1,2 si çalışmak istemediğini, %2,9’u ise henüz kararsız olduklarını belirtmişlerdir.

Mesleki beklenti oranlarıyla ilahiyat programının müfredatının paralel olmadığı, programın net olarak bir mesleki yönlendirme yapısına sahip olmadığı da ortaya çıkan bir problemdir.

%46,2 oranında ilahiyat programı öğrencilerinin öğretmenlik mesleğini hedefliyor olmaları pedagojik formasyon eğitimi problemini de gündeme getirmektedir. 2017 yılına kadar ilahiyat fakültesi öğrencilerinin pedagojik formasyon eğitimine yönelik zaman zaman farklı modeller uygulanmıştır. Bu yılın hemen öncesinde öğrenciler, eğitim fakültelerinin organizasyonu ile belirli sayıda bir kontenjanla açılan pedagojik formasyon eğitimi sonunda aldıkları sertifika ile din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği ve ya İHL meslek dersleri öğretmenliğine başvuru hakkı kazanmaktaydılar. Açılan bu programların kısıtlı ve özellikle öğrencilerin çok yoğun olduğu dönemde açılıyor olması ve geleceğe dair belirsizlikler birtakım sorunlar yaratmaktaydı. 2017 yılından itibaren pedagojik formasyon eğitimini öğrenciler, YÖK tarafından alınan 23/06/2017 tarihli kararı ile yeniden ilahiyat fakültesinde lisans düzeyinde almaya başlamışlardır.

İDKAB bölümü öğrencilerinin %80,8’i öğretmenlik, %14’ü akademisyenlik, %0,9’u sosyal hizmet alanlarında görev almak istediklerini beyan etmişlerdir. %1,7’sinin serbest çalışmak istedikleri, %0,4’ünün çalışmak istemedikleri,

%2,2'sinin ise bu konuda henüz karar vermedikleri görülmektedir. İDKAB bölümü öğrencileri arasında DİB'nda çalışmak isteyen öğrenci yoktur.

Cinsiyete göre de öğrencilerin çalışmak istedikleri alana göre farklılaşma vardır, $p < 0.001$. MEB'nda çalışmak isteyen erkek öğrenciler %54,3 iken bayanlarda %65,5'tir. DİB'ında çalışmak isteyen erkekler %8,5 iken bayanlar %6,8, akademisyenlik erkekler arasında %27,9 iken bayanlar arasında %20'dir. Sosyal hizmet alanlarında çalışmak isteyenlerin oranı genel kitle içinde düşük olsa da bayanlar arasında daha öne çıktığı görülmektedir; bayanlar %4,1, erkekler %0,5. Serbest çalışmak isteyenler arasında da gözle görülür bir farklılık vardır; erkekler %4,4, bayanlar %0,08'dir.

Öğrencilerin okudukları sınıflarla meslek tercihleri arasında anlamlı ilişki bulunmuştur, $p < 0.000$. Öğretmenlik yapmak isteyenlerin bu arzusu sınıf düzeyi yükseldikçe artmaktadır; 1.Sınıf %39, 2.Sınıf %45, 3.Sınıf %62, 4.Sınıf %67. Buna mukabil sınıf düzeyi arttıkça D.İ.B bünyesinde görev almak isteyenlerin oranı azalmaktadır; 1.Sınıf %14, 2.Sınıf %11, 3.Sınıf %7, 4.Sınıf %5. Akademisyen olma isteğinde 1. ve 2. sınıflarda nispeten yüksek seyrederken 3. sınıftan itibaren bir düşüş gerçekleşmektedir; 1. Sınıf %34, 2.Sınıf %35, 3.Sınıf %22, 4.Sınıf %17. Bu durum iki şekilde yorumlanabilir; ya yeni gelen öğrencilerin akademik nitelikleri diğerlerine göre daha yüksektir ya da üçüncü sınıftan itibaren hedefler realize edilerek daha gerçekçi hedefler belirlenmektedir. Aynı zamanda bu oranlar eğitim sürecinin öğretmenlik lehine tercihte bulunulmasını sağlayan etkenlerin varlığı üzerinde düşündürmektedir.

Usta'nın (2001) araştırmasında öğrencilerin %51,1'i mezun olduktan sonra öğretmen olmak istediklerini belirtmişlerdir (s.225). Taştan ve arkadaşları (2001)'nin çalışmasında Erciyes Ü.İ.F. öğrencilerinin %30,3'ünün öğretmenlik, %26,1'inin akademisyenlik, %9,5'inin DİB bünyesinde çalışmayı düşündükleri görülmüştür. Korkmaz (2010)'ın araştırmasında yine Erciyes Ü.İ.F. öğrencilerinin %58'inin öğretmen, %33,5'inin akademisyen, %10'unun vaizlik yapmak istedikleri tespit edilmiştir. İnönü Ü.İ.F. ile mukayese edildiğinde öğretmenliğe olan talebin artmış olduğu, akademisyenlik ve DİB bünyesinde görev alma düşüncesinin yaklaşık olarak benzer oranlarda olduğu söylenebilir. Yapılan araştırmaların hemen hepsinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin büyük çoğunluğunun DİB bünyesinde görev almak istememeleri, din görevlisi olmak isteyenlerin sayısının az olması dikkat çekici ve spesifik olarak araştırılması gereken bir durumdur.

10.10. Öğrencilerin Lisansüstü Eğitim Almak İstedikleri Alanlar

Lisansüstü eğitim yapma hedeflerinin olup olmadığı ve hangi alanlarda lisansüstü eğitim almak istedikleri sorusuna öğrencilerin %38,4'ü temel İslam bilimlerinde, %17'si felsefe ve din bilimlerinde, %12,2'si İslam tarihi ve sanatları alanında kendilerini geliştirmek ve kariyer yapmak düşüncesinde olduklarını ifade etmişlerdir. Yüksek lisans eğitimi almak istemeyenler %8,3, bu konuda kararsız olanlar ise %11,4 ve bilgi sahibi olmayanların oranı ise %6'dır. İlahiyat dışında bölümlerde lisansüstü eğitim almak isteyenler %3,2'dir.

Amaçlanan lisansüstü eğitim alanının öğrencilerin okudukları alanlara ve cinsiyete göre farklılaştığı görülmektedir, her iki alandaki ki-kare $p > 0,000$ 'dır. Temel İslam bilimlerinde lisansüstü eğitim almayı düşünenlerden %45,2'si ilahiyat, %21,8'i İDKAB; felsefe ve din bilimlerinde eğitim almayı isteyenlerden %12,6'sı ilahiyat, %28,9'u İDKAB; başka fakültelerin bölümlerinde lisansüstü eğitim almak isteyenlerden %2'si ilahiyat, %6,2'si ise İDKAB; yüksek lisans eğitimi almak istemeyenlerin %6,7'si ilahiyat, %12,9'u İDKAB bölümü öğrencilerden oluşmaktadır. Özetle şöyle de denebilir; ilahiyat fakültesi öğrencileri ağırlıklı olarak temel İslam bilimlerinde lisansüstü eğitim almayı düşünürken İDKAB bölümü öğrencileri ise ağırlıklı olarak felsefe ve din bilimleri alanında lisansüstü eğitim almayı düşünmektedirler. Başka fakülte bölümlerinde lisansüstü eğitim alma düşüncesi İDKAB bölümü arasında daha yaygındır. Lisansüstü eğitim almayı düşünmeyenler İDKAB bölümünde daha yaygındır. İlahiyat programında okuyan öğrencilerin ağırlıklı olarak temel İslam bilimlerinde lisansüstü eğitim almayı düşünmelerinin temelinde Arapça faktöründen ve temel İslam bilimleri kapsamındaki Tefsir, Hadis, Kelam vb. gibi derslerin kredi fazlalığından kaynaklandığı tahmin edilmektedir.

Duruma cinsiyet açısından bakıldığında şu tablo karşımıza çıkmaktadır; felsefe ve din bilimleri ve temel İslam bilimlerinde bayanların öne çıktığı görülmektedir (FDB; bayan %18,2, erkek %20,6; TİB; bayan %30, erkek %38). İslam tarihi ve sanatları alanında ise erkeklerin öne çıktığı görülmektedir; erkekler %19,2, bayanlar %7,9. Bayanlar arasında yüksek lisans eğitimi almayı düşünmeyenlerin oranının erkeklere oranla daha yaygın olduğu söylenebilir, bayanlar %11, erkekler %6,6. Lisansüstü eğitim yapma konusunda bilgi sahibi olmayanların oranı ise erkeklerde %8,4, bayanlarda %4,7'dir.

10.11. Ders Dışı Kitap Okuma Durumu

Üniversite eğitiminin ve akademik kazanımların temelinde kitap okuma alışkanlığı yatmaktadır. Öğrencilerin yarısı (%50,5) ayda bir ders dışı kitap okuduğunu ifade ederken, %25,8'i de haftada bir kitap okuduğunu belirtmek-

tedir. Altı ayda bir kitap okuyan %13, yılda bir kitap okuyanlar ise %7'dir. Ders dışı kitap okumayanların oranı ise %3,8'dir.

Bir kişinin sahip olduğu okuma alışkanlığı düzeyini belirlemede birçok ölçüt kullanılmaktadır. En yaygın kabul gören ölçüt, genelde, bir yılda okunan kitap sayısıdır. "Örneğin American Library Association (ALA)'ın belirlediği standartlara göre (Yılmaz, 2004, s. 116) okuma alışkanlığı düzeylerini bireylerin bir yıl içinde okudukları kitap sayısına göre üç tür altında sınıflandırılmaktadır. Buna göre,

- Yılda okuduğu kitap sayısı 5'i geçmeyen az okuyan okur tipi,
- Yılda okuduğu toplam kitap sayısı 6 ile 11 arasında olanlar orta düzeyde okuyan okur tipi,
- Yılda okuduğu toplam kitap sayısı 12'yi aşan kişiler ise çok okuyan okur tipi olarak nitelendirilmektedir (ALA, 1978, s. 3)" (Akt., Odabaş ve diğ.leri, 2008, s.436). Tabi ki bu oranlar genel okuyucu için geçerli olduğu kabul edilmektedir. Ancak üniversite eğitimi alan, meşguliyeti genelde okumak olan ve ihtisaslaşma aşamasında olan kişilerin okuma oran standartlarının daha yüksek olması beklenirdi. Ayrıca burada spesifik anlamda ne tür okumalar yapıldığı sorgulanmamaktadır.

Taştan ve arkadaşları (2001) araştırmalarında benzer bir soruyu Kayseri Erciyes Ü.İ.F. öğrencilerine yöneltmişler ve katılımcıların %57,9'unun en az ayda bir kitap, %29,6'sı haftada bir kitap okudukları yönünde cevaplar almışlardır.

İlahiyat eğitimi için gerekli okuma sıklığının daha fazla olması beklenirdi, dolayısıyla bu oranlar oldukça düşündürücüdür. Daha da düşündürücü olanı olgunun önemine binaen hiç de azımsanmayacak düzeyde olan %4'e yakın bir öğrenci kitlesinin hiç kitap okumaması ve %7 oranında öğrencinin de yılda sadece bir kitap okumalarıdır. İlahiyat fakültelerinin sayısının artışı ile birlikte kalite sorununun da gittikçe ortaya çıkmaya başladığı bu alanda çalışanlarca farklı şekillerde gündeme taşınmaktadır (Köylü, 2013). Buradaki kitap okuma oranları da ilahiyat fakültelerindeki kalite probleminin gittikçe artacağına dair bir işaret olarak görülebilir. İnönü Ü.İ.F. öğrencilerinin genel okuyucu kitlesine göre okuma düzeylerinin iyi, İlahiyat eğitimi için ise yetersiz olduğu kanaati araştırmada yer etmiştir.

Üniversite öğrencileri arasında okuma alışkanlığı üzerine birçok çalışmalar yapılmış ve genelde öğrencilerin okuma alışkanlıklarının orta ve düşük düzeyde olduğu tespitinde bulunulmuştur (Bkz., Sağlamtuç, 1990, s. 6-13; Ersoy,

2007, s. 182; Odabaş ve diğerleri, 2008, s.460; Saracaloğlu ve diğerleri, 2003,

s.155; Yılmaz ve diğerleri, s.45).

10.12. Fakülte Kütüphanesinde Çalışma Durumu

Fakülte kütüphanesine gitmeye vakti olmadığını belirtenlerin oranı %52'dir. Haftada bir gidenler %27,9, iki günde bir gidenler %6,4, her gün uğrayanlar %6,8'dir. Fakülte kütüphanesine araştırma yapmak amaçlı gidenler yanında sadece ders çalışmaya gidenler de mevcuttur. Ancak burada söz konusu ayırım yapılmamıştır. Yine de bu oranlar üniversite eğitimi, özelde de ilahiyat eğitimi için yeterli kabul edilemez.

Üniversite ve fakülte kütüphaneleri sağladığı ortamla öğrencilere daha fazla kitap okuma ve sınavlarda daha yüksek başarı elde etme imkânı tanıyan kütüphaneler okuma alışkanlığının kazanıldığı, daha çok akademik araştırma ve ödevlerin yapıldığı önemli mekânlardır. Kütüphane kullanma alışkanlığı, bireyin zihinsel gereksinimini karşılamak amacıyla bir kütüphaneyi sürekli ve düzenli olarak kullanması anlamına gelmektedir. Kütüphane kullanma alışkanlığındaki süreklilik ve düzenlilik kavramları genelde kütüphaneye gitme sayısı temel alınarak değerlendirilmektedir. Amerikan Kütüphane Derneği'nin (American Library Association-ALA) bu konudaki önerdiği sıklıklardan yararlanılarak kütüphane kullanma alışkanlığı için aşağıdaki düzeyler belirlenmiştir (Yılmaz, 2004, s.116): Zayıf alışkanlık : Yılda 1-5 kez kütüphaneye gitme, Orta düzey alışkanlık : Yılda 6-11 kez kütüphaneye gitme, Güçlü alışkanlık : Yılda 12 kez ve daha fazla kütüphaneye gitme (Kurulgan ve Çekerol, 2008, s.239). Söz konusu standartlar genel okuyucu içindir, üniversite öğrencileri için farklı standartların belirlenmesi gerekmektedir.

Odabaş ve arkadaşları (2008)'nın Ankara Üniversitesi örneğinde yaptığı çalışmada üniversite öğrencilerinin sadece % 3,3'ü her gün, % 15,5'i her hafta ve % 15,8'i de her ay kütüphaneden yararlandıklarını, öğrencilerin % 63,8'lik bölümünün kütüphaneden nadiren yararlandıklarını tespit etmiş, dolayısıyla öğrencilerin kütüphane alışkanlıklarının zayıf olduğu sonucuna varmıştır (s.453).

10.13. Kur'an Okumasını Nerede Öğrendikleri

Tablodan da anlaşılacağı üzere ilahiyat fakültesi öğrencilerinin çoğunlukla Kur'an okumasını Kur'an kurslarında öğrendikleri ve formal olarak ilk din eğitimlerini de Kur'an kurslarında edindikleri anlaşılmaktadır.

10.14. Hafta Sonu ve Tatil Günlerinde Fakülte veya Şehirde Mesleki Bir Kurs Açılırsa Hangisine Devam Etmek İstedikleri

Bu soruda çoklu seçenek (multiple respons) olarak birden fazla seçenek işaretlenebileceği belirtilmiştir ve tablo çoklu seçenek şeklinde analiz edilmiştir. Meslekî bir kurs açılması durumunda katılımcıların %47,6'sı Arapça, %38'i Kur'an-ı Kerim, %17,5'i İngilizce ve %11,1'i de dînî mûsikî kurslarına katılabileceklerini ifade etmişlerdir. Bu sorunun 'başka' bölümünde daha açıklayıcı talepler dile getirilmiştir; Farsça (7 kişi), pratik İngilizce (2 kişi), YDS (Yabancı Dil Sınavı) İngilizce (11 kişi), YDS Arapça (9 kişi), Arapça klasik metin okuma (4 kişi), ney üfleme (3 kişi), hüsn-ü hat (5 kişi), diksiyon (2 kişi) kursları da açılması durumunda öğrencilerin katılabileceği tahmin edilmektedir.

10.15. Mesleki Alanda Yarışma Düzenlenirse Hangisine Katılmak İstedikleri

Çoklu seçenek sorularından olan meslekî alanda bir yarışma düzenlenmesi durumunda katılım eğiliminin genel ilahiyat bilgileri alanı lehine olduğu açıkça görülmektedir. Öğrencilerin %50,7'si Hadis, Tefsir, Fıkıh, Kelam, Siyer gibi dersleri içeren genel ilahiyat bilgilerini içeren alanlarda yarışma düzenlenirse katılma eğilimindedir. Meal bilgisi ayrı bir yarışma alanı olarak değerlendirilmiştir ve katılımcıların %23,8'i de bu alanda yarışmaya katılacaklarını belirtmişlerdir. Güzel Kur'an okuma ve Arapça alanında ise katılım eğilim oranı birbirine oldukça yakındır; %18,5 ve %18. Bu sorunun başka bölümüne felsefe (2 kişi) ve popüler okumalar (2 kişi) ifadeleri yazılmıştır.

10.16. Kur'an-ı Kerim'i Yüzünden Okuma Sıklığı

Kur'an'ı yüzünden okuma durumu öğrencilere sorulmuş ve öğrencilerin %53,1'i günlük ve sistematik okumadıklarını ifade etmişlerdir. İkinci sırada hergün 1-5 sayfa okuduklarını belirtenler (%21,1) gelmektedir. 'Belirli günlerde okuyorum (Perşembe akşamları, Kadir gecesini vb.)' diyenlerin oranı 13,2'dir. Her gün 10-20 sayfa okuyanların oranı toplam %4,4'tür. Hiç okumadığını ifade edenler %1,1'dir. Bu oranlar 2001 yılında Taştan ve arkadaşlarının Erciyes Üniversitesi örneğinde yapmış oldukları araştırmayı hatırlatmaktadır; araştırmacılar öğrencilerine dini pratiklerini yapma durumlarını sormuşlar; öğrencilerin büyük çoğunluğu (%63,3) dini pratiklerini kısmen yerine getirdiklerini, 17,1'i bu konuda zayıf olduklarını belirtmişlerdir. Dini pratiklerini tam yerine getirdiklerini ifade edenlerin oranı ise %18,8'dir (s.180).

10.17. Kültürel ve Bilimsel Amaçlı Günlük Yazı Yazma Alışkanlığı

Öğrencilere akademik eğilimlerini yansıtan yazma alışkanlığı sorulmuş, öğrencilerin %62,8'isi yazma alışkanlıklarının olmadığı ifade etmiştir. Vakti olmadığı için yazmadığını belirtenleri (%16,8) de bu gruba dâhil ettiğimizde bu oran yaklaşık %80'i bulmaktadır. Günlük veya şiir yazarların oranı %17,9'dur. Makale yazdığını ifade edenlerin oranı %2,4'tür. Bu oranlar da gösteriyor ki, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kültürel ve akademik yazma durumları da oldukça düşüktür. Üniversitede özellikle ilahiyat eğitiminde kültürel-akademik okuma yanında bu alanlarda yazma eğitiminin de verilmesi gerekmektedir. Zira öğrencilerin bilimsel düşünceleri kadar bu düşüncelerini uygun bir şekilde ifade edebilmeleri onların akademik gelişmelerinin önemli bir parçasıdır.

10.18. İlahiyat Eğitiminin Din Anlayışlarını Etkileme Durumu

İlahiyat eğitiminin öğrencilerin din anlayışlarına etkisi sorulmuş ve katılımcıların %45'i aldıkları ilahiyat eğitiminin dini konulara daha ilmi bakmalarında etkisi olduğunu belirtmişlerdir. Dini yaşantılarına olumlu etkisi olduğunu ve hassasiyetlerini artırdığını belirtenlerin oranı toplam %43,7'dir. Hiç etkisi olmadığını söyleyenlerin oranı %8,4 ve olumsuz etkisi olduğunu belirtenler de %4,5'tir. Bir şekilde olumlu etkisi olduğunu belirtenlerin oranını toplam %88,7'dir.

Diğer bir araştırmada da öğrencilerin fakülte eğitimlerinin kendileri üzerinde etkisinin yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir; Taştan ve arkadaşlarının araştırmasında öğrencilere fakülte eğitimleri boyunca bilgi, düşünce ve davranışlarında herhangi bir değişikliğin olup olmadığı sorulmuştur. Öğrencilerin hemen hemen tamamına yakını (%95,1) bu boyutlarda bir takım değişikliklerin oluştuğunu belirtmişlerdir. Bunların %60,4'ünde tam bir değişme, %34,7'sinde de kısmi bir değişimin varlığı ifade edilmiştir. Yalnızca %4,9 gibi çok düşük bir oranda öğrenciler kendilerinde herhangi bir değişikliğin olmadığını belirtmişlerdir. Bunun yanında, kız öğrencilerin erkek öğrencilere oranla daha fazla etkilendikleri ortaya çıkmıştır. Söz konusu değişimler arasında bilgi, görgü, kişilik, düşünce, daha çok okuma ve kendini geliştirme, eleştirel düşünme yetisini kazanma, farklılıkları hoşgörü ile karşılama, insanlara daha çok saygı gösterme ve onlara değer verme yanında dini-sosyal bilimler alanına olan ilgisinin artmış olduğu gözlenmiştir (Taştan ve arkadaşları, 2001).

10.19. Öğrenmek İstedikleri Yabancı Dil

Öğrencilerin öğrenmek istedikleri yabancı dillerin başında %36,4 ile Arapça gelmektedir. İkinci sırada ise Arapça ile birlikte İngilizce öğrenmek

isteyenlerin oranı %32,4'tür. Sadece İngilizce öğrenme niyetinde olanların oranı %14,9 ve Farsça öğrenmek isteyenler ise %1,3'tür. İlahiyat programı öğrencilerinin Arapça (%56) ve Arapça/İngilizce (%86) öğrenme eğilimi DKAB öğrencilerinden daha fazla olduğu görülmüştür, $p < 0.000$. İDKAB öğrencilerinin çoğunluğu ise sadece İngilizce (%59) öğrenme eğiliminde olup Arapça (%13) öğrenmeye karşı mesafeli durmaktadırlar.

10.20. YDS (Yabancı Dil Sınavı)'na Katılma Durumları

Öğrencilerin yaklaşık %60'ı yabancı dil sınavına girmediklerini ancak girmek istediklerini belirtmişlerdir. Bu sınava girme düşüncesine sahip olmayanların oranı %27,3'tür.

10.21. YDS Sınavına Girenlerin Aldıkları Puanlar

Yabancı dil sınavına toplam 33 kişi girmiştir. Çoğunlukla da 50 puanın altında puan aldıkları görülmektedir.

11. Öğrencilerin Fakülte Eğitimi ve Problemlerine Dair Görüşleri

Çoklu seçenek tablosuna baktığımızda 741 öğrencinin açık uçlu soruya cevap verdikleri görülmektedir. Kimi zaman bir öğrenci, sorunlarını ifade ederken bir cümlede ya da paragrafta birkaç konuya birden değinmiş, dolayısıyla sorunlara ilişkin alanlar kategorilere ayrıldıktan sonra öğrencinin ifadeleri buna göre kodlanmıştır.

Öğrencilerin açık uçlu sorulara verdikleri cevaplar içerik olarak gruplandırılarak faktörler oluşturulmuş ve SPSS'te yeniden kodlanarak sisteme girilmiştir. Yer yer öğrencilerin birden çok alanda görüş bildirmelerinden dolayı çoklu seçenek (multiple respons) analizinin daha uygun olacağı düşünülmüştür. Elbette ki açık uçlu sorulara verilen cevapların geneli yansıtmadığı, öğrencilerin düşüncelerini tam anlamıyla yansıtmamış ya da yazmamış olabileceği göz önüne alınmış ve soruya cevap verenlerin yüzdeleri üzerinden bazı yorumlar yapılmıştır. Burada ifade edilen hususlar öğrencilerin sorun olarak algıladıklarına dair beyanlarıdır, genellenemez ve her bir başlık altında yer alan husus ya da ifade ölçeklenerek daha derinlemesine araştırmaları gerektiren hususlardır. Dolayısıyla söz konusu veriler nicel olmaktan çok nitel karakter taşımaktadır. Bunlar az ya da çok öğrencilere göre gördükleri ve hissettikleri problemleri ortaya çıkaran etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir deyişle az da olsa problem olarak hissedilen noktalar bizlere bir ipucu vermektedir. Sorunların dokuz ana başlıkta tasnif edilebileceği görülmüştür. Her bir başlığı oluşturan problem alanlarının bileşenleri de kendi içinde yorumlanmış-

tır. Öğrencilerin ifadeleri kodlanmış, ortak noktaları olan ifadeler sayısal olarak bir araya getirilmiştir.

Fırat (1989) Ankara Ü.İ.F. ve Dokuz Eylül Ü.İ.F. öğrencileri üzerine yaptığı çalışmada problem alanlarını eğitim-öğretim, öğretim elemanları, kılık-kıyafet, insanlar arası ilişkiler, kantin ve yemek hizmetleri olarak beş başlıkta incelemiştir (s.21). Aradan geçen yaklaşık 27 yıl sonra bazı problem alanlarının güncelliğini koruduğu, bazılarının da dönemin konjonktürel yapısına binaen zaman içinde ortadan kalktığı müşahade edilmektedir. Öğretim elemanlarının yeterlikleri, öğrencilerle ilişkileri, müfredatın yapısı, ders saati sayısı vb. konular tartışılmaya devam ederken, kılık-kıyafet ile ilgili sorun olarak görülen konular artık problem olmaktan çıkmıştır. Son 5 yıla kadar başörtüsü, sakal ve kravat konusunda YÖK Yönetmeliği'ne göre uygulama yapılmış ve bu konuda fakülteler arasından uygulamada esneklik tartışma konusu olmuş, daha katı davranan fakültelerde öğrenci tepkileri artmış ve durum sevimsiz hale gelmiştir. Bugün ise kıyafet konusu yasal zeminde değil, din anlayışındaki farklılıklara dayalı ve ahlaki çerçevede tartışılmaktadır.

11.1. Öğretim Elemanı İle İlgili Olanlar

Uygulanan programlarda amaçlar, içerik, öğrenme yaşantılarını gerçekleştirecek eğitim durumları, değerlendirme ve bunların uygulamasında sorumlu olan öğretim elemanları önemli araştırma konuları arasında yer almaktadır. Ayrıca akademik danışmanlık hizmetleri ve bölümün sağladığı olanaklar da eğitim-öğretim faaliyetinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için önem arz etmektedir (Özdemir & Kavak, 2012, s. 531) . Problemlerin hocalardan kaynaklandığını ifade edenlerin oranı %32,1'dir. Bu öğrencilerin (öğretim elemanları) hocalardan kaynaklı problem algılamaları da çeşitlenmektedir. Öğretim üyelerine ilişkin sorun ifadeleri metotlar, öğrenci merkezlilik ve aktif katılım, ders materyali kullanma, iletişim ve rehberlik, ölçme ve değerlendirme, sınıf yönetimi olmak üzere altı başlık olarak tasnif edilmiştir. Araştırmamızda da görüldüğü gibi fakülte eğitimine dair problemler ağırlıklı olarak öğretim elemanları üzerinden dile getirilmiş olup diğer araştırmalarda benzer durumlara rastlanmıştır.

Özdemir (2002) araştırmasında öğrencilerin büyük çoğunluğunun (%64,4) hocaların derse orta seviyede önem verdiğini, yarıya yakınının (%49) hocaların başarıyı değerlendirmede adaletli davranmadıkları, öğrencilerin çoğunluğunun (% 73,3) hocalarla yeterli şekilde diyalog kuramadıkları kanaatine sahip oldukları tespitinde bulunmuştur.

Fersahoğlu (1997) araştırmasında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin genelde diyalog problemlerinin olduğunu, bu problemin temelinde de, öğretim elemanlarının yeterince öğrencilere gelecekteki meslektaşları gibi bakmama, derslerle ilgili konularda onların görüşlerini almama, derslerde öğrencileri soru sormaya teşvik etmeme, ders dışında onların sorunlarıyla ilgilenmeme gibi yaklaşımlarının yattığını belirtmiştir (s.113). Bu durumlar diyalog probleminin ortaya çıkmasında etkili olmaktadır. Kaya (2001)'nin araştırmasında öğrencilerin %42'si hocaların not vermede adaletli davranmadıklarını söylemişlerdir (s.84).

Ay (2000)'ın araştırmasında öğrenciler, derslerdeki başarısızlıklarında en önemli etkenin ne olduğu sorusuna sorumluluğu hocalarına yükleyen cevaplar vermişlerdir (s.11).

Diğer araştırmalardan farklı olarak Fırat (1989)'ın araştırmasında öğrenciler hocalarını, din anlayışlarındaki farklılıklar ekseninde ve ideolojik zeminde eleştirmişlerdir. Öğretim elemanlarının İslam'a göre durumlarını değerlendiren öğrenciler bazı düşüncelerini şu şekilde ifade etmişlerdir; hocalar İslami meselelere müsteşrikler gibi bakıyor, İslam'ı kendi beşeri yorumları ve maddeci Batı kültürüyle açıklamak ve yorumlamak sevdasındalar, İslam'ı değil kendi fikirlerini anlatıyorlar, dürüst davranmıyorlar saptırıcı oluyorlar; inanç, din, laiklik, demokrasi konularında yanlış bilgi veriyorlar, fıkhi sorulara cevap vermiyorlar, din adamına yakışır tavır içinde değililer, bir iki ayet gösterip, büyük fıkıh ve hadis imamlarına sataşıyorlar, müçtehit kesilerek Kur'an ayetlerinden ve Hz. Peygamber'in sünnetlerinden kendi ideolojileri açısından hüküm çıkarmak istiyorlar...(s.25)

Çalışmamızda elde edilen verileri diğer araştırmaların verileri ile karşılaştırdığımızda hala temelde bir öğretim elemanı yeterliliği probleminin varlığından söz etmek mümkündür. Bu yeterlilik alanının bileşenlerinin neler olduğu ya da olması gerektiğine dair daha spesifik çalışmalar yapılmalı ve gündem oluşturulmalıdır. Ancak burada öğrencilerin verdikleri cevaplardan hareketle öğretim elemanlarıyla ilgili problem alanlarının bazı başlıklar altında ele alınması daha uygun görülmüştür. Araştırmamızda öğrencilerin öğretim elemanlarına ilişkin problem olarak gördükleri alanlar aşağıda tasnif edilerek tablolandırılmıştır;

11.1.1. Öğrencilerin Öğretim Elemanlarının Ders İşleme Metotlarına İlişkin Düşünceleri

Tablo 80 -Öğrencilerin Öğretim Elemanlarının Ders İşleme Metotlarına İlişkin Düşünceleri

Kodlama	N	%
---------	---	---

Hocalar dersi iyi anlatmıyor (3), hocaların düz ve sıkıcı anlatımı, tekdüze (29), anlatım metotlarının yetersizliği (2), gereksiz çok tekrarları (2), öğrencinin etkili-aktif katılımının sağlanmaması, öğrencinin pasif olması (4), bazı hocaların derse merak duygusunu arttırmaması (4), hocanın konuyu öğrencilerle tartışma ortamı yaratmadan tekdüze şekilde anlatması (3), hocaların konuları öğrencilere dağıtıp onlara anlattırması (4), Kur'an dersinde örnek okumalar az, zaten bildiğimizi düşünüyor hocalar, bireysel olarak yanlışlarımızı düzeltmiyorlar (3), Hazırlık sınıfları; Hocalar sarf nahv konuları daha basit anlatmalı (2), hazırlıkta hocalar Arapça dersini sıfırdan anlatmalılar (5), Arapça'yı Arap hocalar öğretmeli (3), yabancı hocaları anlamıyorum (1), hocaların zamanla öğrenirsiniz diyerek sorulara açıklık getirmemeleri, hocaların dersi yetiştirme kaygıları; hızlı ilerlenmesi, herkes çok iyi Arapça biliyormuş gibi havasında dersin işlenmesi, öğrenci seviyesine inilmiyor ve konular hazmedilmeden geçiliyor, hocaların dersi hızlı anlatıp geçmesi (7)	7 2	9,6
--	--------	-----

Hocaların ders işleme metotları konusunda öğrenciler, ağırlıklı olarak derslerin öğretmen merkezli, tek düze ve sıkıcı anlatım şeklinde işlendiği kanaatlerini belirtmişlerdir. Dolayısıyla öğrenci katılımının az olduğu bir süreç hâkimdir, denebilir.

Fırat (1989)'ın araştırmasında öğrencilerin yaklaşık yarısı konuya ilişkin düşüncelerini beyan etmiş ve şu hususlara değinmişlerdir; hocalar ders anlatırken yanlış yol takip ediyor, dersi iyi anlatamıyorlar, hocaların anlatma ve öğretme kabiliyetleri yok, hocalar öğrenci psikolojisini bilmiyorlar, öğrenciyi çalışmaya sevk etmiyorlar (s.24).

Ay (2000)'ın çalışmasında öğrenciler, derslerdeki başarısızlıklarında en önemli etkenin ne olduğu sorusuna da yine sorumluluğu hocalarına yükleyen cevaplar vermişlerdir. Öğrencilerin %37,7'si dersin hocasından kaynaklanan sebeplerin rol oynadığını düşünmektedirler (s. 11). Benzer durumun Erciyes Ü.İ.F. örneğinde yapılmış araştırmada da görüyoruz (Taştan ve arkadaşları, 2001, s. 185).

Benzer bulgular Okumuş (2007)'un Dicle Ü.İ.F. örneğinde yapmış olduğu çalışmada da yer almaktadır. Öğrencilere göre fakültedeki hocaların çoğu dersi sadece kitaptan okuyarak, tekdüze ve sadece bir öğretim yöntemi (anlatım) kullanılarak derslerini işlemektedirler. Bu durum verilen din eğitiminin anlaşılmasına yol açmakta, öğrencilerin çoğu derslerdeki bu sıkıcı durumdan dolayı derse sırf yok yazılmamak için girmektedir. Dersler sadece bir kaynağa bağlı olarak işlenmektedir. Oysa daha farklı kaynaklardan yararlanarak öğrenciyi daha fazla bilgilendirebilirler. Bazı hocaların her yıl aynı kitapları okutup aynı soruları soruyor olmaları öğrenciyi ezberciliğe itmekte ve kısır bir döngü

içerisine sokmaktadır. Derste öğrencilerin görüşlerinin alınmamakta ve her hoca kendine göre dersi işlemektedir. Hocalar sadece kendi görüşlerini aktarmaktadırlar (s.77-78). Ona göre, öğrenci, eğitimin öğretmen merkezli değil, öğrenci merkezli yapılmasını istemektedir. Öğrenci hocasının kendisine verdiği değeri, hissetmek istemektedir. Bunun da en önemli yollarından biri, öğrenciyi derse katmak, aslında aktif eğitim yapmaktır.

Arapça dersi özelinde de benzer sorunların dile getirildiği görülmektedir. Öğrenci katılımının az olduğu, bunun yanında, hocaların kimi öğrencilerin seviyesini dikkate almadığı, ağırlıklı olarak programı yetiştirme kaygısından dolayı derslerin hızlı ve yeterince hazmedilmeden geçildiği yönünde şikâyetler yer almaktadır. Okumuş'un araştırmasında Arapça dersinin işleniş şeklinin öğrenciler tarafından %52,7 oranında beğenilmediği, %27,3 oranında kısmen beğenildiği ve %15,1 oranında beğenildiği görülmüştür (Okumuş, 2007, s. 76).

Kur'an dersinde de öğrencilerin örnek okuyuşları az buldukları, yanlışlarının yeterince düzeltilmediği, hocaların öğrencilerin zaten bildiği yargısı ile hareket ettikleri görüşü beyan edilmiştir. Dicle Ü.İ.F.'de Kur'an dersiyle ilgili soruya örneklem grubunun %49,3'ünün "Tamamen ezbere yönelik. Branş hocası yok. Makam öğretilmeli. Yüzeysel öğretim var. Daha verimli olabilir. Plansızlık var gibi. Yeterince pratik yapılmıyor. Dersler çok sıkıcı, monoton geçiyor. Hafız yetiştiricimiz yok. Tecvit çalışmaları yeterli değil. Yöntem problemli. Teknolojiden yararlanılmalı ." şeklinde ifade ettikleri görülmüştür (Okumuş, 2007, s. 74).

11.1.2. Öğrencilerin Aktif Katılımını Sağlama

Tablo 81 -Öğrencilerin Aktif Katılımını Sağlama

Kodlama	N	%
Derslerin anlamaya yönelik değil ezberci olması. Düşünme ve araştırmaya önem vermemesi (16), dersleri sürekli öğrencilerin anlattığı dersler var (4), Öğrenci merkezli eğitim olmalı, Araştırma olmalı, Araştırmayı bilmiyoruz. Kendimize ait bir düşünce geliştiremiyoruz (19), Bilgimizin sadece teorik olup ezberden ibaret olması (4), hocalarla öğrencilerin ortak projeler yapmaması (2)	4 6	5,6

Ders işleme metotlarıyla doğrudan ilgisi olan öğrenci merkezlilik ya da öğrencinin aktif katılımı yaklaşımı pedagojik bir anlayışı ifade etmektedir. Öğrenciler derse aktif katılımın yetersiz olduğu, özellikle akademik becerileri geliştirecek olan araştırma ve incelemeye yönelik yaklaşımların yeterince eğitim hayatlarında karşılık bulmadığının işaretini vermektedir. İlahiyat fakülteleri üzerine zaman zaman yapılmış çalışmalar da gösteriyor ki, bu konuda beklenen gelişme henüz yeterince sağlanamamıştır (Koç, 2003, s. 41; Okumuş, 2007, s.71-

77). Mehmedoğlu (2000)'nın araştırmasında öğrencilerin %51,09'i ilahiyat fakültesinde okutulan derslerin öğretim ağırlıklı olduğunu belirtmiştir (s.138). Kaya (2001)'nin araştırmasında öğrencilerin %85'i öğretimin kendilerini ezberciliğe zorladığını, %67'si ders dışında araştırma yapamadıklarını ifade etmişlerdir (s.83-84). Özellikle Özdemir (2002)'in çalışması ile mukayese edersek öğrenci katılımının sağlanması noktasında problemin hala devam ettiği, katılımın yüksek olmadığı görülmektedir; öğrencilerin % 41,1'i derse katıldıklarını, % 32,8'i katılmak istedikleri halde katılmadıklarını, %17,8'i ise katılmadıklarını belirtmişlerdir.

Günümüzde artık sadece yükseköğretimde değil, eğitimin her aşamasında öğrenci, öğrenme sürecinin nesnesi değil öznesi olarak tanımlanmakta, dolayısıyla bilgiyi depolayan değil inşa eden, öğrenmeyi öğrenen, düşünen, sorgulayan, eleştiren, bilgiye ulaşan ve yeni bilgi üreten öğrenci modeli öne çıkarılmaktadır. Zaten bilgi üretiminin baş döndürücü hızla gerçekleştiği, bilgi teknolojisinin insan hayatının neredeyse her noktasına hakim olduğu bir dönemde bilgi depolamaya dayalı bir eğitim sisteminin yaşama şansının kalmadığı düşüncesi hâkim paradigma olarak eğitim alanında kabul görmüştür (Bk. Bayraklı, 1988, s.127). Yükseköğretimde de bu yönde talepler ile gerçeklik arasındaki farklılıkları ortaya koyan kimi araştırmalarda, hala öğrencileri öğrenmenin aktif öznesi olarak görülmemesini, sadece ilahiyat fakültelerinde değil aslında Türkiye'de eskiden beri süregelen üniversite yapısının temel sorunlarından biri olduğuna dair işaretleri görmemiz mümkündür; İstanbul Üniversitesi'nde 1975-76 öğretim yılında 4318 öğrenci üzerinde yapılan bir araştırmada öğrencilerin yarısından fazlası derslerin çoğunun ezbere dayandığını, öğrencilerin belli bir kısmı da dersleri teorik bulduğunu belirtmiştir (Ekşi, 1982, s.275). Yapılan bir araştırmada Cumhuriyet Ü.İ.F. öğrencilerinin %59,3'ü, derslerin ezberci değil araştırmaya dayalı olmasını istemişlerdir. Öğrenciler branş dışı derslerin kaldırılmasını ve derslerde daha fazla uygulama yapılmasını belirtmişlerdir (C.Ü.Sağlık ve Kült., 1998, s.27).

11.1.3. Ders Materyali Kullanma

Tablo 82 -Ders Materyali Kullanma

Kodlama	N	%
Hocaların ders kitabına bağımlı olarak anlatması (5), slayt-sunuma bağlı kalmaları (3), sadece ders notlarına çalışıp dersi geçiyoruz, araştırma yöntemlerini bilmiyoruz(3), hocaların yeterince görsel materyaller kullanmamaları (2), teknolojinin az kullanılması (1)	14	6,2

Öğrencilerin verdiği cevaplardan ilahiyat fakültesinde genellikle 'anlatım' ve 'ders kitabı' ekseninde bir ders işleme şekli olduğu ve sunu dışında herhangi bir ders materyalinin kullanılmadığı şeklinde bir algı oluşmuştur. Okumuş (2007) bu konudaki öğrenci taleplerini şu şekilde tespit etmiştir; "Fakültemizdeki hocaların çoğu bir kaynaktan ders işliyorlar. Oysa daha farklı kaynaklardan yararlanarak öğrenciyi daha fazla bilgilendirebilirler. Her hocanın kendi alanına ait yeni basılan, yayınlanan eserleri okuyup inceledikten sonra öğrencilerine de anlatması gerekiyor. Bazı hocalarımız her yıl aynı kitapları okutup aynı soruları soruyorlar. Bu durum öğrenciyi ezberciliğe itiyor ve kısır bir döngü içerisine sokuyor."(s. 71).

11.1.4. İletişim ve Rehberlik

Her eğitim kurumunda olduğu gibi üniversitelerde de öğretene ile öğrenen arasında ders içi ya da ders dışı kurulan iletişim şekli öğrencinin fakülteye karşı olumlu-olumsuz tutum geliştirmesini, sosyalleşmesini ve başarısını önemli ölçüde etkilemektedir. Üniversitelerde öğretim elemanlarının sorumluluklarından biri olarak görülen öğrenci danışmanlığı da öğrencilere gerekli konularda yardım etmek, yol göstermek ve rehberlik etmek olarak tanımlanmaktadır. Akademik danışman, öğrencinin bağlı bulunduğu yükseköğretim kurumunu tanınması, kurallarını öğrenmesi, sosyal ve akademik çevresine uyumu, kişisel gelişimi ve mesleğe gerekli donanım ile başlamasında öğrencilere yardım etmekle görevlendirilen kişidir. Öğrencinin başarılı olabilmesi öncelikli olarak üniversite hayatına kısa sürede uyum sağlayabilmesi ile mümkündür. Bu noktada üniversiteler, akademik danışmanlar aracılığı ile muhtemel uyum sorununu çözmeyi amaçlamakta ve öğrencinin sağlıklı bir şekilde üniversite hayatına başlamasına destek olmaktadır (Özdemir & Kavak, 2012, s. 531).

Aşağıdaki tabloda öğrencilerin öğretim elemanlarının iletişim ve rehberlik alanındaki tutum ve davranışlarına ilişkin algıları bir araya getirilmiştir.

Tablo: İletişim ve Rehberlik

Kodlama	N	%
Hocaların anlayışsız olması, hevesimizi kırmaları (2), güler yüzlü olmamaları (2), öğrencileri umursamıyor ve fikirlerini önemsemiyor (5), baskı yapması (2), bazı hocaların bizleri ilkokul çocuğu gibi azarlamaları, hocaların tenkidi (6), ilahiyat öğrencisi olarak bir beklenti oluşturuyorlar ve sürekli eleştiriyorlar (5), öğrencileri ders dışında yok saymaları (1), hocaların bazılarının asabi olması ve soğuk tavırları, sert üslupları (4), bazı hocaların tevazu sahibi olması gerekir (1), bazı hocaları itici buluyorum (1), öğrencilerin dış görünüşlerine göre değerlendirilmeleri (2), Kişiliğimize saygı gös-	6 8	9,2

<p>terilmiyor (3), hocalar bizi çocuk yerine koyuyor (4), derse ve hocaya karşı ön yargı var, hocaların öğrencilerle ilgili önyargıları var(1), Bazı hocaların adaletli davranmamaları (6), sığ bakış açısı ve çifte standart (1), Hocaların öğrencilerin gözünü korkutması (3), hocaların İfade özgürlüğümüzü kısıtlaması (2), hocalar tüm görüşlere açık olmalı (1), bazı hocalar verdiğimiz cevaplara küçümseyerek bakması (1), hocaların sadece kendi fikirlerini öne çıkarmaları (5), hocaların ideolojilerini öncelemeleri, hocaların felsefi fikirleri, siyasi yaklaşımları (3), hocaların uyum içinde çalışmamaları, fikri çatışma içinde olmaları (2), fikri ayrılıkları düşmanlığa döndürmeleri (3), hocaların bazı konularda siyasi görüş beyan etmeleri (1), ilmi severek öğrenme gayretimiz yok, teşvik edilmiyoruz (1), çalışma konusunda yönlendiren birileri yok (3), öğrenci işleriyle ilgili sorunlarımda yeterince yardım görmüyorum (1).</p>		
--	--	--

Hocalarla ilgili olarak öğrencilerin önemli bir kısmı iletişim ve rehberlik sorunlarını dile getiren ifadelerde bulunmuşlardır. Özellikle göze çarpan nokta, öğrencilerin hocalar tarafından çok eleştirildikleri algısıdır. Hocalar nezdinde kendilerini değerli hissetmeyen, hocalar tarafından kendilerinin dikkate alınmadığı kanaatine sahip olan bir öğrenci kitlesinin varlığından söz edilebilir. Bunun yanında düşüncelerini hocalar yanında onların ideolojik yaklaşımlarından dolayı rahatlıkla ifade edemediklerini söyleyen öğrencilerin varlığı düşündürücüdür. Katılımcılar öğretim elemanlarının öğrenciyi birey olarak ele alıp önem vermesi gerektiği konusunda yüksek beklenti içindedir. Bununla birlikte katılımcıların tamamına yakını öğretim elemanlarının öğrenciye yönelik davranışlarında adil olması gerektiğini düşünmektedir. Araştırmamıza göre katılımcıların tamamına yakını öğretim elemanlarının derslerine hazırlanarak girmeleri gerektiğini düşünmektedir. Konuya ilişkin daha önce yapılmış araştırmalarda da benzer şikâyetlere rastlanmıştır. “Bazı hocaların sevgilerini bütün öğrencilere eşit olarak ifade edememeleri, objektif olmama, hoca-öğrenci ilişkileri beklenen düzeyde olmaması, hocaların düşünceleri,...” hoca-öğrenci ilişkisini olumsuz etkileyen hususlar olarak zikredilmiştir (Bk.Okumuş, 2007).

Fırat (1989)'ın araştırmasında İlahiyat fakültesi öğrencilerin çoğunluğunun 'hocaların öğrenci psikolojinden anlamadıkları, öğrenciyi çalışmaya sevk etmedikleri' düşüncesine sahip olduklarını ifade etmektedir (s.24).

Özdemir (2002)'in araştırmasında da benzer manzara ile karşılaşmıştır; öğrencilerin % 33,4'ü diyalog eksikliğinin hocaların odasına gitmede zorluk yaşadıklarından, % 48,4'ü hocaların kendilerine zaman ayırmamalarından ve öğrencilerin kendilerine gerekli rehberliğin yapılmadığına inanıyor olduklarından kaynaklandığını (% 57,6) belirtmiştir. Ay (2000) ilahiyat fakültesi öğrenci-

lerinin %76,3'ünün hocalarıyla yeterince ve arzu ettikleri şekilde diyalog kuramadıklarını, %31,1'inin hocaların odalarına gitme noktasında sıkıntı yaşadıklarını, %15,5'i de diyalog eksikliğini hocalarının kendilerine yeterince zaman ayırmamaktan kaynaklandığını düşündüklerini tespit etmiştir. Hocalardaki "ben dersimi anlatırım, başkasına karışmam" düşüncesinin talebeye yansımaları aynı dünyada yaşayan birbirinden habersiz kimseler durumunda olmaları algısını yaratmakta ve hocaların çoğunluğunun da bu kategoriye girdiği düşüncesini pekiştirmektedir. Araştırmada diyalog eksikliğinin bir kısmının da hocaların kişiliklerinden kaynaklandığı, onların bir kısmında enaniyet duygusunun ağır bastığı kanaatinin yer ettiği bildirilmektedir. Ay (2000)'ün araştırmasında öğrencilerin % 60,1'i öğretim elemanlarının kendilerine yeterli oranda rehberlik yapmadıklarını söylemişlerdir (s.84). Usta (2001)'nin araştırmasında öğrencilerin %57,9'u kendilerine hiçbir zaman rehberlik yapılmadığını belirtmişlerdir (s.175).

Özdemir ve Kavak (2012)'in araştırmasında öğretim elemanlarının derslerden sonra ve programlarında belirtilen ofis saatlerinde rahatça ulaşılabilir olmasına, öğretim elemanlarının derse düzenli olarak zamanında girmesi ve dersi zamanında bitirmesi, farklı öğretim yöntem ve teknikleri, farklı ölçme ve değerlendirme yöntemleri kullanmaları, derste araştırma ve işbirliğine teşvik edecek etkinliklere yer vermesini gerektiğine katılımcıların büyük çoğunluğu katılmaktadır (s. 549-550).

Taştekin (2013)'in yeni kurulan ilahiyat fakülteleri üzerine yaptığı araştırmada öğretim elemanı-öğrenci arasındaki iletişimin daha olumlu düzeyde seyrettiği gözlenmiştir. Katılımcılar genel olarak değerlendirildiğinde, %53,3'ünün öğretim elemanlarıyla iletişim kurma hususunda problem yaşamadıkları görülmüştür. Ters yönde fikir belirtenlerin oranı ise %13,1'dir. Zaman zaman iletişim problemi yaşadıklarını düşünenlerin oranı %33,7'dir. Öğrencilerin % 64,3'ü akademik danışmanlarıyla iletişim kurma problemi yaşamadıkları şeklinde düşüncelerini belirtmişlerdir (s. 159-160).

Turan ve Nazıroğlu (2015) öğrencilerin öğretim elemanları ile ilişkilerinin fakülteye uyum sağlamaya yönelik etkisi incelenmiştir. Buna göre fakülteye uyum sağlama açısından öğretim elemanları ile ilişkilerin değerlendirildiği soruya, ankete katılanların % 55,8'i "yeterli" cevabını verirken, % 36,8'i "kısmen yeterli" ve % 7,4'ü de "yetersiz" cevabını vermiştir. Oysa üniversite öğrencilerinin de problemleri olup, onlar da rehberliğe ihtiyaç duymaktadırlar. Öğrencilerin her yönden gelişmelerini sağlamak için, danışmanlar ve öğretim elemanları onlara rehberlik ederek problemlerinin çözümünde üzerlerine düşen görevi en iyi şekilde yerine getirmeli ve onlarla ilgilenmeyi asli bir görev olarak kabul

etmelidirler. Günümüzde artık yüksek din öğretimi kurumu olarak İlahiyat fakültelerinin bireyin kişiliğinin geliştirilmesi ve öğrencilerin daha nitelikli eğitim imkânlarından faydalanabilmesi için farklı hizmetleri işe koşması beklenmektedir. Bunlardan biri, belki de en önemlisi, öğrencinin okula ilk girişinden itibaren oluşturulacak sürdürülebilir bir oryantasyon sürecinin hazırlanması, bu sürecin iyi yönetilmesi ve bu bağlamda okulun öğrenci ihtiyaç ve beklentilerine uygun hale getirilmesidir. Bu da pratik olarak yüksek din öğretimi öğrencilerinin fakülteye gelişinden itibaren karşılaştıkları sorunları çözmek ve onlara sağlıklı ve sürdürülebilir oryantasyon desteği ve planlı danışmanlık hizmeti sağlamayı kolaylaştıracaktır. Bu konuda yüksek din öğretimi kurumlarında herhangi bir program olup olmadığı ya da yapılan uygulamaların yeterli olup olmadığına yönelik araştırma eksikliği bulunduğunu ifade etmek gerekir (Turan & Nazıroğlu, 2015, s. 466–479).

İlahiyat fakültelerinde öğretim elemanı-öğrenci iletişimi ve rehberlik konusunda fakülteler arasında göreceli bir iyileşmenin gerçekleştiği farkedilmekle birlikte, hala bu alanın İlahiyat fakültelerinin temel sorunları arasında yerini koruduğu tartışılmaz bir durumdur ve sözkonusu sorun İnönü Ü.İ.F. içerisinde de varlığını kuvvetli bir şekilde hissettirmektedir.

11.1.5. Ölçme-Değerlendirme

Tablo: Ölçme-Değerlendirme

Kodlama	N	%
Hocalar anlatıp gidiyor, anlayan var mı kontrol etmiyor (4), ölçme yapmıyor (1), sınavlar stres (2) kaygı yaratıyor (2), sadece not almaya odaklanmamız dersleri hakkıyla merak edip öğrenmemize engel oluyor (3), derslerin sınav endeksli olması, anlamlı kalıcı ve uygulanabilir olmaması, pratik olmaması (3), kendimi notların kölesi gibi hissediyorum (1) sürekli çoktan seçmeli test sınavları yapılıyor (3), sınavda çok fazla konudan sorumlu tutuluyoruz (1), sınavda ezbere dayalı sorular soruluyor (2).	22	3

Öğrencilerin bir kısmı sınav sistemi hakkında düşüncelerini belirtmişlerdir. Sınavların ezbere dayandığı, yeterli ya da yüksek not alma endişesinin öğrenme arzusunun önüne geçtiği, stres ve kaygı yarattığı, çoğunlukla da çoktan seçmeli teste dayalı bir ölçmenin olduğu şeklindeki bir öğrenci algısının varlığından söz edilebilir.

Ay (2000)'ın çalışmasında da benzer hususları öğrenciler dile getirmişler, daha çok ezbere dayalı dersler ve sınav sisteminden şikâyet etmişlerdir.

11.1.6. Sınıf Yönetimi

Tablo: Sınıf Yönetimi

Kodlama	N	%
Hocalar devamsızlığı çok önemsiyor (2), öğrencilerin hocalarla girdiği gereksiz tartışmalar zaman kaybettiriyor(2), çok ses var sınıfta rahat davranamıyoruz(4), sınıf ortamının samimi olmaması(2). Bazı hocalar sürekli masada oturuyor, tez düze ses tonu var(3), belirli öğrencilerle ders işliyor, adil davranmıyor (3)	16	2,2

Katılımcıların öğretim elemanlarının sınıf yönetimine dair davranışlarını da eleştirdiklerini görmekteyiz. Yapılan eleştirilerin öğretim elemanlarının daha çok klasik sınıf yönetimi yaklaşımı uyguladıklarına dair işaretler olduğu görülmektedir. Ancak daha net yorumların yapılabilmesi için spesifik olarak öğretim elemanlarının sınıf yönetimi yaklaşım ve davranışlarını içeren araştırmaların verilerine ihtiyaç duyulmaktadır.

Özdemir (2002)'in araştırmasında öğrencilerin açık uçlu soruya verdikleri cevaplardan da anlıyoruz ki, öğrenciler ağırlıklı olarak öğretim elemanları ekseninde ilahiyat eğitimini eleştirmekte ve bunların arasında da sınıf yönetimine ilişkin problemler de yer almaktadır.

11.2. Kız-Erkek Karışık Sınıflar (Karma Eğitim)

Tablo: Kız-Erkek Karışık Sınıflar (Karma Eğitim)

Kodlama	N	%
Karma eğitimi olmamalı (26), bayan/erkek arkadaşlarımla yanında düşüncelerimi rahatlıkla ifade edemiyorum (30), derse katılamadığım için de hocalar başarısız olduğumu düşünüyor (4), bayan arkadaşların ders anlatmaları eleştiriliyor (3),	63	8,5

Anket formunun 'başka' bölümüne yazılanlardan kız-erkek karışık bir sınıf ortamı istemeyen bir öğrenci kitlesi olduğu görülmektedir. Bu durumu çekinme ve derse katılamama nedeni olarak görmekteyiz.

Kız-erkek karışık eğitimin olması (karma eğitim) ve kız-erkek ilişkileri İlahiyat fakültelerinin gelişim süreci içinde sürekli tartışma konusu olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Fakat özellikle seksenli yıllara oranla günümüzde meselenin değerlendirilme parametrelerinde bir kayma olduğu; konu önceleri ağırlıklı olarak din anlayışlarına bağlı olarak ve kadının İslam'daki yeri ekseninde tartışılırken, bugün, öğrencilerin gerekçelerine baktığımızda, daha çok sosyal ilişkiler kapsamında kendini ifade edememe ve çekinme vesilesi olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla zamanla geçmiş dönemlerdeki din anlayı-

şına dayalı olan hassasiyetin bugün o kadar da etkisinin olmadığı görülmektedir.

Seksenlerin ilahiyat fakültesi öğrenci profilinin örneği olarak Fırat (1989)'ın çalışmasında, Ankara Ü.İ.F. öğrencilerinin önemli bir kısmı (%33.5 (128)) bu konuda görüşlerini belli ederek, kız-erkek ilişkilerine ve karma eğitime prensip olarak karşı çıkmıştır. Bunların da bir kısmı (%11.8), kızlarla erkeklerin birlikte eğitim öğretim görmelerinin karşısında olduklarını beyan etmiştir. Bu karşı çıkış onlara göre kadın ve erkeklerin bir arada eğitim-öğretim görmelerinin İslam prensiplerine uymadığı görüşüne dayanmaktaydı. Bu öğrenciler içinde, kız öğrenciler için ayrı sınıfların ve hanım hocaların bulunması gerektiği görüşünü savununlar da bulunmaktaydı. Kız öğrencilerden bazıları yemekhanede bile erkeklerle beraber aynı yerde yemek yemeden hayâ duyduklarını yazmışlardır. Hatta mescide bile erkeklerle aynı kapıdan girmek istemeyen ve ayrı kapı yapılmasını teklif eden talebe bulunmaktaydı. Erkek öğrencilerden birkaç tanesi kız ve erkeklerin aynı dershanede ders görmelerinin göz zinasına sebep olduğunu ileri sürmüştür. Öğrencilerin %11 (43)'i en önemli problem olarak başörtüsüne temas etmiştir. Bunların çoğunluğu erkek öğrencidir. Bu öğrenciler, başörtüsünün mecbur edilmesini, gerekirse zora başvurulmasını, karşı çıkanın fakülteden atılmasını, yalnız öğrencilerin değil, hanım hocaların da buna uymalarını, kendi deyimleriyle İslami kıyafete bürünmelerini istemişlerdir. Sonuç olarak bu öğrenci grubu, kılık-kıyafet ve kız-erkek ilişkilerini inanç, namus, hayâ konularıyla alakalı olarak mütalaa etmişlerdir. (Fırat, 1989, p. 29)

2007'ye gelindiğinde ise kız-erkek ilişkileri konusunda ilahiyat fakültelelerinde kısmi bir farklılaşmanın olduğu fark edilmektedir. Okumuş (2007) çalışmasında kız-erkek ilişkilerine dair yönelttiği soruya örneklem grubunun %24,4'ünün, kız-erkek ilişkilerinin gelişmekte olduğunu ve aralarında rahat bir diyalog bulunduğunu; %43,9'unun gerçekte birbirleriyle arkadaşlık kurmak istediğini, ama çevrenin buna engel olduğunu; %17,1'lik oranla ilişkilerin zayıf olduğunu kanaatinde olduğunu aktarmaktadır (s.88).

11.3. Kişisel Sorunlar

Tablo: Kişisel Sorunlar

Kodlama	N	%
Evliyim (2), ailevi sorunlarım var (4), maddi sorunlarım var geçinemiyorum, masraflarımı karşılayamıyorum, çalışmak zorundayım (10), çekingenim (3), odaklanamıyorum, motivasyonum yok (6), çabuk sıkılıyorum (6), düzenli çalışma alışkanlığım yok, çok	129	17,4

düzensizim(16), bir kitabı sonuna kadar okuyamıyorum (1), tembelim ve bunu düzeltemiyorum (2), sürekli uykulu haldeyim, sağlıksız uyku düzenim var (13), aşığım (1), dünya Müslümanlarının durumu beni çok üzüyor (1), aşırı olarak sosyal faaliyetlere katılıyorum (7), ilahiyatı istemiyorum (2), aşırı heyecanlıyım (6), gezme alışkanlığım var (4), ilahiyat eğitimi için gerekli temel-alt yapım yok (13), Arapça'yı başaramıyorum (8), temizlik takıntım var çok zamanımı alıyor (1), aileme yük olmak beni üzüyor (5), iş bulamamaktan korkuyorum (16), kronik sağlık sorunlarım var (2)		
---	--	--

Kişisel sorunların bir kısmının maddi ve sosyal olduğu, bir kısmının da aslında bir danışma ve rehberlik problemi olduğu görülmektedir. Öğrenciler içinde çekingen olma, odaklanamama, motive olamama, çabuk sıkılma, aşırı heyecanlı olma, tembelliği yenememe gibi konularda yardıma ihtiyacı olanlar görülmektedir. Belirtilen özel problemlerin benzerlerinin Ay (2000)'ın çalışmasında Uludağ Ü.İ.F. öğrencilerinde de görüldüğü belirtilmiştir (s.8-9).

2007 yılında yapılan araştırmada, öğrencilerin önemli bir kısmının kendine güvensizlik, sosyal ilişkilerde çekingenlik, sorumluluk yüklenmekten çekinmek, kişilik ve karakter zayıflığı, sıkıntı, stres, umutsuzluk ve bunalım içinde oldukları, iç dünyalarında halledemedikleri problemlerinin olduğu gözleminde bulunulmuştur (Okumuş, 2007, s. 86). Bu veriler, ilahiyat öğrencileri üzerinde ölçeklenerek daha detaylı psikolojik ve sosyolojik testlerin yapılması gereğini ortaya koymaktadır.

11.4. TV, İnternet, Sosyal Medya

Tablo: TV, İnternet, Sosyal Medya

Kodlama	N	%
Telefon, sanal alem, sosyal medya, facebook, instagram vb. çok zamanımı alıyor (23), aşırı TV düşkünlüğüm var bazı dizileri kaçırmıyorum(4)	27	3,6

Günümüz insanının hayatında özellikle gençler arasında son zamanlarda hızla yayılan sosyal medya bağımlılığının ilahiyat fakültesi öğrencileri arasında da yaygınlaşmaya başladığının işaretlerini görmekteyiz. Daha önce yapılmış araştırmalarda rastlamadığımız bu durum toplumun genel anlamda internet ve medya alanındaki probleminin ilahiyat öğrencilerine olan yansımaları olarak görülebilir.

11.5. Kalabalık Sınıflar

Tablo: Kalabalık Sınıflar

Kodlama	N	%
Sınıflar çok kalabalık (19), ders çok çabuk kaynıyor (5), sınıflar	61	8,2

havasız oluyor (6), seçmeli derslerde çok kalabalık sınıflar var (31).		
--	--	--

Öğrencilerin önemli bir kısmının kalabalık sınıflardan şikâyet ettikleri görülmektedir. Bu şikâyet fakültenin tüm sınıfları için geçerli olmasa da, kalabalık olan bazı sınıflardır vardır ki, bunlar da fakültede herkesçe kabul edilen önemli bir sorundur.

11.6. Arkadaş Çevresi

Tablo: Arkadaş Çevresi

Kodlama	N	%
Arkadaşlarım çok vaktimi alıyor (11), arkadaşlarımla çok geziyoruz (7), arkadaşlarıma hayır diyemiyorum (2), aşırı ideolojik bir arkadaş ortamım var (5).	25	3,4

Arkadaşlık ilişkilerini sorun olarak gören öğrenciler bu ilişkilerin onları derslerden alıkoyduğu ve rahatsız edici boyutları olduğu ifade etmektedirler.

11.7. Ulaşım

Tablo: Ulaşım

Kodlama	N	%
Toplu ulaşım vasıtaları bazı saatlerde yetersiz (96), ulaşım çok yorucu (16), aşırı izdiham var (12), çok kötü (6), dolmuşcular terbiyesiz (7).	137	18,5

Öğrenci ifadelerinde özellikle belirli saatlerde üniversiteye sağlanan ulaşım araçlarının yetersiz olduğuna dair işaretleri görmektediriz.

11.8. Barınma

Tablo: Barınma

Kodlama	N	%
Yurtta oda arkadaşlarım çok saygısız (2), evde arkadaşlarımla anlaşamıyorum (1), tuttuğumuz ev çok soğuk ısıtamıyoruz (1), Ders çalışma ortamlarım iyi değil (1), yurt ortamı iyi değil (1), yurttaki belli düşüncedeki insanların çeteleşmesi var (2).	8	1,1

Öğrencilerin yer bulamama sorununa ilişkin bir ifadeye rastlanmamıştır. Barınma ile ilgili olarak problem görülen hususların daha çok barınma yerindeki uyum sorunları olduğu görülmektedir.

11.9. Program İçerik ve Düzenlemeleri

Tablo: Program İçerik ve Düzenlemeleri

Kodlama	N	%
Ders programının güzel düzenlenmemesi, ders programının dağınık olması (4), okul derslerinin yoğunluğu (3), uygulama dersleri yok; staj, cami, müftülük, toplumsal alanlar gibi (7), birçok dersten az	5 3	7,2

şey alacağımıza az dersten çok şey alalım (1), hangi alanda uzmanlaşacağımız belli değil (8), dersler çok teorik, pratik karşılıklarını göremiyoruz (4), gereğinden fazla ayrıntılara giriliyor (3), okulda çok zaman geçiriyoruz (2), bazı dersler gereksiz (2), ikinci öğretimler birinci öğretimlerin bazı imkânlarını kullanamıyorlar (5), topluma ne hizmet sunacağımız belirsiz (5), bazı derslere alanında uzman hocaların girmemesi ki, branşı olmayan hoca girince öğrencilere kitap konularını dağıtıyor ve anlattırıyor ya da başka bir konu anlatıyor (7), sadece dini konularda değil, diğer alanlarda da sosyal faaliyetler düzenlenmeli (2)		
--	--	--

Eğitim programı düzenlemeleri konusunda öğrenciler, çeşitli noktalara dikkat çekmektedirler. Programın birçok alana hitap etmesi ve uzmanlaşma konusunda belirsizlik içermesi, derslerin ağırlıklı olarak teorik olması, pratik karşılığının yeterince gösterilmemesi, bazı derslerin gereksiz görülmesi gibi temel sorunların yanında, bazı derslere uzmanı olmayan öğretim üyelerinin giriyor olması da problem olarak görülmektedir. Benzer sorun özellikle Felsefe ve Din Bilimleri bölümü alanı dersleri için diğer araştırmalarda da görülmüştür. Özellikle İDKAB öğretmenliği bölümü öğrencileri derslerine branşı olmayan hocanın girmesiyle kendilerini “dışlanmış” “ikinci plana itilmiş” “üvey evlat damgası yemiş” olarak hissettiklerini ifade etmişlerdir. Dersin hocasının olmamasının bir nebze anlaşılabilirliği, branş hocası olduğu halde başka branşın hocasının bir derse girmesinin izahının olmayacağını vurgulamışlardır (Taştan ve arkadaşları, 2001, s. 189; Okumuş, 2007, s. 78). Öğrencilere görüşme yoluyla derslerin pratik uygulamaların neler olabileceği sorulmuş, ‘pratik uygulama’ kavramından birinci olarak cami, Kur’an kursu ve okul gibi dini ve mesleki becerileri kazandıracak uygulamalar, ikinci olarak ise felsefi dersler bile olsa bu derslerde öğrenilen konuların öğrencilerin yaşantılarında ki karşılıklarının neler olabileceği gibi somutlaştırma yaklaşımlarının olması gerektiği üzerinde durmuşlardır.

Diğer dikkat çeken bir husus ise bazı öğrencilerin bazı dersleri lüzumsuz bulmalarıdır. Öğrencilerle yapılan görüşmelerde bazı öğrenciler özellikle felsefe alanına ait derslerin azaltılması, buna mukabil dini ilimlerde derinleşmeyi sağlayacak Temel İslam Bilimlerinin yoğunluğunun artırılması yönünde görüş belirtmişlerdir. Bu düşüncenin yanında felsefe derslerinin olması gerektiği ancak gerektiği gibi öğretilmediği ve merak uyandırılmadığı, ezber ağırlıklı olduğu şeklinde eleştiriler de yer almıştır.

Darende İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin en çok ilgi duydukları dersler arasında ilk üç sırada Tefsir, Hadis ve İslâm Hukuku yer almıştır (Özdemir,

2002). Mehmedoğlu (2000)'nun araştırmasında, öğrenciler ilahiyat fakültesinde en çok gerekli gördüğünüz dersler hangisidir sorusuna, Tefsir, Hadis, Arapça, İslâm Hukuku, Kur'an-ı Kerim şeklinde cevap vermişlerdir (s.139).

Okumuş (2007)'un çalışmasında öğrencilerin yarısından fazlasının İlahiyat fakültesindeki derslerin amaçlarını gerçekleştirmede kısmen yeterli, yaklaşık ¼'ünün de tamamen yetersiz buldukları görülmüştür. Aynı zamanda öğrencilerin hemen hemen tamamı Fakülte'de sosyal faaliyetlerin olmamasından veya çok az oluşundan şikâyet etmiştir (s. 84).

Genel olarak diğer çalışmalarda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin fakülte ile ilgili sorunlarına dair düşüncelerinin birbirlerine benzer şekilde tespit edildiği görülmüştür (bk. Ay, 2000; Okumuş, 2007; Koç, 2003).

12. Öğrencilerin Önerileri

Tablo: Öğrencilerin Önerileri

Öneriler:
<p><u>Ders düzenlemeleriyle ilgili öneriler:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> -İlahiyatta alanlara göre uzmanlaşma sağlayacak bölümler olmalı, isteyen istediği dersi almalı, -Temel İslam bilimleri derslerinin sayılarının artırılması ve içeriğinin zenginleştirilmesi -Felsefe derslerinin sayısı artırılsın -Eğitim derslerinin artırılsın, Eğitim dersleri alt sınıflardan itibaren verilsin, din eğitimi derslerinin sayısı artırılsın. -Araştırma teknikleri dersinin pratik olarak birinci sınıftan itibaren verilsin; Araştırma eğitimi verilmeli dersleri bir kısmı kütüphanede yapılmalı; Kütüphaneden nasıl yararlanılır dersi verilmeli; Ezbere dayalı olmayan daha sistematik bir eğitim olmalı; Birinci sınıftan itibaren araştırma ödevleri verilmeli -Sadece diplomaya yönelik değil aynı zamanda hayat becerileri verilmeli -İkinci öğretimin kaldırılması -İLİTAM programının kaldırılması -Arapça hazırlıkta pratik konuşmaya daha fazla önem verilmesi-Arapça günlük konuşma şeklinde olmalı, yüzde yüz Arapça olmalı, Hazırlık sınıfı ilahiyat fakültesinde olmalı, Arapça için uygun sınıflar olmalı -Öğrencilere nezaket dersi de verilmeli -Daha fazla sosyal aktivite olmalı, Öğrenci aktif olmalı; sık sık konferans vb. olmalı -Son sınıfta KPSS, formasyon, ALES gibi bir sürü kaygılarımız var. Son sınıflara daha anlayışlı davranılsın, ya da programda bazı dersler önceki yıllara alınsın. -Bitirme tezi son sınıfta değil 3. sınıfta verilsin

Dini konularda taassuptan kurtulup daha eleştirel düşünceye sahip olunmalı, eleştirel düşünen bireyler yetiştirilmeli

Halkın eğitim ihtiyacına yönelik pratik dersler olmalı, halkın sorularına cevap verebilmeliyiz

Diğer fakültelerle işbirliği içinde olmalı ortak faaliyetler yapılmalı, gerekirse başka fakültelerden dersler alınmalı

Öğretim üyeleriyle ilgili öneriler;

-Hocaların sadece ders anlatmaması aynı zamanda rehberlik yapması, hocalar öğrencilerle birlikte çalışma yapmalı, proje gibi; hocalar öğrencilerle seminer ve panel düzenlemeli; hocaların daha zengin ders işleme metotlarını uygulamaları, hocaların dersleri sıkıcılıktan kurtarmaları ve öğrenciye ilim öğrenmenin hazzını tattırması; her dersin pratik karşılığı gösterilmeli veya uygulanmalı; hocalar birlik beraberlik içinde olmalı; hocalar mescitte öğrencilerle birlikte namaz kılmalı; hocalar kantinde öğrencilerle oturmalı; hocaların sadece derslerde değil ders dışında da öğrencilerle ortak alanları kullanmaları, öğrencilerle ilgilenmeleri; hocalar sorulara daha açık ve net cevap vermeli; ders dışı okumalar konusunda yönlendirme ve rehberlik olmalı.

İdarenin işlevişine yönelik öneriler;

-İdare ve öğrenci işlerinin daha hızlı olması gerekir; öğrencilerin durumu okul dışında da takip edilmeli; sınıflar 20-25 kişilik olsun; karma eğitim olmasın; İDKAB öğrencileri dışlanmamalı; her öğrenciye eşit davranılmalı ayrımcılık yapılmamalı; ilahiyat İDKAB çatışması ortadan kalkmalı; geçme notu en az 60 olmalı; sportif faaliyetler çeşitlendirilmeli ve sanatsal faaliyetler olmalı; bayan öğretim üyesi olmalı; ulaşım sorunu bir an önce çözülmeli; sosyal medya okulda kısıtlanmalı; derslerde telefonlar yasaklanmalı;

Genel atmosfer

Gruplaşma olmamalı ya da birbirlerine daha saygılı olmalı, hemen dışlanmamalı veya tekfir etmemeli; öğrenci kendini rahat hissetmeli ve belirttiği düşünceden dolayı rencide edilmemeli; dini konularda daha hassas olunmalı; bütün düşünce çeşitlerine eşit yaklaşılmalı; farklılıklara açık özgür düşünceli bir ortam olmalı; ilahiyat öğrencileri çok pasif daha çok aktif olmalı; öğrencilerin giyimine karışılmamalı; kız erkek ilişkilerinde ölçülere dikkat edilmeli; sürekli bilgi alış veriş olmalı

Ay (2000)'in da dediği gibi, öneri ve taleplerine bakıldığında öğrenciler konulara bazen aşırı idealist, bazen duygusal, bazen de objektif olarak yaklaşmaktadırlar. Ancak, bu ifadelerin üzerinde durularak özellikle duygusallıktan öte, meseleleri makul bir şekilde ele alan ve hoca-talebe diyalogu noktasında var olan sıkıntıların aşılmasını gönülden arzulayan öğrencilerin görüşleri dikkate alınmalı, idare ve hocalar tarafından gerekli adımlar atılmalıdır.

Öğrencilerin önerilerinde öne çıkan bazı hususlar üzerinde durmak gerekmektedir. Öğrenciler fakülte programında branşlaşmanın olması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Şu anda lisans düzeyinde ilahiyat programı ve DKAB

öğretmenliği programı olmak üzere iki program uygulanmaktadır. Aslında DKAB öğretmenliği bölümü ilahiyat alanında bir branşlaşmayı değil mesleki alana yönelik donanım kazandıran bir program olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa ilahiyat programı üzerinde yapılacak yönlendirme ve branşlaşma çalışmaları ilahiyat eğitiminin amaçlarındaki belirsizliği ortadan kaldıracaktır.

Öğrenciler araştırma becerileri kazandıracak derslerin son sınıflarda değil, daha erken sınıflarda verilmesi talebini dile getirmektedir. İlahiyat programında V. yarıyıldan seçmeli olarak Sosyal Bilimler Metodolojisi ve İDKAB ders planında VI. yarıyıldan Bilimsel Araştırma Yöntemleri zorunlu dersi yer almaktadır. Üstelik ilahiyat son sınıfta öğrenciler bitirme tezi hazırlamak zorundayken İDKAB bölümünde ise böyle bir uygulama bulunmamaktadır. Görüldüğü üzere ilahiyat öğrencilerinin tamamı bu dersi lisans eğitimi sürecinde almamaktadır. Bu derslerin tüm bölümlere yaygınlaştırılarak daha etkin hale getirilmesi gerekmektedir.

Öğrencilerin yaşadığı en büyük sıkıntılardan biri de son sınıflarda lisans dersleri yanında onların hayatlarında belirleyici yeri olan bazı sınavlara da hazırlanmak zorunda kalmakta olmalarıdır. İlahiyat programında lisans dersleri ve bitirme tezi hazırlama yanında, tüm öğrencilerin ortak kaygıları olan KPSS, ALES, YDS ve 'diyanet yeterlik' olarak adlandırılan sınavlara hazırlanmak zorunda kalmakta ve bu durum onlarda stres yaratmaktadır.

13. Sonuç

Bu çalışmada İnönü Ü.İ.F. öğrencilerinin sosyo-ekonomik yapıları, akademik eğilimleri, öğrencilerin fakülte eğitimi ve kendilerine sunmuş olduğu imkânlar hakkındaki düşünceleri yine öğrencilerin görüş ve algıları açısından tanınmaya çalışılmıştır. Burada ortaya konan görüşlerin öğrencilere ait olduğunun altı çizilmelidir. Öğrencilerin görüşlerinin doğruluğunun test edilmesi daha spesifik başka araştırmalarla sağlanabilir. Fakat bu haliyle bu çalışmanın, belirtilen tarihlerde yapılan eğitime ilişkin bazı hususların anlaşılmasına katkı sunduğu da bir gerçektir. Bu araştırmanın kapsamına giren pek çok husus öğretim elemanları penceresinden de ele alınabilir ve farklı başlıklar altında ele aldığımız hususlar dışında da bazı konulara değinilebilir. Burada tespit edebildiğimiz kadarıyla öğrenciler ve sorunları, onların verdikleri cevaplar çerçevesinde ele alındığında genel manzaranın şu şekilde olduğu söylenebilir:

İnönü Ü.İ.F. öğrencilerinin cinsiyet dağılımında kızların çoğunlukta olduğu görülmüştür. Öğrencilerin büyük çoğunluğu Anadolu İHL ya da İHL mezunlarından oluşmaktadır. Öğrencilerin anne-baba eğitim düzeyi düşük

olmakla birlikte babaların eğitim düzeyi annelere oranla daha yüksektir. Öğrencilerin annelerinin %96'sı ev hanımlarından oluşmaktadır. Babaların mesleği ise farklı meslek gruplarına ayrılmakla beraber genellikle emekli, esnaf, çiftçi, işçi ve memurlardan oluşmaktadır. Öğrencilerimizin büyük bir kısmının gelir düzeyi "orta" ya da "düşük" olan ailelere mensup oldukları, çoğunlukla çok çocuklu ailelerden geldikleri görülmüştür. Ailelerin çoğunluğunda ekonomik faaliyetler babalar tarafından yürütülmektedir. Öğrencilerin çoğu kendisini sosyo-ekonomik olarak orta tabakaya ait hissetmektedirler. Öğrencilerin yarısının ailesi Malatya'da mukimdir, diğer yarısının çoğunluğunun ailesi de komşu illerde ikamet etmektedirler. Öğrencilerin çoğu hayatlarının çoğunu orta ölçekte şehirlerde ve kırsal kesimlerde geçirmişlerdir. Malatya'da kendi evlerinde kalanlar en büyük kitleyi oluşturmakta olup vakıf dernek vb. evlerde kalanlar ikinci, devlet yurdunda kalanlar üçüncü sırada yer almaktadır. Öğrencilerin büyük çoğunluğu sosyal medya kullanıcıları durumundadırlar. Katılımcılardan %20'ye yakın bir oran sigara kullandıklarını ifade etmişlerdir. Genel olarak değerlendirildiğinde öğrencilerin düşük ve orta sosyo-ekonomik düzeyde ailelere mensup oldukları söylenebilir.

Öğrencilerin çoğunluğu fakültede düzenlenen sosyal faaliyetleri yetersiz bulmuştur. Öğrencilerin büyük çoğunluğu İnönü Ü.İ.F. öğrenci olmaktan gurur duymaktadır, fakülteyi benimsemiştir ve çoğunlukla da başkalarına tavsiye edebileceklerini belirtmiştir. Bu olumlu ivme eğitim-öğretim şartlarının iyileştirilmesi ve bir kurum kültürü yaratma çabalarıyla desteklenmelidir.

Öğrencilerin fakülte idaresine ilişkin düşünceleri de şu şekildedir; öğrencilerin sorunlarını ve önerilerini fakülte idaresine iletebilme ortamının yeterli düzeyde olduğu algısı öne çıkmıştır. Fakülte idaresinin de kendisine iletilen sorun ve taleplere duyarlılık açısından orta düzeyde ilgi gösterdikleri algısı öğrencilerde yer etmiştir. Fakülte idaresi öğrencilere ilişkin hususları zamanında ve etkin bir şekilde duyurma işini de yeterli olarak yaptığı algısı öğrencilerde ağır basmaktadır. Öğrenciler fakülte idaresini adaletli davranma konusunda olumsuz bulanların oranı genel kitle içinde azınlığı temsil etmektedir, ancak İDKAB ve ikinci öğretim öğrencileri arasında fakülte idaresinin kendilerine karşı adaletsiz davrandığı algısına sahip olan öğrencilerin oranı yüksektir. Söz konusu bölüm ve sınıfların fakülte idaresine karşı geliştirmiş olduğu bu olumsuz yargıyı, fakülte idaresinin vakıanın nedenleri üzerine çalışma yaparak ortadan kaldırmaya yönelik çalışmalar yapması gerekmektedir.

İnönü Ü.İ.F. öğrencileri dersliklerin kapasitelerini, temizliğini, ders dışı zamanları değerlendirme imkanlarını; koridor, fakültenin ön ve arka bahçelerin bakım ve temizliğini büyük oranda yeterli bulmaktadırlar. Ancak elbette

fakülte idaresi gelecek vizyonuna uygun olarak bu konuda çalışmalarını sürdürmek durumundadır.

Fakülte kütüphanesinin kaynak yeterliliğini öğrenciler kısmen olumlu görüş bildirmekle beraber, katılımcıların yaklaşık %20'sinin konuya ilişkin fikrinin olmaması önemli bir oranda öğrenci kitlesinin üniversite öğrencisi olmasına karşın kütüphane ile bir şekilde ilişki kurmamış ve bir fikir geliştirememiş olmaları dikkat çekici bir durumdur. Öğrencilerin tamamına yakını kitap ödünç almada kolaylık yaşadıklarını, elektronik ortamda ağırlıklı olarak kısmen kaynaklara ulaşma ortamı sağlandığını belirtmiştir. Kütüphane memurlarının yaklaşımları konusunda da öğrencilerin büyük çoğunluğu memnuniyetlerini ifade etmişlerdir. Öğrencilerin kütüphane ile olan ilişkilerini artırıcı uygulamalar hem öğretim elemanları hem de fakülte idaresi tarafından düşünülmeli ve planlanmalıdır. Öğrencilerin kütüphanelerle ilişkileri verilen ödevleri yapmak ve ders çalışma şeklinde sürmekte olup kütüphane kültürünü geliştiren, öğrenciyi araştırmaya yönelten bir uygulamaların da gündeme getirilmesi gerekmektedir.

Genel anlamda öğrencilerin kantin çalışanlarının hizmetinden, temizliğinden memnun olduğu, kantinin dekorasyon, dizayn ve ferahlığını kısmen yeterli buldukları, buna mukabil, öğrencilerin çoğunun kantin ürün fiyatlarının pahalı olduğu ve kantinin fiziki kapasitesinin yetersiz olduğu kanaatine sahip olduğu görülmüştür.

Öğrencilerin akademik özellikleri hususunda şunlar söylenebilir; öğrencilerin çoğu iyi ve pekiyi derece ile liseden mezun olmuşlar, ağırlıklı olarak da yüksek öğretime geçiş sınavında aldıkları 351-400 puan aralığında ve yine büyük çoğunluğu birinci tercihle ve bilinçli olarak fakülteye girmişlerdir. Öğrenciler çoğunlukla diğer aile fertlerinin de bir şekilde din eğitimi kurumlarından din eğitimi almış ailelerin bir üyesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Öğrencilerin yarısından fazlası öğretmenlik mesleğini, onun ardında da akademisyenliği tercih etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev almak isteyenlerin oranı %10'u bulmamaktadır. Ağırlıklı olarak öğrenciler Temel İslam Bilimleri alanında lisansüstü eğitim almayı istemekte, ikinci olarak Felsefe ve Din Bilimleri alanını tercih etmektedirler. İlahiyat programı öğrencileri Temel İslam Bilimleri alanını daha çok tercih etmektedirler. Öğrencilerin yarısı ders dışı ayda bir, dörde biri de haftada bir kitap okuduklarını, öğrencilerin yarısı kütüphaneye gitmeye vakti olmadığını, % 28'i de haftada bir gittiklerini ifade etmiştir. Öğrencilerin çoğunlukla Kur'an okumasını Kur'an kurslarında öğrendikleri ve formal olarak ilk din eğitimlerini de Kur'an kurslarında edindikleri anlaşılmıştır. Mesleki bir kurs açılması du-

rumunda en çok katılmayı arzuladıkları kurslar sırayla Arapça, Kur'an-ı Kerim ve İngilizce içerikli programlar olmuştur. Mesleki alanda bir yarışma düzenlenmesi durumunda ise öğrencilerin yarısı hadis, tefsir, fıkıh, kelim ve siyer... gibi temel ilahiyat alanı, dörtte biri meal, beşte biri de güzel Kur'an okuma alanlarında yarışmaya katılabileceklerini beyan etmişlerdir. İfadelerine göre öğrencilerin yarısından fazlası Kur'an'ı sistematik olarak okumamakta, dörtte biri her gün 1-5 sayfa kadar, %13,2'si de belirli dini gün ve gecelerde okumaktadır. %18 oranında günlük veya şiir yazma dışında öğrencilerin kültürel ve akademik yazma faaliyetlerinin olmadığı görülmüştür. Öğrencilerin tamamına yakını ilahiyat eğitiminin onların din anlayışlarını bir şekilde etkilediğini, öğrencilerin yarıya yakını dini konulara daha ilmi bakmaya başladıklarını, beşte biri dini konulara hassasiyetlerinin arttığını, beşte biri de dini yaşantılarına olumlu katkıların olduğunu ifade etmişlerdir. İlahiyat fakültesi ikinci sınıf öğrencilerinin beşte birine yakını İDKAB bölümüne geçme eğiliminde olup, konu ile ilgili olarak yeterince bilgilendirilmediklerini ifade etmektedirler. Öğrencilerin öğrenmek istedikleri yabancı dil olarak birinci sırada Arapça, ikinci sırada ise Arapça ile birlikte İngilizce gelmektedir. Öğrencilerin %60'ı yabancı dil sınavına girmeyi düşünmekte olup sadece 33 öğrenci sınava girmiş ve bunların çoğu da 50 puanın altında almıştır. Yabancı dil konusunu fakülte idaresi ve hocalarının özel gündemle ele alması gerekmektedir.

Öğrenciler fakülte ve eğitimine dair görüşlerini açık uçlu sorulara verdikleri yanıtlarla serbestçe ifade etmişler ve bu yanıtlar kategorilere ayrılarak değerlendirilmiştir. Öğrenciler fakülte eğitimi sorunlarının merkezinde öğretim elemanlarından kaynaklanan problemleri görmekte ve onlardan birtakım beklentilere girmektedirler. Öncelikle derslerin işlenişini yetersiz bulmaktalar, bir yandan hocaların dersini iyi anlatması gerektiği talebini öne çıkarırken, diğer yandan öğrencinin pasif kaldığı ezbere dayanan hoca ve ders kitabı merkezli bir ders sürecini eleştirmektedirler. Bunun yanında onlara göre hocalar derslerde farklı metotlar, ders materyalleri kullanarak dersi zenginleştirmelilerdir. İkinci sırada hocalarla ilgili olarak en çok şikâyet konusu olan boyut, hocaların öğrencilerle sağlıklı iletişim kurmamaları ve yeterince onlara yol gösterip rehberlik yapmada zayıf kalmaları olmuştur. Hoca-öğrenci ilişkisinde ideolojik bakış açılarının öne çıktığını öne süren ve bunu hocaların tarafsız ve adil olması gerektiği şeklinde eleştiren öğrenciler de bulunmaktadır. Öğrencilerden az da olsa hocaların test ağırlıklı ya da ezbere dayalı ayrıntıyı soran ölçme-değerlendirme ve sınav uygulamalarını eleştirenler vardır. Bazı öğrencilerin eleştirilerinden hocaların klasik sınıf yönetimi anlayış ve uygulamalarını öne çıkardığı anlaşılmaktadır. Bu anlayış öğrencinin pasif ve dersin sıkıcı olmasını doğuran bir ortam yaratmaktadır. Bu durumdan hareketle, öğretim elemanları-

nın alan yeterlilikleri kadar eğitimci yönleriyle de ilgilenmek, onların eğitim, öğretim; öğretim metotları, sınıf yönetimi, ölçme-değerlendirme ve rehberlik gibi konularda kendilerini geliştirecekleri ortamların oluşturulmasında fakülte idaresinin irade kullanması ve katkıda bulunması gerekmektedir. Bunun yanında fakültelerdeki danışmanlık sistemi etkin hale getirilmelidir.

Karma eğitimi eleştiren, kız ve erkeklerin ayrı sınıflarda olması gerektiğini öne süren öğrenciler bulunmakta olup bunların gerekçeleri dini anlayışlardan daha ziyade psikoz-sosyal kaygılara dayanmaktadır. Cevaplayıcıların önemli bir bölümü de başarılarının önündeki engel olarak kişisel sorunlarını öne sürmüşlerdir. Bunlar arasında maddi sorunlar, motive olamama, çekingen olma gibi karakteristik özellikler, aile ilişkileri öne çıkmaktadır. Televizyon, internet ve sosyal medya kullandıkları için başarı ve uyumlarının olumsuz etkilendiğini, bunların bağımlılık boyutlarına ulaştığını itiraf eden öğrencilerin varlığının cevaplayıcı oranlarından daha fazla olduğu tahmin edilmektedir. Kalabalık sınıflarla ilgili şikâyetin fakültenin her sınıfı değil bazı sınıflar için geçerli ama önemli bir sorun olduğu bilinmektedir. Arkadaş çevresini sorun olarak gören öğrenciler bulunmaktadır. Cevaplayıcıların yaklaşık beşte biri fakülteye/üniversiteye sağlanan ulaşımın belirli saatlerde yetersiz olduğunu ve çok sıkıntı çektiklerini ifade etmişlerdir. Barınma konusunda problem ifadesi yazanların oranı oldukça düşüktür ve barınma yeri bulamamaktan ziyade kaldıkları yerlerin şartlarının uygunluğu şikâyet konusu olmuştur.

Öğrencilerin bir bölümü de ilahiyat fakültesinin program içerikleri ve düzenlemelerini eleştirmişlerdir. Onlara göre, programda çok çeşitli dersler yer almakta ama bir alana yönlendirici uzmanlığın yolunu açan düzenlemeler bulunmamaktadır. Farklı bir ifadeyle okudukları bölümün ya da programın amaçları net olarak belli değildir. Derslerin tamamen teorik olması, pratik uygulamaların az olması da ayrı bir eleştiri konusudur. Burada hem mesleki uygulamaların olması hem de felsefi derslerde somutlaştırma yaklaşımlarının uygulanması talep edilmektedir.

Öğrenciler arasında anlaşma sağlanamamakla birlikte programdaki bazı derslerin sayının azaltılması ya da tamamen kaldırılması, bazı derslerin de kredilerinin artırılması şeklinde bir yaklaşım vardır. Genel anlamda Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü derslerinin azaltılarak Temel İslam Bilimleri derslerinin artırılması şeklindeki talepler öne çıkmaktadır.

Öğrenciler bazı derslere uzmanı olmayan öğretim elemanlarının girmesini eleştirmekte, bu durumu kendilerine değer verilmemesi ve kendilerinin dışlanması olarak yorumlamaktadırlar.

Öğrenciler ortaya koydukları düşünceler paralelinde okudukları fakültenin eğitimi ve yönetiminin nasıl olması gerektiği hususunda önerilerde bulunmuşlardır.

KAYNAKLAR

- Arıkan, R. (2004). *Araştırma teknikleri ve rapor hazırlama*. Ankara: Asil Yay.
- Arseven, A. D. (2001). *Alan Araştırması Yöntemi*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Arslantürk, Z., & Arslantürk, E. H. (2010). *Uygulamalı sosyal araştırma: kavramlar-metotlar-teknikler-bilgisayar uygulamaları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Ay, M. E. (2000). 1999 – 2000 Öğretim yılında fakültemize gelen 1. sınıf öğrencileri üzerine bir araştırma. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9).
- Ay, M. E. (2000). *Gençlik Dönemi ve Eğitimi: İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarından Beklentileri (Bursa U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)*, ed. Mehmet Doğan. Tartışmalı ilmi toplantılar dizisi: 29. İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 73–120
- Ayhan, H. (2014). *Türkiye’de din eğitimi*. İstanbul: dem.
- Aziz, A. (2014). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri ve teknikleri*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Bayraklı, B., (1988). İlahiyat fakültelerinin programında yapılması gerekli olan değişiklikler. *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu (21-23 Ekim 1987)*. Samsun: O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayını.
- Böke, K., & Başbüyük, O. (2009). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri: detaylı ve açıklanmalı anlatım*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- C.Ü.Sağlık Kültür ve Spor Daire Başkanlığı, (1998). *Öğrencilerin üniversiteye bakışı ve beklentileri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayını.
- Ekşi, A. (1982). *Gençlerimiz ve sorunları*, İstanbul: İ. Ü. Yayını.
- Fersahoğlu, Y. (1997). *Eğitim-öğretim açısından ilâhiyat fakültelerinde iletişim*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Fırat, E. (1989). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin problem olarak değerlendirdikleri eğitimleriyle ilgili konular. *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (IV), 17–42.
- Furat, A. Z. (2012). Yüksek din öğretimi ve istihdam ilişkisinde cinsiyet oranlarının değişimi. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (26), 173–196.
- Kaptan, S. (1995). *Bilimsel araştırma ve istatistik teknikleri*. Ankara: Tekışık Ofset.
- Karasar, N. (2000). *Bilimsel araştırma yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Kaya, M. (2001). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin problemleri. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 8, İstanbul.
- Koç, A. (2003). İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) öğrencilerinin sorunları ve beklentileri. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25(2), 25–64.

- Korkmaz, M. (2010). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin fakülteyi tercih nedenleri- Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği, *Bilimname*, 18 (1), 185.
- Köylü, M. (2013). Türkiye’de yüksek din öğretimi: nicelik mi nitelik mi?. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 21-44.
- Kurulgan, M., & Çekerol, G.S. (2008). Öğrencilerin okuma ve kütüphane kullanma alışkanlıkları üzerine bir araştırma. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (2), 237–258.
- Kuş, E. (2009). *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Mehmedoğlu, Y. (2000). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin eğitim-öğretim beklentileri, (tebliğ), *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Neuman, W. L., (2014), *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Yayınodası Yay.
- Odabaş H., Odabaş, Z. Y., Polat, C., (2008). Üniversite Öğrencilerinin Okuma Alışkanlığı: Ankara Üniversitesi Örneği, *Bilgi Dünyası*, 9(2), 431-465.
- Okumuş, E. (2007). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin problemleri–Dicle üniversitesi örneği-. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5(13), 59–94.
- Öcal, M, (2011). *Osmanlı’dan günümüze Türkiye’de din eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi.
- Özdemir, Ş. (2003). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin eğitim-öğretim beklentileri (Darende İlahiyat Fakültesi örneği) , *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 4 (15).
- Özdemir, Ş., & Kavak, R. (2012). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü öğrencilerinin eğitim-öğretim ile ilgili beklentileri (Atatürk ve Erciyes Üniversiteleri örneği). *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5(7), 529–551.
- Sağlamtunç, T. (1990). Türkiye’de üniversite kütüphanecilik bölümlerinin 4. sınıf öğrencilerinin özgür (boş) zaman ders dışı okuma alışkanlıkları üzerine bir araştırma. *Türk Kütüphaneciliği*, 4(1), 3-21.
- Saracaloğlu, A.S., Bozkurt, N., & Serin, O. (2003). Üniversite öğrencilerinin okuma ilgileri ve okuma alışkanlıklarını etkileyen faktörler, *Eğitim Araştırmaları*, 4, 149-157.
- Taştan, A., Kuşat, A., & Çelik, C. (2001). Üniversite düzeyinde din öğretimi alan öğrencilerde eğitim sürecinde oluşan tutum ve davranış değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği). *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (11), 169–192.
- Taştekin, O. (2013). Yeni kurulan ilahiyat fakültelerinin öğrenme ortamına yönelik öğrenci algıları -Şırnak, Erzincan ve Iğdır Örneği-. *Usûl: İslam Araştırmaları*, 19, 139–184
- Turan, İ., & Nazıroğlu, B. (2015). İlahiyat fakültesine yeni gelen öğrencilerin sorun ve beklentileri: O.M.Ü İlahiyat Fakültesi örneği. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(36), 466–479.
- Usta, M. (2001). *Türkiye’de yüksek din eğitiminin kurumlaşma ve ekolleşme sorunları*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2005). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yılmaz, B. (2004). Öğrencilerin okuma ve kütüphane kullanma alışkanlıklarında ebeveynlerin duyarlılığı, *Bilgi Dünyası*, 5 (2), 115-136.
- Yılmaz, B., Köse, E., & Korkut, Ş., (2009). Hacettepe Üniversitesi ve Bilkent Üniversitesi öğrencilerinin okuma alışkanlıkları üzerine bir araştırma, *Türk Kütüphaneciliği*, 23 (1), 22-51.
- Zeren, F., Savrul, B. K., (2012). Türkiye’de şehirleşmeyi etkileyen faktörler: mekânsal ekonometri analizi. *Journal of Yasar University*, 28(7), 4749-4765.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Marifetullah Nazariyesi

Mehmet Şaşa*

Özet: İmâm-ı A'zam Ebû Hanife, İslâm düşüncesinde özellikle de kalam ve fıkıh ilminin şekillenmesinde öncülük etmiştir. Bu açıdan İslâm ilim geleneğinde ciddi anlamda iz bırakmış bir şahsiyetin, insanoğlunun inanç âleminin en önemli problemi olan marifetullah konusuna yaklaşımı, önem arz etmektedir. Bu çalışmada Allah'ı bilmek akıl mi yoksa şer'î mi bir sorumluluktur? Kendisine ilahî mesajın ulaşmayı Allah'ı bilmeyenin ahiretteki durumu nedir? Marifetullah konusunda taklidin yeri nedir? Gibi bir takım sorular karşısında Ebû Hanife'nin yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır. Onun, marifetullahı akıl bir sorumluluk olarak kabul ettiği kanısına varılmıştır. Diğer bir ifade ile onun, aklın yaratılışta Allah'ı bilecek potansiyelde yaratıldığını, dolayısıyla kendisine ilahî mesaj ulaşmayanların, âlemdeki kevnî ayetler üzerinde akıl yürütmek suretiyle icmalî olarak Allah'ı bilmesi gerektiğini ileri sürdüğü görülmüştür. Bu düşüncesinin doğal yansıması olarak onun, nazar ve istidlal ile marifetullahı ulaşmanın gerektiği, dolayısıyla bu hususta taklidin câiz olamayacağı kanaatine vardığı müşahede edilmiştir. Bu düşüncenin diğer bir yansıması olarak onun, Allah'ı bilmeden veya tanımadan ölenlerin, ahirette ebedî azaba müstehak olacağı kanısında olduğu anlaşılmıştır. Bununla beraber İmâm Azam'ın, sadece söylemde kalan Allah düşüncesinin yeterli olmayacağını, doğru bir ilah tasavvuruna bina edilen marifetullah anlayışının te'sis edilmesinin gerekliliğini vurguladığı görülmüştür. Böylece o, Yahudilerin, Hristiyanların, müşriklerin ve diğer batıl inanç mensuplarının tanrı tasavvurlarının ve buna bina edilen tanrı bilgisinin hak ve doğru olmadığını ortaya koymuştur.

Anahtar kelimeler: Ebû Hanife, marifetullah, akıl, nazar, istidlal.

Abstract: İmâm-ı A'zam Abu Hanifa's Theory Of Knowledge Of God Imam Azam Abu Hanifa pioneered in Islamic thought, especially in the formation of the kalam and fiqh. From this perspective, his approach to one of the most important problems of human being in the case of faith, ma'rifaatullah, as person who has left an important trace in the traditional Islamic science is very important. In this work we have examined such questions and tried to establish Abu Hanifa's approach: Is it a mental or shar'i responsibility to know Allah in this work? What is the situation of a person hereafter who did not reach to the divine message and does not know Allah? What is the condition of imitation in the case of Marifetullah? We came to the conclusion that he has accepted ma'rifaatullah as a mental responsibility. In other words, he claimed that mind is created with a potential to know Allah and so those who didn't receive divine revelation must be able to know about God briefly by contemplating universal signs. As a result of this idea, he thought that one should have knowledge of God through reasoning and deduction and so *taqlid* cannot be accepted in this issue. And as a reflection of this thought, he claimed that those who pass away without knowing Allah are deserving endless tortment. Nevertheless it's realized that Imam Azam has emphasized that an

* Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı

idea of Allah which is only remained in utterance won't suffice and understanding of ma'rifatullah must be built on an accurate conception of God. Thus, he manifested that Jews', Christians' and polytheists' deity conceptions and God perceptions are falsified.

Keywords: Abu Hanifa, knowledge of God (Ma'rifatullah), wisdom, reasoning, deduction.

1. Giriş

Marifetullah konusu, kelim ilminin ele aldığı en temel konudur.¹ Zira kelimcılara göre marifetullah, itikadî bilgilerin aslı, temelidir.² Bu konu, Allah hakkında konuşmayı gerekli kılan bir sahadır. Allah hakkında konuşmak yani O'nun nasıl bir varlık olduğunu, kâinatla, özellikle de insanla nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu dile getirmek ise kelim disiplininin temel konusunu oluşturur.³

Kelimcılar, marifetullahın dinin temellerinden biri olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.⁴ Hatta Ehl-i Sünnet ulemasının, "Allah'ın, kullarını marifetullahla mükellef tuttuğu" üzerinde görüş birliğine vardıkları nakledilmiştir.⁵ Aynı şekilde kelimcılar, mükellefin ilk görevinin marifetullah olduğunu belirtmişlerdir.⁶ Bununla beraber marifetullahın en büyük kurbiyet ve en çok sevaba vesile olan bir mesele olması hususunda da icma edilmiştir.⁷ Marifetullah, herkes ve her dönem için önemli ve gerekli bir mesele olmuştur. Zira bu

¹ Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-din*, (I-XV), Dâru's-Şa'b, y.y. ts., 38.

² Taftazanî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-mekâsîd*, Dâru Âlemi'l-Kutub, (I-V), III. Baskı, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1419/1998, I, 271; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal*, I. Baskı, y.y. ts., s. 28; Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-mevâkıf*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, I, 282.

³ Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: I, İzmir 1983, s. 25.

⁴ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, (I-II), Dâru'l-Marife, Beyrut 1414/1993, I, 54.

⁵ Geniş bilgi için bkz. Bağdadî, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temimî, *el-Fark beyne'l-frak*, Nşr. M. M. Abdülhamid, Beyrut 1416/1995, 26.

⁶ Bakillânî, el-Kadı Ebû Bekr b. Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdihî velâ yecûzu'l-cehlu bihî*, II. Baskı, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire 1421/2000, s. 13.

⁷ Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed İmamü'l-Harameyn, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmi el-Yenşâr-Faysal Bedîr -Seyyid Muhammed Muhtâr, Dâru'l-Meârif, İskenderiyye 1969, s. 119-120; Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtii'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdilmun'îm Abdülhamîd, Mektebetü'l-Hancı, Mısır 1329/1950, s. 8, 27-29,43; Bağdadî, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temimî, *Usûlu'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 210; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsir-i Kebir*, (I-XXIII), Akçağ yay., Ankara 1995, XIV, 426-427.

hem kişisel hem de toplumsal bir ihtiyaçtır. Dolayısıyla Allah, her ne kadar akıl ve duyularla idrak edilen herhangi bir şeye mukayese edilmekten, akılla ihata edilmekten ve halk arasında kullanılan lafızlarla ifade edilmekten münezzehe ise de O'nun bilinmesi ve insanlara tanıtılması da gereklidir. İnsanların, mümkün olan kemal mertebesine ulaşabilmeleri için bunun gerekli olduğu söylenebilir.⁸

Kelamcılar arasında bu kadar önem atfedilen ve kelam ilminin temel meselelerinden biri olan marifetullah konusuna, İmam Azam Ebû Hanîfe'nin⁹ değinmeden geçmesi her halde beklenemezdi. Zira o, dinin furûatına taalluk eden fıkıh ilmine dair problemlere çözüm bulduğu kadar, usûlu'd-din olarak bilinen kelam ilmine dair meselelere de değinmiştir. Hatta usûlu'd-din sahasında ona isnad edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı meşhur eser günümüze kadar gelmiştir. Dolayısıyla kendi döneminden itibaren görüşleriyle İslâm uleması üzerinde etkili olan önemli bir şahsiyetin, marifetullah gibi temel bir meseleye yaklaşımı merak edilen bir husustur.

Yapılan araştırmalar neticesinde, Ebû Hanîfe'nin marifetullah hakkındaki görüşlerini derli toplu bir şekilde ele alan müstakil bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bunun üzerine onun bu konu hakkındaki düşüncelerini ve metodolojisini gün yüzüne çıkarmak ve ortaya koymak amacıyla böyle bir çalışma yapılmıştır. Bu araştırmanın kısmen de olsa bu açığı kapatmaya katkı sağlayacağı ümit edilmektedir. Bu çalışmada Allah'ı bilmek akli mi yoksa şer'i mi bir sorumluluktur? Kendisine ilahî mesajın ulaşmayıp Allah'ı bilmeyenin ahiretteki durumu nedir? Marifetullah konusunda taklidin yeri nedir? Gibi bir takım sorular karşısında Ebû Hanîfe'nin yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla beraber bu araştırmada, onun bu konudaki düşüncelerini ve öne sürdüğü delillerini tespit etmek amacıyla ona isnad edilen beş eseri ve *el-Fıkhu'l-*

⁸ Dehlevî, Ahmet b. Abdurrahman Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-bâliğa*, (I-II), thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-Cil, Beyrut 1426/2005, I, 122.

⁹ Genel kabule göre Ebû Hanîfe, Hicrî 80 yılında Kûfe'de doğmuştur. Ancak te'yid edilmeyen bir rivayete göre Hicrî 61 yılında dünyaya gelmiştir. Vefat tarihi hakkında tam bir ittifak sağlanmamakla beraber Hicrî 150 senesinden önce ölmediği hususunda ittifak vardır. Çoğu tarihçiye göre Ebû Cafer el-Mansûr dönemindeki mihne olaylarından sonra vefat etmiştir. Bkz. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 131; Zehebî, Şemsuddin Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkibu'l-Ebi Hanîfe ve Sâhibuhu Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri-Ebu'l-Vefa el-Afgabni, III. Baskı, Lübnan 1408, s. 48; Şemsuddin Muhammed Abdüllatîf, *Ebû Hanîfe en-Nu'man ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mısır 1999, s. 8; Muhammed Ebû Zehra, Ebû Hanîfe, (Çev. Osman Keskiöğlü), III. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara 1999, s. 67-70; Abdülhamit Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi Ebû Hanîfe ve Vâsıl b. Ata*, Rağbet yay., İst. 2012, s. 15.

*Ekber*¹⁰ üzerine yazılan şerhler aslî kaynak görülmüş ve incelenmiştir. Ayrıca onun itikadî düşüncelerine veya görüşlerine az da olsa değinen Pezdevî gibi bazı Mâturîdî kelamcılarının eserleri fer'î kaynak olarak incelenmiştir. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'den bahseden bir takım menâkıb eserleri incelenmiştir. Bütün bunların yanında modern dönemde Ebû Hanîfe'nin kelimâ görüşlerini ortaya koyan bazı tezlerden ve ansiklopedi maddelerinden istifade edilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin Allah'ı bilme konusundaki düşüncelerini ve görüşlerini temellendirirken kullandığı delillere ve izlediği metodolojisine geçmeden önce, onun "marifet" ve "iman-marifet" ilişkisi hususundaki görüşlerini ortaya koymak faydalı olacaktır.

2. Marifet

Ebû Hanîfe'nin "marifet" kavramından ne kast ettiğinden başlayacak olursak o, *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde marifet kelimesini şu şekilde kullanmaktadır: "Müminlerin hepsi, marifet, yakîn, tevekkül, muhabbet, rızâ, havf, recâ ve bunlara inanmanın esasında birbirlerine eşittirler. Fakat inanmanın dışında bütün bu saydıklarımızda birbirlerinden farklı durumdadırlar".¹¹ Buradaki "marifet"ten onun, Allah'ın isim ve sıfatlarının bilinmesini kast ettiği ifade edilmiştir.¹²

Dikkat edilirse o, buradaki "marifet" kavramını "el-ma'rife" şeklinde lam-ı tarif ile kullanmıştır.¹³ Bu da onun bu kavram ile özel bir anlam kast ettiğini göstermektedir. Bu anlamın da ulema arasında "en şerefli konu"¹⁴ olarak

¹⁰ el-Fıkhu'l-ekber eserinin, itimad edilen bir tarik ile güvenilir kimselerden sahih bir isnad ile Nasr b. Yahya'dan onun da Ebû Hanîfe'den aldığı nakledilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Aliyyu'l-Kâri, Ali b. Sultan Muhammed, *Minehu'r-raodi'l-ezher fi Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1419/1998, s. 12. Geniş bilgi için Aynı eser, s. 10 vd. bununla beraber Aliyyu'l-Kâri de el-Fıkhu'l-Ekber eserini Ebû Hanîfe'ye isnad etmiştir. Aliyyu'l-Kâri, *Şerh-u Fıkhi'l-Ekber*, s. 43.

¹¹ Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*, (İmam-ı Âzam'ın beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011, s. 75.

¹² Mağnisavî, Ebu'l-Munteha el-Mevlâ Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, III. Baskı, y.y. 1429/2008, s. 43.

¹³ Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-âlim ve'l-müteallim*, (İmam-ı Âzam'ın beş Eseri), (Çev. Mustafa Öz), İstanbul 2011, s. 21; Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*, (İmam-ı Âzam'ın beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011, s. 75.

¹⁴ Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-din*, (I-XV), Dâru's-Şa'b, y.y. ts., I, 24; VIII, 1354; I, 88, 90; Taftazanî, Saduddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Mekâsîd*, (I-V), III. Baskı, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1998, I, 175 vd.; Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-mevâkıf*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut

kabul edilen marifetullah olduğu söylenebilir. Zira “mutlak zikir, kemaline masruftur” kaidesinden hareket edildiğinde, bu mana çıkarılabilir. Bununla beraber marifet kelimesinden marifetullahın anlaşılması gayet doğaldır. Nitekim varlık sahasında bilinmesi, tanınması gereken en önemli varlık, elbette Allah'tır.

Öte yandan Ebû Hanîfe, fıkıhın tarifini yaparken de “marifet” kavramını kullanmıştır. Nitekim o, fıkıh terimini “kişinin leh ve aleyhinde olan şeyleri bilmesi veya tanınmasıdır” şeklinde tarif etmiştir.¹⁵ Dikkat edilirse bu tanımda itikad ve amel diye herhangi bir kayıt düşmemiştir. Ancak fıkıh kaynaklarında Ebû Hanîfe'ye isnad edilen tarifte ise “Amel olarak kişinin leh ve aleyhinde olan şeyleri bilmesi veya tanınmasıdır” şeklinde “amelen” kaydının eklendiği ve böylece Kelam ve Tasavvuf ilimlerini dışarda tuttuğu ifade edilmiştir.¹⁶ Dolayısıyla “fıkıh” kavramını mutlak olarak kullandığında, hem akaidi hem de fûru fikhı kast ederek kullandığı söylenebilir.

3. İman-Marifet İlişkisi

Ebû Hanîfe, iman-marifet ilişkisini “iman nedir?” ve “iman, marifet midir?” sorularına cevap ararken işlemiştir. O, bu konuları Cehmiyye'nin “iman, kalpte olan bir marifettir” şeklindeki tanımını eleştirerek ele almıştır. Ebû Hanîfe'nin, bu konuda bir takım ayetleri¹⁷ delil getirerek bu tanıma reddettiği görülmektedir. Zira ona göre sadece marifet/bilgi yeterli olsaydı, kalbiyle Allah'ı bildiği halde O'nu inkâr edenin mü'min sayılması gerekirdi. Hatta Allah'ı bilen İblis bile mü'min sayılırdı. Zira o, Rabbini biliyor ve tanıyordu. Nitekim İblis'in “İnsanları dirilteceğin güne kadar bana mühlet ver.”¹⁸ ve “Beni ateşten yarattın, onu ise balçıktan yarattın.”¹⁹ demesi, onda Allah bilgisinin olduğunu gösterse de İblis kâfirlerden olmuştur. Bu da gösteriyor ki onun kâfirlerden olması, marifet ve ikrarın olmamasından değil, Allah'ın emrine itaatsizliğinden dolayıdır.²⁰ Zira Kur'an, “Allah'ın birliğini bildikleri halde dilleriyle inkâr ettikleri için onların

1419/1998, I, 58-59; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah yay., İstanbul 1985, 75; Giritli, Sırrı Paşa, *Nakdu'l-Kelam fi Akâidi'l-İslam*, Mektebetu's-Sanayi' Matbaası, y.y. 1310, 7.

¹⁵ Aliyyu'l-Kâri, *Şerh-u Fıkhi'l-ekber*, s. 49.

¹⁶ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, Hanifiyye Kitapevi, İstanbul ts., s. 16-17.

¹⁷ Bakara 2/136/137; Maide 5/83-85; Fetih 48/26; Fatır 35/10; İbrahim 14/27; Hacc 22/24.

¹⁸ Hicr 15/35.

¹⁹ A'raf 7/12.

²⁰ Abdülhamit Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi Ebû Hanîfe ve Vâsıl b. Ata*, s. 153.

*mü'minlerden sayılmayacağını*²¹ haber vermektedir. Ayrıca Mekkeli müşriklerin Allah'ın varlığını, göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu bildikleri halde kelime-i tevhidi ve kelime-i şهادeti ikrar etmedikleri için mü'min kabul edilmediklerini öne sürmesi ve imanın tasdikle beraber ikrar ile ortaya çıkacağını delillendirmesi, Ebu Hanife'nin bu hususta Kur'an ve Sünnete olan derin vukufiyetini ortaya koymaktadır.²²

Öte yandan Ebu Hanife, *el-Vasiyye* eserinde imanın dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olduğunu; yalnız ikrar etmekle iman olmayacağını bildirir. Çünkü iman, yalnız ikrar olsaydı, bütün münafıkların mü'min olması gerekirdi. Zira "*Münafıklar, sana geldiğinde şöyle derler; 'şهادet ederiz ki doğrusu sen, şüphesiz ki Allah'ın peygamberisin. ... Böyle olmakla beraber Allah, münafıkların tamamen yalancı olduğuna şهادet eder*"²³ diye buyurmuştur. Aynı şekilde şayet iman, sadece marifetten ibaret olsaydı, Ehl-i Kitap olarak kabul edilen Yahudi ve Hristiyanların mü'min kabul edilmeleri gerekirdi. Hâlbuki Allah, Ehl-i Kitap için şöyle buyurmuştur: "*Kendilerine kitap verdiklerimiz, Muhammed'i öz oğullarını tanıdıkları gibi tanurlar. Böyle iken içlerinden bir topluluk hak ve hakikatı bile bile gizlerler.*"²⁴ bu da gösteriyor ki Ehl-i Kitap'ın sadece Allah ve rasulünü bilmeleri kendilerine fayda vermez. Çünkü onlar, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve onun kendilerine ve bütün mahlukata gönderilmiş bir peygamber olduğunu ikrar etmezler.²⁵

Kısaca Ebu Hanife'ye göre iman, ne tek başına marifet ne tek başına tasdik ne de tek başına ikrardır. Bununla beraber o, kalbiyle tasdik ettiği halde diliyle ikrar etmemesini bir mazeret durumuna bağlamıştır. Bu mazeret de bir kimsenin mesela denizde veya adada veya bir mağarada yalnız kalmasıdır. Bu durumda olan biri, diliyle ikrar etmeden ölse bile mü'min sayılır. Böyle bir mazereti yoksa muhakkak diliyle ikrar etmesi gerekir.²⁶ Kanaatimizce Ebû Hanife, buradaki "mazeret" kavramı ile mukrehi (baskı veya tehdit altındaki) kimseyi kast etmiş olabilir. Böylece onun, mukreh dışındakilerin dil ile ikrar etmesi gerektiğine, mukrehin ise dil ile ikrar etme zorunda olmadığına işaret ettiği anlaşılabilir.

²¹ Nahl 16/14.

²² Abdülhamit Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi Ebû Hanife ve Vâsıl b. Ata*, s. 153.

²³ Münâfikûn 63/1.

²⁴ Bakara 2/61-62.

²⁵ Abdülhamit Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi Ebû Hanife ve Vâsıl b. Ata*, s. 180.

²⁶ Abdülhamit Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi Ebû Hanife ve Vâsıl b. Ata*, s. 153.

Bu durumda Ebû Hanîfe'nin şirk diyarında yaşayan birinin, kendisinden İslâm'ı doğru bir şekilde öğrenebilecek başka bir kişiden ve sahih kaynaklardan mahrum olması halinde akılla Allah'ı bilmesinin yeterli olacağını düşündüğü söylenebilir. Zira o, bu durumda olan kimsenin yani İslâm'ı mücmel olarak kabul eden, onun gereklerini yani farzları ve amelleri bilmediği halde Allah'a iman edip ölen kimsenin mü'min olduğuna hükmeder.²⁷

4. Ebû Hanîfe'nin Marifetullah Anlayışı

Kendilerine ilahî mesajın ulaştığı kimselerin Allah'ın varlığı ve birliğini bilme konusunda ve bunu bilmediklerinde de sorumlu oldukları hususunda kelamcılar arasında her hangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Fikrî ayrılığın yaşandığı asıl problem, kendisine ilahî mesaj ulaşmayan kimselerin Allah'ı bilme veya tanıma ile yükümlü olup olmadığıdır. Bu hususta Eş'arîler, bu kimselerin marifetullah sorumluluğunun olmadığını; Mu'tezile ise yükümlü olduğunu ileri sürmüştür. Mâtürîdîlerin ise bu hususta görüş birliğine varamadıkları görülür. Ancak Mâtürîdî'nin de içinde bulunduğu büyük çoğunluğa göre bu kimseler sorumludurlar. Buhara ve Irak âlimleri, müteahhirün dönemindeki bazı Mâtürîdî kelamcılar, Eş'arîler gibi düşünerek yükümlü olmadığını ileri sürmüşlerdir. Kısaca Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin çoğu marifetullahın vücubiyet kaynağının akıl olduğunu kabul ederken; Eş'arîler nakil (şer') olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁸

Ebû Hanîfe'nin marifetullah nazariyesine ilk olarak Allah'ın hangi açılardan bilinebileceğine dair görüşünü ortaya koymak ile başlamak, konunun anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır. Onun görüşlerini beyan eden eserlere bakıldığında, Allah'ın zatı açısından bilinmeyeceği, ancak ulûhiyeti yani varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri açısından bilinebileceğini savunduğu görülür. Zaten Allah'ın zatı hakkında hiç kimse kendi görüşüne göre fikir beyan edemez. O'nu, ancak kendi kendisini vasf ettiği şekilde nitelendirebiliriz.²⁹ Zatı açısından bilinemez olduğu herkesçe malum olduğu düşüncesinden olacak ki buna pek temas etmemiştir. Ancak o, Allah'ın sınırının veya tarifinin yapılamayacağını ileri sürmekle zatının bilinmeyeceğine de işaret etmiştir.³⁰

²⁷ Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, (İmâm-ı Âzam'ın beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011, s. 46.

²⁸ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Erzurum 2017.

²⁹ Beyazizâde, Ahmed b. Hasan b. Yûsuf, *el-Usûlu'l-Munife li İmâm Ebî Hanîfe (Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri)*, çev. İlyas Çelebi, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İst. 2016, s. 41.

³⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 71.

Öte yandan o, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiillerini kapsayan ulûhiyeti açısından bilinmesi hakkında da düşüncelerini ortaya koymuştur. Bu bağlamda ilk olarak Allah'ın varlığının bilinmesi hakkındaki görüşlerine bakıldığında, Ebû Hanîfe'nin akıl sahibi kişilerin Allah'ı bilmemesinin kabul edilemez olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Pezdevî, Kerhî'nin *Muhtasar'*ında Ebû Hanîfe'nin "Âlemdeki varlık mucizelerini, ayetlerini gören kimse için Yaratıcı'yı tanımada özür kabul edilmez." dediğini nakletmektedir.³¹ Diğer bir ifadeyle ona göre yeri, göğü ve kendisinin yaratılışını gören kimsenin bunları Yaratan'ı bilmemesi gibi bir mazereti olamaz.³²

Ebu Hanîfe'ye isnad edilen bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Ebû Hanîfe, Allah'ın bilinmesinde nazar ve istidlali merkeze koymuştur. Nitekim İmam Ebu Abdullah el-Hârisî, *Keşf* adlı eserinde; Atau'l-Cürcanî *Şerhu Fıkhi'l-Ebsat* adlı eserinde; Hâfızuddin *el-Kurderî Menâkibu's-suğra* başlıklı eserinde; Sârimuddin Mısırî *Nazmu'l-Ceman* unvanlı eserinde Ebu Yusuf'un Ebû Hanîfe'den şöyle bir rivayette bulunduğu geçmektedir: Allah'ı bilmeme konusunda hiç kimsenin mazereti olmaz. Zira akıl, halden hale bürünen, değişkenlik arzeden bu âlemin, Sâni'siz, muhdissiz ve koruyucusuz olmasını da muhal görür. Çünkü âlem, halden hale girip değişmektedir. Değiştiren birisi olmadan âlemin değişmesi mümkün değildir. Dolayısıyla âlemin değişmesi, onu değiştiren birinin varlığına delalet etmektedir ki o da Allah'tır.³³

Öte yandan ona göre akıl, dalgalı ve fırtınalı bir deniz içinde yük dolu bir geminin kaptansız olarak doğru seyretmesini imkânsız gördüğü gibi bu âlemin de yaratarı olmadan meydana gelmesini imkânsız görmektedir.³⁴

Onun akıl yürütmek suretiyle öne sürdüğü başka bir aklî delil ise nasıl ki boş bir arsa üzerinde yapılan sağlam bir bina, onu inşa eden bir ustanın varlığına delalet ediyorsa bu âlem de onu yoktan var eden Yaratıcısına delalet eder.³⁵

³¹ Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlu'd-din*, thk. Hans Biter Lens, Kâhire 1424/2003, s. 214-216; Ebû Hanîfe'nin bu görüşü için ayrıca bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 306,391; Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu'l-emâli*, İstanbul 1319, s. 30; Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-Munîfe*, s. 40, 89-90; Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtu'l-merâm min ibârâti'l-İmam Ebî Hanîfe en-Nu'man fî usûli'd-din*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1428/2007, s. 59-60, 65, 82; Salimî, Ebu'ş-Şekûr Muhammed b. Abdu's-Saîd b. Şuayb el-Kebşî, *et-Temhîd*, y.y. ts.. s. 12.

³² Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 306; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-emâli*, İst. 1319, s. 30; Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-merâm*, s. 59-60.

³³ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 137-138; Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 67-68, 71, 76; Beyâzîzâde, *Usûlu'l-Munîfe*, s. 40, 90.

³⁴ Beyâzîzâde, *Usûlu'l-Munîfe*, s. 40, 90.

Ebu Hanife, insanın kendi yaratılışı üzerinde tefekkür etmesiyle de Allah'ın varlığına ulaşabileceğini ileri sürmüştür. Zira o, ceninin halden hale dönüşerek bütün uzuvları tam ve sapaşğlam bir şekilde anne karnından çıkmasının kendi başına gerçekleşemeyeceğini beyan ederek akli bir delil öne sürmüştür.³⁶

Ebû Hanife'nin öne sürdüğü bu delillerden hareketle onun, Allah'ın varlığını ispat için hudûs delilini kullandığı söylenebilir. Dolayısıyla onun gemi, bina ve cenin örneği üzerinden düşüncesini ortaya koyması, Kur'an'ın hitap üslubundan esinlenmesinin bir neticesi olarak görülebilir. Zira ayetü'l-kürsi³⁷ gibi birçok ayette³⁸ bunu rahatlıkla görmek mümkündür. Adına ister imkân delili, ister hudûs delili deyiniz, Kur'an'ın bu beyanatlarının isbat-ı Vâcib hükmünde olduğu görülmektedir.

Ebû Hanife'nin istidlaline dikkat edilirse, onun akıl yürütmesi malzeme ve materyal bakımından Kur'an'a istinat ediyorsa da metot bakımından daha çok "mütekellimin" usulüne benzediği söylenebilir. Zira dikkat edilirse Ebû Hanife, burada hudûs delilini kullanmıştır. Fakat onun mukaddimleri yani

³⁵ Aliyyu'l-Karî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 137-138; Beyâzîzâde, *Usûlu'l-Munîfe*, s. 40, 90; Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 77.

³⁶ Aliyyu'l-Karî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 137-138; Beyâzîzâde, *Usûlu'l-Munîfe*, s. 40, 90; Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 77.

³⁷ "Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Diridir, kayyumdur. O'nu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O'nundur. İzni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir? O, kulların önlerindeki ve arkalarındaki (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar O'nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. O'nun kürsüsü, bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır. (O, göklere, yere, bütün evrene hükmetmektedir.) Gökleri ve yeri koruyup gözetmek O'na güç gelmez. O, yücedir, büyüktür." Bakara 2/255.

³⁸ "Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler. Bunu, her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah yapmıştır. Şüphesiz O, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır." Neml 27/88; "Denizde dağlar gibi yüzen gemiler, O'nun varlığının delillerindedir. O, dilerse rüzgârı durdurur da onlar denizin üstünde durakalırlar. Elbette bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için ibretler vardır." Şura 42/32-33; "Ey insanlar! Ölümünden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir "alaka"dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir "mudga"dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durduruyoruz. Sonra sizi bir çocuk olarak çıkarıyor, sonra da (akıl, temyiz ve kuvvette) tam gücünüze ulaşmanız için (sizi kemale erdriyoruz.) İçinizden ölenler olur. Yine içinizden bir kısmı da ömrün en düşkün çağına ulaştırılır ki, bilirken hiçbir şey bilmez hâle gelsin. Yeryüzünü de ölü, kupkuru görürsün. Biz, onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarır ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir." Hacc 22/5.

öncülleri cevher ve a'raza dayanmadığı, daha ziyade aklî bedahet ve zarurete istinad ettiği ve güvendiği görülmektedir.³⁹

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin bu yöntemi, Kur'an'ın dikkat çektiği bir yoldur. Aynı yolu kelamcılar da Allah'ın varlığını ispat etmede kullanmışlardır. O halde Ebû Hanîfe, Kur'an'ın hudus (veya ihtira) delili ile inayet (veya nizam) delilini mezcetmekte ve yeni bir üslup ile ortaya koymaktadır. Bu açıdan Ebû Hanîfe'nin, Kur'an'ın benimsediği "ikna" yolu ile kelam metodu olduğu söylenen "burhan" yolu arasında bir intikal devresinin mümessili olduğu söylenebilir.⁴⁰

Allah'ın birliği, sıfatları ve fiilleri açısından bilinmesine gelince, onun bu konuya da dikkatleri çektiği görülmektedir. Bütün kelamcıların kabul ettiği "Allah'ın zatı gibi sıfatlarının da künhü bilinemez"⁴¹ şeklindeki yargının, Ebû Hanîfe için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Böyle olmakla beraber yukarıda Allah'ın varlığını ispat için öne sürdüğü âlemdeki teğayyür, gemi, bina ve cenin örneklerinde, Allah'ın sıfatları, birliği ve fiillerinin bilgiye konu olacağına işaret etmiştir. Aynı zamanda o, sıfatlar hakkında bir takım fikirler de öne sürmüştür. Nitekim Ebû Hanîfe, ilim, irade, kudret, kelam gibi sıfatlarını zatî sıfatlar diye isimlendirmiştir.⁴² Aynı şekilde o, ilim, kudret, yaratma gibi bazı zatî ve fiili sıfatları da zikretmiş⁴³, bu sıfatların Allah'ın varlığını ve sıfatlarını bilmek için yeterli olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁴

Sıfatları açısından Allah'ın bilinmesi konusunda Ebû Hanîfe'nin yaklaşımlarına bakıldığında, Allah'ın ancak sıfatlarıyla bilinebileceğini ifade ettiği nakledilir.⁴⁵ Zira o, "Bir ceninin annesinin karnından çıkması da ancak Âlim, Hakîm biri tarafından olduğunu gösterir." şeklinde aklî bir delil öne sürerek, ilim gibi Allah'ın sıfatlarının bilinebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁶

³⁹ Konu ile ilgili bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarında ve Filozoflarında Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara 2001, s. 75.

⁴⁰ Konu ile ilgili bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *İsbat-ı Vâcib*, s. 76.

⁴¹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerh-u Fıkhi'l-Ekber*, s. 267.

⁴² Magsinavî, *Şerh-u Fıkhi'l-Ekber* s. 21

⁴³ Magsinavî, *Şerh-u Fıkhi'l-Ekber* s. 21

⁴⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Şerh-u Fıkhi'l-Ekber*, s. 86.

⁴⁵ Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *Usûlu'l-münife li'l-İmam Ebî Hanîfe*, Nşr. İlyas Çelebi, İst. 1416/1996, s. 103.

⁴⁶ Beyâzîzâde, *Usûlu'l-Munife*, s. 39-40, 90; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 77; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 137-138.

Son olarak kendisine ilahî mesaj ulaşmamış ve Allah'ı bilmemiş, tanımamış kimselerin ahiretteki durumu hakkında Ebû Hanîfe'nin düşüncesine gelince, marifetullahı aklî bir sorumluluk olarak görmesi, bu hususta görüş beyan etmiş olacağı beklentisini oluşturmaktadır. Ondak nakledilen bir görüşe göre o, bu hususu şöyle beyan etmiştir: "Allah, bir peygamber göndermese de kişinin akıyla yaratıcısını bulması vâciptir. Eğer Allah'ı bilmeden/tanımadan ölürse, ebedi olarak cehennemde kalacaktır".⁴⁷

5. Marifetullahta İstidlalin Rolü

Konuya geçmeden önce şunu beyan edelim ki marifetullah, yani O'nun varlığını, birliğini, sıfatlarını ve fiillerini bilmek, akıl ile dir. Zira akıl, lazım olan iyilik ve güzelliği bilmenin de aracı olduğu gibi Allah için vucubiyetin sabit olduğu bir alettir. O halde imanın vucubiyeti de ancak akıl ile meydana gelmektedir.

Ebû Hanîfe'ye göre marifetullah konusunda nazar vâciptir. Nitekim Ebû Hanîfe'ye göre marifetullahın vucubiyeti akıl ile dir, yani marifetullahın vucubiyet kaynağı akıldır. Bu da onun nezdinde kişiye vâcip olan ilk şeyin marifetullah olduğuna işaret etmektedir.⁴⁸ Diğer bir ifade ile ona göre mükellefe vâcip olan ilk şey, Allah'ı ve sıfatlarını bilmeye ulaştırın istidlal ve nazardır. Fakat Ebû Hanîfe'nin, nazar ve istidlal ifadesiyle kelamcıların izlediği, ancak herkesin anlayamadığı tafsilatlı ve teferruatlı yolu kast etmediği söylenebilir. Bilakis onun, herkese kolay gelen icmalî bir istidlal ve nazarın vucubiyetini amaçladığını söylemek mümkündür. Zira o, âlem/kâinat, bina ve cenin üzerinde tefekkür etmenin, kişiyi marifetullaha ulaştıracağını beyan ederek bunu amaçlamıştır.⁴⁹ Kısaca ona göre enfüsî ve afakî âlem üzerinde akıl yürütmek, Allah'ın varlığına götürür.⁵⁰

Ebû Hanîfe'nin görüşlerine bakıldığında, marifetullahın aklî bir faaliyet olduğu ve nassın da bu sonucu tasdik ettiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde marifetullah konusunda akli asıl, nassı ise fer' kabul ettiği de anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin akıl anlayışı, onun döneminde henüz teşekkül sürecinde olan, sistematik bir mektebe dönüşmemiş ancak daha sonraki dönemlerde güçlü bir ekol haline gelmiş Mu'tezile ile mukayese edildiğinde, şunlar söylenebi-

⁴⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, s. 30; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 306 vd..

⁴⁸ Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (İmam-ı Âzam'ın beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011, s. 9-10; Beyâzizâde, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 60.

⁴⁹ Beyâzizâde, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 67-68; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 137-138.

⁵⁰ Beyâzizâde, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 91-92.

lir: Onun tutumu, gördüğümüz kadarıyla akla ciddi bir otorite atfetmekle şöret bulmuş Mutezile'nin tavrı ile aynı değildir. Zira kendi kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla Mutezile'ye göre akıl, Allah'ı bilmeye dair bilgiyi zorunlu kılmada tek başına yeterlidir. Yani Mu'tezile'ye göre akıl, her hangi bir şeyi insana zorunlu kılabilir.⁵¹ Hâlbuki Ebû Hanife ve takipçilerine göre akıl, bir şeyi insana zorunlu kılmak yerine, insana zorunlu olan şeyleri ona haber verir veya bildirir. Bu durumda bir şeyin gerçek vâcip veya farz kılıcısı Allah'ın kendisidir. Fakat O, bunları peygamberleri aracılığı ile insan üzerine farz kılmaktadır. Öyleyse Ebû Hanife'nin, marifetullahın vücutiyetini bildirdiğinde, "bi" harfi cerri ekleyerek ifade ettiği "bi ukûlihîm" yani "akılları ile" yahut "akılları kanalıyla veya sebebiyle" şeklinde sebebiyet bildirdiğini söylemek mümkündür. Böyle kabul edilirse bu ifadeden "marifetullah"ın, akıl yüzünden insana farz olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ona göre marifetullahı gerçekte farz kılan akıl değil, Allah'tır."⁵²

Ebû Hanife, vahyin karşısında akla bu şekilde rol biçmekle beraber muhatabını ikna etmede, onun aklî muhakemeyi ihmal etmemesi ve aklî bir usul izlemesinin arka planında bir takım sebeplerin olduğunu söylemek mümkündür. Bunların başında hem sosyal hem de ilmî hayatını geçirmiş olduğu, yani yetişmiş olduğu bölgenin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira insanoğlunun her çağda ve hayatın her evresinde içinde bulunduğu ilmî, iktisadî, sosyal ve kültürel şartlardan olumlu veya olumsuz etkilendiği tecrübe edilebilen bir gerçektir. Dikkat edilirse Ebû Hanife Kûfe'de doğmuştur. İslâm'ın ilk dönemlerinden beri Kûfe'de re'ye dayalı bir düşünce sisteminin hâkim olduğu görülmektedir. Hatta Kûfe tefsir ekolü, tefsir ilminde re'ye önem vermesiyle meşhurdur.⁵³

Ebû Hanife'nin kendi döneminde marifetullah konusunu ele alması, hatta onun aklî bir sorumluluk olduğuna işaret etmesi, o dönemde bu konunun gündemde olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira o, Havâric, Mutezi-

⁵¹ Kadı Abdulcebbar Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd*, thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin, y.y. ts., XII, 275; Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Dâru't-Turâs, Kâhire ts., I, 1; Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, III. Baskı, thk. Abdülkerîm Osmân, Kâhire 1416/1996, s. 67, 88; Carullah, Zuhdî Hasan, *el-Mutezile*, VI. Baskı, Beyrut 1410/1990, s. 114. Ayrıca Mu'tezile'nin konuyla ilgili öne sürdüğü deliller hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, s. 199-215.

⁵² Beyâzizâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 77, 80, 98.

⁵³ Casim Avcı, "Kûfe", *DİA*, XXVI, 342; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ud", *DİA*, I, 115.

le, Şîa, Cehmiyye, Kaderiyye, Müşebbihe ve Mürcie gibi itikadî fırkaların teşekkül ettiği bir dönemde yaşamış olması, o fırkaların itikadî düşüncelerine ilmî ve aklî cevaplar aramasına sürüklemiştir. Onun bunlara karşı tartışmalar yapması, onlardan farklı düşünmesi ve ikna edici beyanâtlarda bulunması, kısaca itikadî konularda görüşlerini sistemli bir şekilde ortaya koyması ile Ehl-i Sünnet kelâmının oluşmasına âdetâ zemin hazırlamıştır.⁵⁴

Öte yandan Ebû Hanîfe, dönemindeki inkârcı ve bid'atçılarla münakaşa etmiş, farklı itikadî düşünceye sahip kimselerin ve mezheplerin bulunduğu Basra'ya zaman zaman yaptığı seyahatlerinde de bu tavrını sürdürmüştür.⁵⁵ Nitekim Ebû Hanîfe'nin, ateistler ve sapkın görüş sahipleriyle itikadî konuları münakaşa etmek ve ilmî tartışmalarda bulunmak için 27 kez Basra'ya gittiği nakledilmiştir. Hatta Cehm b. Safvân ile onu susturana kadar tartıştığı rivayet edilmiştir.⁵⁶ Aynı şekilde ğulat-ı Şîa mensupları ile mücadele edip onları ikna ettiği aktarılmıştır.⁵⁷

6. Marifetullahta Peygamberin Rolü

Ebû Hanîfe'nin, Allah her hangi bir peygamber göndermemiş olsa da insanların akıllarıyla O'nu bilmeleri vâciptir" şeklinde bir görüş beyan ettiği nakledilmiştir.⁵⁸ Ancak ilahî çağrışı duymamış ve kendilerine davet erişmemiş kimseler hakkında, onun "onlara akıllarıyla Allah'ı bilmeleri vâciptir" şeklindeki yargısında yer alan "vücub"u (vâcip olmayı), Pezdevî, Serahsî, Kâdıhan ve Nureddin es-Sabunî gibi Mâtürîdîlerden bazı Buhara âlimleri, Eş'arîler gibi anlamışlardır.⁵⁹ Dolayısıyla bunlara göre Ebû Hanîfe, "peygamber gönderilmemiş ve davet ulaşmamış kimselere akılları ile Allah'ı bilmeleri uygun ve layıktır" demek istemiştir. Bu zatlar bu konuda böylece Eş'arîler ile Mâtürîdîleri uzlaştırmak istemişlerdir. Fakat Mâtürîdîlerin ekseriyeti onun "vâciptir" sözünü bu şekilde te'vil etmeyi reddetmiştir.⁶⁰

Ebû Hanîfe'nin aklî bir vücubiyet olarak düşünmesinin arkasında, peygamber olmasa da insanın marifetullah hakkında bazı bilgiler elde edebilecek

⁵⁴ İlyas Çelebi, *Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, s. 21.

⁵⁵ Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 131.

⁵⁶ Aliyyu'l-Kârî, *Şerh-u Fıkhî'l-Ekber*, s. 7; Bezzaz, *Menakıb-ı Ebî Hanîfe*, I, 121.

⁵⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Şerh-u Fıkhî'l-Ekber*, s. 7; Bezzaz, *Menakıb-ı Ebî Hanîfe*, I, 121.

⁵⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 306 vd.; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, İst. 1319, s. 30; Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-merâm*, s. 59-60.

⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 307

⁶⁰ Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 307; Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-merâm*, s. 61-62.

potansiyelde olduğunu kabul etmesi yatmaktadır. Nitekim Ebû Hanife'nin risalelerini yorumlayan Beyazî, aklın küllî bir bilgi çeşidi olarak evrensel düzeydeki Allah'ı bilme yetisine sahip olduğunu açıklarken, kişinin, yerin ve göğün, kendisinin ve başkalarının yaratılışını düşündüğünde, akli olan herkes "akıl yürütme" sürecinden geçtikten sonra mutlaka Yaratıcı'nın varlığından haberdar olmak zorunda olacağını ileri sürmüştür.⁶¹

Öte yandan o, "Allah vasıtası ile mi peygamberi bilirsiniz, yoksa Allah'ı peygamber vasıtasıyla mı bilirsiniz? Peygamber, sizi Allah'a çağırdığı halde peygamberi Allah vasıtasıyla bilerseniz bu nasıl olur?" şeklinde gelen bir soruya şöyle cevap vermiştir: "Evet, peygamberin peygamberliğini Allah tarafından biliriz. Her ne kadar peygamber, Allah'a çağırırsa da hiç kimse Allah tarafından, peygamberi bilme ve tasdik etmeye dair kalbine bir şey atılmadıkça, peygamberin hak olduğunu bilemez. Bunu beyan sadedinde Allah, "*Şüphesiz ki sen, sevdiğini hidayete ulaştıramazsın, fakat Allah, dilediğini doğru yola iletir.*"⁶² buyurmuştur. O, marifetullaha dair bilginin, ancak peygamber tarafından öğretilileceği şeklindeki düşünceyi şöyle eleştirmiştir: Marifetullah, sadece peygamberler tarafından öğretilen ve onlardan öğrenilen bir bilgi değildir. Zira böyle olsaydı, marifetullah konusundaki ihsanı, insanlar peygamberlere bağlamış olup, Allah'tan gelen bir ihsan olarak görmezlerdi. Hâlbuki Allah'ın peygamberlerine olan ihsanı, marifetullah hakkındadır. Kullarına olan ihsanı ise Allah'ın bildirmesi ile peygamberleri tasdik etmeleri suretiyledir. Dolayısıyla hiç kimseye "Allah, peygamberler tarafından tanıtılmıştır" şeklinde bir söz söylemesi gerekmez. Bilakis kişiye "Allah tarafından bildirilmedikçe kul, hiçbir hayrı bilmez" demek gerekir. Yani "kul, iyi şeyleri, ancak Allah'ın bildirmesiyle bilebilir" demesi gerekir.⁶³ Dikkat edilirse o, asıl nimetin ve ihsanın, peygamberler dahi olsa Allah'tan başka hiç kimseye verilmemesi gerektiğini özellikle vurgulamıştır.

Aslında Ebû Hanife'nin görüşlerini ve usulünü ortaya koyan eserler doğrultusunda konuya bakıldığında onun, ilahî mesaj ulaşmasa da marifetullahın "vâcip" olduğu yargısına varmış olması mümkündür. Zira o, aklın işlevine ve rolüne gerekli hassasiyeti vermiş ve re'y ekolünün ilk savunucusu olarak tanınmıştır. Hatta bundan dolayı muhatapları tarafından hak etmediği halde bazı ağır eleştirilere maruz kalmıştır.

⁶¹ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 33.

⁶² Kasas 28/56.

⁶³ Beyâzizâde, *Usûlu'l-Munîfe*, s. 41, 90; Beyâzizâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 67-68; Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 41.

Öte yandan gündelik hayatın akışı içerisinde artık olağanlaşan yer ve göklerdeki mükemmel düzen, doğum, ölüm gibi birçok delil, Allah'ın varlığını gösterirken, Ebû Hanîfe'nin Hâlîk'ını bilmeyen birinin özrünü kabul etmemekte haklı olduğu söylenebilir. İlahî mesaj ulaşmasa bile akıl-bâliğ olan kimselere icmalî olarak marifetullahın vâcip olduğunu söylemek mümkündür. Zira *"Eğer kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, çılgın alevli cehennemlikler içinde olmazdık"*⁶⁴ ayetinde "akletme", adeta ilahî mesaja kulak vermenin eş değerinde tutulduğu görünmektedir. Aynı zamanda Resulullah (s.a.v.), *"Kalem, üç kimseden kaldırılmıştır. İhtilam olana kadar sabiden...."*⁶⁵ şeklinde buyurmuştur. Bununla beraber günümüz şartları yani basın ve medyanın, taraflı hareket etmek suretiyle doğruyu yanlış; iyiyi kötü; güzeli çirkin veya bunların tersini gösterebilecek kadar insanlar üzerinde etki yapan yönü göz ardı edilmemelidir. Yani İslâm dinini tanımamaktan ve bilmemekten doğan, İslâm'a ve müslümanlara karşı sürdürülen gelen önyargı ve ayrımcılıktan kaynaklanan "İslâmofobi" faaliyetler unutulmamalıdır. Bu durumda kendilerine ilahî mesaj ulaşmayan, İslâm'ın temel kaynaklarına ulaşma ve onları anlama fırsatı bulamayan ve İslâm'ı sadece medyadan duyan ve öğrenen kimselerin, onun içeriğini ve hükümlerini olduğu gibi öğrenme ve bilme şansları düşüktür. Bunun için bunların ahiretteki durumu hakkında net bir hüküm vermek zor görünmektedir. Dolayısıyla bu durumdaki kişilerin ahiretteki halleri hakkındaki hükmü Allah'a bırakmanın, daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁶

7. Marifetullahın Keyfiyeti

Ebû Hanîfe'nin görüşlerine bakıldığında, onun marifetullahı, salt anlamda bir bilme eylemi olarak görmediği, O'nun zâtı, sıfatları, fiilleri ile bir bütün halinde doğru olarak bilinmesi gerektiği görülmektedir. O, bu düşüncesiyle her dindeki tanrı tasavvurunun, İslâm'ın hedeflediği Allah tasavvuru olmadığını kast etmiştir. Yani ona göre bizim inandığımız ve ibadet ettiğimiz Allah, her ne kadar söylemde Hristiyan ve Yahudilerin iman ettiği ve ibadet ettikleri ilah ile aynı görünse de Allah tasavvurları çok farklıdır. Mesela bir yahudiye "kime ibadet ediyorsunuz?" diye sorarsanız, "Allah'a ibadet ediyorum" der. Ona Allah'ı sorduğunuzda ise O'nun beşer şeklinde yaratılmış olan oğlu Uzeyr olduğunu söyler. Bu durumda olan kimse Allah'ı tanımış ve O'na iman etmiş olmaz. Aynı şekilde bir Hristiyana "kime ibadet ediyorsunuz?" diye sorulduğunda, "Al-

⁶⁴ Mülk 67/10.

⁶⁵ Ebu Davud, Hudud: 17; İbn Mace, Talak: 15.

⁶⁶ Konuyla ilgili ayrıca bkz. Sinan Öge, "Çağdaş Dünyada Fetret Ehli", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 9, sy: 24, 2005, ss. 33-50.

lah'a ibadet ediyorum" şeklinde cevap verir. Ona Allah'ı sorduğunda ise O'nun İsa'nın cesedinde ve Meryem'in rahminde gizlenen, bir yere sığan ve girebilen varlık olduğunu söyler. Bu durumda olan kimse de Allah'a iman etmiş olmaz.⁶⁷

Öte yandan ona ilahî olmayan diğer inançlardaki tanrı tasavvuruna sahip olanların Allah'ı bilmemeleri ve inkâr etmeleri netice itibariyle aynı kapıya çıkmaktadır. Zira bu inançlara sahip olanların tanrı tasavvurları, mütevatir haber vasıtasıyla bize bildirilen Allah tasavvurundan çok farklıdır. Örneğin, üç kişi düşünelim. Bunlardan biri kendisinde eşi benzeri bulunmayan bir beyaz inci olduğuna yemin ediyor. Daha sonra kara bir üzüm tanesini çıkararak, bunun inci olduğuna yemin ediyor. Diğerleri ile bu tartışmaya giriyor. İkincisi de aynı iddiayı ileri sürerek, bir ayva çıkarıyor ve bunun o inci olduğuna yemin edip, insanlarla münakaşaya giriyor. Üçüncüsü de eşsiz değerdeki incinin kendisinde olduğunu iddia ederek, bir çamur parçası çıkarıyor ve bunun o inci olduğuna dair yemin ederek başkalarıyla tartışmaya giriyor. Aslında bu üç kişi, inciye bilmedikleri noktada birleşmişlerdir. Zira sıfatları çok ve değişik olmasına rağmen, hiçbiri inciye bilmemektedir. Aynen bunun gibi Yahudi, Hristiyan ve diğer din mensuplarının tavsif ve ibadet ettiklerine bizim ibadet etmediğimiz ortaya çıkmaktadır. Çünkü onlar, üç yahut iki ilah tavsif ediyorlar, buna da ibadet ediyorlar. Oysaki biz, bir olan Allah'ı tavsif ediyor ve ona ibadet ediyoruz. O halde senin ibadet ettiğin ma'bûd, onların ibadet ettiklerinden farklıdır. Onların ma'bûdu da seninkinden farklıdır. Buna işareten Allah, "*Deki ey kâfirler, ben sizin taptıklarınıza tapmam, siz de benim taptığıma tapmazsınız.*"⁶⁸ buyurmuştur.⁶⁹ Bu ayete dikkat edildiğinde, "mâ te'budûn" ve "mâ e'bud" ifadesi kullanılmıştır. Yani direkt Allah lafzı kullanılmamış, "men" ism-i mevsulu kullanılmamış, bunların yerine "mâ" ism-i mevsulu tercih edilmiştir. "Mâ" ism-i mevsulü de daha ziyade, bir şeyin sıfatlarına işaret etmek için kullanılmaktadır.⁷⁰

Eğer sadece salt anlamda bir tanrının veya ilahın olduğunu bilmek yeterli olsaydı, müşriklerin ve diğer inanç mensuplarının mü'min kabul edilmesi gerekmez miydi? Mesela müşrikler, "Allah rabbimizdir" dedikleri halde Allah'ı bilmeyen kimseler sayılırlar. Şüphesiz müşriklerin "Allah, rabbimizdir" dedikleri bilinen bir husustur. Nitekim Allah, "*Onlara gökleri ve yeri kim yarattı" diye soracak olsan "Allah, derler. Sen de Allah'a hamdolsun de. Onların çoğu bilmezler.*"⁷¹

⁶⁷ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 39-40.

⁶⁸ Kâfirûn 109/1-3.

⁶⁹ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 40

⁷⁰ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed, *Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil*, (I-IV), III. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1407, I, 467; IV, 809.

⁷¹ Lokman 31/25.

şeklinde haber vermiştir. Bu ayetten anlaşıldığı üzere onların çoğu, anasından kör olarak doğan bir sabinin, hiçbir şey bilmeksizin geceyi, gündüzü, sarıyı, siyahı mahiyetini ve keyfiyetini bilmeden söylemesi gibi bu sözü de şuursuz bir şekilde söylemişlerdir. Böylece kâfirler, sadece "Allah" ismini müminlerden işitmişler ve mahiyet ve keyfiyetini bilmeksizin şuursuzca o işittiklerini söylemişlerdir.⁷²

Dikkat edilirse Ebû Hanife, müşriklerin her ne kadar ismen duymuş olsalar da hak ettiği ölçüde layıkıyla Allah'ı bilmediklerini ileri sürmüştür. Böylece o, Allah'ı bilmenin sadece varlığını ismen bilmek olmadığını, birliği, sıfatları ve fiilleri açısından ve O'nun mutlak hâkimiyetine hâlel gelmeyecek şekilde doğru bilinmesi ve tanınması gerektiğini ileri sürmüştür. Kısaca akıl ve mütevatir haber ışığında özellikle hem zatı hem de vasıfları itibarıyla doğru bir Allah tasavvurunun oluşması suretiyle O'nun bilinmesi ve tanınması gerekmektedir.

Bütün bu verilerden de anlaşıldığı üzere Ebû Hanife, Yahudi, Hristiyan, müşriklerin ve diğer batıl inanç mensuplarının tanrı tasavvurlarını, bizim Allah tasavvurumuz ile mukayese ederek marifetullah konusunu işlemiştir. Onun yapmış olduğu bu mukayese göz önünde bulundurulduğunda, *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eserinde geçen "Biz, Allah'ın kendisini kitabında vasf ettiği gibi O'nu hakıyla tanıyoruz"⁷³ şeklindeki yargısı daha iyi anlaşılmaktadır. Kanaatimizce Ebû Hanife, söz konusu kimselerin tanrı tasavvuru ile kendi Allah tasavvurunu mukayese etmek suretiyle bu hükme varmıştır. Yani inandığı ve bildiği Allah'ın veya Allah tasavvurunun, hak olduğunu dile getirmiştir.

Sonuç

Ulaşabildiğimiz kaynaklardan hareketle Ebû Hanife'nin marifetullah nazariyesine dair serdettiği fikirler bağlamında şunları söyleyebiliriz:

Onun, zatı açısından değil de ulûhiyeti açısından Allah'ı bilgiye konu ettiği görülmektedir. Bu açıdan onun, "marifetullah" ifadesi ile O'nun ulûhiyetinin bilinmesini kast ettiği rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Ulûhiyetinin bilinebilirliğini de nazar ve istidlal ile beyan etmeye gayret etmiştir. Nitekim o, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiillerini içine alan ulûhiyetini akıl yürütmek suretiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Diğer bir ifadeyle o, bu hususları akli delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Bu açıdan onun marifetullah konusunda taklidi câiz görmediği söylenebilir.

⁷² Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 40-41.

⁷³ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 75; *Beyâzîzâde, el-Uşûlu'l-Munîfe*, s. 132.

İmam Azam Ebû Hanife, marifetullahı aklî bir sorumluluk olarak gördüğü müşahede edilmiştir. O, imanun marifetten ibaret olmadığını ifade etmekle beraber, ilahî mesajın ulaşmadığı kimselerin icmalî de olsa Allah'ı bilmekle mükellef olduklarını beyan etmiştir. Bundan dolayı da bu durumdaki kimseler, Allah'ı bilmeden veya tanımadan ölürlerse ahirette azaba müstahak olacaktır.

Yine o, sadece salt anlamda bir Allah söyleminden ziyade, O'nun hak ettiği şekilde bilinmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Yani sıfat ve fiillerden soyutlanmış ve tevhidine hâle gelecek bir tanrı tasavvurunun doğru olmadığını beyan etmiştir. Böyle bir tasavvura bina edilen tanrı bilgisinin, yani onu bilme ve tanımaya dair bilginin doğru olamayacağını özellikle savunmuştur. Bu bağlamda Yahudi, Hristiyan, müşriklerin ve batıl inanç mensuplarının tanrı tasavvurunun hak olmadığını ifade etmiş ve eleştirmiştir.

KAYNAKÇA

- Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Minehu'r-Ravdi'l-Ezher fi Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye*, Beyrut 1419/1998.
- Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu'l-Emâli*, İstanbul 1319.
- Avcı, Casim, "Kûfe", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Diyanet Vakfı yay., İstanbul 2002, XXVI, 339-342.
- Aydın, Mehmet, "Tanrı Hakkında Konuşmak", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: I, İzmir 1983, s. 25.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temimî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Nşr. M. M. Abdülhamid, Beyrut 1416/1995.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temimî, *Usûlu'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 210; Râzî, Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsîr-i Kebir*, (I-XXIII), Akçağ yay., Ankara 1995.
- Bakıllânî, el-Kadı Ebû Bekr b. Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdihî velâ yecûzu'l-cehlu bihî*, II. Baskı, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire 1421/2000.
- Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Yûsuf, *el-Usûlu'l-Munife li İmam Ebî Hanîfe*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, y.y. ts.,
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtu'l-merâm min ibârâti'l-İmam Ebî Hanîfe en-Nu'man fî Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1428/2007.
- Carullah, Zuhdi Hasan, *el-Mutezile*, VI. Baskı, Beyrut 1410/1990.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Abdullah b. Mes'ud", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Diyanet Vakfı yay., İstanbul 1988, 114-117.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-mevâkıf*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-mevâkıf*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed İmamu'l-Harameyn, *eş-Şâmil fi usûli'd-din*, thk. Ali Sâmî el-Yeşâr-Faysal Bedîr –Seyyid Muhammed Muhtâr, Dâru'l-Meârif, İskenderiyye 1969.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâitü'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdül-mun'îm Abdülhamîd, Mektebetü'l-Hancı, Mısır 1329/1950.
- Çelebi, İlyas, *Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, V. Baskı, İFAV yay., İstanbul 2016.
- Dehlevî, Ahmet b. Abdurrahman Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-bâliğa*, (I-II), thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-Cil, Beyrut 1426/2005, I, 122.
- Ebû Azbe, Hasan b. Abdulmuhsin, *er-Ravdatu'l-Behiyye fimâ beyne'l-Eşâira ve'l-Maturidiyye*, thk. Ali Ferid, Beyrut ts.,
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (İmâm-ı Âzam'ın beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, (Çev. Osman Keskioglu), III. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara 1999.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-din*, (I-XV), Dâru's-Şa'b, y.y. ts..
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-din*, (I-XV), Dâru's-Şa'b, y.y. ts..
- Giritlî, Sırrı Paşa, *Nakdu'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm*, Mektebetü's-Sanayi' Matbaası, y.y. 1310
- Kadı Abdulcebbar Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd*, thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin, y.y. ts.
- Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Dâru't-Turâs, Kâhire ts..
- Kadî Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, III. Baskı, thk. Abdülkerîm Osmân, Kâhire 1416/1996.
- Mağnisavî, Ebu'l-Munteha el-Mevlâ Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, III. Baskı, y.y. 1429/2008.
- Öge, Sinan, "Çağdaş Dünyada Fetret Ehli", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 9, sy: 24, 2005, ss. 33-50.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Bîter Lens, Kâhire 1424/2003.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal*, I. Baskı, y.y. ts..
- Salimî, Ebu's-Şekûr Muhammed b. Abdu's-Saîd b. Şuayb el-Kebşî, *et-Temhîd*, y.y. ts..

- Sinanoğlu, Abdülhamit, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi Ebû Hanife ve Vâsıl b. Ata*, Rağbet yay., İst. 2012.
- Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah yay., İstanbul 1985.
- Şaşa, Mehmet, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Erzurum 2017.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, (I-II), Dâru'l-Marife, Beyrut 1414/1993.
- Şemsuddîn Muhammed Abdüllatîf, *Ebû Hanife en-Nu'man ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mısır 1999.
- Taftazanî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-mekâsîd*, Dâru Âlemi'l-Kutub, (I-V), III. Baskı, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1419/1998.
- Taftazanî, Saduddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Mekâsîd*, (I-V), III. Baskı, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1998.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara 2001.
- Ulu, Arif, "Tabiîn", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Diyanet Vakfı yay., İstanbul 1994, XXXIX, 328-330.
- Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanife", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Diyanet Vakfı yay., İstanbul 1994, 131-138.
- Zehebî, Şemsuddin Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkibu'l-Ebi Hanife ve Sâhibuhu Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserâ-Ebu'l-Vefa el-Afganî, III. Baskı, Lübnan 1408.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed, *Keşşâf an Hakâiki Çavâmidî't-Tenzil*, (I-IV), III. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1407.

Tasavvufî Kurumların Fonksiyonları Ve Türk Mûsikîsine Katkıları

Yavuz Demirtaş *

Ramazan Kamiloğlu **

Özet: Tasavvufî kurumların başında gelen tekke ve tarikatlar, tarih boyunca sosyo-kültürel çeşitliliğin korunabilmesine katkıda bulunmuş, hoşgörü ve kardeşlik gibi evrensel değerlerin yaşatılmasında çok önemli fonksiyonlar icra etmişlerdir. Bu icraatlar yoğun bir şekilde Osmanlı Devleti'nde gerçekleşmiş, başkent İstanbul'da bulunan farklı tarikatlara ait çok sayıda tekke yapmış oldukları içtimaî, iktisadî, siyasî, askerî, eğitimsel ve kültürel faaliyetlerle devlet ve millet kaynaşmasını sağlayarak asırlarca sürecek Osmanlı hükümrânlığının temellerini çok sağlam bir zemine oturtmuşlardır. Hiç şüphesiz tekke ve tarikatların toplumsal hayatın sürekliliğini sağlamada yapmış oldukları bu önemli katkılar, güzel sanatların başında gelen mûsikî için de geçerli olmuş, Türk Mûsikîsi (özellikle de Türk Din Mûsikîsi), bu kurumlarda yetişen çok değerli mûsikîşinasların katkısıyla dünyanın en zengin mûsikîleri arasında ilk sıralarda yerini almıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tekke, Tarikat, Mutasavvıf, Osmanlı Devleti, İstanbul, Türk Mûsikîsi.

Abstract Functions Of Mystical Institutions And Their Additives On Turkish Music Being one of the leading mystical institutions, the dervish convents (tekke) and sects (tarikat) have contributed to the preservation of socio-cultural diversity through out the history. They all so have performed a very important role in maintaining tolerance and fraternity as universal values. These performances were done intensely during the time of Ottoman Empire. Many dervish convents belonging to different sects located in Istanbul, the capital city of the Ottoman Empire, had established the foundations of the Ottoman sovereignty. This sovereignty had lasted for centuries, by creating national integration with the social, economic, political, military, educational and cultural activities. Undoubtedly, these important contributions of the dervish convents and sects have made for the continuity of social life, are also valid for the music as it is one of the popular fields of fine arts. The Turkish Music, especially the Religious Music, has taken its place as one of the richest contents of musical genres in the world. This is due to the contribution of valuable musicians came out of the dervish convents and sects institutions.

KeyWords: Dervish Lodge, Dervish Order, Sufi, Ottoman Empire, Istanbul, Turkish Music.

Giriş

IX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ve XI. yüzyıldan itibaren de tarikatlar adı altında faaliyet göstermeye başlayan tasavvuf, kısaca; “İslâm’ın zâhir ve bâtın hükümleri çerçevesinde yaşanan manevî ve derunî hayat tarzı”¹ olarak tanımlanmaktadır. Tarikat ve tekke vasıtasıyla teşkilatlanan tasavvuf, insan topluluklarının maddî ve manevî bakımdan terakkilerinde âdeta lokomotif görevi görmüştür. Aynı zamanda bir halk hareketi de olan tasavvuf, kurmuş olduğu tarikat ve tekkeler vasıtasıyla hem fert hem de toplum planında çok mühim hizmetler ifa etmiş, genç-yaşlı, âlim-câhil, zengin-fakir, şehirli-köylü hemen her kesimden insanı bünyesinde eritip kaynaştırarak, onları aynı mefkureye gönül veren tek bir millet, yani “İslâm Ahlak Milleti” haline getirmiştir.

Giriş mahiyetindeki bu bilgilerden sonra şimdi çalışmamızın birinci bölümünü teşkil eden “Tasavvufî Kurumların Fonksiyonları” konusuna geçiyoruz:

A- Tasavvufî Kurumların Fonksiyonları

Tasavvufî kurumların başında gelen tarikat ve tekkelerin, özelde kendi cemaatleri, genelde ise tüm toplum üzerinde icra etmiş oldukları önemli fonksiyonları vardır ki bunları genel hatlarıyla, *ıçtimaî, iktisadî, siyasî, askerî, eğitim, kültürel ve sanatsal fonksiyonlar* şeklinde tasnif etmek mümkündür:

1-) İçtimaî Fonksiyonlar:

Tarikat ve tekkeler, içinde buldukları toplumun durumuna göre birtakım içtimaî (sosyal) fonksiyonlar ifa etmişlerdir. Toplumun bunalım içinde oldukları dönemlerde sosyal yapıyı teskin edici ve sosyal problemlere çözüm arayıcı bir rol üstlenen bu kurumlar, huzur ve barış dönemlerinde ise günümüz kulüp ve dernekleri gibi toplumun sosyalleşmesini sağlayan fonksiyonlar icra etmişlerdir. Hemen her sınıftan insanın kaynaşıp bütünleşmesine vesile olan bu kurumlar, bugünkü modern dünyanın hâla gerçekleştiremediği “İnsan Hakları Beyannamesi” adlı belgede varılmak istenen hedefleri yüzyıllar boyunca kendi içlerinde tatbik ettikleri gibi toplumun diğer katmanları arasında uygulanmasının da yolunu açmışlardır.²

* Yrd. Doç. Dr. Fırat Üniversitesi Devlet Konservatuarı

**Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi Devlet Konservatuarı

¹ Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. XL, s. 119.

² H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 66.

Tarikat ve tekkelerin müdavim ve müntesipleri olan ve Selçuklu ile Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişmesinde aktif bir rol oynayan mutasavvıflar da nizam ve otoritenin tam tesis edildiği zamanlarda yetiştirdikleri kâmil insanlar vasıtasıyla Hz. Peygamber (s.a.v.) Dönemi'nin iman tazeliğini yeniden yaşatma gayreti içine girmiş, millî ve manevî değerlerin toplumda yer etmesini sağlayarak devletlerinin gücüne güç katmışlardır. Mutasavvıfların bu misyonlarına; devlet ile millet arasında kaynaştırıcı bir role sahip olma, Anadolu'nun Türkleşmesi ve Müslümanlaşmasında en büyük âmil olma, yerleşik hayata geçilmesinde aktif bir rol üstlenme, farklı kültürlerden olan insanları bir duygu ve düşünce etrafında birleştirme, toplumda nasıl davranılacağı konusunda eğitici bir konuma sahip olma gibi daha pek çoklarını ekleyebiliriz.³

Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız bu özelliklerinden dolayı sultanlar ve devlet erkânı mutasavvıflara her zaman büyük ilgi göstermiş, onlar adına tekke ve zâviyeler inşa etmiş, bu kurumların maddî açıdan varlığını devam ettirebilmeleri için de vakıflar tesis etmişlerdir. Ayrıca, buhran dönemleri hâric devletın imkânlarını zorlayarak tarikatlara hazineden sürekli nakit para akışını sağlamış, şeyh ailelerini vergiden muaf tutmuşlardır.⁴

2-) İktisadî Fonksiyonlar:

Tasavvuf ve kurumlarının genel anlamda iktisadî hayata olumlu katkı sunduğu konuyla ilgilenen hemen herkesin malumudur. Tasavvuf, halkın ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik tesis etmiş olduğu vakıf ve hayır kurumları vasıtasıyla toplumu maddî bakımdan daha müreffeh bir düzeye gelmesini sağlamıştır. Bir kısmı köylü, bir kısmı da şehirli olan mutasavvıf esnaf ve sanatkârlar, teslimiyet ve tevekkül içerisinde işlerinde ve sanatlarında sadakat ve

³ Geniş bilgi için Bkz. Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yay., İstanbul 1981; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010; Resat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf (XVI. Yüzyıl)*, İz Yay., İstanbul 2000; Doğan Kuban, *Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler*, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 1995; Abdulhamit Budak, *Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik Ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2014; Ömer Lütfi Barkan, "İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. 2, s. 279-386; Ekrem Işın, "Tarikatların İstanbul'da Gündelik Hayatı Şekillendirmesi", *İstanbul Armağanı*, C. III, s. 223-244; Ahmet Yaşar Ocak, "Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. 12, s. 247-269.

⁴ Doğan Kuban, *Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler*, s. 175-177; Ekrem Işın, "Tarikatların İstanbul'da Gündelik Hayatı Şekillendirmesi", *İstanbul Armağanı*, C. III, s. 223-225; Ahmet Yaşar Ocak, "Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. 12, s. 248.

samimiyetle çalışarak iktisadî hayatın inkişafını sağlamışlardır. Bunlara Ahîlik Teşkilatı'na mensup sanatkâr insanlar da ilave edilirse, Osmanlılar'da ekonomik yapı ile bünyesinde sanat faaliyetleri yürütülen esnaflığın mutasavvıflar tarafından kontrol edildiğini söylemek, hiç de abartılı olmaz diye düşünmekteyiz.⁵

3-) Siyasî Fonksiyonlar:

Türk-İslâm Devletleri'nin, özellikle de Osmanlılar'ın tasavvufa, tasavvuf ehline ve tasavvufî kurumlara özel önem verdikleri tarihen sabit olan bir hakikattir. Osmanlı sultanlarından birçoğunun çeşitli tarikatlarla olan gönül bağı, hatta bunun ötesinde kurulan şeyh-mürit ilişkisi, Osmanlı toplumsal yapısında ve siyasî hayatında tarikatları en mühim ve etkin toplumsal grup haline getirmiştir.

Ancak tasavvuf öğretilerini bihakkın yaşayan gerçek mutasavvıflar, "Sultana yakınlık, yakıcı ateştir!" ilkesini kendine prensip edindiğinden sultanlardan ve devlet ileri gelenlerinden uzak kalmayı tercih etmişlerdir. Fakat yöneticilerin mutasavvıflara ilgi duymaları devlet-tarikat arasında sürekli bir ilişkiyi meydana getirmiş, kişisel ilgi boyutunu aşan bu ilişki tarikatları siyasî açıdan son derece etkin bir hale getirmiştir. Gösterilen bu yakın ilgi ve verilen büyük destekten cesaret alan tarikat şeyhleri, devlet birimlerindeki görevlere atanmalarda kendi mensuplarının yanında yer alarak hem tarikatlarının siyasî açıdan etkinliğini artırmış, hem de toplum üzerindeki itibarlarını yükseltmişlerdir.⁶

Tarikatlar ile yöneticiler arasında cereyan eden bu olumlu ilişkiler maalesef her zaman geçerli olamamış, istisna da olsa bazen tarikatlar siyasî alanda meydana gelen uygulamalara itirazların, hatta isyanların odak noktaları olmuşlardır ki, Selçuklular dönemindeki Babaî İsyanı ile Osmanlılar dönemindeki Celâlî İsyanları bu konuya örnek teşkil etmektedir.⁷

4-) Askerî Fonksiyonlar

Cihat ruhunun yaşatılması, bağımsızlığın kazanılması, millî ruhun canlı tutulması gibi konularda öncü bir rol oynayan tarikatlar, Müslüman milletler, özellikle de Türk Milleti için askerî anlamda çok mühim fonksiyonlar icra et-

⁵ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 69.

⁶ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1996, s. 94; Abdulhamit Budak, *Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik Ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği)*, s. 31.

⁷ Abdulhamit Budak, *Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik Ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği)*, s. 31.

mişlerdir. Bu fonksiyonlar arasında, zikrolunan gayeleri gerçekleştirmek amacıyla verilen eğitim sayesinde tekkelerde şahsiyet bulan “Alperen” kimlikli, savaşçı ve mutasavvıf ruhu bir arada bulunduran kişilerin yetiştirilmesi gelmektedir. Savaşçı olmakla birlikte mutasavvıf da olan Alperenler, yeri geldiğinde savaşarak ülkeler, yeri geldiğinde ise güzel ahlak örnekleri ortaya koyarak gönüller fethederek İslâm Dininin yeryüzünün en ücra köşesine kadar yayılmasına önayak olmuşlardır.⁸

Tasavvufî kurumlardan biri olan ve stratejik önemi haiz yerler ile sınır boylarında tesis edilen ribatlar da askerî anlamda önemli görevler üstlenmiştir. Askerî işlevlerinin yanı sıra cömertlik, mertlik ve yardımseverlik gibi İslâmî değerlerin uzak ve yabancı memleketlere tanıtılmasını sağlayan Ribatlar, oraların manen fethedilmesine, dolayısıyla daha sonraları oraları fetheden İslâm ordularının işinin kolaylaşmasına vesile olmuşlardır.⁹

Bektaşî Tarikatı'nın Osmanlı Devleti'nin yükselmesine katkı sağlayan kurumların başında gelen Yeniçeri Ordusu'nun kuruluşunda ve yetiştirilmesinde oynadığı rol de, tarikatların askerî alandaki tesirini gösteren en güzel örneklerden birini teşkil etmektedir. Bu ordunun kuruluşunda Hacı Bektaş-ı Velî (ö. 1271)'nin bizzat rol aldığına dair tarihî bir veri elde olmamasına rağmen bu değerli şahsiyetin yeniçeriler üzerindeki tesiri konu hakkında bilgisi olan hemen herkesin malumudur. Yine Millî Mücadele yıllarında tekkelerin, orduya asker sağlama, istihbarat, mühimmat temini ve nakledilmesi gibi önemli görevler üstlenmesi, tarikat ehlinin sadece manevî alanda mücadele eden kimseler olmadıklarını, memleketin işgal tehlikesi altında olduğu zamanlarda nasıl birer gaziye dönüştüklerini de gösteren göstergelerden biridir.¹⁰

5-) Eğitimsel Fonksiyonları

Toplumun bekasını iyi bir eğitim-öğretimde gören tarikatlar, yalnızca tekkelerinde barınan dervişlerin değil, aynı zamanda ihtiyaç duyan herkesin de maddeten ve manen eğitilmesine büyük önem vermiş, insanları bu yolda gayretli kılacak her türlü maddî ve manevî desteği vermekten geri durmamıştır. Tarikat ehlinin ikâmetgâh adresleri olan tekkelerde, sadece kendi içlerinde şekil

⁸ Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, s. 203; Abdulhamit Budak, *Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik Ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği)*, s. 31.

⁹ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 69. Nuran Çetin, “Osmanlı’da Bir Halvetî Tekkesi: Ümmî Sinân Dergâhu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2015, S. 56:1, s. 159.

¹⁰ Abdulhamit Budak, *Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik Ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği)*, s. 31-32.

alan belli insan tipleri yetiştirilmekle kalınmamış, âdâb-ı muâşeret, tarih, coğrafya, astronomi gibi ilimlerin yanı sıra, hat, tezhîp, edebiyat ve mûsikî gibi güzel sanatların eğitimi de yapılmıştır. İnsanın manen olduğu kadar maddeten de yücelmesine yönelik eğitim veren tekkeler, manevî ilimlerde olduğu gibi maddî ilimlerin de merkezi olmuş, yeri ve zamanına göre bir nevi medrese görevi görmüşlerdir.¹¹

İslâm Âlemi'nde cereyan eden eğitim-öğretim faaliyetlerinde çok önemli roller üstlenen tekke ve tarikatlar, asırlarca Müslümanların dinî, ahlâkî, sanat ve estetik açıdan eğitilip-yetiştirildiği tasavvufî kurumlar olmuşlardır. En kaba ve en câhil insanlar bile tasavvufun sıcak ve kucaklayıcı potasında eritilip-eğitilerek yaşadıkları topluma faydalı bireyler haline getirilmişlerdir. Tekkelerde, bir taraftan zikir ve ibadetlerle dervişlerin manevî eğitimi icra edilirken, bir taraftan da toplumun bilgi ve kültür düzeyini geliştiren çalışmalar yapılmıştır. İnsan eğitimine yönelik yapılan bu faaliyetlerle kişilerin istidat ve kabiliyetleri en güzel şekilde ortaya çıkarılarak onlardan istifade edilme yoluna gidilmiştir. Her biri kendi alanında bilgi ve ahlakıyla parmakla gösterilebilecek seçkin şahsiyetleri yetiştiren tarikat erbabı kişiler, asırlarca sürececek olan Osmanlı Devleti'nin bir nevi manevî mimarları olmuşlardır ki bunların başında hiç şüphesiz Osmanlı'nın iktisadî hayatına yön veren Ahîlik Teşkilatı'na mensup sanatkâr kişiler gelmektedir.¹²

"İslâm'ın ruh eğitimi" demek olan tasavvuf, tabiatıyla genel eğitim konuları ile yakın bir ilişki içinde olmuştur. Değişik ruh yapılarına sahip olan insanları, kurmuş olduğu tekke ve tarikatlarında, durumlarına göre en güzel şekilde terbiye etme gayreti içinde olan tasavvufun eğitim açısından en önemli özelliği, anne, baba ve çocuklardan oluşan aile sistemini esas alıp insanları aile sıcaklığında eğitmeye çalışmasıdır. Zira tasavvufî telakkîde, şeyh, baba; şeyhin hanımı, anne; müritler de o anne-babadan olma kardeşler (ihvân) gibidir.¹³

Yeri gelmişken Anadolu Türk Tarihi'ndeki eğitim kurumlarından olan "medrese" ile "tekke" üzerinde de birkaç cümle ile durmak istiyoruz:

¹¹ Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, s. 60-61; Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yay., Bursa 2004, s. 240-248.

¹² Abdulhamit Budak, *Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik Ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği)*, s. 33-34; Nuran Çetin, "Osmanlı'da Bir Halvetî Tekkesi: Ümmî Sinân Dergâhı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 56:1, s. 158-159.

¹³ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 67-68.

Anadolu’da, Selçuklular Dönemi’nde başlayan tekke-eğitim ilişkileri, eğitim açısından kurumsallaşmanın henüz başlamadığı Osmanlı’nın ilk dönemlerinde daha belirgin bir hal almış, medreselerin kurumsallaşmasına kadar olan süreçte eğitim ihtiyacını tekkeler karşılamıştır. Medreselerin açılması ile beraber akademik eğitimde *medreseler*, geniş halk kitlelerinin eğitiminde ise *tekkeler* daha etkin bir rol oynamışlardır. Diğer bir ifadeyle, Osmanlı Devleti’nde, ulemanın ve ümeranın öngördüğü resmî ya da formal eğitim medreselerde yürütülürken, insanın manevî (psikolojik) yönünü geliştirmeye yönelik tedrisat da tekkelerde icra edilmiştir. Bu anlamda medreseleri “örgün eğitim”, tekkeleri de “yaygın eğitim kurumları” olarak tasnif etmek mümkündür. Bu haliyle birer “Halk Eğitim Merkezleri” gibi çalışan tekkeler, dil, din, ırk, mezhep, meslek, yaş gözetmeksizin toplumun her kesimini kucaklayarak asırlarca sürecek olan toplumsal barışın tesisine öncülük etmişlerdir.¹⁴

6-) Kültürel ve Sanatsal Fonksiyonlar:

“Allah (c.c.), güzeldir, güzeli sever” hadîs-i şerîfini kendine düstur edinen mutasavvıflar, lokalleri konumunda bulunan tekkelerinde “Yegâne sevgili olan Allah (c.c.)’ın rızasını kazanmada birer vasıta” olarak gördükleri güzel sanatlar eğitimine büyük önem vermiş, buralarda yetiştirdikleri sanatkârlar eliyle şu gayeleri amaçlamışlardır:

- a-) Fertlerin dinî vecibelerini vecd içinde yerine getirmek
- b-) İnsanlar arasında duygu ve düşünce birliğini sağlamak
- c-) Güzeli öğreterek, bedî zevkleri geliştirmek

d-) İnsan hayatı için son derece elzem olan dinî ve millî değerlerin kıymetini âleme yayarak, canlı tutmak.¹⁵

Yukarıda belirtmiş olduğumuz gayeleri gerçekleştirmek amacıyla tesis edilen tarikat ve tekkeler, Türk Kültürü ve Sanatı’nın oluşmasında, gelişmesinde ve yayılmasında âdeta birer lokomotif görevi görmüşlerdir. Öyle ki tekkelerden birçoğu geçmişte önemli sanat merkezleri olmuş, içinde buldukları toplumun bedî zevkler bakımından gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Tekkeler, Osmanlı Dönemi’nde, özellikle güzel sanatlara ehemmiyet ver-

¹⁴Abdulhamit Budak, *Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik Ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği)*, s. 33-34; Nuran Çetin, “Osmanlı’da Bir Halvetî Tekkesi: Ümmî Sinân Dergâhı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 56:1, s. 158-159.

¹⁵ Muhittin Serin, *Hat Sanatımız*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1986, s. 15.

meyan medreselerin etki alanı dışında kalan geniş halk kitlesinin, tezhîp, hüsn-i hat, edebiyat ve mûsikî gibi güzel sanat dallarında yetiştirilmesi noktasında âdeta birer Halk Eğitim Merkezi görevi görmüşlerdir.¹⁶

Tasavvufî düşüncenin pratiğe dönüştüğü yer olan tekkeler, İslâm Âlemi'nde, asırlarca fikir ve sanat erbâbının sığındığı ve beslendiği mekânlar olmuşlardır. Medresenin temsil ettiği zühd ve takva taassubuna karşı tekke, bedîî ve fikrî serbest hava alınabilecek bir menfez hükmünde idi. Geniş ve serbest fikir, edebiyat ve mûsikî, zâhidlerin kuru ve soğuk taassupları karşısında sadece tekkelerde barınabilmiştir. Türk-İslâm medreseleri, yozlaşmaya başlamadan evvel dinî ve insanî ilimlerde asrının bütün imkanlarını ortaya koyarken, tekkeler de halk eğitimi ile beraber dinî sınırlar içinde güzel sanatların merkezi ve koruyucusu olmuştur. Zamanla, ilim ile sanat arasındaki sınırı tespit edenlerin azalması üzerine tekke ve medrese arasında "güzel sanatların helallığı-haramlığı" konusunda tartışmalar başlamıştır.¹⁷

Sanatın helal olduğu konusunda şüphesi olmayan tarikatlar, "Allah (c.c.), güzeldir, güzeli sever" düstûrundan hareketle söylemek istediklerini daha güzel bir şekilde söylemelerine ve inançlarını daha geniş kitlelere yaymalarına vesile olan güzel ses (mûsikî), güzel söz (edebiyat) ve güzel çizgi (hat) gibi sanatlardan azamî ölçüde faydalanmışlardır. Bu ilimlere verilen değerden dolayı tekkeler, aynı zamanda birer "Güzel Sanatlar Akademisi" haline gelmiş, şiir, mûsikî, hat, tezhîp gibi birçok sanat dalında verdiği eğitim ve yetiştirdiği sanatkârlarla İslâm Kültür ve Medeniyeti'ne çok büyük katkıda bulunmuşlardır. Meslekleri, his, heyecan ve gönül âlemi olan mutasavvıflar, tabiatıyla güzel sanatlara karşı kayıtsız kalmamış, içlerinden pek çoğu bizzat bu sanatlarla iştiğal etmiş, kendisini bu sanatlarda maharetli kıldığı gibi birçok insanın da sanatkâr olarak yetişmesine öncülük etmiştir.¹⁸

Tarikat ehlinin en başarılı oldukları güzel sanatların başında hiç şüphesiz, "duygu ve düşünceleri bir sanat çerçevesi içinde ifade eden" şiir sanatı gelmektedir. Yunus Emre (ö. 1320), Nâbi (ö. 1712), Şeyh Gâlip (ö. 1799) gibi Türk Edebiyatı'nın en velûd ve etkili şâirlerinin aynı zamanda birer mutasavvıf da olması bunun bir göstergesidir. Türk Edebiyat Tarihi'nde Tekke Edebiyatı denilen çok önemli bir edebiyat türünün ortaya çıkmasını sağlayan söz konusu

¹⁶Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet Yay., Ankara 1991, s. 342.

¹⁷Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 342.

¹⁸H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 69. Abdulhamit Budak, *Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik Ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği)*, s. 32.

bu mutasavvıf-şâirler, hiçbir zaman Divân Edebiyatı şâirleri gibi ağdalı söz söyleme, sanat için sanat yapma gayreti içerisinde olmamış, aksine ruhların derinliklerinden gelen manaları sade ve özlü bir şekilde ifade etme, hayatın ve kâinatın sırrını anlatma için şiir yazmışlardır. Bu da onların geniş halk kitleleri tarafından sevimlerine ve gönüllerde taht kurmalarına vesile olmuştur.¹⁹

Mutasavvıfların çok başarılı oldukları güzel sanatlardan bir diğeri de, “duygu ve düşünceleri bir sanat çerçevesi içinde ifade eden” mûsikî sanatıdır ki, bu konu hakkındaki bilgiler çalışmamızın ikinci kısmını teşkil eden “Tasavvufî Kurumların Türk Mûsikisi’ne Katkıları” başlığı altında verilecektir.

Türk Kültürü ve Sanatı’nda büyük öneme sahip Mimârî, Tezhip, Minyatür Sanatları ile XIX. Yüzyılda Osmanlı’nın tanıştığı Resim ve Heykel Sanatları’nın gelişip yayılmasında da tasavvufî inancın bir gereği olan “sanata ve sanatkâra çok büyük önem verme” anlayışının büyük bir rol oynadığını düşünmekteyiz. Zira daha önce de zikrettiğimiz gibi tasavvuftan kaynaklanan böyle bir anlayış olmasaydı ve mutasavvıfların da canı pahasına bu anlayışı savunup uygulamaya dökme mücadelesi vuku bulmasaydı, sanata ve sanatkâra düşman kesimin baskıları karşısında güzel sanatların yaşama şansı olmazdı.²⁰

Tekkelerin Türk Güzel Sanatları’na katkılarını şu veciz ifadelerle noktalamak istiyoruz:

“Din ve güzel sanat ilişkileri, “tekkeler ve güzel sanat ilişkileri” olarak düşünülmeli ve böyle değerlendirilmelidir. Çünkü bu noktada, tekkelerin yerini tutabilecek ikinci bir müesseseye yoktur.”²¹

Tasavvufî kurumlardan olan tarikat ve tekkelerin toplumsal fonksiyonlarına dair bilgilerin yer aldığı birinci bölümü;

“Seyretmeye doyamadığımız mimarî eserler, minyatürler, tezhipler, hatlar, dinlemekten bıkmadığımız İlâhîler’in beşeriyete hediye edilmesinde en etkin rolü mutasavvıflar oynamıştır.”²² cümlesiyle bitirip ikinci bölüme geçiyoruz:

¹⁹Abdulhamit Budak, *Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik Ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği)*, s. 33.

²⁰ Bkz. Yavuz Demirtaş, “XIX. Yüzyıl İstanbul’undaki Sanat Ve Mûsikî Hayatına Genel Bir Bakış”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 2009, Sayı: 14:2, ss. 139-156.

²¹ Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 251-252.

²² Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, s. 61; Muhittin Serin, *Hat Sanatımız*, s. 14-16.

B- Tasavvufî Kurumların Türk Mûsikîsi'ne Katkıları

Mutasavvıfların en başarılı oldukları güzel sanatlardan biri de, “duygu ve düşünceleri bir sanat çerçevesi içinde ifade eden” mûsikî sanatıdır. Bu başarıda, “ruhun yüceltilmesinde ve insanlara yücelerde bulunan hakikatlerin gösterilmesinde mûsikînin bir vasıta olarak görülmesi” anlayışı büyük rol oynamıştır. Tasavvufî kurumlardan olan tekkelerde icra edilen zikir meclislerinde, zikrin daha coşkun bir hale gelmesi ve hedeflenen gayelere müridlerin daha çabuk ulaşması için mutasavvıf-şâirlerin yazmış olduğu İlahîler’in güfte olarak kullanıldığı mûsikî eserlerinin icra edilmiş olması, Tekke Mûsikîsi’nin doğmasında, gelişmesinde ve yayılmasında büyük bir rol oynamıştır. Tekke Mûsikîsi, sadeliği ve samimiyeti ile kültür seviyesi çok değişik insanlara aynı anda ve aynı heyecanla hitap edebilmiş, onları etkisi altına alabilmiştir. Tekke Mûsikîsi, Mevlevîler yoluyla Klasik Türk Mûsikîsi’ne, Bektaşîler yoluyla da Halk Mûsikîsi’ne önemli katkılarda bulunmuştur. Bunun yanında tarikatların zikirleri esnasında yapılan “devran, semâ’, semah” gibi dinî raks türleri mûsikî eşliğinde de gerçekleştirilmiş, bu suretle anlatılmak istenen meram ve verilmek istenen mesajın daha kapsamlı ve kalıcı olması amaçlanmıştır.²³

İnsanı, olgunlaşmamış bir haldeyken ele alıp, bedenî, fikrî ve rûhî eğitim devrelerinden geçirerek manen pişirdikten sonra “insan-ı kâmil” haline getirmeyi amaçlayan tarikatlar, bu amaca ulaşmada “ilm-i şerîf” dedikleri mûsikîden bol miktarda istifade etmiş, bundan dolayı da tekkelerinde mûsikî eğitimine büyük önem vermişlerdir. Mûsikî üstadlarıyla mûsikî heveslilerini bir araya getirerek, bilgi ve tecrübe aktarımını sağlayan birer konservatuvar görevi de yapan tekkeler, Türk Mûsikîsi bestekâr, icracı ve nazariyatçıların pek çoğunun yetişmesinde de önemli rol oynamıştır.²⁴ Bu noktadan hareketle denilebilir ki; “tasavvuf kültüründen nasibini almayan, o havayı teneffüs etmeyen mûsikîşinasa rastlamak neredeyse imkânsızdır.”²⁵ Hemen her dönemde Türk Mûsikîsi ile iştiğal edenlerin büyük çoğunluğunun çeşitli tarikatlara mensup şeyh ve dervişlerden oluşması, mevlevîhânelerde görevli olan şeyh ve dervişlerin ekserisinin de mûsikîşinas oluşu bunun en büyük delilidir.²⁶ Bu mûsikîşi-

²³ Erman Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Akçağ Yay., Ankara 2001, s. 21; Abdulhamit Budak, *Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik Ve Kültürel Etkileşimi* (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği), s. 33.

²⁴ Lale Akay Umut, “Türk Dinî Müziğine Genel Bakış ve Bugünkü Durumu”, *Folklor-Edebiyat Dergisi*, C. IX, S. 36, s. 90.

²⁵ Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 251-252.

²⁶ Sezai Küçük, *XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, s. 379.

nasların çok az bir kısmını ise bir tarikata mensup olmayan devlet memurlarıyla câmi görevlileri oluşturmaktaydı.²⁷

En olgun şekline Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul'da kavuşan Türk Mûsikîsi, saray, câmiler, konaklar, tekkeler vs. gibi mekânlarda icra edilmiştir. Ancak bu mekânlar içinde tekkeler apayrı bir öneme sahiptir. Zira bu tekkeler içinde Türk Mûsikîsi'nin köşe taşları hükmünde bulunan İsmail Dede (ö. 1846) ve Zekâî Dede (ö. 1897) gibi çok değerli mûsikîşinasların yetiştiği, dolayısıyla da Türk Mûsikîsi'nin en üst düzeyde icra edildiği Mevlevîhâneler de bulunmaktadır ki, yetiştirmiş olduğu bestekâr, sâzende, hânende ve nazariyatçılarla buralarda mevcut mûsikî yapısının üzerine pek çok ilave yapılmış ve Türk Mûsikîsi Ses Sistemi'nin temelleri atılmıştır.²⁸

Söz, tekkelerin ve dolayısıyla da mutasavvıfların Türk Mûsikîsi'ne katkılarından açılmışken, Osmanlı Tarihi'ne "Kadıızâdeli-Sivasî" şeklinde geçen mücadeleden de bahsetmek istiyoruz. XVII. yüzyıla gelindiğinde "Kadıızâdeliler" diye adlandırılan ulemâ kesimi ile "Sivasîler" olarak adlandırılan tasavvuf ehli arasında vuku bulan mûsikî konusundaki tartışmalar iyice şiddetini artırmış, öyle ki iş, devlet yönetiminde söz sahibi olan Kadıızâdeliler'in, "bütün tekkelere kapatılarak, yerlerine medreselerin açılması ve mensuplarının da şayet tövbe edip iman yenilemezlerse öldürülmesi" fikrinin neredeyse eyleme dönüştürülmesine kadar varmıştır. Ancak durum sağ duyu sahibi devlet erkânı tarafından fark edilmiş ve Kadıızâdeli elebaşlarının sürgün edilmesiyle ortalık bir müddet de olsa sükûna kavuşmuştur.²⁹

Yaşanan bu ve buna benzer olaylar da göstermektedir ki, tarikat mensupları gerektiği zaman canı pahasına da olsa mûsikîyi savunmuş ve onu icraya devam ederek Türk Mûsikîsi'ni belki de yok olmaktan kurtarmıştır. Mutasavvıfların bu konudaki kararlı tutumları mûsikîmizin bugünlere gelmesinde ve dünyanın sayılı mûsikîleri arasına girmesinde çok büyük bir rol oynamıştır.

²⁷ Yavuz Demirtaş, *XIX. Yüzyıl İstanbul'unda Tekke Mûsikîsi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 23.

²⁸ Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 251-252; Alaeddin Yavaşca, "İstanbul Mûsikî Hayatı – Saray Dışında Mûsikî Hayatı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. V, s. 527.

²⁹ Mustafa Aşkar, "Tarikat-Devlet İlişkisi, Kadıızâdeli ve Meşâyih Tartışmaları Açısından Niyâzi-i Mısri ve Döneme Etkileri", *Tasavvuf Dergisi*, S. 1, s. 62; Ferhat Koca, Osmanlı Fakihlerinin Semâ', Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf Dergisi*, S. 13, s. 34-37.

Tekkelerin Türk Mûsikîsi'ne yapmış olduğu katkı bununla sınırlı olmayıp mûsikîmizin günümüze kadar gelmesinde de bu kurumlar çok büyük bir rol oynamışlardır. Cemalettin Server Revnakoğlu'nun yapmış olduğu şu tespitlerin konuyu çok güzel özetlediğini düşünüyoruz:

“Klasik Dinî Mûsikîmiz'in ilk büyük konservatuarı sayılan ve bu sahada en kuvvetli, en değerli üstadları yetiştiren, bunları tarih ve insanlığa tanıtan tekkeler olmasaydı İslâm Âlemi'ndeki bu ulvî ve ruhanî medeniyet ve buna bağlı olarak da, onun pek azametli kültür ve edebiyatı da olmayacaktı. Mûsikîyi, zâhir ulemanın “haramdır!” demesine rağmen, devamlı ısrarla, birçok mücadele ve fedakârlıklarla İslâm mabetlerine sokup yerleştiren ve bütün ihtişamı ile devam ettirenler de yine tekke mûsikîşinasları olmuştur. Bu sayede, çeşitli zikir şekillerinden meydana gelen âyinlerin, mukâbelelerin arasına ilâhî konserler, semâvî rakslar, pek canlı ve câzipsekilde bedîî figürler katılarak, büyük İslâm Medeniyeti'ne katkıda bulunulmuştur.”³⁰

Yine, tekkelerin Türk Mûsikîsi'ndeki yerini ve önemini belirten Vâlânüreddin'in Aksam Gazetesi'nde, 23. 10. 1930 tarihinde yazmış olduğu şu cümleleri de son derece dikkat çekicidir:

“Düşündüm ki, bizim de ölmemeye, ebedileşmeye layık bir mûsikî harsımız yok mu? Acaba Alaturka Mûsikî'nin yeni bir ufka çıkması için çalışan mûsikîşinaslarımız, Fransızlar'ın Monmartre'de yaptıklarını başarabiliyorlar mı? Zannetmiyorum. Bilakis esefle zannediyorum ki, mûsikî şubelerimiz içinde en ehemmiyetlisi, en kıymetlisi ihmal olunuyor: Tekke Mûsikîsi...Gerçi tekkeler, cumhûriyete muzırdırlar, kapandılar, iyi oldu. Fakat Türklerin sanatkâr doğmuş nice çocukları, asırlarca tek mil istidatlarını Bektaşî Nefesleri'ne, Mevlvî Âyinleri'ne dökmüşlerdir. Bunların unutulmasının ne kadar acı olduğunu Paris'in Monmartre Mahallesi'nde anladık. Bu şaheserleri gençlerimiz arasında kaç kişi bilir? Pek az. Esefleniyorum. Ebediyen açılmaması lazım olan tekkelerin bir mûsikîsi vardır ki, bunun bir hars şubesi olarak ihyasını ne kadar arzu ederdim.”³¹

Özellikle Mevlevî hanelerde dedelik makamına ulaşan ve şeyhlik görevini hakkıyla yürüten musikişinasların katkılarını göz ardı etmemeliyiz. 1652-1730 yıllarında yaşayan Nayi Osman dede bunların başında gelmektedir. Eeki nazariyat kitaplarını inceleyerek şiir halinde yazdığı Rabt-ı Tabirat-ı Musiki adlı

³⁰ Cemalettin Server Revnakoğlu, “Nevbe Vurmak Ne İdi, Nasıl Yapılırdı?”, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, (Haz. M. Doğan Bayın-İsmail Dervişoğlu), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2003, s. 325-326.

³¹ Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 252.

eseriyle Türk Müziğinin nazariyatına hizmet etmiştir. Aynı zamanda ebce- tasından geliştirerek meydana getirdiği nota sistemini de burada zikretmeli- yiz.³² Daha sonra 1762-1804 yıllarında yaşayan Nayi Osman dedenin torunu Ali Nutki Dede Türk Musikisine hizmete devam ederek, dedesinin nota sistemini geliştirerek yeni bir nota sistemi ortaya koymuştur.

1777-1846 yıllarında yaşayan Hammam-ı Zade İsmail Dede Efendi kendi döneminde dini musiki eserlerinin yanı sıra din dışı olarak en iyi eserlerini vermiştir. III. Selim döneminde enderunda hocalık yaparak kıymetli müzisyen- ler yetiştirerek Türk Müziğine büyük katkılar sağlamıştır. Öğrencilerinden Del- lal- Zade İsmail Efendi(1797-1869) aynı çizgiyi sürdürerek Türk Musikisine zarif ve latif eserler kazandırmıştır.³³

Son dönemlerde radyoda uzun yıllar değişik görevler de bulunan ve TRT de Türk Tasavvuf Müziği korosunu kurarak besteleriyle de gönülleri coşturan AHMET HATİPOĞLU nazariyat alanında da büyük hizmetler vermiştir.” Türk Müziği Solfej” adlı kitabıyla günümüzde Türk Müziğinde ki büyük bir boşluğu doldurmuştur.³⁴

Sonuç

Çalışmamızdan elde ettiğimiz sonuçları, daha akıcı, anlaşılır ve kalıcı ol- ması için maddeler halinde aşağıya alıyoruz:

a-)Tasavvufî kurumların başında gelen tarikat ve tekkeler, özelde kendi müntesipleri, genelde ise tüm toplum için önemli fonksiyonlar icra etmişlerdir ki, bunları başlıca, *ıçtimaî, iktisadî, siyasî, askerî, eğitimsel, kültürel ve sanatsal fonk- sionlar* olarak tasnif etmek mümkündür.

b-) Tarikat ve tekkeler, toplumun bunalım içinde oldukları dönemlerde sosyal yapıyı teskin edici ve sosyal problemlere çözüm arayıcı bir rol üstlenmiş, huzur ve barış dönemlerinde ise günümüz kulüp ve dernekleri gibi toplumun sosyalleşmesini sağlayan çok önemli ıçtimaî fonksiyonlar icra etmişlerdir.

c-) Tasavvufî kurumlarda yetişen bir kısmı köylü, bir kısmı da şehirli es- naf ve sanatkârlar, teslimiyet ve tevekkül içerisinde işlerinde ve sanatlarında

³² Ahmet Şahin Ak, *Türk Musikisi Tarihi*, akçağ yayın evi, Ankara, 2009, s. 111.

³³ Ahmet Şahin Ak, *age*, s.176.

³⁴ Ahmet Şahin Ak, *age*, s.502. Ayrıca İstanbul Fatih Karagümrükte cumhuriyetin ilk yılların- da dahi kapanmayıp geleneklerini günümüze kadar devam ettiren Cerrahi tekkesi, Türk Musikisinin eşsiz eserlerini meşk usulüyle günümüze kadar taşıyarak aynı zamanda yüz-lerce bestekar ve musikişinas yetiştiren bir okul gibi olmuştur.

sadakat ve samimiyetle çalışarak İslâm sonrası Türk Devletleri'ndeki iktisadî hayatın inkişafını sağlamışlardır.

ç-) Başta sultanlar olmak üzere devlet ileri gelenlerinden birçoğunun çeşitli tarikatlarla olan gönül bağı, hatta bunun ötesinde kurulan şeyh-mürît ilişkisi, özellikle Osmanlıların siyasî hayatında tarikatları en önemli ve en etkili toplumsal grup haline getirmiştir. Bu durumun her ne kadar olumlu tarafları olsa da bazen istisnalarına da şahit olunmuş, tarikat ve tekkeler yöneticilere karşı itirazların ve hatta Babaî İsyanı gibi kalkışmaların odak noktasını teşkil etmiştir.

d-) Savaş ortamında orduya asker sağlama, istihbarat, mühimmat temini ve nakledilmesi gibi önemli görevler üstlenen tekkeler, tarikat ehlinin sadece İslâm'ın batınına değil zahirine de çok büyük değer verdiklerini, barış zamanlarında kalp kırma ve gönül incitmeden bile çekinen mutasavvıfların, memleketin işgal edilmesi durumunda nasıl birer savaşçı-gaziye dönüştüklerini göstermektedir.

e-) Tarikat tekkelerde bir taraftan zikir ve ibadetlerden oluşan manevî eğitimle meşgul olunmuşken, diğer taraftan toplumun bilgi ve kültür düzeyini geliştiren çalışmalar yapılmıştır.

f-) Belirlemiş oldukları hedeflere ulaşmada güzel sanatları bir vasıta olarak gören mutasavvıflar, teorik bilgilerini pratiğe dönüştürdükleri kurumlar olan tarikat ve tekkelerinde, tezhîp, hüsn-i hat, edebiyat ve mûsikî sanatlarının eğitimine büyük önem vermiş, tekkelerini âdetâ birer Güzel Sanatlar Akademisi'ne çevirmişlerdir.

g-) Tasavvufî kurumların güzel sanatlara olan bu ilgi ve desteği, bu kurumları birer Güzel Sanatlar Akademisi'ne çevirdiği gibi aynı zamanda dünyada eşine az rastlanan büyük Türk-İslâm Medeniyeti'nin ortaya çıkmasına da vesile olmuştur.

ğ-) Tasavvufî kurumların desteğiyle dünyanın en saygın mûsikîleri arasına giren Türk Mûsikîsi'nde icra olunan formlardaki eserler, aynı zamanda Türk Milleti'nin duygu, düşünce, inanç ve kültürünün de dile getirildiği eserlerdir.

h-) "İnsanı yaşat ki, devlet yaşasın!" düsturunu kendisine rehber edinen tarikatlar, insan yetiştirirken "ilm-i serîf" dedikleri mûsikîden çokça istifade etmiş ve tekkelerinde mûsikî eğitime çok büyük önem vermişlerdir.

ı-) Tarikatların kendi anlayışlarına göre faaliyet icra ettikleri tekkeler, mûsikî üstadlarıyla mûsikî heveslilerini bir araya getiren, mûsikî üstadlarının

toplanıp mûsikî icra ettikleri, yetişmekte olan genç mûsikîşinaslarla tanıştıkları, yeni besteler dinledikleri, mûsikî sohbetleri yaptıkları, bilgi ve tecrübe aktarımının yapıldığı birer konservatuvar görevi görmüşlerdir.

i-) Türk Mûsikîsi'nin gelişip-yaygınlaşması noktasında, mutasavvıflar bazında Mevlevîler, tekkeler bazında ise Mevlevîhâneler başı çekmektedirler.

j-) Tasavvufî kurumlarda, özellikle de Mevlevîlik ile Mevlevîhânelerde yetişen pek çok hânende, sazende, bestekâr ve nazariyatçı, vücuda getirdikleri eserlerle Dinî Türk Mûsikîsi'nin yanı sıra Lâ-Dinî Türk Mûsikîsi'nin de zenginliğine zenginlik katmıştır.

k-) Tarikat mensuplarının gerektiği zaman canı pahasına da olsa mûsikîyi savunup icraya devam etmeleri, Türk Mûsikîsi'ni yok olmaktan kurtardığı gibi bugünlere gelmesine ve dünyanın sayılı mûsikîleri arasına girmesine de vesile olmuştur.

l-) Tasavvufî kurumlar olan tarikat ve tekkeler olmamış olsaydı, ne Türk Mûsikîsi'nin varlığından ne de devâsa bir yekûna ulaşmış Türk Mûsikîsi Repertuarı'ndan söz edilebilirdi. Dünyanın sayılı mûsikîleri arasında yer alan Türk Mûsikîsi, varlığına ve sahip olduğu konumuna vesile olan mutasavvıf-mûsikîşinaslara çok şey borçludur ve bu konuda onlara ne kadar teşekkür edilse azdır.

KAYNAKLAR

- AK, Ahmet Şahin, *Türk Mûsikîsi Tarihi*, Akçağ Yayın evi, Ankara, 2009.
- ARTUN, Erman, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Akçağ Yay., Ankara 2001.
- AŞKAR, Mustafa, "Tarikat-Devlet İlişkisi, Kadızâdeli ve Meşâyih Tartışmaları Açısından Niyâzi-i Mısırî ve Döneme Etkileri", *Tasavvuf Dergisi*, S. 1, ss. 49-80.
- BARKAN, Ömer Lütfi, "İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. 2, s. 279-386.
- BUDAK, Abdulhamit, Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik Ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği), Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2014.
- ÇETİN, Nuran, "Osmanlı'da Bir Halvetî Tekkesi: Ümmî Sinân Dergâhı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2015, S. 56:1, ss. 157-180.
- DEMİRTAŞ, Yavuz, *XIX. Yüzyıl İstanbul'unda Tekke Mûsikîsi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- "XIX. Yüzyıl İstanbul'undaki Sanat Ve Mûsikî Hayatına Genel Bir Bakış", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 2009, Sayı: 14:2, ss. 139-156.

- ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yay., İstanbul 1981.
- GÜNGÖR, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1996
- İŞİN, Ekrem, "Tarikatların İstanbul'da Gündelik Hayatı Şekillendirmesi", *İstanbul Armağanı*, C. III, s. 223-244.
- KARA, Mustafa, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980.
- *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yay., Bursa 2004.
- KOCA, Ferhat, *Osmanlı Fakihlerinin Semâ', Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları*, *Tasavvuf Dergisi*, S. 13, ss. 25-73.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet Yay., Ankara 1991.
- KUBAN, Doğan, *Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler*, Arkeoloji Ve Sanat Yay., İstanbul 1995.
- KÜÇÜK, Sezai, *XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000.
- OCAK, Ahmet Yaşar, "Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. 12, s. 247-269.
- ÖNGÖREN, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf (XVI. Yüzyıl)*, İz Yay., İstanbul 2000.
- "Tasavvuf", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. XL, ss. 119-126.
- REVNAKOĞLU, Cemaleddin Server, "Nevbe Vurmak Ne İdi, Nasıl Yapılırdı?", *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, (Haz. M. Doğan Bayın-İsmail Derişoğlu), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2003.
- SERİN, Muhittin, *Hat Sanatımız*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1986.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.
- UMUL, Lale Akay, "Türk Dinî Mûsikisine Genel Bakış ve Bugünkü Durumu", *Folklor-Edebiyat Dergisi*, C. IX, S. 36, ss. 93-104.
- YAVASÇA, Alaeddin, "İstanbul Mûsikî Hayatı: Saray Dışında Mûsikî Hayatı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. V, ss. 527-529.
- YILMAZ, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

كواعب ؛ أترابا :المعنى والدلالة

Refik Kasim*

Abstract: Voluptuous Women of Equal Age (Kawa`ib Atrab): Meaning and Conception This study deals with investigation, examination and scrutiny the names of "Kawa`ib Atrab" and what containing of various secrets and knowledge and the integrations and differences in names, attributes, significance, meaning and expression. The study has been summarized by an introduction regarding their definitions linguistically and idiomatically. This research is unique in this topic because it is engaged in the explanation of meanings, addressed nouns of the two words which are ambiguous for most scholars and others in their concepts, clarifying their labels and their explanations, as most scholars labelled and stated them differently. Though Arabic language is clear and fluent in its words and purposes, these two words "Kawa`ib Atrab" have been named, categorized and identified, and even described by language scholars with a specific concept for women. Therefore, I have engaged in researching and studying them, because of their importance in the areas of language, and in the Quranic interpretations and scrutinizing and focusing, as well as by scrutinizing and clarifying both labels by asking questions about the truth of their names. Also, what is known by their meanings? what is meant by them? and what do they mean in the language? Then, I looked at the usage of these two labels or words by Arabs past, present and contemporary, for the purpose of identifying the origin of their naming and labeling, and explaining the connection and relationship between them either in naming or attributing, addition or forming. Finally, I came up to conclusions, recommendations and results, both descriptive and illustrative, to crystallize what was explained in their concept. Because they have been understood in a self-perception way specifically with the formal measurement of them. I finished this study with a scientific research supplement complementary to what I have researched from findings and facts.

Keywords: Name, Meaning, Word, Kawa`ib, Interpretation, Atrab, Illustration, Explanation, Description, Purposed, Concept.

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

الملخص

تتناول هذه الدراسة بالتحقيق والتدقيق والتمحيص والاستنباط لإسمي كواعب؛ أترابا، وما خلفهما من أسرار ومعارف متباينة، وما بينهما من أوجه التكامل والفروق في الاسم والصفات والدلالة والمعنى والتعبير وقد لخصت دراستي بمقدمة تكلمت فيها عن تعاريفهما لغةً واصطلاحاً، يُعدُّ هذا البحث الفريد من نوعه في هذا الموضوع، لأنه يخوض في بيان وتوضيح المعاني والأسماء المعنونة التي أشكّلت على أغلب أهل العلم وغيرهم في مفهومهما، وفي توضيح أسمهما، وفي شروحيهما لأنَّ غالبيتهما قد اختلفوا وتفاوتوا في مسمياتهما، وفي معانيهما، مع العلم أنَّ اللغة العربية فصيحةٌ بمسمياتها وألفاظها ومقاصدها، إلا أنَّ هذين اللَّفظين، قد سُمِّيَا وحُدِّدَا، بل ووصفَا عند أهل اللغة بمفهوم معين خاص بالمرأة، ولذلك فقد أقمنا أنفسنا بالبحث والدراسة فيهما، لما لهما من أهمية في المجالات اللغوية، وفي التفاسير القرآنية، وحُضُنَاهُ بالتمحيص والتركيز وكذا بالتدقيق والتوضيح التام لكليهما، عن طريق طرح الأسئلة حول حقيقة اسميهما، ومعرفة معانيهما، وما المراد منهما؟ وماذا يقصد بهما في اللغة؟ ثم نظرنا إلى استخدام العرب، لهذين الاسمين أو اللفظين قديماً وحديثاً ومعاصراً، بُغْيَةَ التَّعَرُّفِ على أصل التَّسْمِيَّاتِ والمُسَمِّيَّاتِ لهما، وبيننا سبب العلاقة بينهما والترابط عندهما، سواء كانت في التَّسْمِيَّةِ أو بالصفة، أو بالإضافة أو بالشكل، وفي الأخير توصلنا إلى استنتاجات وتوصيات ونتائج، تعريفية وتوضيحية، من أجل بلورة ما أسرف في مفهومهما، لأنَّهما في الحقيقة فُهِمَا بالفهم التَّصَوُّرِي الذاتي، وتحديدًا بالقياس الشكلي لهما، واختتمنا دراستنا هذه بخاتمة وخلصنا بحثية علمية مُتَمِّمة ومكملة، لِمَا توصلنا فيها من نتائج وحقائق حولهما.

المفاتيح: كواعب، تفسير، أترابا، الاسم، المعنى.

المقدمة

أشغل معنى ومفهوم اسمي كواعب، أترابا، الكثير من أهل اللغة، وغالبية أهل العلم وخاصة الباحثين عن أصل المسميات والمقاصد والمراد بهما؟ وحقيقة مسمياتهما، لأنَّ الحقيقة الكامنة في البحث تكشف، مدى كثرة الاختلافات في التَّسْمِيَّاتِ حولهما، وكيف تمثلت هذه الخلافات عند أهل العلم والمعرفة من كلا الطرفين اللغوي والديني في توضيحهما لهما من الناحية الوصفية والتسمية والشكلية، حتى وضحا حقيقة أصل الاسم والمعنى، ثم بيننا سبب الخلاف والتسمية في مسمياتهما من خلال ذكر الأقوال المختلفة فيهما، وذلك من باب العلم والمعرفة كذكر الخلاف والآراء حتى وإن كانت مختلفة ومتباينة يتم ذكرها، لأنَّ تعميق الخلافات في البحوث العلمية، أو البحث عن الخلافات فيها ليس من باب العلم إطلاقاً، وإنما يُعدُّ من باب الكيد والمكر والإيقاع وهذا يخرج الموضوع من إطار البحث الأكاديمي كلياً، ولكننا حاولنا من باب العلم أن نجد حلاً، لهذا الخلاف والغلط في المعنى، واستخلصتُ الجواب الكافي والصحيح، التي تُثبِتُ بالأدلة والحقائق الشافية من خلال أقوال العرب الأصل، لتأكيد المَعْنَى بالمَعْنِي، والاسم بالمُسَمَّى.

ولكنني قبل الشروع في البحث حولهما، بدأتُ بأسئلةٍ توضيحيةٍ، مفادها البيان والتعريف وتصويب الصواب وإظهار المعرفة، لنبيِّن الحقيقة الكليَّة بشكلٍ واضحٍ لهما، وأوجدنا المعاني الأصلية والأسماء الحقيقية لهما، وبيننا الفروق بينهما، وكيف استعمالاً عند البعض من أهل العلم في تعريفهم وآرائهم وأقوالهم عنهما، وسردنا معانٍ كثيرةٍ عنهما، وبيننا كيف قيست كواعب في تعريفها، وفي مدلولها اللغوي والمعنوي، ثم تسائلنا؛ كيف لم تُفهم أتراب من جمع أترية؟ مع أنَّها من أصل التربة؟

ومع هذا فكل الإيضاحات والتأملات والتساؤلات السابقة، هي من ضمن الأجوبة التي بينتها والتي حيرت الأغلبية؛ بل الكثيرين ممن ذكرتهم مسبقاً، حول الكواعب والأترب؟

والحقيقة فقد بذلنا جهداً لا أخفيه حقيقةً، وذلك من أجل إيجاد البراهين والإثباتات والإجابات الكافية والشافية، لما لبس في مفهومها وما أشكل في فهم معانيهما، وذلك من خلال وجود أغلب الأقوال، التي جعلت من لفظ الكواعب خاص بالمرأة فقط، ونسبوه إلى موضع محدد في جسدها وكذلك لفظ أترابا؛ الذي استخدم في السن والعمر فقط، وخاصةً عند الأغلبية من أهل اللغة ومن بعض المفسرين، ممن جعل الوصف للاسم لما قبلها ومع هذا فلم يستخدم؛ إلا في الوصف ويعدُّ هذا اللفظ "أترابا" أو المسمى مسلوب الاسم والصفة والتعريف.

والحقيقة فقد وجدنا في الأخير أنَّ الاختلافات حولهما كثيرة، وعميقة ومتباعدة وغير متقاربة ووجدنا هذا التفاوت شبه كلي لعدم توحيد الآراء، في تعريفهما وفي مسمياتهما ومعانيهما عموماً؛ وخاصةً عند أغلب أهل اللغة وقد يكون على وجه العموم عند أهل العلم لهذين الإسميين وذلك بسبب وجود كثرة الإشتباه والتشابك واختلاط المعنى عندهم، مع عدم الرجوع إلى أصل التسمية والمعنى، لإيجاد التعريف الصحيح والتوصل إلى تعريف موحد وصحيح لأنهم لم يتفقوا على مصطلح معين لهما.

وتعد الإشكالات والالتباسات الغامضة التي واجهتنا، لأننا أظهرنا بدراستنا هذه أصل التسمية الصحيحة لهما؛ وحقيقة المعنى والمقصود والمراد بهما، من خلال التعريف التي استخرجتها واستنبطها عند القلة القليلة، التي قد تُعدُّ ويشار إليها بالأصابع سواء كانوا من أهل اللغة أو من غيرهم، وقد قمنا بتنوع المعارف العلمية حولهما حتى نكون قد وضحنا، وبينا ما أبهم أو ما أشكل في لبس تسميتهما ومفهومهما.

وبعد جُهدٍ جَهِيدٍ وتعبٍ؛ توصلنا إلى إيجاد الحلول الكافية والنهائية، لحل هذه الإشكالية التي تكمن في التشبيه والقياس في تسميتهما، التي سببت تناقضاً في فهم مفهوميهما ومقصديهما وكيف أنَّهما قيساً من الناحية الشكلية، فبيننا أصل تسميتهما ومعانيهما بعيداً عند القياس والتشبيه والوصف لهما.

وفي الأخير توصلنا من خلال دارستنا الكلية، إلى الحقائق والمعاني والمفاهيم لهما المُبينة بالتعاريف الصانبة، والمشمولة بالمعرفة الكلية التي اشتملت على التسمية وغيرها فيما يخصهما معاً؛ وبيننا حقيقتيهما بعين الصواب بالمنطق والعقل والعلم والحجَّة، مع مراعاة تنوع الألفاظ المتشابهة حولهما، لأننا أخذنا بعين الاعتبار في هذا البحث؛ لكل الأقوال المتعلقة في توضيح مفاهيمهما عند أهل اللغة خاصة عند العرب القدماء، لأنها لغتهم وهم أهل الفصاحة ويعرفون بالأسماء والمسميات.

وفي الأخير اختمنا بحثنا هذا، بخاتمة شاملة موضحة لكلا الإسميين من خلال إثبات التعريف لهما، وتبيان مقاصدهما اللفظية والمراد منهما في الاسم والمعنى.

1: الكواعب في اللغة والاصطلاح

1-1: الكواعب في اللغة

الكعب، بأنَّه كعب الإناء، فكذلك الكواعب، بأنَّها لِعَابُ الْكِعَابِ، وَالْمُدَامُ... وقد ذَكَرَ الْمُدَامُ لِأَنَّهُ، عَنَى بِهِ الشَّرَابَ، ولذلك فقد أُسْتُخِذَت الْعَرَبُ الْأَصْلَ، اسْمُ كَعْبٍ بِأَسْمَاءٍ لِلرِّجَالِ كَأَسْمَاءِ كَعْبُ بْنُ كَلَابِ،

وكعبُ بنُ ربيعةٍ...¹ وقد يأتي التعريف للكواعب؛ من باب التصريف مثلاً كَعَبْتُ: كعباً وكعوباً، كعوباً وكعوباً وكعوبةً وكعابةً...² وقول رضا أما كِجَابَةُ الجارية: فهي بمعنى نَأَى وأرتفع ثَدْيُهَا، فهي كاعِبٌ وكاعبةٌ؛ جمع كواعب، وهي كعاب، جمع كعب، وقد سميت كواعب بالثدي، لأنّها: كاعب³. وقد يأتي التعريف لها من الناحية الوصفية للشيء، مثلاً: كَعَبَبَ الإِنَاءَ وغيره بمعنى ملأه.⁴

وقد يأتي تعريفاً للوصف والشكل في الكواعب، بحسب الصورة أو الشكل، كما قيل: كَعَبَتِ الجارية تَكُعبُ، وتَكُعبُ، وأما الإخيرةُ فَهِيَ عن ثعلبٍ، ومنهم من يُنسب الكواعب ويصِفُهَا بالثَوَاهِدِ، وبأنّها كواعب للفتاة، فيقول: كَعَبَتِ الفتاة كعوباً، وَهَدَّ ثَدْيُهَا، فهي كعابٌ، وكاعِبٌ وجمعها: كواعب، ولها مدلولاتٌ، وصفاتٌ ومسمياتٌ عديدةٌ، منها: كَعَبَ الثَدْيِ للفتاة، وفلاناً كَعَباً بمعنى: ضَرَبَهُ على رأسه، وقد يسمّى الإِنَاءُ كعَباً.⁵

وعرّف الكعبَ بالعظم وبأنه؛ العظم لكل ذي أربع⁶ وهنا فصله ووضحه على كل المخلوقات التي فيها أكعاب. معنى "كعبت الجارية" بمعنى بدأ ثديها للجهود فهي "كعاب" والجمع "كواعب" .. و"كاعب"⁷ والكعب: هو العظم لكل ذي أربع، وهو كُؤٌ مَفْصَلٌ للعظام؛ عند أسفل القدم، ومعروف أن الكعب؛ يأتي أسفل القدم؛ ومنتهى الرجل، فكعب الإنسان: هو ما أشرَفَ فوق رُسْغِهِ عند قَدَمِهِ.⁸

والكعب: اسم لما علا، واستندار، وأما الكعاب: فصوص النرد، واحدها: كَعَبٌ، وكَعْبَةٌ وهي كِعَابٌ والكُعبُ: هو العظمُ الناشزُ، عند ملتقى الساق والقدم، فيكون لكل قدم كعبان؛ عن يمينها ويسارها وقد جاء ذكره في القرآن الكريم قال تعالى: "وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين"⁹ وهو قول أهل اللغة في الكعب والمفصل، فالمفصل فسرت بأنها؛ ما بين الساق والقدم، وحتى عند بعض الفُرَقِ كالجعفرية مثلاً عرّفته فقالت: هو الكعب المرتفع في ظهر القدم، الواقع بين المِفْصَلِ والمُشْطِ*، وقد نسبه بعضهم إلى محمد بن الحسن الشيباني¹⁰ ومع هذا فإننا نتفق مع هذا التعريف السابق لأنه ذكر الكعب وبين موضعه وتسميته.

1 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 3888-3889.

2 ابن منظور، 3888-3889.

3 رضا، أحمد رضا، مجمع متن اللغة" موسوعة لغوية حديثة "دار المكتبة الحياة، بيروت، 1960، 75/5.

4 ابن منظور، ط3/1414، 719/1.

5 ابن منظور، 3888-3889.

6 الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح/ أحمد عبد الغفور عطار، جاز العلم للملايين، بيروت، ط 4/1978م، 1/180.

7 الرازي، محمد بن ابي بكر الرازي، مختار الصحاح، تح/ يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، ج5، 5، 1999، ك، ع، ب، 1/270.

*معروف بأن المفصل هو الفاصل ما بين القدم والسارق واما المشط فهو مشط القدم رأس قاعة القدم.

8 ابن منظور، 3888-3889.

9 المائدة: 7/5

10 سعدي، سعدي أبو الحبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر، دمشق، سورية، ط2/1988م، 320.

وقد عرّف الرازي الكعب بتعريف صحيح وواضح وقال بأنّه: العظمُ الناشئُ؛ عندَ ملتقى الساقِ والقدم¹¹ وهذا التعريف واضح وصحيح العبارات مقارنة بغيره، من التعاريف البعيدة عن المسمى، لأنّ هذا يعدّ التعريف الحقيقي للكعب، ونحن نتفقّ معه جملةً وتفصيلاً.

وقد وجدنا عند القرطبي في تفسيره، بأنّ الكواعب، جمع كاعب وهي الناهد ؛ فيقال : كَعَبَتِ الجارية تكعَب كُعوبا، وكَعَبَتِ تُكَعِّبُ تكعيبا، وَنَهَدَتْ تُنْهَدُ نُهْوداً¹² ومنهم من جاء، بمفرد الجمع للكواعب بقوله: إنّ الكواعب يقصد بها جَوَارِي تُكَعِّبُ تُدَيِّهْنَ، جَمْعُ كَاعِبٍ، واستدل بقول الضحاك، ككواعب العذراء¹³.

وقد ذكرها العرب في أشعارهم، كما ورد في قول قيس بن عاصم:

وَكَمْ مِنْ حَصَانٍ قَدْ حَوَيْنَا كَرِيمَةً..... وَمِنْ كَاعِبٍ لَمْ تَدْرِ مَا الْبُؤْسُ مُعْصِرٌ¹⁴

ولذلك فالتكعيب، والكباب، والقباب، متقاربة بالمعاني، والشكل معاً، والعربُ وهم أهلُ الفصاحةِ واللُّغَةِ كانت هذه الألفاظ والمسميات شائعةً بينهم، ولذلك قيل: أنّ التكعيب يأتي حتى في التراب، بأنّه الكَيْابُ أو كَيْابُ الترابِ الخاص¹⁵.

وأما السبب حول التسمية للكواعب بهذا الاسم، فمن خلال دراستنا عنها فقد استعملت إما حسب الصفة أو الشكل ونحوهما، مثلاً: كعبت الفتاة كعوباً: بمعنى؛ نهدتْ نُدَيْهَا، فَهِيَ كِعَابٌ وكَاعِبٌ وقد يقال: كَعَبَ النَّدْيُ...¹⁶ ونظنُّ أنّها سُمِّيت بهذا أو وصفت هكذا، من حيث الناحية الشكلية، لأنّ الكواعب يقصدُ بها المرأة، حين يَبْدُو نُدَيْهَا لِلنُّهْدِ، وهي الكاعِبُ أيضاً، وجمعها كَوَاعِبٌ¹⁷.

ومع هذا فإنّ الكواعب حسب ما فهمنا، وما توصلنا إليه من معرفةٍ حول الاسم، فقد أخذت من باب ما نُسب إليها من مسميات، كثوبٍ، أو جاريةٍ، أو إناءٍ، أو اسم، كَقَدَمِ الإنسان وغيرها من الأسماء ومما قيل عنها، وأما كَعَبَ الرجل: فبمعنى، أَسْرَعُ في مشيه، وكَعَبَتِ الفتاة؛ نَهَدَتْ نُدَيْهَا، وأما في التكعيب فيقال: كَعَبَ النَّدْيُ، وأما في تكعيب الشيء فيقال: جَعَلَهُ مَكْعَباً¹⁸ ولها معانٍ كثيرة خاصة عن طريق ضرب الأمثلة؛ كعب فلاناً كعِباً ؛ وَضَرَبَهُ عَلَى يَاسِيسٍ فِي الرَّأْسِ...¹⁹

¹¹ الرازي، ك، ع، ب، 270/1.

¹² الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: 183 / 19.

¹³ الجالين، جلال الدين السيوطي وجمال الدين المحلي، تفسير الجالين، م/ج، إسماعيل تشك، دار الشفاء للنشر والتوزيع، إسطنبول، 2015، 249.

¹⁴ اللبابي، 284.

¹⁵ دروزي، ربهات بتر آن دروزي، تكلمه المعاجم العربية، نقله الى العربية وعلق عليه، ج 1 - 8، محمد سليم النعيمي، ج 10، 9، جمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام العراق، ط/1، 1979، 2000، 105/9* نقلا عن العوام 651:2 .

¹⁶ مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، ب/ط، ب/ت، 790 /2.

¹⁷ الشيباني، المبارك بن محمد بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح/ظاهر الزاوي، محمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م، كعب، 179/4.

¹⁸ مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية الإدارية العامة للمجمعات وإحياء التراث، دار الدعوة، القاهرة، الكاف، 790/2.

¹⁹ مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط الغريب والمعاجم ولغة الفقه، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية، القاهرة ، 790.

وأما الإشتقاق اللغوي الذي توصلنا إليها من خلال التعاريف السابقة لاسم كواعب، فقد وجدنا أن الكواعب لها مسميات أخرى منها؛ 1-كعبُ الانسان. 2-كعبُ الدابة، وجمعها: كاعِبٌ، وكِغَابٌ، 3-كُغْبُ الفئاة وليس تُدْيُها²⁰ وهذا هو الأصل في التسمية للكعب.

وأما تعريف الكعب؛ فقد عرف بأنه عقدة؛ ما بينَ الأنوبيين من القصب والقنا، وهو ما بين كل عُقْدَتَيْنِ وفيه العَظْمَيْنِ الخارجين، من وسط السَّاقِ، عند أعلى القدم وآخر الساق²¹.

ومن باب التوسع في العلم والمعرفة حول الكواعب؛ وسبب تسميتها بالصدر وما حوله فقد وردت أسماء الصدر عند العرب؛ ما يقارب أربعة عشر اسماً منها: الجَوْشَنُ، الفَأْتُورُ الحيزوم، السَّرْبُ والْكُكَالُ وغيرها من الأسماء التي كانت تطلق عليه²².

والحقيقة فقد خُصَّ الكعبُ بأنَّه كعبُ الرجل، وهو عَظْمٌ في الأرجل، على هيئة مكعب لأنَّ حقيقة عَظْمِ الكعبِ عُرِّفَ بأنَّه: ورْمٌ في رُسْغِ الفرس، وهو مَفْصَلٌ يقع، بين الجزء الأسفل من الوظيف والجزء الأعلى من الرسغ * وكَعْبِي بمعنى مُكَّعَبٌ، تَكَّعْبِي "بوشر" وأما جمعُ كعبه، فُكُوبٌ²³.

فالتعريف اللغوي للكواعب من خلال كل ما سبق بأنه الكعب: وهو العَظْمُ النَّاشِزُ، عند ملتقى الساق والقدم، فيكون لكل قدم كُغْبَانٍ عن يمينها ويسارها²⁴ وقد يُبَيَّن بتعريف آخر له بأنه: العَظْمُ المرتفع، في ظهر القدم، الواقع بين المفصل والمشط²⁵ وبأنَّه العَظْمُ النَّاشِزُ عِنْدَ مُلْتَقَى السَّاقِ والقدم²⁶ وهذا التعريف ما أتفق معه وأرجحه.

وأما عند المرسي فقال: الكعب عقدة ما بينَ الأنوبيين، من القصب والقنا، وهو ما بين كل عُقْدَتَيْنِ، ومنه العَظْمَيْنِ الخَارِجَيْنِ، من وسط السَّاقِ عند؛ أعلى القدم، وآخر الساق²⁷ وهنا بين بأنَّ العَظْمُ والساق للكعب عند أعلى القدم، وأظهر الشكل له وبين مكانته في القدم.

وفي الأخير نستنتج من خلال التعريفات السابقة، حول الكعب والكواعب تعريفاً للكواعب مفاده: بأنها اسمٌ يطلقُ على الأشكالِ المكعبة، من الأسماء، والصفاتِ والمخلوقات وغيرها.

2-1: اصطلاحاً

ومن خلال ما سبق من تلك التعريفات السابقة، نستخرج ونستنبط تعريفاً، جامعاً وشاملاً للكواعب بأنها: اسمٌ يطلقُ على المجسماتِ المكعبة، وعلى الأشكالِ المدورة من القبابِ وغيرها ولكل ماله علاقةً

²⁰ الأزدي، أبو بكر محمد بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، تح/ رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط/1،

1987م، ب. ل، ل، 365/1.

²¹ المرسي، علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط العظم، تح/ عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت،

ط/1، 2000، 286.

²² البابيدي، أحمد بن مصطفى الدمشقي، معجم أسماء الأشياء، تح/ احمد عبد التواب عوض، دار الفضيلة، القاهرة، ب/ت، 159.

²³ دُوزي، 105/9 * نقلا عن ابن العوام، 651-652/2.

²⁴ سعدي، 320.

²⁵ أبو حبيب، سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي لغتاً واصطلاحاً، دار الفكر، دمشق، سورية، ط/2، 1988، الكاف، 1/319.

²⁶ ابن منظور، ب/ت، 3888-3889.

²⁷ المرسي، 286.

بالتكعييب، من الأسماء والصفات والأشكال، المخلوقة أو المصنوعة سواء كانت أحجامها صغيرة، أو متوسطة أو كبيرة.

2- أترابا في اللغة

2-1: الأتراب لغة

ترِبٌ وترابٌ بمعنى ترِبَ، وثراباً بمعنى أصابه الترابُ، وإذا ذكر في مكان له علاقة بمعنى مثل، كُنْتُ ثرابُهُ، وترِبَ، وأثرَبَ: بمعنى وضع عليه التراب، ويُقال: تَرِبَ الكتابُ بمعنى أصبح الترابُ عليه، ويُقال: بأنَّ معنى الثرابُ ما نَعَمَ من أديم الأرض.²⁸

ويقال: لحمٌ تَرِبٌ، إذا تَلَوَّتْ بالتراب، وتَرَبَّتْ الكتابُ تترباً، والتَّيرِب، هو التراب، وتقول العرب: أترَبَ الرجل، بمعنى: كُنْتُ ماله، وتَرَبَّتْ يَدَاكَ، بمعنى: الفقْر، وتربت لها مَعْنٌ آخر، لأنَّ أصلها الخسارة أو الخُسْر، وأترابٌ معناها متقارب، بمعنى نشاطاً أمثلاً²⁹.

وأما عند الكسائي؛ فدل على أن هذا الاسم له مدلولات من حيث التساوي؛ في الشكل أو اللون أو الحال واستدل بهذا القول بقول العرب وقال؛ أن العَرَبُ من الخيل وهو الذي ليس فيه عروق هجين، وأعرَبَ الرجل بمعنى: وُلِدَ لَهُ ولدٌ عربيُّ اللَّون، ويقال: للإبل العُراب والخيْلُ العُرابُ، والتَّعْرِبُ: قطعُ سَعْفِ النَّخْلِ، وعَرَبَ مَنْطِقَهُ بمعنى: هَدَّبَهُ من اللحن، وتُعْرِبُ الاسمَ الأعجمي تقول: عربتهُ العرب وأعربتهُ أيضاً³⁰ بمعنى أصبح كمثل الشيء، والتعريب من عَرَبَهُ وللرجل الذي يتكلم بالعربية؛ تقول عنه تَعَرَّبَ بمعنى أنه عَرَبِيُّ اللسان.

وفي موضع آخر فقد وصفت أترابا، بأنها: العُنْجَةُ الضَّحَاكَةُ الطَّيْبَةُ النَّفْسِ³¹ وفي موضع آخر سُمِّيت أترابا بأنهنَّ العُرَبُ، وهُنَّ الْمُتَحَبِّباتُ.³²

²⁸ مجموعة من المؤلفين، 1972، 1-115/2.

* وقد اختلف الناس في الكعيبين بالنصب وسأل ابن جابر أحمد بن يحيى عن الكعب، فأوماً ثعلب إلى المفصل منها بسببته، فوضع السبابة عليه ثم قول المفضل، وابن العرابي، وغيره ممن اسردا هذا القول وهذا قول لأبي عمرو بن العلاء والاصمعي وغيرهم قالوا بهذا القول.

²⁹ الفراهيدي، الخليل ابن احمد الفراهيدي، كتاب العين، تح/ مهدي المخزومي- إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، لبنان، ط1/2003، 8/117.

³⁰ الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح/ أحمد عبد الغفور عطار، جاز العلم للملايين، بيروت، ط4/1978م، 1/180.

³¹ الصحاري، سلمة بن مسلم الصحاري، الإبانة في اللغة العربية، تح/ مجموعة من المحققين، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، سلطنة عمان،

ط1/1999، 3/494.

³² بن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح/ عبد السلام محمد بن هارون، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1979، عرب، 4/300.

* تأتي هنا من باب أنك تقول عربنتُ أي ما يسمى عن الشراء "العربون" وهذا يستخدم الى يومنا خاصة عند أهل اليمن والحجاز والجزيرة العربية.

وهذا الأشكال التي نسرهما، قد تكون متداخلة ومتشابهة ببعضها البعض، لأنها في الحقيقة نثية المعنى الحقيقي للاسم، ونشتت أصل المسمى ومفهومه، وتلبس في مقاصده ومدلولاته.

والحقيقة فهذا الاسم أو اللفظ، وجدنا بأن له مدلولات كثيرة، فقد يأتي في البيع والشراء كالفَيْضِ أو الرُّبْطِ، كما قيل: عَرَبْتُ* العُرْبَانَ أو العُرْبُونَ، ويقصد به، عند البيع، أو الشراء، وفي دلالة لفظية أخرى، عند أعراب المسلمين، بمعنى: وهم أهل البادية الذين لم يهاجروا، ومنهم أمانة الاعرابي، والقصد منه، في الأول والأخير، البُدوي وكل بدوي³³.

فهذه التسميات لأتربا لها معانٍ، وصفات، وفروقات جمّة، لا تقف عند تعريفٍ محددٍ وإن سردنا بعضها هنا، فهي للعلم والإيضاح، ومن أجل أن نبين كيف أنّهم، وصفوها بالنواهد للإناث وغيرها، وكيف أنّهم عرّفوها على أنّها العُربُ العَنِجاتُ؛ ومع هذا يستمر هذا التعريف لها بأن المقصود بها النساء، وبأن معناها الإتسام بصفات الطيبة، وبأنها العواشقُ، وقد قيل بأن المقصود بأتربا طباعهن؛ وبأنهن الشكّلات³⁴ فالعجيب في الأمر أن كل التعريفات السابقة لها يقصد بها النساء، بصفتن وأخلاقهن.

وقد أطلق على هذا الاسم الشكّلات، كما يُقال، بلغة أهل مكة، ويقال لها؛ المغنوجات بلغة أهل المدينة³⁵ ومنهم من جعلها أتربا صفات، للإبتسام والمرح فقال: بأنّها الضحّاكَةُ³⁶.

وقد يأتي تعريفها قياساً، وذلك من باب التطابق أو التجانس مثلاً، منها على سبيل المثال كما قيل عند العرب القدماء، "ونشّصُ خيلٍ وإبلٍ"، قد يكون المقصود بها في الاسم، وقد يقصد بها الخيل، إذا كانت مستوية³⁷ وقد يقصد بها الخيل والإبل معاً، نظراً لذكره في التعريف السابق لها بالتسوية في المعنى، وقد وجدت الرأي الصحيح برأيه، لأنّه ذكرَ الإثنين معاً؛ الخيل والإبل³⁸.

وقد قيل إن اسم أتربا ليست نشصٌ، بل نشاصٌ، وإن قصد بها الخيل والإبل³⁹ كمن سبقه ممن قال في هذا الرأي، ولكنّه اختلف في صياغة الاسم، وذلك بزيادة الألف في الكلمة الأولى، فقال: مثله نشاصٌ،

³³ السبتي، عياض بن موسى بن عياض البحصي، مشارق النوار على صحاح الآثار، المكبة البيعة، تونس، ودار التراث، القاهرة، 1978، 2/72.

³⁴ ابن منظور، 1/591.

³⁵ ابن منظور، ط/3، 1414م، 1/718-720، وانظر تاج العروس من جواهر القاموس، باب العرب، ج/3، وانظر تهذيب اللغة، باب العرب، 1/1.

³⁶ مجموعة من المؤلفين، محمد بن محمد، أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس، تج/ مجموعة من المؤلفين، دار الهداية، الكويت، ب/ط، 1965م، 2/338.

³⁷ القرشي، رضي الدين الحسن القرشي، الشوارد- ما تفرد به بعض أئمة اللغة، تج/ مصطفى حجازي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية-القاهرة، ط/1983/1م، 1/195.

³⁸ الزبيدي، 18/177.

³⁹ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تج/ مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، اشراف، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط/8، 2005م، 632.

ولكنه أضاف النسائي في السنن؛ فبينَ بشرِطةٍ إذا كُنَّ مستويات في الأسنان⁴⁰ وقد علَّنا أن سبب التسمية لها بهذا الاسم أترابا؛ لأنها؛ ذابت على الثراب معاً⁴¹.

ولذلك فالتعريف المحوري لها هو: تراكم، أو توالٍ، لأشياءٍ دقيقةٍ "أو ناعمةٍ"، فيها إما لشيءٍ أو لصفةٍ عالقَةٍ به: كتراب الأرض، "كدقيق يترام على وجهها"⁴² ولذلك فالعربُ سُموا بذلك لما فيهم من الحدةِ الدائِيَّةِ، المتمثلة في النشاط، والحركة المتسببية، التي تنتقل في الصحراء المكشوفة طلباً للكلا، وتمثل أيضاً في العاطفية، والانفعالية، وحرارة الدم الشائعة، وفي قدرتهم على التعبير عما في نفوسهم... وذلك بالإفصاح كما قيل⁴³.

وقد يأتي تعريفها بالتناسب والتباين، كما قيل سُميت بأتراباً، لأنها جاءت بمعنى لدات⁴⁴ وقد يأتي هذا الاسم حتى في العدد، فيقال: ضربته في نفسه، وفي الإناء ملاء، وفي الثوب: طواه طياً شديداً⁴⁵

وقد يأتي التعريف لها مخالفاً للمعنى الحقيقي فيها، وخاصة ممن رأى بأنَّ المعنى الحقيقي لأتراب، هي النساء والجواري، ويعلّل هذا الرأي بقوله: أن المرأة إذا صارت إلى الجنة فليست بعجز حينئذ⁴⁶ والحقيقة هنا ليس هذا بتعريف لأترابا؛ لأنه جمع بين الاسم والصفة، وهذا بعيد عن الاسم المعنى.

ومما جعلنا نتعجبُ وذلك من خلال مطالعنا في كثيرٍ من الكتب، بأنَّ هذا الاسم له مدلولات كثيرةٌ وقد وجدنا له في كتب اللغة معانٍ عدة، وأقساماً عديدة ومتنوعةٌ ومسمياتٍ مختلفةٍ ومشتقةٍ، كلها قد توصل إلى أصلٍ كلمةٍ ترَب، وذلك لفهم المعنى المسمى بأترابا، ففي تفسير الجلالين على سبيل المثال يقول: إنَّ معنى أترابا جمع ترَب، بكسر التاء، وسكون الراء⁴⁷.

وعند البحثِ حولَ هذا الاسم، فقد وجدنا أن أترابا لها مسمياتٍ كثيرةٍ، ومعانٍ ومدلولاتٍ غنية والتي تشتمل، على معانٍ عديدة، ومتعددة لأصل الاسم لها، وللتعرُّف على الأسماء الأصلية للاسم المراد تعريفه؛ فمثلاً، أن ترَب، والتراب، والترَب واحد، وإذا أنَّثوها في اسمها يُقال لها: ترَبَةٌ، وأرضٌ طيبةٌ...، قلتُ: ترابَةٌ واحدةٌ، ولا تترك بالبصر، إلا بالتوهم.

40 الشيباني، إسحاق بن مرار الشيباني، الجيم، تح/إبراهيم الإبياري، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط/ 1975، 1، 263/3.

41 الاصبهاني، محمد بن عمر بن احمد، المجموع المغيَّب في غريب القرآن، تح/عبد الكريم الزياوي، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ط/1986، 1، 221.

42 حنبل، محمد حسن حنبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم" مؤصل بيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها"، مكتبة القاهرة، ط/، 2010، 205.

43 حنبل: 205-206.

44 الزمخشري، محمود بن عمرو الزمخشري، أساس البلاغة، تح/ محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/1998، 1، ع، م، ي، 679/1.

45 مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية الإدارية العامة للمجمعات وإحياء التراث، دار الدعوة، القاهرة، الكاف، 790/2.

46 الهروي، القاسم بن سلام الهروي، غريب الحديث، تح/ حسين محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية، القاهرة، ط/ 1984، 1، 341/3.

47 الجلالين، 249.

وقد وجدنا قولاً مخالفاً، لكل الأقوال المذكورة آنفاً، بأن المعنى لـ "أتراباً" أنها تتراب وأتراب، وهذا الذي أريد إثباته بشكلٍ كُليٍّ، فوجدتُ هذا القول المختلف بأنَّ معناها ضد تَرَبٍّ⁴⁸ ولم يبين شيء، حول هذا التعريف لها في رأيه، أو ماذا يقصد بهذا القول؟ أو لماذا لم يذكر معناها الحقيقي برأيه كما أجزم بأنَّها ليست من أترابٍ، ولكن مجمل القول عنده، بأنَّه مخالفٌ للإسم والمعنى واللفظ.

وهناك قولٌ بعيد كل البعد، عن المعنى، أو التعريف، أو الاسم حول أترابا، فقد عرف هذا الاسم أترابا بأنَّها من الشجر، ولا نعلم من أين جاء، بهذا التعريف أنَّها من الشجر!! ولا أعلم ماذا يقصد بها، أنَّها من الشجر في تعريفه لأتراب!!؟ فكما جاء عند ثعلبٍ بأنَّ: أتراب أتراباً بأنَّها: ضرب للأمثال، وأما المعنى الحقيقي لاسم التراب عنده، فهي نبت سهلي مُفَرَّضٌ* الورق، ثم توصل بعد هذا القول، إلى أنَّها شجرةٌ شاكلة، وثمرتها كأَنَّها، بسرة معلقة، منبتها السهل والحزن، وتهامة⁴⁹ وهنا نوكدُ بأنَّنا لا نعلم كيف أنَّه قال أنَّها من الشجر.

ومن خلال دراستنا وبحثنا في هذا الموضوع، فقد توصلنا إلى الإلتباس في التسميات والألفاظ لهذا المسمى، الذي تم الخلط في أصل المعنى له، وبين الاسم والمعنى عند الأغلبية من أهل العلم (المفسرون، اللغويون) وخاصة في بعض البحوث، وقد رأينا هذا اللبس في مراجعهم، وفي كتبهم وخاصة أقوال بعض من المفسرين، لأنَّ الحقيقة في ذات الاسم واضحة، ومبيَّنة، ولا يوجد فيها أيُّ ترابط حتى في بعض آراءهم، كما في الآيتين الأولى والثانية بنفس السورة، ولكنَّه أشكلَ على بعضهم والتبس⁵⁰ وحتى هذا السياق عند الهروي، لأنها وصفتها ببعض من صفات النساء، كالطباع، والخلق، والدلال فقال: بأنَّهنَّ المغنوجات والعاشقات لأزواجهن⁵¹ ومن هنا فقد تبين لنا من خلال كل ما سبق ذكره، بعد أن ظهرت لنا حقيقة الإلتباس، فقد تبين أن الأسماء والمعاني والألفاظ حولها، وأيضاً وفي بعض مقاصدهم في الاسم، أنَّه اختلط عليهم اللفظ والمعنى معاً، وهذا مما لا شكَّ فيه، لأنَّهم لم يفرقوا، لا في مدلولات الأسماء، ولا في مُسمَّياتها ولا في معانيها، فالتبس عليهم الأمر رُبَّما، فجعلوه إمَّا صفةً ملحقة، أو يأتي مضاف لما قبله، وأبعدوه عن كونه اسماً.

فبُغِيَّةِ الوصول إلى أصل التَّسْمِيَةِ في هذا المسمى، كان لا بد لي من البحث وذكر ما جاء فيها من أقوالٍ، وتعريفٍ، ومعاني، ولذلك وجدتُ من خالف بعض أقوال من ذكرها بصفات النساء وغيرها، خاصة عند بعض أهل اللغة فقال: أنَّ معنى "أتراباً" ليست بالجارية، ولا بالنواهد، ولا بالأثداء، ثم ذكر رأيه وخصَّه بِالْعُمُرِ للنساء، فقال: بأنَّ "أتراباً" هُنَّ بناتٌ ثلاثٌ وثلاثين كَأَزواجهن⁵²

48 مجموعة من المؤلفين، ونجم الدين النسفي، طلبة الطلبة، المطبعة العامرة، مكتبة المثنى، بغداد، ب/ط، 1311هـ، 43/1.

49 ابن منظور، فصل الناء المثناة، 1/231.

*مفروض الورق بمعنى متفرع ومتباعد وهو غالباً ما يكون من الشوك.

50 البغدادي، القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، غريب الحديث، تح/ محمد عبد المعيد خان، مطبعة دار المعارف العثمانية،

حيدر آباد، الدكن، الهند، ط1/1964م، 332/1.

51 الهروي، محمد بن محمد الهروي، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1/2001م، 220/2.

52 الكفوي، أيوب بن موسى الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق، تح/ عدنان درويش- محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2/1998م، 39.

فجاء التعريف بالبنات والعمر؛ ولكننا نتفقُ معه في ذكره للتسوية، وفي تحديده للعمر أو للسِّن في عمر واحد، ونختلف معه في التسمية لأترابا، بأنهنَّ بناتُ ثلاث وثلاثين، لأنَّ اسم أترابا، يأتي بمعنى التساوي في الشكل ونحوه.

ومن هنا فإن حقيقة المعنى للتعريف السابق عند الكوفي، تبيّن أنَّه خصصه بالعمر في البنات وبالتساوي بيئهنَّ، وبينَ أزواجهنَّ، وأمّا عند غيره فقد بُيّنَتْ على أساس، أنهنَّ المتساويات في الولادة، وبأنهنَّ لِدَات، وهن اللاتي وليدٍ في سنٍ واحدٍ⁵³.

وقد أوْلَتْ أترابا إلى كلام وتعريف آخر كما ذكرنا، وقد بحثنا عن أصل هذا التعريف، فوجدنا أنَّه ليس له علاقة؛ لا بعلم الفلسفة الإسلامية، ولا بعلم الكلام الإسلامي الذي يتحدّث عن التأويل والتفاصيل وغيره، ولكنّه عرّف أترابا بقوله: بأنّها أترابا في الدنيا؛ فلم أخلقها أو قد تكونُ تراب اليوم؛ فلم أبعثها، أو أرد أن تكون تراباً كالحيوان،⁵⁴

ولذلك ربما أنّه يقصد بها بعد القصاص في الآخرة، وحتى أن كلمة تراب، كثير التراب، والترباء، وهي نفسُ التراب ويقال: هذه ترْبُ بمعنى أمثالا وهما ترْبَان⁵⁵.

فالتعريفات السابقة ذكرت التراب، والترب، والترباء، مما يدل على ظهور المعنى الحقيقي للمسمى ومعرفة حقيقة المفهوم له، فكما وجدت المعرفة وأصلها في البحوث، فعندئذٍ لأبْد من إظهار الحقيقة العلمية، أبنُ كانت نتيجتها ونتائجها، ولأبْد من ذكر ما أبهم، وما أشكل في تسميتها وفي تعريفها، ومن هذا الأساس فقد ذكرتُ ما آل إليه، هذا الاسم والمعنى، من التباس وخلط ومفارقات، في معانيه المختلفة المذكورة، وكذا ذكرتُ التفاوت في الآراء، قولاً، ومعنً، عن هذا الاسم أترابا ولم أستطع التصور كيف أنُّ الباحث اللغوي، أو الباحث في مجال العلوم الإسلامية عرّفها بالنساء وبالنواهد، ولكنَّ الأعظم من هذا كله، وجدتُ هذا القول الذي ذكر المعنى لها وعرّفها بحسن العشرة، وبأنهنَّ الْمُتَحَبِّبَاتُ إلى أزواجهنَّ، وحسب رأيه لا يكون ذلك إلا عن طيب نفسٍ، وحسن عشرة⁵⁶.

ومن خلال ما سبق فقد توصلنا إلى حقائق، التعريفات السابقة حول مسمى أترابا فالحقيقة الأولى التي نريد أن نقولها، عندما تتبعُ كل هذه المسميات والصفات لها، أن بعض أقوال أهل اللغة وغيرهم، وجدتُ أنّهم قصدوا بها صفات المرأة، من حيث طباعها وخلقها، وكلها تفيد الحب والعشق، والدلع، للزوج ونحوه.

53 الاندلسي، محمد بن يوسف الاندلسي، تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، تح/سمير المجنوب، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، دمشق، ط/1، 1983م، 75.

54 الكجراتي، محمد طاهر بن علي، مجمع بحار الأنوار في غرائب ولطائف الأخبار، مطبعة مجلس دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط/3، 1967م، 257.

55 الهروي، 195/14.

56 الأزدي، محمد بن فتح الأزدي، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، تح/ زبيدة محمد سعيد، مكتبة السنة، القاهرة، ط/1، 1995م، 508.

وفي مجالٍ آخر فقد قصد بمعناها أترابا النساء وبأنهنَّ الجَميلات، في الطباع، والخلق والودودات في التعامل، والمُطِيعَاتُ للأوامر، وكلها في الحقيقة صفاتٌ حُلُقِيَّةٌ للمرأة، ليس لها علاقة، باسم أترابا، ولا بالتعريف لها، ولا بأصل الاسم ذاته، ولا بالمعنى لها.

والحقيقة الأخرى مفادها، لم يكن هنالك تدقيق وتحقق في مسألة المسمى، لأننا تتبعنا المعنى والتعريف لها معاً، في كتب اللغة حتى في كتب التفسير وغيرها، ووجدنا الاختلاف الكبير حول تعريفها وحتى في الفروق بالمعاني، وحتى في اللفظ حولها، وخاصةً في كتب بعض أهل العلم، ممن تتطرق إليها منهم، ولذلك وجدنا على سبيل المثال نذكرُ تعريف الأزدي لها فيقول: بأنها الحورية في الجنة، ووصفوها بأنها: المُحِبَّةُ لِزَوْجِهَا المُطَهَّرَةُ لَهُ ذَلِكَ⁵⁷ واستمرَّ هذا اللبس عندهم، حتى أنهم عرفوها، بأنها العاشقة له، ويقصد بـ "له" زوجها⁵⁸.

ومن خلال مطالعتي في كتب اللغة، تطرقتُ في كتب التفسير الى تعريف لها "أترابا" وخاصة في تفسير الجالين، فوجدنا فيه تعريفاً لها، يقصد بها ويؤكد بأنها التراب فيقول: إنَّ معنى أترابا جمعُ تَرَبٍ، بكسر التاء، وسكون الراء⁵⁹ وهذا مما نوَّكده ونحاول إثباته لتعريف أترابا بأنها التراب.

وأما عند المختار فيعرفُ أترابا بأنه من التراب، لأنه وصفه بالأرض؛ وبأنها أرضٌ بكرٌ، لم تستغل بعد⁶⁰ وهذه التعاريف السابقة تبين لنا وتظهر لنا وتثبت بأنه "أترابا" من التراب، وإلى التراب يعودُ.

ومن خلال ما سبق من التعاريف والأقوال ومن خلال آراء الآخرين ونستنتج تعريفاً لغوياً لأتراباً بأنها أتراب، وجمعها تُرَبٌ، وهي الأكوامُ الترابية المتساوية، من التراب المتماسكة.

2-2: اصطلاحاً

فالتعريف الاصطلاحي للأتراب: هو اسم مشاعٌ، يطلقُ على الأكوام الترابية، وعلى التُّرَبِ المتساوية، في الشكل، أو اللون أو الحجم، أو الوزن، أو العدد، والتساوي، ولا يقتصرُ عند شكلٍ محددٍ، أو عند صفةٍ معينةٍ، بل يكونُ حسب المعنى والاسم والصفة والشكل.

3: خاتمة

وفي الختام وبعد كل ما قيل حول اسمي كواعب وأترابا، من اختلافات حول التسميات والمسميات والتعريفات لهما، من خلال الدراسة والأقوال والتعريفات المذكورة آنفاً، لكلا الإسمين "كواعب"، أترابا" وجدتُ اختلافاً في أقوال أغلب أهل اللغة، اختلافاً كلياً متبايناً واضحاً في المسميات والألفاظ والمعاني، وحتى في المفاهيم والمقاصد، وفي أصل التسميات لهما، وفي توحيد التعاريف لمسمياتهما، لأنَّ أغلبهم في بعض الأحيان، لم يُعرفوها تعريفاً صريحاً، أو حتى ذاتياً نسبياً، بل أخذوها كما أظن من الغير، كما قرأوها ودوتوها من دون الرجوع الى أصل التسمية وحقيقة المسمى.

⁵⁷ الأزدي، 1/320، انظر التفسير في القرآن الكريم لابن عباس، والضحاك والرازي وغيرهم كثير.

⁵⁸ المرسي، ط/1، 2000/2:128.

⁵⁹ الجالين، 249.

⁶⁰ مختار، أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط/1، 2008م، 235.

وقد حاولتُ بعد جهدٍ كبيرٍ، أن نجد سبيلاً لحلّ هذا الإلتباس والإشكال، واستنتجنا إلى نتائج مفادها، أنّ سبب الخلط في المفاهيم والمعاني، في اسمي كواعب ، أترابا، أن البعض من أهل اللّغة خاصة بدايةً مرحلة ظهور بعض من المفسرين، قد اختلفوا في هذين الإسمين وصنّفوهما إلى أصناف عديدة منها: أنّهم عرفوهما من خلال النّصّور الدّهنيّ، أو من خلال المعنى للإسم، أو من ناحية الوصف الشّكلي، أو من ناحية كونهما يأتیان صفة للموصوف.

ولذلك فمن خلال دراستنا السّابقة فقد بيننا هذه التي مكثنا أبحث فيها كثيراً لعدة أشهر، وأنا أحاول أنّ أعرف سرّ التقارب بينهما، وأسباب العلاقة بينهما، فوجدتُ أنّ كلاهما يختلف عن الآخر شكلاً واسماً ومعناً، إلا أنّهما يستخدمان في كل ما يتناسب معهما، سواءً في السّياق أو في اللّفظ والمعنى معاً، وخصوصاً عند الحاجة الملحّة، كإثبات صفة التّسميات أو كتوضيح المسميات، ولكن بشكل يتناسب مع المسمى والمعنى، والصّفات والمقصود والشّكل والبدن أيضاً.

وقد توصلنا من خلال الدراسة إلى حقيقة اسم كواعب؛ بأنّه اسمٌ غير محدد بجسم معين، أو بجسم لشخصٍ ما، لأنّها قد تكون كواعبٌ من حديدٍ، أو كواعبٌ من ترابٍ، أو أترابٌ كواعبيّةٌ، أو كواعب من طينٍ، أو كواعبُ الصدرِ، أو كواعب الثمار، وتلخصت الدراسة أيضاً إلى أنّ المراد بالكواعب، التي توصلت بها أنّ المفهوم الكلّي والشمولي في تعريفها، يتعلّق بكل ما له شكلٌ مكعبٌ، أو مُتكَعَبٌ، أو كَعَبٌ، أو حتى في الأشكال المدورة والمُكعّبة.

توصلنا إلى حقيقة مفادها، أن اسم أترابا جاء من التراب، ومعروفٌ أنّ الترابُ أو التربة والأتراب، وهي أسماء لمعنى واحد كالترابُ، والترابُ، وتربة الأرض.

وقد توصلنا في نهاية الدراسة إلى أنّ أترابا تستخدم للكثرة والتسوية، ولما يضافُ إليها أو لما ينسبُ إليها مثلاً كأترابٍ من بشرٍ بمعنى؛ كثيرٌ مثلُ الترابِ، وجاء الطلابُ كالترابِ بمعنى؛ مثلُ الترابِ جاؤوا، فالمعنى الكثرة والتسوية، وكما نقول في كلامنا للوصف، فلان عندهُ مالٌ كالترابِ بمعنى؛ مالٌ كثيرٌ لا يُعدُّ، لأن التراب لا يعد ولا يحصى، فهذه كلّها بمعنى الكثرة والتسوية، ومع هذا فإن المتمعن في معناها وحقيقة اسميّهما يجدُ أصلَ التّسمية في المُسمّى.

فالخلاصة: أن التعاريف حولها تنوعت واختلّفت، خاصة في الكواعب وجدنها أكثر، وقد وجدنا من ذكر التعريف الصحيح لأترابا؛ وقال: بأنّها من ترابٍ، كما بين في تفسير الجلالين: بأنّها من الترابِ، فكواعبٌ؛ في حد ذاتها، نسبتُ إلى الأشكال، من التّكعيبِ، ومن المُكعّباتِ، ومن القبابِ أيضاً، لأنّه يدخل فيها حتى القباب، كونها مكعبة ومقوسة ومدورة⁶¹ وهذا مما نعرفه ونوكده بأن الكعب؛ هو كعب الإنسان، وهو كعب القدم؛ يسمى كعب، وجمعه كواعب، وهذا موجود في القرآن الكريم "إلى الكعبيين"⁶².

فمن باب العلم والأمانة العلمية التي أحب أن أختتم بها بحثي وأحب أن أوصي بها حولهما (كواعب، أترابا)، والتي يستوجب ذكرها والتنبية لها، لتصحيح معانيهما الصحيحة وتعاريفهما المغلوطة، من حيث

⁶¹ الجلالين، 249.

⁶² المائدة، 6/5.

المفهوم والتعريف والصفات والشكل، الموجودة في كتب أهل اللغة وغيرهم، لتوضح حقيقتهما الإسمية، ومقاصدهما البيانية اللغوية.

وتلخص البحث إلى أن كلاً من لفظي كواعب، أترابا، يتحدان عند الوصف مع الشكل ويختلفان في التسميات والمسميات، وقد استدليتُ بهذا القول إلى قول العوام: أن التكعيب يأتي حتى في التراب، وبأنه الكباب، أو كباب التراب الخاص⁶³ وهذا يثبت أنهما يتحدان عند الوصف مع الشكل، وعند اقتضاء الحاجة وفي الصفة والإضافة.

4: المصادر والمراجع

- 1 - القرآن الكريم.
- 2- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب، دار صيدا، بيروت، ط/3، 1414هـ.
- 3- الرازي، محمد بن ابي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق/يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، 5، 1999م.
- 4- الازدي، أبو بكر محمد الازدي، جمهرة اللغة، تحقيق/ رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط/1، 1987م.
- 5- القاسم بن سلام الهروي، غريب الحديث، تحقيق/حسين محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشئون مطابع الاميرية، القاهرة، ط/1، 1984م.
- 6- المرسي، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن المرسي، المحكم والمحيط، تحقيق/عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1، 2000م.
- 7- دورزي، رينهات، بيتر أن دورزي، تكملة المعاجم العربية، نقله إلى اللغة العربية وعلق عليه من الجزء: 1-8، محمد سليم النعيمي، ومن الجزء 9-10 جمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ط/1، 1979.
- 8- البغدادي، القاسم بن سلام الهروي البغدادي، غريب الحديث، تح/ محمد عبد المعيد خان، مطبعة دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ط/1، 1964م.
- 9- الهروي، محمد بن محمد الهروي، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط/1، 2001م.
- 10- الازدي، محمد بن فتوح الازدي، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، تح/ زبيدة محمد سعيد، مكتبة السنة، القاهرة، ط/1، 1995م، 508.
- 11- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق/عبد السلام محمد بن هارون، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1979، عرب.
- 12- مجموعة من المؤلفين، محمد بن محمد، أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق / مجموعة من المؤلفين، دار الهداية، الكويت، ب/ط، 1965م.
- 13- مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية الإدارية العامة للمعجمات وإحياء التراث، القاهرة، 1972.

⁶³ دروزي، 105/9* نقلا عن العوام 2، 651.

- 14-الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق/أحمد عبد الغفور عطار، جاز العلم للملايين، بيروت، ط4/1978م.
- 15-أبو حبيب، سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً، دار الفكر، دمشق، سورية 1988،2، الكاف.
- 16-مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، الغريب والمعجم ولغة الفقه، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الكاف،2.
- 17-البايبيدي، أحمد بن مصطفى الدمشقي، معجم أسماء الأشياء، تحقيق/ احمد عبد التواب عوض، دار الفضيلة، القاهرة، ب/ت.
- 18-القرطبي، الامام محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، جمعه وراجعاه/محمد الحنفاوي-محمود عثمان، دار الحديث، القاهرة،2010م.
- 19-الجلالين، جلال الدين السيوطي وجلال الدين المحلي، تفسير الجلالين، جمعه وراجعاه/ إسماعيل تشلك، دار الشفاء للنشر والتوزيع، إستنبول، 2015.
- 20-الصابوني، محمد علي الصابوني، صفة التفسير، مجمع البحوث الإسلامي، الازهر، مصر 2009.
- 21-الصاوي، احمد بن محمد الخلوتي، بلغة السالك لأقرب المسالك حاشية الصاوي، دار المعارف، ب، ت، ب، ط، 4.
- 22-القرماني، عبد الحي القرماني، السهل المفيد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق/عمر عبد السلام السلامي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1،2009م.
- 23-الفراهيدي، الخليل ابن احمد الفراهيدي، كتاب العين،تحقيق/مهدي المخزومي- إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، لبنان، ط1/2003.
- 24-مجموعة من المؤلفين، عمر بن محمد، وأبو حفص، ونجم الدين النسفي، طلبه الطلبة، المطبعة العامرة، مكتبة المثني، بغداد، ب/ط،1311هـ.
- 25-الزمخشري، محمود بن عمرو الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق/ محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/1998م.
- 26-الهروري، القاسم بن سلام الهروري، غريب الحديث، تحقيق/حسين محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشئون مطابع الاميرية-القاهرة، ط1، 1984م.
- 27-مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية الإدارية العامة للمعجمات وإحياء التراث، القاهرة،1972.
- 28-الصحاري، سلمة بن مسلم الصحاري، الإبانة في اللغة العربية، تحقيق/مجموعة من المحققين، وزارة التراث القومي والثقافي، مسقط، سلطنة عمان، ط1،1999.
- 29-الهروري، محمد ن محمد الهروري، تهذب اللّغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1/2001م.
- 30-السبتي، عياض بن موسى بن عمرو السبتي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة، تونس، دار التراث، القاهرة، ب/ط،1978.
- 31-المرسي، علي بن إسماعيل بن سيدة المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق/عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/2000.
- 32-الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق/أحمد عبد الغفور عطار، جاز العلم للملايين، بيروت، ط4/1978م.
- 33-الكفوي، أيوب بن موسى الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق، تحقيق/عدنان

- درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2/ 1998م.
- 34- الاندلسي، محمد بن يوسف الاندلسي، تحفة الأريب من الغريب، تحقيق/سمير المجذوب، المكتب الإعلامي، بيروت، دمشق، ط1/1983م.
- 35- الكجراتي، محمد طاهر بن علي، مجمع الانوار في غريب التنزيل ولطائف الاخبار، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط3/1967م.
- 36- الزبيدي، محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق/ مجموعة من المؤلفين، دار الهداية، الكويت، ط2/1965م، كعب 4.
- 37- مختار، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008م.
- 38- القرشي، رضي الدين الحسن القرشي، الشوارد- ما تفرد به بعض أئمة اللغة، تحقيق/ مصطفى حجازي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1/1983م.
- 39- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق / مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، اشراف، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط8/2005م.
- 40- الشيباني، إسحاق بن مرار الشيباني، الجيم، تحقيق/ إبراهيم الإيباري، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، ط1/1975م.
- 41- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، بيروت، ط1، بدون تاريخ.
- 42- الأصبهاني، محمد بن عمر بن أحمد، المجموع المغيث في غربي القرآن والحديث، تحقيق / عبد الكريم الغرابوي، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، السعودية، ط1/1986م.
- 43- حنبل، محمد حسن حنبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم "مؤصل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتهما وبين معانيهما"، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1/2010م.
- 44- مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمجمعات وإحياء التراث، 1972.
- 45- الماوردي، علي بن محمد الماوردي، النكت والعيون تفسير الماوردي، مراجعة/عبد المقصود بن عبدالرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ج6.
- 46- العنبي، عمر بن سليمان الأشقر العنبي، الجنة والنار، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط7/1998م.
- 47- العنبي، عمر بن سليمان الأشقر العنبي، الرسل والرسائل، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت-ط دار النفائس للنشر والتوزيع، ط4/1989م.
- 48- سابق، السيد محمد سابق، العقائد الإسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
- 49- الجربوع، عبد الله بن عبد الرحمن الجربوع، أثر الإيمان في تحصين الأمة الإسلامية ضد الأفكار الهدامة، عمادة البحث العلمي، بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 2003م.
- 50- القحطاني، سعيد بن علي وهف القحطاني، عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة، المفهوم، والفضائل، والمعنى، والمقتضى، والأركان، والشروط، والنواقض، والنواقص، مطبعة سفيرة، الرياض، ط1، ج2، 2008.
- 51- حجازي، محمد محمود حجازي، التفسير الواضح، دار الجيل بيروت، ط10/ 1413هـ-1992م.

- 52-الزحيلي، وهيبة الزحيلي، التفسير الوجيز على هامش القرآن العظيم ومعه أسباب النزول وقواعد التنزيل، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، ط/1، 1415هـ-1994م.
- 53- الفراء، يحي بن زياد الفراء، معاني القرآن، تحقيق / مجموعة من المؤلفين، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط/1، 1988م.
- 54-الانصاري، عبد الرحمن بن محمد الانصاري، أسرار اللغة العربية، دار الأرقم ابن أبي الأرقم، مصر، 1999م.

Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şîası Arasında İhtilâf Edilen Bazı Konuların Tahlili (Muhammed Cevâd Muğniyye'nin et-Tefsîru'l-Kâşif Örneği)*

Ahmet Karadağ**

Özet: Bu çalışmada Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında dikkat çeken bazı farklar, Muhammed Cevâd Muğniyye'nin (ö. 1400/1976) *et-Tefsîru'l-Kâşif* adlı tefsiri bağlamında ele alınmıştır. Bu itibarla irdelenecek ihtilâflı konunun ilk önce her iki mezhepteki çerçevesi belirlenmiş, ardından da tefsirlerde bu konunun ele alınışına yer verilmiştir. Bütün bunlardan sonra da Muğniyye'nin, tefsiri bağlamında bu konuya nasıl bir yaklaşım sergilediği ve bu konu hakkında Şîi geleneğe ne ölçüde bağlı kaldığı belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i Sünnet, Şîa, İhtilâf, İmâmet, Tahrîf, Takiyye, Ehl-i Beyt, Sahabe.

Abstract: Analysis of Some Disputes Between the Ahl-i Sunnah and Imamiyya Shi'ah. Some notable differences between Ahl-i Sunnah and Shia was examined in this study in the context of Muhammad Cvad Mughniyye's et-Tefsiru'l-Kaşif. In this respect firstly the conflictual issue to be specified framework of both madhhab then this issue was taken into consideration in Tafsirs. After all these, it has been tried to determine how Mughniyyah approaches to this subject in the context of his tafsir and how much he has adhered to the Shiite tradition on this subject.

Key Words: Ahl-i Sunnah, Shia, Dispute, Imamah, Falsification, Pious, Ahl Bayt, Companions.

Giriş

Gerek kırâat farklılığı, çok anlamlılık, umûm-husûs ve mutlak-mukayyed gibi Kur'ân'ın kendi nazımından ve üslûbundan kaynaklanan; gerek Kur'ân'ı yorumlayan müfessirin bilgi birikimi ve mensubiyetinden kaynaklanan pek çok neden Kur'ân âyetlerinin farklı yorumlanmasına neden olmuştur. Şüphesiz

* Bu makale, 2017 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunmuş olduğumuz "Muhammed Cevâd Muğniyye'nin et-Tefsîru'l-Kâşif'inde Kur'ân'ı Yorumlama Metodu" adlı tezimizden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Kur'ân'ın farklı yorumlanmasının en temel nedenlerinden biri mezhep mensubiyetidir/taassubudur. Zira pek çok müfessirin, mensubu olduğu mezhebin görüşlerini esas alarak Kur'ân'ı yorumladıkları bir gerçektir.¹

İmâmiyye Şîası'na özgü olan ve dolayısıyla Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şîası arasında ihtilâf edilen konularla ilgili günümüze kadar birçok eser kaleme alınmıştır. Pek çok tefsirde ise ihtilâfa konu olan âyetler, mezhepler arasındaki ihtilâfa girilmeden mezhebî inanış doğrultusunda tefsir edilmiştir. İki mezhep arasında ihtilâf edilen konuları mukayeseli bir şekilde ele alan eserlerden biri Muhammed Cevâd Muğniyye'nin *et-Tefsîru'l-Kâşif* adlı tefsiridir.

Şîî fakîh ve müfessir Muhammed Cevâd Muğniyye, 1904'te Lübnan'ın Cebeli Âmil bölgesinde dünyaya gelmiştir. İslâmî ilimleri 1925-1936 yılları arasında Necef'te tahsil eden Muğniyye, 1936 yılında farklı köylerde başladığı irşâd görevinden sonra 1948'de Beyrut'a kadı olarak atanmıştır. Sonrasında Ca'ferî şer'î mahkemesine müsteşar olarak atanan Muğniyye, iki yıl sonra mahkemenin başkanlığına atanmıştır. Bu görevinden azledilip 1956'da müsteşarlığa dönen Muğniyye, emekli olduğu 1968 yılına kadar bu görevi icra etmiştir. Muğniyye, 1979 yılında Beyrut'ta vefat etmiştir.²

Fıkıh, Tefsir ve Tasavvuf gibi farklı alanlarda kaleme almış olduğu kitap ve risâlelerinin sayısı altmışı geçen Muğniyye'nin bu eserlerinden önemlilerinden biri *et-Tefsîru'l-Kâşif* adlı yedi ciltlik tefsiridir. Bu eserin giriş kısmında tefsirinin metodu ile ilgili kısa bilgiler veren Muğniyye, tefsirini yapacağı âyetleri gruplar halinde ele almıştır. Ele aldığı âyetlerde ilk önce lugat ve i'râb tahlili yapmış, ardından "el-ma'nâ" başlığı adı altında âyetleri tefsir etmiştir. Bu tefsirin birçok baskısı yapılmıştır.³ Bu makalede 2007'de Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî'de basılan nüsha esas alınmıştır.

Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında gerek inanç gerekse amel noktasında pek çok fark bulunmaktadır. Bu çalışmada ise İmâmiyye Şîası ile özdeşleşen, diğer bir deyişle Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki ihtilâf edilen temel konular Muğniyye'nin *et-Tefsîru'l-Kâşif*'i bağlamında ele alınacaktır. Bu farklar sırasıyla İmâmet, Kur'ân'ın Tahrifi, Kur'ân'da Zâhir ve Bâtın, Takiyye, Ehl-i Beytin Kapsamı,

¹ Bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (5. baskı), İFAV, İstanbul 2009, s. 44-55.

² Bk. Muhammed Cevâd Muğniyye, *Tecâribu Muhammed Cevâd Muğniyye bi Kalemihî ve Eklâmi'l-Âherîn* (1. baskı), Envârul-Hudâ, Kum 1425/h., s. 32, 89-94, 108; Muhsin Emîn, *A'yânu's-Şîa*, (1.baskı), Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, Beyrut 1983, IX, 205.

³ Bk. Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, I, 13-16; *Tecâribu Muhammed Cevâd Muğniyye*, s. 45, 153.

Sahabenin Adaleti, Ric'at, Müt'a Nikâhı, Abdestte Ayakları Mesh Etmek ve Humus başlıkları altında incelenecektir. Muğniyye'nin, birçok eserinde mezhep taassubunu eleştirip mezhepleri yakınlaştırmaya çalışması⁴ ve kimi çalışmalarda onun ılımlı yönüne dikkat çekilip Şîa'nın inanç sisteminin şekillenmesinde belki de en önemli unsur olan imâmet anlayışına farklı bir yaklaşım sergilediğinin öne sürülmesi,⁵ et-*Tefsîru'l-Kâşîf*'in çalışmada esas alınmasına sebep olmuştur.

Çalışmada karşılaştırmalı yöntem takip edilecektir. Bu itibarla ilk önce söz konusu ihtilâflı konu hakkında her iki mezhebin görüşü ortaya konacak, özellikle de her iki mezhepten müfessirlerin yorumlarına atıfta bulunulacaktır. Daha sonra da Muğniyye'nin, tefsiri bağlamında bu konuya nasıl bir yaklaşım sergilediği belirlenmeye çalışılacaktır. Çok sık olmasa da konu bağlamında Muğniyye'nin başka eserlerine de atıfta bulunulacaktır.

1. İmâmet

Hız. Peygamber'in vefatından sonra İslâm toplumunun din ve dünya işlerinin idaresinden sorumlu olan kişiye imâm; bu görevlerin yürütüldüğü makama da imâmet denilmektedir.⁶ Hâricîlerden küçük bir grup dışında bütün İslâm mezhepleri imâmetin vucûbiyeti konusunda ittifâk etmişlerdir. Bununla beraber imâmete tayin konusunda seçimle ve nasla olmak üzere iki farklı görüşleri sürülmüştür.⁷

Ehl-i Sünnet'te hilâfet ile özdeşleştirilen imâmet, usûlü'd-din arasında yer almaz ve vasıfları taşıyan herhangi bir kişi halife olabilir. Bundan dolayı da imâm/halife tayinle ya da vasiyetle değil de, doğrudan ümmetin istişaresi ya da seçimiyle işbaşına gelir. İmâmetin ilâhî bir makam olarak görülmemesinden dolayı imâmın masum olması düşünülmez. Bununla beraber Ehl-i Sünnet, nasla dayanarak imâmın nitelikleri arasında Kureyş'ten olmasını da saymıştır. İmâmda bulunması gereken bu şart, İslâm'da soy üstünlüğünün olmaması ve

⁴ Bk. Muğniyye, *el-Cevâmi' ve'l-Fevârik Beyne's-Sünne ve's-Şîa*, thk. Abdülhüseyin Muğniyye, Müessesetü İzzî'd-Dîn, Beyrut trs. s. 31-39; *el-Fıkh ale'l- Mezâhibi'l-Hamse*, Müessesetü's-Sâdık, Tahran trs., s. 7-12; *Tecâribu Muhammed Cevâd Muğniyye*, 223-240.

⁵ Bk. İlyas Üzümlü, "Sunnî-Şîî Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 1998, sayı: 2; s. 183-184; Mustafa Öztürk, "Şîî-İmâmî Tefsir Kültürü", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2010, s. 265.

⁶ Halife Keskin, *Şîa İmanaç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s.129.

⁷ Bk. Şerafeddin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi Yayınları, Konya 1996, s. 351-352; Keskin, *Şîa İmanaç Esasları*, s. 129.

Hız. Peygamber'in, kendisinden sonra hilâfetin otuz yıl süreceğini belirten hadisine muarız olduğu gerekçesiyle Ehl-i Sünnet mezhepleri içerisinde eleştirilmiştir.⁸

Şîa'da ise inanç esasları arasında yer alan imâmet, Şîa'nın temel akîdesinin oluşmasında da önemli bir yer tutmuştur.⁹ Onlara göre imâm tayini insanların seçimine ve tercihinine bırakılmayacak kadar önemli olduğundan imâmet doğrudan nas ile Hız. Ali ve soyuna hasredilmiştir. Dolayısıyla Hız. Peygamber bizzat kendisi Hız. Ali'yi imâm tayin etmiş ve bu şekilde Hız. Ali'den sonra gelen her imâm bir sonrakini tayin etmiştir.¹⁰

İmâmiyye Şîası'nda peygamberlerin nâibi olarak görülen imâmlar, peygamberlerin sıfatlarını taşıyıp masumdurlar, küçük de olsa asla günah işlemez ve kendilerine verilen görevleri kusursuz bir biçimde yerine getirirler. Bu özelliklerinden dolayı da imâma mutlak itaat etmek gerekir ki, imâmların ismet sıfatlarını inkâr eden kimse dinden çıkmış olur.¹¹ Bunun ötesinde Şîi bazı kaynaklarda imâmların peygamberlerden üstün olduklarına dair ifadelere yer verilir.¹² Buna mukâbil sayıları çok az da olsa Kâşifulğitâ (ö. 1373/1954) ve

⁸ Bk. Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2004, s. 157; Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, s. 355-356.

⁹ Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 156-157; Keskin, *Şîa İnanç Esasları*, s. 129; Şaban Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 18.

¹⁰ Bk. Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 2005, s. 213-217; Şeyh Müfid, Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî, *Evâilü'l-Makâlât*, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1993, s. 40-41, 64; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1978, s. 58-59; Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, *İslâm'da Şîa*, çev. Kadir Akaras ve Abbas Akyüz, Kevser Yayınları, İstanbul 2016, s. 190; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*, s. 18.

¹¹ Bk. Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, s. 132-135; İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Kummî, *Şîi İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, AÜİFY, Ankara 1978, s. 110; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 44, 65; Muzaffer, *Şîa İnançları*, s. 54; Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, s. 356-357; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*, s. 18, 28-29.

¹² Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 70-71; Yüksel Çayıroğlu, "Ehl-i Sünnet ile Şîa Arasındaki Temel İhtilaf Noktaları", *DÜİFD*, Diyarbakır 2013, cilt: 15, sayı: 1, s. 204.

Mekârim Şîrâzî (1926-?) gibi çağdaş bazı Şîa âlimlerinin imâmeti inanç boyutundan çıkarıp mezhebî bir çerçeve ile sınırlandırdıkları da görülür.¹³

İmâmet konusu Şîa tefsirlerinde de ilk dönemlerden itibâren geniş yer tutmuş ve Şîî müfessirler birçok âyeti aşırı tevil etmek suretiyle özellikle de Hz. Ali'nin imâmetini delillendirmeye çalışmışlardır.¹⁴ Bu tevillerle tefsirinde birçok âyeti imâmetle ilişkilendiren Kummî'nin "(Önce) en yakın akrabaları uyar."¹⁵ âyetinin tefsirinde nakletmiş olduğu rivâyetle Hz. Ali'nin imâmetini ıspatlamaya çalıştığı dikkat çekmektedir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber Haşimoğullarını bir yemeğe davet etmiş ve yemekten sonra da onlara kimin kendisinin vasisi ve veziri olacağını sormuştur. Hz. Ali'nin "Benim, ey Allah'ın Resûlü!" cevabına karşılık da Hz. Peygamber "Evet, o kişi sensin" diyerek kendisini onaylamıştır.¹⁶ Yine benzer şekilde Kummî, Âl-i İmrân sûresinin 81. âyetini Hz. Ali'nin imâmetine delil olacak bir şekilde yorumlamıştır.¹⁷ Tûsî ise, "Sizin veliniz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir."¹⁸ âyetini İmâmiyye inancı doğrultusunda tevil etmek suretiyle Hz. Ali'nin imâmetini ıspatlamaya çalışmıştır.¹⁹ Yine o, Âl-i İmrân sûresinin 61. âyetinin tefsirinde de imâmete atıfta bulunarak ashâbının bu âyetin Hz. Ali'nin sahabenin en faziletlisi olduğunu belirttiğini ifade etmiştir. Tabersî de ashâbının "...Rabbi şöyle buyurmuştu: 'Ben seni insanlara önder yapacağım.' İbrahim de, 'Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)' demişti..."²⁰ âyetini imâmların masum olduklarına delil getirdiklerini belirtmiş ve ardından masum olmayanların, kendilerine ya da bir başkasına zulmetmekten geri kalmadığını dile getirerek meselenin akla uygunluğunu ortaya koymaya çalışmıştır.²¹

¹³ Ali Özek, "İmâmiyye-İsnâaşeriyye Şîası ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İSAV, İstanbul 1993, s. 216; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru*, s. 26.

¹⁴ Bu âyetlerden bazıları için Bk. Bakara: 2/124, Mâide: 5/55, 65, Nûr: 24/35.

¹⁵ Suarâ: 26/214.

¹⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim, el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Müessesetü'l-E'lemî, Beyrut 2007, s. 481.

¹⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, s. 102-103.

¹⁸ Mâide: 5/55.

¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâs ve'l-Arabî, Beyrut trs., II, 484-485, III, 559.

²⁰ Bakara: 2/124.

²¹ Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ulûm, Beyrut 2005, I, 279.

Muğniyye, imâmet inancını mezhebî bir gereklilik olarak dillendiren çağdaş Şîi ulemâsı arasında yer almaktadır. Nitekim *el-Cevâmi' ve'l-Fevârik Beyne's-Sünne ve's-Şîa* adlı eserinde imâmet inancının usûlü'd-dîn'den olmadığını, Şîi olmanın bir gereği olduğunu²² dile getiren Muğniyye, Şîa içerisinde çok da taraftar bulmayan farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Ne var ki o, tefsirinde imâmetin, nübüvvetin bir şubesi olduğunu²³ ileri sürerek kendisiyle çelişmektedir.

Bu minvalde Muğniyye, tefsirinde ara ara imâmet konusuna değinmiş ve Şîa'nın imâmet anlayışının önemine vurgu yaparak onu savunmaya çalışmıştır. Sözelimi Muğniyye, "...Rabbi şöyle buyurmuştu: 'Ben seni insanlara önder yapacağım.' İbrahim de, 'Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)' demişti. Bunun üzerine Rabbi, 'Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz' demişti."²⁴ âyetini tefsir ederken açtığı "imâmet ve ismet anlayışı" başlığı altında konuyla ilgili birtakım bilgilere yer vermiştir. Bu bağlamda "imâm" kelimesinin birçok manada kullanıldığına değinen Muğniyye'ye göre, bu kelimenin peygamberin vasîsi anlamında kullanılması, ancak peygamber diliyle ve Allah'tan gelen bir nasla olmaktadır. Bu nas da, yoruma açık olan sıfatları belirtmekle ya da umûm ifade eden sigalarla olmayıp doğrudan ilgili şahsı ve ismi açıklamak suretiyle olmaktadır. Bundan dolayı da vasînin/imâmın sözü ve hükmü aslında Allah'ın sözü ve hükmüdür. Müfessir, Zeynel Âbidîn'e dayandırdığı bir rivâyete²⁵ yer vererek "işte bu rivâyette belirtilenler Allah'ın, kulları için seçmiş olduğu imâmların sıfatlarıdır" demektedir, ardından imâmların Allah tarafından korunduğuna, bir an dâhi ismet sıfatlarına aykırı davranışta bulunmadıklarına ve onlara itâat etmenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Ona göre peygamberler ve imâmlardan başkası gerçek anlamda insanlara önderlik yapamaz.²⁶

Muğniyye, Şîa'nın mezkûr âyetteki "*seni insanlara önder yapacağım*" ifadesini, imâmların Allah tarafından tayin edildiğinin delili; "*ahdim zalimleri kapsa-*

²² Muğniyye, *el-Cevâmi' ve'l-Fevârik Beyne's-Sünne ve's-Şîa*, s. 37-38.

²³ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, I, 59.

²⁴ Bakara: 2/124.

²⁵ Bu rivâyetin manası şöyledir: "Allah'ım! Sen kullarına ilim kapısı, beldelerine birer minare ve rızana vesile kıldığın imâmlar ile her vakit dinini destekledin. Sen onlara itâat etmeyi farz kıldın, karşı gelmekten sakındırdın, onların emirlerine uymayı emrettin, yasaklarından da sakındırdın. Onların önüne geçen ve onları geri bırakan hiç kimse yoktur. Onlar, sığınanların koruyucusu, Müslümların barınağı, Mü'minlerin dayanağı ve âlemlerin Rabbinin letâfetidirler."

²⁶ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, I, 196-197.

maz” ifadesini ise onların masum oluşunun delili kabul ettiğini belirttikten sonra sözü Hz. Ali’nin velâyetine getirmektedir. Yüce Allah’ın Hz. Ali’yi küçüklüğünden itibaren Hz. Peygamber’in himayesine verip onu câhiliyenin bütün çirkinliklerinden koruduğuna değinen müfessir, onun velâyetinin haklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu anlamda insafli akıl sahiplerine “Çocukluktan itibaren bir an dâhi günah işlememiş biri ile, uzun süre günah işlemiş; fakat sonradan tevbe edip Allah’a yönelmiş bir kişi arasından veli seçmemiz halinde acaba hangisini seçeriz?” sorusunu yöneltmekte, ardından Ahzâb sûresinin 33. âyetinin Ehl-i Beyt’in/imâmların masum oluşuna yeterli delil olduğunu belirtmektedir.²⁷

Muğniyye, masumiyet düşüncesinin sadece Şîa’ya has bir kavram olmadığını öne sürmektedir. Muğniyye’ye göre Ehl-i Sünnet, Şîa nezdinde muteber olmayan “Ümmetim dalâlet üzere birleşmez...”²⁸ hadisine dayanarak bütün ümmetin masum olduğunu savunmaktadır. Benzer şekilde Yahudiler, Papa’nın; Komünistler, Marks ve Lenin’in; Suriyeli milliyetçiler, Antoun Saade’nin; İhvân-ı Müslimîn de Hasan el-Bennâ’nın masum olduğuna inanmaktadırlar. Zira bir insanın sözüyle istidlâl eden, o sözden hüccet ve delil çıkaran, hiç şüphesiz o kişinin masum olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Tıpkı Müslümanların ve Hıristiyanların kendi kitaplarının tefsirinde ihtilâfa düştükleri gibi bahsi geçen kişilerin de kendi önderlerinin sözlerini tefsir etmede ihtilâfa düştüklerini belirten müfessir, bu ihtilâfın önderlerin sözleriyle amel etme ya da onların sözlerine sadık kalma konusunda olmadığını vurgulamaktadır. O, bütün bunlara rağmen masumiyet düşüncesini sadece Şîa’ya özgü kılan kimsenin ya doğrulardan habersiz olduğunu ya da bir müfteri olduğunu ileri sürmektedir.²⁹

Tefsirinde sık sık âyetlerin zâhirî anlamlarına vurgu yapan Muğniyye’nin,³⁰ görüldüğü üzere kimi âyetleri, imâmet inancına referans göstererek mezhebinin görüş ve inancı doğrultusunda yorumladığı dikkat çekmektedir. Ayrıca onun, masumiyet inancının her toplumda var olduğunu ve bunun sadece Şîa’ya özgü bir durum olmadığını savunmak üzere getirdiği misal isabetli görünmemektedir. Zira Şîa’ya göre imâmı ve onun masum oluşunu nas belirlediğinden imâma karşı çıkılamaz. Fakat diğer toplumların önderlerini seçme,

²⁷ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, I, 198.

²⁸ İbn Mâce, “Fiten”, 8.

²⁹ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, I, 198-199.

³⁰ Bkz. Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, I, 105, 111, 121; III, 314, 331.

değiştirme ve onlara itiraz etme hakları vardır ve bunlar söz konusu önderlerini terk ettikleri anda da kınanamazlar. Başka bir deyişle bir tarafta kesin bağlılık ve teslimiyet varken, diğer tarafta böyle bir durum söz konusu değildir.

2. Kur'ân'ın Tahrîfi

Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki en köklü tartışmalardan biri Kur'ân'da tahrîf konusudur. Nitekim klasik dönemden bugüne Bâkılânî (ö. 403/1013), Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Âlûsî (1270/1854), Muhammed Hüseyin ez-Zehbî (ö. 1399/1978), İhsan İlahi Zahîr (ö. 1407/1987) gibi farklı mezheplere mensup daha pek çok ilim adamı, İmâmiyye Şîası'nı Kur'ân'ın tahrîf edildiğini savunmakla töhmet altında bırakmışlardır.³¹ İmâmiyye Şîası âlimleri ise suçluluk psikolojisiyle bir taraftan kendilerine yönelik bu ithamı reddederlerken, diğer taraftan da Ehl-i Sünnet kaynaklarında yer alan ve özellikle de metni mensûh âyetlerle bazı özel mushaflardaki sûre ve kırâat farklılığıyla ilgili rivâyetleri tahrîf ile eşdeğer görmüş ve bu konuda Ehl-i Sünnet âlimlerinin hiç de masum olmadıklarını dile getirmişlerdir.³² Keza Ehl-i Sünnet âlimlerinin kahir ekseri Kur'ân'ın tahrîften korunduğu konusunda âlimler arasında icmâ olduğunu savunsa da kaynaklarında yer alan bu tür rivâyetlerin tahrîf çağrışımı yaptığı da iddia edilmektedir.³³

Şîa'da Küleynî (ö. 329/942), Allâme Meclisî (ö. 1110/1689), en-Nûrî et-Tabersî (ö. 1320/1902)³⁴ gibi Ahbârî âlimlerin bir kısmına göre Kur'ân'da bazı âyetlerin yerleri değiştirilmiş, Ehl-i Beyt'in faziletini konu edinen bazı sûreler Kur'ân'dan çıkarılmış, dahası bazı âyetler tahrîfe uğramıştır.³⁵ Kur'ân'da tahrîfin vâki olduğunu öne süren bu âlimlere mukâbil Fadl b. Şâzân (ö. 260/874), Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Şeyh Müfid (ö. 414/1022), Şerîf Murtazâ (ö.

³¹ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 167.

³² Bk. Ebû'l-Kâsım el-Hûî, *el-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Envârul-Hüdâ, Kum 1981, s. 196-198; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 168-169; Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, İFAV, İstanbul 2014, s. 210-220; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru*, s. 160-179; Resûl Ca'feriyyân, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân Beyne's-Sünne ve's-Şîa*, Matbaatu Selmân el-Fârisî, 1413/h, s. 37-72.

³³ Bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 168-169; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, s. 210-220; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru*, s. 160-179.

³⁴ Şîa'da tahrîfi savunan âlimler için Bk. Muhammed Ahmed en-Necefî, *eş-Şîa ve Tahrîfu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, Beyrut 1982, s. 65-101; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru*, s. 135-136.

³⁵ Bk. Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru*, s. 96-106.

436/1044), İbn Tâvus (ö. 664/1266), Muhammed Bahâuddin el-Âmilî (ö. 1030/1620) ve Muhammed el-Hüseyin Kâşifulğitâ (ö. 1373/1954) gibi mezhep içerisinde kahir ekseriyeti temsil eden daha pek çok Şîî âlim Kur'ân'da tahrîf olamayacağını ileri sürmüştür.³⁶

İmâmiyye'ye ait ilk dönem tefsir kitaplarının da Kur'ân'da tahrîf ve tağyir olduğuna dair pek çok rivâyeti barındırdığına tanık olmaktadır. Örneğin ilk dönem müfessirlerinden olan Kummî (ö. 307/919), tefsirinin mukaddimesinde imâmların faziletini ortaya koyan bazı âyetlerin değiştirildiği ile ilgili rivâyetlere yer vermekte ve bunları doğrular nitelikte kısa açıklamalar yapmaktadır. Bunun yanısıra birçok âyette yer alan “*في علي*/Ali hakkında” ve “*أل محمد حقه* /Muhammed ailesinin hakkı” gibi ifadelerin Kur'ân'dan çıkarıldığını ve bu şekilde tahrîfe uğramış olan çokça âyetin olduğunu, tefsirde yeri geldikçe bunlara değineceğini ifade etmektedir.³⁷ Yine Kummî ile çağdaş olan Ayyâşî'nin (ö. 320/922) bu bağlamda naklettiği bir rivâyete göre Hz. Osman'ın yanından ayrılarak Hz. Ali'nin yanına giden Abdullah b. Amr el-As şöyle demiştir: “Ya Ali! Bu gece bir işe koyulduk, umarız Allah bunun sayesinde bu ümeti korur.” Bunun üzerine Hz. Ali de “Evet çalıştığınız işi biliyorum, üç yüz harfi değiştirdiniz, üç yüzünü tahrîf ettiniz, üç yüzünü de tebdîl ettiniz” diye karşılık vermiştir.³⁸

Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1068), Ebû Ali et-Tabersî, (ö. 548/1153), Feyzi el-Kâşânî, (ö. 1091/1679) Muhammed Cevâd el-Belâğî (ö.1352/1933) ve Ebû'l-Kâsım el-Hûî (ö.1403/1992) gibi daha pek çok müfessir de eserlerinde Kur'ân'da tahrîf olamayacağını savunmaktadır.³⁹ Örneğin tefsirinin mukaddimesinde Hz. Peygamber'in en büyük mu'cizesinin Kur'ân-ı Kerîm olduğunu dile getiren Tûsî, Kur'ân'da eksiklik ya da fazlalığın olamayacağını belirtmektedir. Kur'ân'a ilave yapılmadığı konusunda ittifâk olduğuna kail olan Tûsî, “Kur'ân'dan eksiltme iddiası, bütün İslâm mezheplerine göre merdûd olup mezhebimizce de

³⁶ Bk. Hûî, *el-Beyân*, s. 200; Seyyid Murtazâ er-Radavî, *el-Burhân alâ Ademi Tahrîfi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Emîre, Beyrut 2005, s. 238-261; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru*, s. 147-158.

³⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, s. 17-18.

³⁸ Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1991, I, 66.

³⁹ Bk. Hûî, *el-Beyân*, s. 200; Radavî, *el-Burhân*, s. 238-261; Süleyman Ateş, “İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı”, *AÜİFD*, Ankara 1975, sayı: 20, s. 156; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru*, s. 147-158.

sahîh olan görüş ve inanış bu yöndedir.” demektedir.⁴⁰ Yine tefsirinin mukaddimesinde Kur’ân’da fazlalık olmadığı konusunda âlimler arasında ittifâk olduğunu; fakat Şîa ve Ehl-i Sünnet’ten bir grubun Kur’ân’da eksiklik ya da tağyir olduğuna dair bazı rivâyetler naklettiklerini ifade eden Tabersî ise Şîa’nın ileri gelenlerinin Kur’ân’da herhangi bir eksiklik ya da tağyîr olmadığını iddia ettiklerini ileri sürmektedir.⁴¹ Özellikle de son dönemde Kur’ân ile ilgili çalışmalar yapan Şîa âlimleri Kur’ân’da ziyadelik ve eksiklik olamayacağına ve Kur’ân’ın iki kapağı arasındaki her şeyin Allah’ın kelâmı olduğuna inanmakta, tahrîf ile ilgili rivâyetlere itibar edilmeyeceğini itiraf etmektedirler.⁴² Bu bağlamda bazı nesh çeşitlerini, farklı kırâatleri ve sahabe dönemindeki kimi icraatları tahrîf kapsamında ele alan son dönem müfessirlerinden Hûî, Hz. Osman zamanında istinsâh edilen ve dolayısıyla bugün elimizde mevcut olan Kur’ân’ın metninde herhangi bir eksiklik ya da fazlalık olmadığını dile getirmektedir.⁴³

Muğniyye, Kur’ân’ın korunmuşluğuna delil olarak getirilen “*Şüphesiz o zikri (Kur’ân’ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.*”⁴⁴ âyeti ve “*Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemez...*”⁴⁵ âyetinin tefsirinde “Kur’ân’ın korunmuşluğu”ndan kastın ne olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Muğniyye’ye göre “Kur’ân’ın muhafazası”ndan kasıt, onun tahrîften (şekil değişikliğinden) korunması değildir. Zira ona göre bu durum vakiya uygun değildir. O, yakın zamanda Yahudilerin bazı âyetlerin lafızlarını değiştirerek binlerce nüsha Kur’ân bastırdıklarını ve tahrîf edilmiş haldeki bu nüshaları Lübnan, İran, Pakistan, Malezya ve daha pek çok İslâm beldelerinde neşrettiklerini ve kimi yerlerde aylarca yayınladıklarını örnek vererek bu savını ıspatlamaya çalışmaktadır. O’na göre Kur’ân’ın korunmuşluğundan maksat geçen zamana rağmen içindekilerinin doğru, sağlam ve değişmez gerçekler olarak kalmasıdır.⁴⁶

Nesh konusunu işlerken da kısaca tahrîf konusuna giren Muğniyye, Kur’ân âyetlerinin yalnızca hükmen neshedildiğini öne sürmektedir. Zira o, âyetlerin hem tilâveten hem de hükmen neshedilmesini ve âyetlerin sadece

⁴⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, I, 3.

⁴¹ Tabersî, *Mecmeu’l-Beyân*, I, 14.

⁴² Bk. Hûî, *el-Beyân*, s. 199; Radavî, *el-Burhân*, s. 237; Ateş, “İmâmiyye Şîa’sının Tefsir Anlayışı”, s. 156.

⁴³ Bk. Hûî, *el-Beyân*, s. 196-199.

⁴⁴ Hicr: 15/9.

⁴⁵ Fussilet: 41/42.

⁴⁶ Muğniyye, *et-Tefsîru’l-Kâşif*, IV, 469; VI, 497.

tilâveten neshedilmesini Kur'ân'ın eksik oluşu ve tahrîfe uğramış olmasıyla eşdeğer görmektedir.⁴⁷

Muğniyye'ye göre Şîa'nın Kur'ân'ın tahrîf edildiği görüşünde olması, büyük bir yalan ve iftiradan ibârettir. O, Şîa'ya nisbet edilen bu ve buna benzer töhmet ve yalanları çürütmek üzere kitaplar ve makaleler kaleme aldığını dile getirmektedir.⁴⁸

Şîa içerisinde bir kısmı yukarda zikredilen ciddi ve otoriter âlimler ve özellikle de son dönem âlimleri Kur'ân'ın her türlü tebdîl ve tağyîrden uzak olduğunu savunmaktadırlar. Şîî âlimlerin kahir çoğunluğunun Kur'ân'ın mevsûkiyetine inanmakla beraber azınlık da olsa bir kısmının Kur'ân'ın tahrîfe maruz kaldığını öngördükleri de bir gerçektir. Bu gerçeğe rağmen Muğniyye'nin Şîa'nın bu konuda haksızlığa uğradığını dile getirmesi, mezhebî taassubunu açık bir şekilde aksettirmektedir.

3. Kur'ân'da Bâtın Anlam

İmâmiyye Şîası, aşırı Şîî fırkalardan biri olan İsmâiliyye'nin doktrine ettiği bâtinî tevil anlayışından hareketle Kur'ân'ın zâhir manasının ötesinde bir de bâtin manasının bulunduğunu savunarak kendilerine özgü bir yorum yöntemi geliştirmiştir.⁴⁹ Buradan hareketle İmâmiyye, Kur'ân'ın zâhir ve bâtin olmak üzere farklı manalarının bulunduğunu iddia edip özellikle de Kur'ân'ın bazı âyetleri ile ilgili aşırı tevellere girmiş ve çoğu zaman çelişkili görüşler öne sürmüştür. Onlara göre Kur'ân'ın zâhiri tevhiid ve nübüvvet gibi konuları ihtiva ederken bâtinîni de imâmet ve velâyet gibi konuları içerir.⁵⁰ Kur'ân'ın her devre mahsus manaları olup bu manalar zamanın geçmesiyle yenilenirler. Kur'ân'ın zâhirinin zâhiri olduğu gibi bâtinîninin bâtinîni de vardır. Bu manalara muttali olanlar da ancak imâmlar veya onlardan feyiz alanlardır.⁵¹

⁴⁷ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, I, 170.

⁴⁸ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, IV, 412.

⁴⁹ Mustafa Öztürk, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şîası", *Dinî Araştırmalar*, 2000, cilt: 3, sayı: 8, s. 128.

⁵⁰ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Mus'âb b. Umeyr el-İslâmiyye, y.y. 2004, I, 359-360; Ateş, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı", s. 159.

⁵¹ Molla Muhsin Feyzi Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Mektebetü's-Sadr, Tahran 1379/Rûmî, I, 29; Ateş, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı", s. 159.

Şîa'nın bâtın mana üzerine inşa ettiği tefsir yöntemi, Sunnî kesimde Sûfîlere özgü İşârî tefsirde karşılık bulmuştur. Şu var ki Sûfîler, kendilerini "ehlullâh" olarak tavsîf ettiklerinden bâtınî mananın keşfini yine kendilerine tahsîs ederlerken; Şîa, bâtınî mananın yalnızca masum imâmların bilgisinde olduğunu savunmuştur.⁵² Bir başka deyişle Sufîlere göre ilimde derinleşen insan-ı kâmil Kur'ân'ın bâtınî manalarına vâkıf iken, İmâmiyye'ye göre ise imâmlar ve onların feyizlerinden nasiplenmiş kimseler Kur'ân'ın bâtınî anlamlarına vâkıf olmuştur.⁵³

İmâmiyye müfessirleri özellikle de Kur'ân'daki mübhem lafızlara, sübjektif iddialarına uygun anlamlar yüklemişler ve bunun bir neticesi olarak da Kur'ân'daki övgü âyetlerinin tümünün imâmlar ve onları sevenler hakkında; kınama içeren tüm âyetlerin ise imâmların düşmanları ve muhâlifleri hakkında nâzil olduğunu ıspatlamaya çalışmışlardır.⁵⁴ Fakat bu düşünce tarzı daha çok ilk dönem Şîîlerine ya da Şîa içerisinde İsmâîliyye gibi gruplara aittir. Zira gerek bazı ilk dönem muteber Şîî kaynaklarında gerekse çağdaş bazı tefsirlerde bu gibi görüşler ya yok denecek kadar az, ya da sadece rivâyet olarak aktarılmaktadır.⁵⁵ Bu meyanda Kummî tefsiri incelendiğinde övgü ifade eden âyetlerin Hz. Ali ve sevenlerine; azar ve yerme ifade eden âyetlerin de Hz. Ali ya da diğer imâmların muhâliflerine özgü kılındığı bariz bir şekilde görülür. Sözgelimi Kummî'ye göre "Yoksa biz iman edip sâlih ameller işleyenleri, yeryüzünde fesat çıkarıcılar gibi mi tutacağız?..."⁵⁶ âyetindeki "iman edip iyi işler yapanlar" ifadesiyle Hz. Ali ve ashâbı kastedilirken; "yeryüzünde bozgunculuk yapanlar" ifadesiyle de Ebûbekir, Ömer ve ashâbı kastedilmiştir.⁵⁷ Yine Ayyâşî tefsirinde de bâtınî tefsir fazlaca abartılmış ve pek çok âyet Hz. Ali ya da muhâlifleriyle irtibatlandırılmıştır.⁵⁸ Tûsî de "Bizi dosdoğru yola ilet"⁵⁹ âyetinde geçen "dosdoğru yol"un anlam vecihlerinden birinin imâmlar olduğunu belirtmiştir.⁶⁰ Tabersî ise "...(Allah'ın) nurunun misali, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir..."⁶¹ âyetinin

⁵² Öztürk, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şîası", s. 128, 47. dipnot.

⁵³ Ateş, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı", s. 160.

⁵⁴ Öztürk, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şîası", s. 129.

⁵⁵ Özek, "İmâmiyye-İsnâaşeriyye Şîası ve Tefsir Anlayışı", s. 225.

⁵⁶ Sâd: 38/28.

⁵⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, s. 579.

⁵⁸ Bk. Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I, 60, 69.

⁵⁹ Fâtiha: 1/6.

⁶⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, I, 42.

⁶¹ Nûr: 24/35.

tefsirinde İmâm Rızâ'dan rivâyet edildiğini belirttiği hadisten hareketle “مشكوة”ın/kandillik”in imâmlar; “مصباح”ın/lamba”nın ise Muhammed (a.s.) olduğunu kaydetmiştir.⁶² Yine son dönem Şîî müfessirlerden Kâşânî'nin tefsirinde de “Bizi kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.”⁶³ âyetinde geçen “الذين انعمت عليهم”/Allah'ın kendilerine nimet verdiği kimseler”in Hz. Ali'nin Şîa'sı; “المغضوب عليهم”/kendilerine gazap edilenler”in Hz. Ali yerine başkalarını halife tayin edenler; “الضالين”/dalâlete uğrayanlar”ın da imâmı tanımayan şüphe ehli olduğu rivâyetlerine yer verilmiştir.⁶⁴

Rahmân sûresinin “İki denizi salıvermiştir, birbirine kavuşmaktadırlar. Aralarında bir engel vardır, birbirine karışmıyorlar. O halde Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz? O denizlerin ikisinden de inci ve mercan çıkar.”⁶⁵ âyetlerini tefsir ederken “İmâmiyye Şîası'na bu âyetlerde geçen ‘بحرين’ kelimesinden kastedilenin Ali ve Fatma; ‘برزخ’ kelimesinden kastedilenin Muhammed (a.s.); ‘لؤلؤ’ ve ‘مرجان’ dan kastedilenin ise Hasan ve Hüseyin olduğu görüşü nisbet edilmektedir” diyen Muğniyye, İmâmiyye Şîası'nın kesin bir şekilde bâtinî tefsiri reddetdiklerini ve bâtinî yollarla Kur'ân'ı tefsir etmeyi caiz görmediklerini iddia etmektedir. Muğniyye'ye göre Şîa içerisinde birtakım kişilerin bu ve buna benzer âyetleri bâtinî yollarla tefsir etmeleri, söz konusu şahısların kendi görüşleri olup Şîa'yı bağlamamaktadır. Benzer örneklerin hatta daha gariplerinin Ehl-i Sünnet tefsirlerinde de yer aldığını iddia eden Muğniyye, mezkûr âyetlerin Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr*'unda bâtinî yollarla tevil edildiğini ve Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* adlı eserinde “Melekler onun (göğün) etrafındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır.”⁶⁶ âyetinde geçen “sekiz”in yarısının Ebû Hanife, Şafiî, İmâm Mâlik ve Ahmet İbn Hanbel olarak kaydedildiğini belirtmektedir.⁶⁷

Ne var ki yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü üzere bâtinî yorumlara sadece aşırı Şîî müfessirlerin tefsirlerinde değil, Tûsî ve Tabersî gibi mutevil Şîî müfessirlerin tefsirlerinde de rastlanmaktadır. İşin daha da ilginç tarafı Muğniyye'nin sıkça başvurduğu ve büyük değer atfettiği müfessirlerden olan

⁶² Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VII, 183-184.

⁶³ Fâtiha: 1/7.

⁶⁴ Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I, 87.

⁶⁵ Rahmân: 55/19-22.

⁶⁶ Hâkka: 69/17.

⁶⁷ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, VII, 208-209.

Tabersî'nin, müfessirin bahis konusu ettiği âyetlerin tefsiri bağlamında "iki deniz" in Hz. Ali ve Fatma; iki deniz arasındaki "berzah" ın Hz. Muhammed; denizlerden çıkan "inci ve mercan" ın ise Hz. Hasan ve Hüseyin olduğunu ifade eden rivâyete yer vermesi ve akabinde de Hz. Ali ve Fatma'nın iyilik ve faziletlerinden ötürü "iki deniz" olarak nitelendirilmelerinde şaşılacak herhangi bir durumun olmadığını ifade etmesidir.⁶⁸ Kaldı ki Muğniyye'nin örnek verdiği Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'ı, Ehl-i Sünnetçe tasavvufî tefsirler arasında yer almakta ve tefsirde yer alan bu konulardaki açıklamalar geniş kesimlerce kabul görmemektedir.

Tefsirinin genelinde âyetlerdeki mübhem ifadelere anlam vermeye pek yanaşmadığına tanık olduğumuz Muğniyye'nin, tam aksine zâhirî anlamın önemine vurgu yapması ve bâtinî tefsiri de eleştirmesi dikkat çekmektedir. Fakat o, İmâmiyye'ye özgü konularda ise çoğu kez bu çizginin dışına çıkmakta ve Ehl-i Sünnet kaynaklarına da atıfta bulunmak suretiyle mübhem bırakılan bazı ifadeler İmâmiyye inancı doğrultusunda anlamlar yüklemektedir. Örneğin Muğniyye, aralarında Tabersî, Râzî, Neysâburî ve Suyûtî tefsirlerinin de yer aldığı birçok tefsirde "Siz hacılara su dağıtmayı ve Mescid-i Haram'ın bakım ve onarımını, Allah'a ve âhiret gününe iman edip Allah yolunda cihad eden kimse(lerin amelleri) gibi mi tuttunuz? ..." ⁶⁹ âyetinin tefsiri bağlamında geçtiğini belirttiği rivâyete yer vermektedir. Bu rivâyete göre Abbâs b. Abdülmüttalib hacda insanlara su dağıtıyordu. Abdu'd-Dâr oğullarından Talha b. Şeybe de Kâbe'nin anahtarını taşıyordu. Her ikisi de yaptıkları bu işlerden dolayı kendilerinin Kâbe'ye sahip olduklarını ifade ettiler. Ali b. Ebî Tâlib: "Dediğimize bir anlam veremiyorum. Sizden altı ay önce Kâbe'ye doğru namaz kılmaya başladım ve aynı zamanda cihad ettim. Bu durumum üzerine Allah bu âyeti indirdi." dedi. Muğniyye tefsirlerde yer alan bu rivâyetten yola çıkarak âyette kastedilen kişinin Hz. Ali olduğunu iddia etmektedir.⁷⁰

Yine Mukattaa harflerinin geçtiği yerlerde bu harflerin Kur'ân'ın i'câzını ifade ettiklerine değinen Muğniyye'nin, Tâ-Hâ sûresinin 1. âyetinin tefsirinde ise bâtinî tefsire meylettiği görülmektedir. Zira o, "طه" lafzının anlamı hakkında müfessirlerin farklı görüşlerini icmâlen verdikten sonra, Râzî tefsirinde İmâm Sâdık'ın "ط"nın Ehl-i Beyt'in tahâretini; "ه"nin da hidâyetini belirttiğini ifade eden bir bilginin kaydedildiğini dile getirmektedir. Hz. Peygamber'in Ehl-i

⁶⁸ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, IX, 258.

⁶⁹ Tevbe: 9/19.

⁷⁰ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, IV, 21.

Beyt'in kaynağı oluşundan hareketle bu tefsirin İmâm Sâdık'a ait bir tefsir olmasını uzak bir ihtimal olarak görmeyen müfessir, bazı rivâyetlerde "طه" ifadesinin Hz. Peygamber'in sıfatı olarak kullanıldığına dikkat çekmektedir.⁷¹

Şîa'da "Eğer biz sana sebat vermiş olmasaydık az kalsın onlara biraz meyledektin. İşte o zaman sana, hayatın da, ölümün de katmerli acılarını tattırırdık. Sonra bize karşı kendine hiçbir yardımcı bulamazdın."⁷² âyetlerinde olduğu gibi Hz. Peygamber'e itap ve ikazı konu edinen âyetlerin zâhirî anlamları tamamen terk edilmekte, bu âyetlerdeki asıl muhatabın Hz. Peygamber'in olmadığı kabul edilerek yorum ve tevile gidilmektedir.⁷³ *et-Tefsîru'l-Kâşif* incelendiği zaman Muğniyye'nin tam da bu doğrultuda Hz. Peygamber'e azar ve itabı içeren neredeyse tüm âyetleri tevil ettiği görülmektedir.⁷⁴

et-Tefsîru'l-Kâşif te İmâmiyye'ye has konular dışında Muğniyye'nin birkaç yerde bâtinî tefsire yeltendiğine tanık olduk. Kanaatimizce yedi ciltlik bir eserin sadece birkaç yerinde bâtinî tefsirin izine rastlanması eserin bâtinî tefsire mesafeli olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Muğniyye'nin bâtinî tefsire yöneldiği âyetlere gelince;

Muğniyye, namazın günahları temizleme özelliğinden yola çıkarak "...Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz onları sever."⁷⁵ âyetindeki "تطهر/temizlenme" lafzıyla namazın kastedildiğini öne sürmektedir. Muğniyye, böyle bir yaklaşımda bulunurken ekser müfessirin bu kelimeye "su ile kiri giderme" anlamı verdiğine ve hiçbir müfessirin "طهارة/temizlik" kelimesine "صلاة/namaz" manasını vermediğine vurgu yapmaktadır. O, "...Namaz akan bir nehir misalidir. Bu nehirde günde beş defa yıkanan kimsenin bedeninde kir adına bir şey kalmaz."⁷⁶ hadisiyle de bu görüşüne destek aramaya çalışmaktadır.⁷⁷

⁷¹ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, V, 204.

⁷² İsrâ: 17/24-25.

⁷³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 361-362; Ateş, "İmâmiyye Şiası'nın Tefsir Anlayışı", s. 160.

⁷⁴ Bkz. Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, I, 86-88; III, 168, 397; IV, 187, 303; VII, 398.

⁷⁵ Tevbe: 9/108.

⁷⁶ Buhârî, "Mevâkîti's-salât", 6; Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 151.

⁷⁷ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, IV, 103.

“İnkâr edenler, ‘Sen peygamber değilsin’ diyorlar. De ki: ‘Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve bir de yanında Kitap (Kur’ân) bilgisi bulunanlar yeter.”⁷⁸ âyetinde ise Muğniyye, zâhirî mananın belli olduğunu; fakat bu mananın arkasında yüce ve ulvi bir mananın var olduğunu belirtmektedir. Ona göre bir kimsenin akl-ı selîmi bir şeyi isteyip vicdanı da buna eşlik ettiğinde bu kimsenin hak olan bir şey istediğine dair Allah, melekler ve diğer Müslümanlar şahitlik etmektedir. Bu da peygamber olsun ya da olmasın Hakk’a inanıp onun uğruna amel eden, bu uğurda çeşitli eziyetler gören ve dışlanan bütün sâlih kulların tecrübe edebileceği bir durumdur.⁷⁹

4. Takiyye

Ehl-i Sünnet’le Şîa arasındaki temel farklardan biri de Şîa’nın alameti farikası olarak görülen takiyyeye⁸⁰ bakışta ortaya çıkar. Sözlükte sakınmak, kendini korumak anlamına gelen takiyye,⁸¹ bir terim olarak da, cana ya da mala yönelik bir tehlike karşısında, kişinin inancını gizleyip gerekirse inancının aksini beyan etmesi anlamına gelir.⁸² Ehl-i Sünnet’in takiyyeyi, makul ve mutedil ölçülerde, can tehlikesinin söz konusu olduğu durumlarda bir ruhsat olarak görmesine karşı,⁸³ Şîa takiyye yapmayı bir ruhsat olmaktan çıkararak dinî bir vecibe kabul etmiş; aklî, naklî ve tarihî pek çok delil ile de takiyye konusundaki düşüncesini ispatlama yoluna gitmiştir.⁸⁴ Şîa’nın Sunnîlerin hâkimiyeti altında yaşamak zorunda kalmasının neden olduğu azınlık psikolojisiyle, diğer bütün Müslümanları hasım ve muhâlif olarak algıladığı, dolayısıyla onlara karşı koşulsuz olarak takiyyeye başvurduğu da ifade edilmiştir.⁸⁵

Eserlerinde takiyyeye genişçe yer veren ilk dönem Şîî âlimlerinin onu usûl-î dinden saymışlardır. Özellikle de Küleynî (ö. 329/942), Şeyh Sadûk (ö.

⁷⁸ Ra’d: 13/43.

⁷⁹ Muğniyye, *et-Tefsîru’l-Kâşif*, IV, 417.

⁸⁰ Şaban Öz, “Şîa’nın Takiyye İnanç Çerçevesinde Hz. Ali’nin İlk İki Halife İle Münasebeti”, *KSÜİFD*, Kahramanmaraş 2010, sayı: 15, s. 31.

⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’l-Meârif, Kahire, trs., s. 4901; Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2005, s. 1344.

⁸² Mustafa Öz, “Takiyye”, *DİA*, İstanbul 2010, IIIIX, 453-454.

⁸³ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 138.

⁸⁴ Muzaffer, *Şîa İnançları*, s. 67-68; Radavî, *el-Burhân*, s. 161-164; Öz, “Şîa’nın Takiyye İnanç Çerçevesinde Hz. Ali’nin İlk İki Halife İle Münasebeti”, s. 31.

⁸⁵ Radavî, *el-Burhân*, s. 163; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 119-120; Çayıroğlu, “Ehl-i Sünnet ve Şîa Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları”, s. 217.

381/991), Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692) ve Meclisî (ö. 1110/1689) gibi Ahbârîlik ekolünün önde gelenleri takiiyye konusunda aşırıya kaçmışlardır.⁸⁶ Bu bağlamda Küleynî *Usûlü'l-Kâfi*'de "Takiyye yapmayanın imanı yoktur" gibi birtakım hadisler zikretmiştir.⁸⁷ Şeyh Sadûk ise İmâmu'l-Kâim'in ortaya çıkışına kadar takiiyyenin vacip olduğunu ve takiiyyeyi bırakmanın caiz olmadığını, hatta takiiyyeyi terkedenin Allah'a ve Resûlüne muhâlefet edip dinden çıktığını dile getirmiştir.⁸⁸ Bununla beraber sayıları çok olmasa da son dönem Şîî âlimlerinden bazıları takiiyyenin bir inanç umdesi olmaktan ziyade furû'ud-dînden olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁹ Diğer taraftan son dönem Şîî âlimlerin takiiyyeyi vacip, ruhsat ve haram olmak üzere kısımlara ayırmaları da dikkat çekmektedir.⁹⁰

Takiiyyenin Şîa ile özdeşleşmiş olmasından kaynaklanmalı ki, Ehl-i Sünnet müfessirlerinin önemli bir kısmının, tefsirlerinde takiiyyeden söz etmediği dikkat çekmektedir. Bununla beraber Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1854), Âlûsî (ö. 1270/1854), Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935) gibi müfessirlerden kimisi ayrıntılı, kimisi de kısaca takiiyyeyi ele almış ve Şîa'nın takiiyye anlayışını tenkit etmişlerdir.⁹¹ Buna mukâbil Şîî müfessirlerin eserlerinde kimi âyetlerin takiiyye ile ilişkilendirildiği ve bu âyetlerin Şîî takiiyye anlayışı paralelinde yorumlandığı görülmektedir. Bu eserlerde kimi zaman Şîa'da takiiyyenin vacip olduğuna dikkat çekilse de, özellikle Tûsî (ö. 460/1068) ve sonrakilerin eserlerinde ekseriyetle takiiyyenin ruhsat ya da meşru olma yönü üzerinde durulmaktadır. Sözelimi *et-Tibyân*'ında Şîa'ya göre canın tehlikeye girdiği durumlarda takiiyyenin vacip; bazı rivâyetlere göre de ruhsat olduğunu dile getiren Tûsî, naklettiği bir hadisin ardından takiiyyenin ruhsat; hakkı izhâr etmenin ise fazilet olduğunu belirtmektedir. Tûsî'ye göre bu hadise rağmen Şîa'nın pek çok ahbârının zâhirî anlamı, canın tehlikeye girdiği anlarda takiiyyenin vacip olduğunu ve takiiyyenin hilafına davranmanın ise yanlış olduğunu ortaya koymaktadır.⁹²

⁸⁶ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 138.

⁸⁷ Bk. Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, s. 572-575.

⁸⁸ Şeyh Sadûk, *Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 127-128.

⁸⁹ Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 232; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 119.

⁹⁰ Muzaffer, *Şîa İnançları*, s. 67-68; Muhammed el-Hüseyn Kâşifulğitâ, *Aslu's-Şîa ve Usûlühâ*, Menşûratü'l-Mektebeti'l-Hayderiyye, Ncef 1965, s. 178-180; Radavî, *el-Burhân*, s. 162-163; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 119.

⁹¹ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 132.

⁹² Tûsî, *et-Tibyân*, II, 435.

“Mü’minler, mü’minleri bırakıp inkârcuları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişkisi kalmaz. Ancak onlardan (gelebilecek tehlikeden) korunmanız başkadır...”⁹³ âyetinin can tehlikesinin söz konusu olduğu durumlarda takiyyenin caiz olduğuna delil olduğunu belirten Tabersî de, Şîa’ya göre bir başka Müslümanın ölümüne neden olma gibi durumlar dışında takiyyenin caiz olduğunu dile getirmektedir. O, Şeyh Müfid’in takiyyenin bazen vacip, bazen farz, bazen caiz, bazen efdal, bazen terkinin efdal olduğunu öne sürdüğünü belirterek Tûsî’nin ilgili âyetin tefsiri bağlamında takiyye ile ilgili anlattıklarını olduğu gibi aktarmaktadır.⁹⁴

Kâşânî ise Hz. Ali, İmâm Bâkır ve İmâm Sâdık’tan nakillerde bulunarak takiyyenin vacip olduğuna deliller getirmeye çalışmakta ve Ayyâşî’den naklen İmâm Sâdık’ın Allah Resûlünden bildirdiğine göre takiyyesi olmayanın dininin de olmadığını ifade etmektedir.⁹⁵ Müslüman bir kişinin takiyye yapmaması nedeniyle düşmanı tarafından öldürülmesinde bir faydanın olmadığını dile getirerek zaruret anında takiyyenin önemini ortaya koymaya çalışan el-Belâğî ise, takiyye konusunda zaruret sınırlarının aşılmasını ve takiyye süresinin fazla uzatılmamasını, zira sürekli takiyye yapmanın din konusunda gevşemeye ve zayıflamaya yol açtığını öne sürmektedir.⁹⁶ Tabâtabâî’ye göre ise mezkûr âyet (Âl-i İmrân: 3/28), “Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah’ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah’tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.”⁹⁷ âyeti ve Ehl-i Beyt imâmlarından gelen rivâyetler, takiyyenin bir ruhsat olduğuna delil teşkil etmektedir. Ona göre takiyyenin meşru oluşu hakkında imâmlardan gelen pek çok ahbâr bulunmakta ve bunlar neredeyse tevâtür seviyesine ulaşmaktadır.⁹⁸

Âl-i İmrân sûresinin 28. âyetinin tefsirinde “takiyye” adında bir başlık açan Muğniyye, bu başlık altında takiyyenin İslâm’ın ilk günlerinden beri başvurulan bir yol olduğunu örnekleriyle anlatmaya çalışmıştır. Bu bağlamda o, birtakım âyet ve Ehl-i Sünnet ile Şîa tarafından mütevâtir kabul edildiğini belirttiği hadislerden deliller getirmek suretiyle takiyyenin Ehl-i Sünnet ve Şîilerce

⁹³ Âl-i İmrân: 3/28.

⁹⁴ Tabersî, *Mecmeu’l-Beyân*, II, 221-222.

⁹⁵ Kâşânî, *Tefsîru’s-Sâfi*, I, 325.

⁹⁶ Muhammed Cevâd el-Belâğî, *Âlâu’r-Rahmân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, Dâru İhyâi Tûrâsî’l-Arabî, Beyrut trs., I, 273.

⁹⁷ Nahl: 16/106.

⁹⁸ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, Müessesetü’l-E’lemî li’l-Matbûât, Beyrut 1997, III, 177, 188.

caiz görüldüğünü, dahası takiyyenin İslâm'ın aslî unsuru olduğunu belirtmiştir.⁹⁹

Muğniyye, aklî ve naklî delillerle takiyyenin caiz olduğunu belirttikten sonra, “Madem Kitap, sünnet, akıl ve icmâ takiyyenin cevâzına onay veriyor, neden takiyye sadece Şîa'ya nisbet ediliyor ve Ehl-i Sünnet'in pek çok âlimi Şîa'yı bu yüzden yeriyor ve bid'atle itham ediyor?” diye sormakta ve bu soruya cevap vermeye çalışmaktadır. Muğniyye'ye göre takiyyenin Şîa'ya nisbet edilmesi ve Şîa'nın takiyye ile şöhret bulması, onların diğer mezhep ve gruplara göre takiyye ile daha fazla amel etmek zorunda kalmış olmasından kaynaklanmaktadır. Zira Emevi/Abbâsi dönemlerinde ve daha sonraki dönemlerde Şîa'nın baskı altında kalması, onların takiyyeye çokça başvurmasına neden olmuştur. Bu nedenle de Şîî âlimler takiyyeyi önemsemiş ve çeşitli münasebetlerle fıkıh kitaplarında farklı boyutlarıyla ayrıntılı bir biçimde ele almışlardır. Şîî âlimlerin, cana gelebilecek zararı def etme durumunda takiyyenin caiz olduğuna; fakat başkasına zarar verme ya da menfaat elde etme amaçlı takiyye yapmanın caiz olmadığına kâil olduklarını ileri süren Muğniyye'ye göre bütün bu gerçeklere rağmen takiyyeyi sadece Şîa'ya izâfe etme iftirasında bulunan kişi, ya cahildir ya da önyargılı ve tarafgir dayanıyordur.¹⁰⁰

Nihayetinde Muğniyye, korku ve baskı ortamı olmadıktan sonra gerek amel etme gerek fetva verme noktasında Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın takiyyeye bakışı arasında herhangi bir farkın olmadığını öne sürmektedir. Ona göre bugün için takiyye ile amel etmeyi gerektirecek bir neden görünmemektedir.¹⁰¹

Görüldüğü üzere takiyye, Ehl-i Sünnet'te özel bazı durumlarda caiz görülürken, Şîa'da ise önde gelen pek çok âlim tarafından vacip görülmektedir. Takiyye ile amel etmeyi caiz görmek farklı, onu bir inanç unsuru olarak görmek ise tamamen farklıdır. Zaten takiyyenin Şîa'nın karakteristik bir özelliği olarak kabul edilmesinin en büyük nedeni de bu olsa gerek. Kanaatimizce Muğniyye, bu farka değinmeden sadece her iki mezhepte de takiyyenin caiz olduğunu dile getirmekle pek de isabetli bir tespitte bulunmamıştır. O, bu ifadeleriyle Şîa'nın takiyye konusundaki söylemini tekrarlamış ve dolayısıyla takiyyeye yeni bir bakış açısı kazandırmamıştır.

⁹⁹ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, II, 41-43.

¹⁰⁰ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, II, 43-44.

¹⁰¹ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, II, 44.

5. Ehl-i Beyt'in Kapsamı

Ehl-i Beyt'in kapsamı ve masumiyeti, Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki en kadim tartışmalı konulardan biri olmuştur. Bu konulardaki tartışmalar daha çok tathîr âyeti olarak da bilinen "...Ey Peygamberin ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."¹⁰² âyetinin yorumunda ortaya çıkmıştır. İbn Abbâs, İkrime, Mukâtil b. Süleyman, Buhârî, İbn Ebî Hâtim gibi özellikle de ilk dönem Ehl-i Sünnet âlimlerinin önemli bir kısmı bazı rivâyetlere dayanarak ve siyâkı da göz önünde bulundurarak âyetteki Ehl-i Beyt'in kapsamına sadece Hz. Peygamber eşlerinin dâhil olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna mukâbil Râzî, Kurtubî, Âlûsî ve Elmalılı gibi özellikle de son dönem âlimlerinin çoğuna göre ise Ehl-i Beyt kapsamına Hz. Peygamber'in eşleri dâhil olduğu gibi, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin de dâhildir.¹⁰³ Ehl-i Sünnet âlimlerine göre âyette Ehl-i Beyt'in söz konusu manevi temizlikleri, onların Hz. Peygamber'in neslinden gelme gibi büyük bir şerefe haiz olduklarına işaret etmekle beraber masum olmaları anlamına gelmemektedir. Zira onlara göre Yüce Allah Ehl-i Beyt'i her türlü kirlilikten arındırıp temizlemesini şarta bağlı olarak tahakkuk ettireceğini belirtmiştir. Daha açık bir ifadeyle Ehl-i Beyt'in maddi ve manevi temizlenmesi onların masum oldukları anlamında değil, Allah'ın emir ve yasaklarına uydukları takdirde günahlardan arınacakları anlamındadır.¹⁰⁴

Şîi âlimler ise Ehl-i Sünnet ve Şîa kaynaklarında yer alan kimi rivâyetlerle¹⁰⁵ dayanarak Ehl-i Beyt'in "hamse-i âl-i abâ/âl-i kisâ" diye anılan Hz. Peygamber, Hz. Fatıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den müteşekkil olduğunu iddia ederlerken; kendi kaynaklarında yer alan başka rivâyetlere dayanarak diğer dokuz imâmı da Ehl-i Beyt kapsamına dâhil ederler.¹⁰⁶ Diğer taraftan Şîi âlimlere göre tathîr âyeti, Ehl-i Beyt'in masum oluşuna delâlet etmektedir.

¹⁰² Ahzâb: 33/33.

¹⁰³ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 159-160.

¹⁰⁴ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 163.

¹⁰⁵ Ehl-i Sünnet ve Şîi hadis mecmualarında yer alan bir rivâyete göre Hz. Peygamber, zevcesi Ümmü Seleme'nin evindeyken Azhâb sûresinin 33. âyeti nâzil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber; Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i abasının altına alarak, "Allah'ım! Bunlar benim Ehl-i Beyt'imdir. Onların hata ve kusurlarını gider ve onları tertemiz eyle" diye dua etmiştir. (Bk. Tirmizî, "Menâkıb", 31, 60. Bu rivâyette adı geçen beş şahıs İslâmî gelenekte âl-i kisâ, âl-i abâ, hamse-i âl-i abâ gibi farklı isimlerle anılmışlardır. (Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s.147-148, 360. dipnot)

¹⁰⁶ Bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 147-149.

Çünkü onlara göre Allah Ehl-i Beyt'i her türlü maddi ve manevi kirlilerden arındırmak istemiş ve bu muradını da gerçekleştirmişti.¹⁰⁷

Ehl-i Beyt kavramı Şîî tefsirlerde önemli bir yer edinmiştir. Örneğin Kummî, tefsirinde söz konusu âyetin Hz. Peygamber'in, eşi Ümmü Seleme'nin evinde olduğu bir sırada indiğini nakletmiştir. Naklettiği bu habere göre âyetin inişinin ardından Hz. Peygamber; Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i yanına çağırarak, onları abasının altına alarak, "Ey Allah'ım! Bunlar bana vadettiğin Ehl-i Beyt'imdir. Onları manevi kirlilerden arındırıp tertemiz kıl" diye niyazda bulunmuştur. Bunun üzerine Ümmü Seleme, "Ey Allah'ın Resûlü! Ben de onlarla beraber değil miyim?" deyince Hz. Peygamber de "Ey Ümmü Seleme! Müjde mi istiyorsun? Şüphesiz sen hayır üzeresin" demiştir.¹⁰⁸ Bu rivâyet farklı varyantlarıyla birçok Şîî tefsirde âyetin tefsiri bağlamında geçmektedir.¹⁰⁹ Tefsirinde bu rivâyete yer veren Tûsî de ashâbının/Şîî ulemanın, bu âyeti Ehl-i Beyt'in tamamının masum oluşuna delil getirdiklerini dile getirerek Ehl-i Beyt'in masumiyetini ve Hz. Peygamber eşlerinin Ehl-i Beyt kapsamına dâhil olmadıklarını savunmuştur.¹¹⁰ Tabâtabâî ise önemli bir bölümünün Ehl-i Sünnet kaynaklarında da var olduğunu belirttiği yetmiş civarında rivâyetin, tathîr âyetinin hamse-i âl-i abâ hakkında inmiş olduğunu gösterdiğini dile getirmiştir. Tabâtabâî'ye göre bu rivâyetlerin pek çoğu, Ehl-i Beyt'in sadece anılan bu kişilerden müteşekkil olduğunu ve Hz. Peygamber eşlerinin Ehl-i Beyt kapsamında olmadığını ortaya koymaktadır.¹¹¹ Ona göre âyette geçen "انما" edatı hasır ifade ettiğinden dolayı da Allah, sadece Ehl-i Beyt'i her türlü kötülük ve günahtan arındırdığını beyan etmiştir.¹¹²

et-Tefsîru'l-Kâşif'te Muğniyye, "...Gelin oğullarımızı ve kadınlarımızı da çağırıp toplanalım, sonra gönülden dua edelim de, Allah'ın lanetini yalancılara atalım"¹¹³ âyetini ve Ahzâb sûresinin 33. âyetini tefsir ederken "Ehl-i Beyt" diye bir başlık açmakta ve bu başlık altında Râzî'nin Ahmet b. Hanbel'den Ehl-i Beyt ile ilgili nakline yer vermektedir. O, ayrıca bu rivâyetin Müslim ve Tirmizî tarafından da nakledildiğine dikkat çekmektedir. Buna göre Hz. Peygamber (a.s.) üzerinde

¹⁰⁷ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 155.

¹⁰⁸ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, s. 543-544.

¹⁰⁹ Bk. Tûsî, *et-Tibyân*, VIII, 339; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VIII, 119; Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, IV, 187.

¹¹⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, VIII, 339-341.

¹¹¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, XVI, 317.

¹¹² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, XVI, 315.

¹¹³ Âl-i İmrân: 3/61.

siyah bir elbise olduğu halde evinden çıkar, Hz. Hasan geldiğinde onu o elbisesinin içine alır. Sonra sırayla Hz. Hüseyin, Hz. Fatma ve Hz. Ali gelir, Hz. Peygamber onları da aynı şekilde elbisesinin içine alır ve Ahzâb sûresinin 33. âyetini okur.¹¹⁴ Muğniyye, “Ehl-i Beyt” başlığı altında bu rivâyeti nakletmek suretiyle Ehl-i Beyt’in anılan kişilerden müteşekkil olduğunu kabul etmektedir.¹¹⁵ Diğer taraftan Ahzâb sûresinin 33. âyetinin Ehl-i Beyt’in masumiyeti için yeterli delil olduğunu öne süren Muğniyye’nin¹¹⁶ tefsirinin farklı yerlerinde Ehl-i Beyt’in masum olduğunu,¹¹⁷ Kur’ân’ı en iyi bildiklerini ve onun sırlarına vâkif olduklarını¹¹⁸ dile getirmesi de dikkatlerden kaçmamaktadır.

6. Sahabenin Adaleti

Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki önemli ihtilâflardan birisi de sahabenin adaleti konusudur. Ehl-i Sünnet âlimleri özellikle de bazı âyetleri¹¹⁹ referans göstererek bütün sahabilerin adil olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹²⁰ Sunnî âlimler sahabilerin adil oluşunu dile getirirlerken onların da diğer insanlar gibi günah işleyebileceklerini kabul etmekten ve onları faziletleri konusunda derecelendirmekten de imtina etmemişlerdir. Onlara göre sahabenin günah işlemesi, Hz. Peygamber’e yalan isnâd etmelerini gerektirmediği gibi, güvenilir olmalarına da engel teşkil etmemektedir.¹²¹

Ehl-i Sünnet’e mukâbil, Şîî âlimler ise yine bazı âyetlere dayanarak¹²² sahabe arasında fâsık, münâfık, mürtekibi kebîr ve mürtedlerin var olduğunu savunmuşlardır.¹²³ Bu âlimler özellikle de Hz. Ali dışında başta Hz. Ömer olmak üzere diğer üç halife ve Hz. Peygamber eşleri olan Âişe ve Hafsa hakkında

¹¹⁴ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, II, 78; VI, 216-217.

¹¹⁵ Nitekim Muğniyye, başka eserinde Ehl-i Beyt’in, Hz. Fatıma ve imâmlardan müteşekkil olduğunu dile getirmektedir. (Bk. Muğniyye, *Tecâribu Muhammed Cevâd Muğniyye*, s. 280.)

¹¹⁶ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, I, 198.

¹¹⁷ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, I, 198; II, 359.

¹¹⁸ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, VI, 43.

¹¹⁹ Bk. Bu âyetlerden bazıları, Fetih: 48/18, 29, Tevbe: 9/100, Bakara: 2/143, Enfâl: 8/64.

¹²⁰ Cemal Sofuoğlu, “Şîa’nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri”, *AÜİFD*, Ankara, cilt: 24, s. 530.

¹²¹ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 216.

¹²² Bu âyetlerden bazıları: Tevbe: 9/25; Mâide: 5/54.

¹²³ Bk. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1983, VIII, 301; XXII, 351-352; XXXI, 602; Radavî, *el-Burhân*, s. 40-41; Sofuoğlu, “Şîa’nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri”, s. 535.

ağır ithamlarda bulunmuşlardır.¹²⁴ Şîîlerin yaşadığı bölgelerde çocuklara verilen isimler arasında bu isimlere neredeyse hiç rastlanılmaması bu ithamların somut göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²⁵ Onlara göre Hz. Peygamber zamanında adil olan bir sahabe, onun vefatından sonra bu vasfını yitirmiş olabilir.¹²⁶ Şîî âlimler, mutedil davranma düşüncesiyle sahabe arasında da, diğer insanlar arasında olduğu gibi fâsıkların olabileceğini iddia etmişlerdir. Buna mukâbil Ebû Zer el-Gıfârî, Ammâr b. Yâsir, Miktât b. el-Esved ve Selmân el-Fârisî gibi birkaç sahabe dışında sahabenin ekseriyetini Hz. Ali'ye beyat etmediklerinden ötürü irtidâtle ya da adalet vasıflarını kaybetmekle itham etmekten de geri durmamışlardır.¹²⁷

Muğniyye'ye göre “Sana ‘baş üstüne’ derler. Fakat senin yanından ayrıldıklarında içlerinden bir kısmı geceletin, (senin gündüz) söylediklerinin aksini kururlar...”¹²⁸ âyetinin zâhirî anlamı, bütün Müslümanların Hz. Peygamber'e itaat etmeyi izhâr ettiklerine; fakat bunların hepsinin izhâr ettikleri şeyde samimi olmadıklarına delâlet etmektedir. O, Müslümanların aralarında Hz. Peygamber'le alay eden, huzurundayken kendisine itaat ediyor görünmelerine rağmen ayrıldıklarında ise söylediklerinin tersini yapan bir münâfık grubunun olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu âyet, sahabenin hepsinin adil olduğunu ve sadece peygamberin sohbetinde bulunmalarından dolayı hepsinin bütün şüphelerden arındığını iddia edene en güzel ve susturucu bir cevaptır.¹²⁹

“Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, sana indirilen Kur'ân ile sevinirler...”¹³⁰ âyetini İmâmiyye Şîası'nın sahabeye olan saygısıyla irtibatlandırmaya çalışan Muğniyye, pek çok Ehl-i Sünnet âlimine göre bu âyette geçen “الذين اتيناهم الكتاب/kendilerine kitap verdiklerimiz” ifadesindeki kastın Hz. Muhammed'e inanan Yahudi ve Hıristiyanlar olduğunu; İmâmiyye Şîası'nın en önde gelenlerinden Tabersî'ye göre ise bu ifadeden kastın sahabe olduğunu dile getirmekte-

¹²⁴ Bk. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXII, 227-246; XXVII, 58; XXXI, 602-607; Çayiroğlu, “Ehl-i Sünnet ve Şîa Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları”, s. 214.

¹²⁵ Mûsâ el-Mûsâvî, *Şîa ve Şîîlik Mücadelesi*, çev. Kemal Hoca, Sebil Yayınları, İstanbul 1995, s. 64; Çayiroğlu, “Ehl-i Sünnet ve Şîa Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları”, s.214.

¹²⁶ Sofuoğlu, “Şîa'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri”, s. 536.

¹²⁷ Bk. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXII, 351-352; Sofuoğlu, “Şîa'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri”, s. 537; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru*, s. 40; Çayiroğlu, “Ehl-i Sünnet ve Şîa Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları”, s. 213.

¹²⁸ Nisâ: 4/81.

¹²⁹ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, II, 388.

¹³⁰ Ra'd: 13/36.

dir. Muğniyye'ye göre şayet zannedildiği gibi İmâmiyye Şîası sahabeye iftira atmış ve dil uzatmış olsaydı Şîa tefsir geleneğinde önemli bir yeri olan Tabersî bu âyetin tefsirinde başka bir veche yönelirdi. Ona göre sadece bu durum bile Şîa'ya bu iftirayı nisbet edenlerin hilelerini ortaya çıkarmaktadır. Zira Şîa'nın amacı Hz. Peygamber'e dayandırılan haberlerin sahîh olanını mevzu olanından ayırmaktır, yoksa sahabeye dil uzatmak ya da onları karalamak değildir.¹³¹

Yine Muğniyye, "*İman edip hicret eden ve Allah yolunda cihad edenler ve (muhâcirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya; işte onlar gerçek mü'minlerdir...*"¹³² âyetinin tefsirinde Zeynel Âbidîn'in muhâcir ve ensârı tavsîf eden bir münâcâtına yer vermiştir. Ona göre Şîa'nın ta'zîm ettiği Sahîfetü Seccâdiye'de yer alan bu beyit, onların sahabeye karşı saygısız olduğunu iddia edenlere susurucu bir cevap niteliğindedir.¹³³

Gerek Tabersî'nin söz konusu âyeti sahabeye ilişkilendirmesi, gerekse Zeynel Âbidîn'in sahabeyi meth eden sözleri kanaatimizce Şîa'nın sahabeye olan saygısını ortaya koymak için yeterli değildir. Zira Şîa'nın sahabeye olan saygısızlığı ile, onların bütün sahabilere karşı olan saygısızlıkları kastedilmektedir. Onların sahabeye saygısız olmakla itham edilmesi birkaç sahabiyi aşırı yüceltip diğerlerini ise münâfık, kâfir ya da mürted olarak vasıflandırmalarından kaynaklanmaktadır.

et-Tefsîru'l-Kâşifî incelendiğinde Muğniyye'nin Şîa'nın değer atfettiği sahabilere ayrı bir önem verdiği ve onları güzel hasletlerle tavsîf ettiği kolayca fark edilecektir. Buna mukâbil onun, bazı Şîa âlimlerinin hasseten tahkir ettiği birçok sahabiyi tahkir etmekten kaçındığı; fakat çok açık ifadelerle olmasa bile kınamaktan geri durmadığı da görülecektir.

Şîa'nın sevme ve hakaret etme noktasında uç örnek diyebileceğimiz iki sahâbi olan Ebû Zer ve Hz. Ömer'i Muğniyye'nin *et-Tefsîru'l-Kâşifî*'te nasıl zikrettiğini tespit etmek, konu ile ilgili bir fikir verecektir.

Muğniyye, "*De ki: 'Eğer babalarınız, oğullarınız... ve beğendiğiniz meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve onun yolunda cihattan daha sevgili ise, artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin! Allah fâsık topluluğu doğru yola erdirmez.'*"¹³⁴

¹³¹ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşifî*, IV, 412-413.

¹³² Enfâl: 8/74.

¹³³ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşifî*, III, 515.

¹³⁴ Tevbe: 9/24.

âyetinin tefsirinde Buhârî'den nakilde bulunmuştur. Buna göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e "Sen bana nefsim hariç her şeyden daha sevimlisin" deyince Hz. Peygamber de "Hayır hayır! Ben sana nefsinden daha sevimli gelmedikçe olmaz." karşılığını vermiştir. Muğniyye naklettiği hadisin ardından "Nebi'yi sevmek de ancak onu sevmek ve şerîatıyla amel etmekle olur." şeklinde bir yorum yapmıştır.¹³⁵

Kanaatimizce Muğniyye, söz konusu hadisin devamını zikretmemekle, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e olan sevgi ve bağlılığının ölçüsünü ortaya koymaya çalışmıştır. Zira o, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'i kendi zatından fazla sevmediğini beyan etmekle aslında âyetin bağlamı gereği onun fâsık olduğunu, Hz. Peygamber'i gerçek manada sevmediğini ve getirdiği dinle amel etmediğini belirtmeye çalışmıştır.

Muğniyye, tefsirinde açtığı "Ebû Zer ve Sosyalizm" başlığı altında Ebû Zer'in sosyalist olduğunu iddia edenleri eleştirmiştir. Zenginleri, mallarını hayır yolunda harcamaya teşvik etmenin sosyalizimden tamamen farklı bir durum olduğunu dile getiren Muğniyye, Ebû Zer'i sosyalist olmakla itham edenlerin büyük bir yanılğı ve hata içerisinde olduğunu belirtmiştir. Muğniyye'ye göre Ebû Zer'in tek amacı dinine sadık kalmak ve samimi bir Müslüman olmaktır. Bu samimiyetinden ötürü de İslâm'ın en zayıf anında başkaları ancak gizli olarak Allah'ın adını anabilirken o, açıktan Müslüman olduğunu ilan etmiş, müşriklerin putlarıyla da alay etmiştir. O, müşriklerden işkence çektiği gibi Osman tarafından da sürgüne gönderilmek suretiyle işkenceye maruz bırakılmıştır.¹³⁶

7. Ric'at

İmâmiyye Şîası ile özdeşleşen kavramlardan biri olan ve onların inanç esasları arasında yer alan ric'at, Yüce Allah'ın ölenlerden kimilerini öldükleri vaziyette dünyaya geri göndermesine, bunlardan bazılarını yükseltip bazılarını alçaltacağına, haklıların haklı olduklarını, zâlimlerin ise haksız olduklarını ortaya çıkaracağına inanmaktır.¹³⁷ Ric'at inancını kabul eden Şîî âlimler, Kur'ân ve Hadis'ten deliller getirmek suretiyle ric'at inancının sıhhatini ıspatlamaya ça-

¹³⁵ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, IV, 23.

¹³⁶ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, IV, 37-38.

¹³⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 46, 77-78; Muzaffer, *Şîa İnançları*, s. 63-64; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 229; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru*, s. 32.

lışmışlardır.¹³⁸ Söz konusu âlimler tevil etmiş oldukları bu naslarla Allah'ın ric'at ile dünyaya geri dönenlere tekrar ölünceye kadar mükâfaatlar ve müjdelere vereceğine, düşmanlarından intikamlarını alacağına, kötülerini de rezil edip onlara azap edeceğine kâil olmuşlardır.¹³⁹

İmâmiyye Şîası'ndaki mehdîlik ve gaybet telakkileriyle ilintili görülen ric'at düşüncesinin Şîa kaynaklı olduğu söylene de, kimileri bu inancın Yahudi, Hıristiyan hatta Mecusilerden tevârüs ettiğini ileri sürmektedir.¹⁴⁰

Şîa kaynaklarında ric'at düşüncesinin savunulmasına rağmen Şîa içerisinde bazı âlimler ric'atı şiddetle reddetmiş ya da ona hiç değinmemiş, kimisi de bu konunun ihtilâflı olduğunu, kişinin ulaşabildiği delillere göre ric'ata inanma ya da inanmama durumunun olduğunu iddia etmiştir.¹⁴¹

Ric'at inancı Şîa tefsirlerine de konu olmuştur. Örneğin Kummî, tefsirinde birçok âyeti ric'at ile ilişkilendirmiştir. O, bu bağlamda "Yakında biz onun burnunu damgalayacağız."¹⁴² âyetinin Hz. Ali'nin ric'at günü düşmanlarını perişan edeceğine delâlet ettiğini;¹⁴³ "Nihayet uyarıldıkları şeyi gördüklerinde kimin yardımcısı daha zayıf, kimin sayısı daha azmış, bilecekler."¹⁴⁴ âyetinin ise ric'at günü zâlimlerin Hz. Ali ve Mehdî'yi göreceğini konu edindiğini ileri sürmüştür.¹⁴⁵ Tûsî ise *et-Tibyân*'ında "Her ümmetten âyetlerimizi yalanlayanlarından bir grubu toplayacağımız ve bunların (toplucu hesap yerine) sevk edilecekleri günü hatırla."¹⁴⁶ âyetini tefsir ederken âyetteki "من" harfi cerrinin "تبعيض" anlamında olduğunu iddia eden bazılarının söz konusu âyeti, ric'atin bu dünyada mümkün oluşuna delil olarak kabul ettiğini belirtmiştir. Âyetteki "من" harfi cerrinin "تبعيض" anlamında olduğu kabul edildiği takdirde insanların bir kısmının toplanacağı gün, kıyâmet günü olma yerine ric'at günü olmaktadır. Zira kıyâmet günü in-

¹³⁸ Bk. Şeyh Sadûk, *Şîi İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 68-70; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 104.

¹³⁹ Muzaffer, *Şîa İnançları*, s. 64-65; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru*, s. 33; Çayiroğlu, "Ehl-i Sünnet ile Şîa Arasında Temel İhtilâf Noktaları", s. 212.

¹⁴⁰ Muzaffer, *Şîa İnançları*, s. 66; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, s. 97; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru*, s. 33.

¹⁴¹ Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru*, s. 34.

¹⁴² Kalem: 68/16.

¹⁴³ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, s. 716.

¹⁴⁴ Cin: 72/24.

¹⁴⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, s. 726.

¹⁴⁶ Neml: 27/83.

sanların bir kısmı değil, tamamı bir araya gelecektir.¹⁴⁷ Aynı âyetin tefsirinde Tûsî'nin ifadelerine benzer cümlelerle ric'ata yer veren Tabersî'ye göre ise Kur'ân'da geçmiş milletlerle ilgili ric'atın vâki olduğu beyan edilmiş ve sahîh sünnette ric'at konu edinilmiştir. Bu minvalde o, ric'atin Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu dile getirerek aklî ve naklî delillerle ric'at inancını savunmaya çalışmıştır.¹⁴⁸ Kâşânî ise tefsirinde, bu âyette söz konusu edilen günün, ric'at günü olduğunu öne sürmüştür.¹⁴⁹

Tefsirinde ric'at inancına doğrudan yer verdiğine tanık olmadığımız Muğniyye, inançla ilgili konuların, senedi sahîh olsa bile âhâd haberle tespit edilemeyeceğini belirtmektedir. Tûsî ve Tabersî gibi önemli Şîî müfessirlerin ric'at inancıyla ilişkilendirdiği Neml sûresinin 83. âyetinin tefsiri bağlamında ric'at inancına değinmeyen Muğniyye, âyeti tamamen Ehl-i Sünnet anlayışına uygun bir tarzda yorumlamaktadır. O, âyette “من” harfi cerrinin “تبعيض” anlamında değil de “بيانية” anlamında olduğunu ileri sürerek, çoğu zaman görüşlerine katıldığı Tabersî'ye bu âyetin yorumuyla ilgili herhangi bir atıfta bulunmaksızın ters düşmektedir.¹⁵⁰

el-Cevâmi' ve'l-Fevârik Beyne's-Sünne ve's-Şîa adlı eserinde ise Şîa'da ric'at inancının ihtilâflı bir konu olduğunu ve inanç esasları arasında yer almadığını iddia eden Muğniyye, ric'at inancına mesned teşkil eden hadislerle benzer hadislerin, Ehl-i Sünnet kaynaklarında da yer aldığını belirterek Şîa'nın itham edildiğine dikkat çekmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet'te deccâl ile ilgili hadisler ve dirilerin amellerinin ölümlere arz edilmesi ile ilgili hadisler tamamen Şîa'nın bu konuda Ehl-i Bey'ten zikrettiği ahbâra benzemektedir. Dileyen bunlara inanır dileyen inanmaz.¹⁵¹

Netice itibariyle Muğniyye, Şîa ile ilişkilendirilen ric'at inancı konusuna her ne kadar tefsirinde yer vermese de, başka eserlerinde yer vermektedir. O, ric'at inancına benzer inancın, Ehl-i Sünnet'te de var olduğunu dile getirerek Şîa'nın töhmet altında bırakıldığına vurgu yapmaktadır.

¹⁴⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, VIII, 120.

¹⁴⁸ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VII, 294.

¹⁴⁹ Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, IV, 75.

¹⁵⁰ Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, VI, 40.

¹⁵¹ Muğniyye, *el-Cevâmi' ve'l-Fevârik Beyne's-Sünne ve's-Şîa*, s. 300-302.

8. Müt'a Nikâhı

Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında muamelatla ilgili dikkat çeken en önemli farklardan biri müt'a nikâhına bakışta ortaya çıkar. Aralarında dini yönden evlenmeye engel herhangi bir durum bulunmayan bir kadınla bir erkeğin, kadının erkekten alacağı belli bir bedel karşılığında belli bir süreliğine karı koca hayatı yaşamaları hususunda anlaşmalarına müt'a nikâhı denir.¹⁵² Ehl-i Sünnet'e göre bir dönem caiz görülen bu nikâh, daha sonraları Hz. Peygamber tarafından kesin bir şekilde haram kılınmıştır.¹⁵³ Ehl-i Sünnet âlimleri sünnetle beraber bazı âyetleri de müt'anın caiz olmadığına delil olarak getirmişlerdir. Örneğin Sunnî âlimler, "Onlar ki, ırzlarını korurlar. Ancak eşleri ve ellerinin altında bulunan cariyeleri bunun dışındadır. Onlarla ilişkilerinden dolayı kınanmazlar..."¹⁵⁴ âyetlerinin eşler ve cariyeler dışında başka kadınlardan yararlanmanın haram olduğunu belirttiğine ve kendisiyle müt'a yapılan kadının da eş ve cariye kapsamına girmemesinden dolayı bu nikâhın kesinlikle caiz olmadığına kâil olmuşlardır.¹⁵⁵

Şîa ise müt'a nikâhını yasaklayan rivâyetlerin tamamının âhâd haberlerden olduğunu ileri sürüp¹⁵⁶ başta "...Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin..."¹⁵⁷ âyeti olmak üzere bazı Kur'ân âyetlerine, imâmlardan naklettikleri haberlere ve mezhep âlimlerinin icmâlarına dayanarak müt'a nikâhının meşru olmaktan ziyade gerekli olduğunu savunmaktadır.¹⁵⁸

¹⁵² İbrahim Kâfi Dönmez, "Müt'a", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 174-180; Saffet Köse, *Kur'ân ve Sünnete Göre Müt'a Nikâhı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 12.

¹⁵³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, DİB., Ankara 2007, II, 45; Köse, *Kur'ân ve Sünnete Göre Müt'a Nikâhı*, s.70-72.

¹⁵⁴ Mü'minûn: 23/5-7.

¹⁵⁵ Bk. Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehl-i's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004, I, 395-396; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, DâruTayyibe, Riyad 1989, II, 193-194; Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fiker, Beyrut 1981, X, 50-55; Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut trs., II, 69; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru Tayyibe, Ri-yad 1999, II, 259; Köse, *Kur'ân ve Sünnete Göre Müt'a Nikâhı*, s.51-52.

¹⁵⁶ Köse, *Kur'ân ve Sünnete Göre Müt'a Nikâhı*, s. 23.

¹⁵⁷ Nisâ: 4/24.

¹⁵⁸ Bk. Köse, *Kur'ân ve Sünnete Göre Müt'a Nikâhı*, s. 19-25.

Şîa tefsirleri incelendiğinde müt'a nikâhı üzerinde önemle durulduğu ve ilk dönemlerden bugüne müt'a nikâhı konusundaki tutumun pek de değişmediği görülecektir. Örneğin Kummî, Nisâ sûresinin 24. âyetinin tefsirinde Ca'fer es-Sâdık'ın bu âyetin müt'aya delil teşkil ettiğini ifade etmektedir.¹⁵⁹ Yine Tûsî, Tabersî ve Tabâtabâî gibi Şîa'nın önde gelen müfessirlerinin eserlerinde de müt'a nikâhı hakkında mezhep düşüncesinin hâkim olduğu dikkat çekmektedir.¹⁶⁰

Muğniyye, zikredilen âyetin tefsirinde "müt'a nikâhı" başlığı altında yaklaşık olarak dört sayfada Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki konuyla ilgili tartışmalara yer vermektedir. O, satır aralarında Ehl-i Sünnet'in, müt'anın neshine delil olarak getirdiği hadislerin Şîa tarafından birçok maddede mevzu hadis olarak ıspatlandığına dikkat çekmekte ve Hz. Ömer'in müt'ayı yasaklamaması durumunda kıyâmete kadar hiç kimsenin müt'anın cevâzı konusunda tartışmaya girmeyeceğine vurgu yapmaktadır. Ona göre "Hz. Peygamber'in müt'ayı emrettikten sonra yasaklaması" görüşü ile Hz. Ömer'in "Müt'a, Resûlullah döneminde vardı, onu ben yasakladım" sözünü uzlaştırmak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bu sözü, Hz. Peygamber'in müt'ayı yasaklamadığını kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. Muğniyye, son olarak konudaki teferruatı, zikrettiği Şîî kaynaklara bırakmakta ve müt'a ile sürekli evlilik arasındaki benzerlikler için de *Fıkhü'l-İmâm Ca'fer Sâdık* adlı kitabına atıfta bulunmaktadır.¹⁶¹

9. Abdestte Ayakları Mesh Etmek

Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında fıkhî konulara dair önemli ihtilâflardan biri de abdest alırken ayakların meshedilmesi ya da yıkanması meselesidir. Ehl-i Sünnet âlimleri Mâide sûresinin 6. âyetindeki nasb kırâate ve zikrettikleri pek çok hadise dayanarak abdest alırken ayakların yıkanması konusunda ittifâk etmişlerdir.¹⁶² Buna mukâbil Şîî âlimler ise yine aynı âyetteki kırâat farklılığın-

¹⁵⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, s.130.

¹⁶⁰ Bk. Tûsî, *et-Tibyân*, III, 165-167; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, III, 50-51; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, IV, 278-282.

¹⁶¹ Bk. Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, II, 295-298.

¹⁶² Bk. Mâturîdî, *Te'vîlât*, II, 18; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, III, 22-24; İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, II, 163-164; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI, 164-165; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 117; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 51-59; Ebussuûd b. Muhammed b. İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîs, Riyad trs., II, 16; Elmalılı Hamdi

dan ve Ehl-i Sünnet kaynaklarından da delil getirdikleri pek çok rivâyetten hareketle abdestte ayakların mesh edilmesi hususunda ittifâk etmişlerdir.¹⁶³

Muğniyye, söz konusu âyetteki “أرجلكم/ayaklarınız” kelimesinin nasb ve cer şeklinde olmak üzere farklı iki kırâatle okunduğuna dikkat çekerek konuyu her iki mezhebe göre ele almıştır. Buna göre, Ehl-i Sünnet, bu kelimeyi her iki kırâate göre de “أيديكم/ye/eller”e atfettiğinden eller gibi ayakları da yıkamanın vacip olduğunu kabul etmektedir. Kelime nasb kırâatiyle okunduğunda “أيديكم/a/eller”e atfî zaten açıktır. Çünkü “أيديكم” kelimesi lafzen ve mahallen mansûptur. Cer kırâatinde ise “جرّ الجوار” ve “إتباع” geçerlidir. Çünkü “رؤوسكم” mecrûrdur ve “أرجلكم” de ona mücâvirdir. Böylece mücâvere alakasından ötürü “أرجلكم” de mecrûr olur. Arap’ın şu ifadesinde de bu kural geçerlidir: “جرّ ضرب”. Bu cümledeki “خرب” kelimesi, “ضرب”ın değil de “جرّ”ün sıfatı olduğundan dolayı “خرب”in merfu olması gerekirdi. Fakat “ضرب”e mücâvir olmasından dolayı mecrûr olmuştur. Muğniyye, Şîa’nın ise “أرجلكم”ü, “رؤوسكم”a atfettiğinden dolayı ayakların meshedilmesinden yana olduğunu belirtmektedir. Buna göre cer kırâatinde durum zaten açıktır. Nasb kırâatinde ise “أرجلكم”, “رؤوسكم”ün mahalline atfedilmiştir. Çünkü birbirine atfen bağlanan bu kelimeler lafzen mecrûr; mahallen mansûptur. Muğniyye Şîa’nın iki nedenden ötürü “أرجلكم”ün “أيديكم”a atfîni uygun görmediğini belirtmiştir. 1. Fesâhate aykırılık: “أرجلكم” ile “أيديكم” arasında fasıla vardır. Şayet “أرجلكم”, “أيديكم”a ma’tûf olsaydı ifade; “وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين” şeklinde olurdu. Yani “أيديكم” ve “أرجلكم” arasına “وامسحوا برؤوسكم/başınızı mesh edin” ifadesi girmezdi. 2. “أيديكم”a atfî, her bir kırâatin diğerine müğayir bir mana taşımamasını gerektirir. Çünkü bu şekilde nasb kırâate göre mana yıkama; cer kırâatine göre ise mesh olur. “رؤوسكم”a atfîta ise böyle bir durum yoktur ve her iki kırâate göre de mesh etmektir. Ayrıca cerri’l-civâr hoş olmayan bir kullanımdır. Allah’ın kelâmında asla gelmez.¹⁶⁴

Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad. Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, İstanbul 2005, III, 300-301; Abdalbaki Gölpınarlı, *Şîilik*, Kapı Yayınları, İstanbul 2016, Gölpınarlı, s. 544-545.

¹⁶³ Bk. Tûsî, *et-Tibyân*, III, 452-457; Tabersî, *Mecmeu’l-Beyân*, III, 235-239; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, V, 226-229; Muhammed Hüseyin Fadlallah, *min Vahyi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Müellâk, Beyrut 1998, VIII, 64-66; Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emsel fi Tefsîri Kitâbi’llâhi’l-Münezzel*, Medresetü’l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, Kum 1379/h., III, 610-613; Gölpınarlı, *Şîilik*, s. 546-551.

¹⁶⁴ Muğniyye, *et-Tefsîru’l-Kâşif*, III, 23.

10. Humus

Furû'ü'd-dîn konusunda Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın ayrıldığı önemli noktalardan biri de "humus" a yaklaşımlarıdır. Ehl-i Sünnet'te humus, savaşta ele geçirilen ganimetlerden, kamu yararına kullanılmak üzere devletin payına düşen beşte birlik hisse olarak tanımlanır.¹⁶⁵ Ehl-i Sünnet âlimleri "*Bilin ki, ganimet olarak aldığımız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir...*"¹⁶⁶ âyeti gereğince devletin, ganimetlerin beşte birini alacağı hususunda ittifâk halindeyken define ve madenlerden humus alıp almayacağı hususunda ise ihtilâf etmişlerdir.¹⁶⁷ Şîa fıkhında ise kapsamı daha geniş tutulan ve çoğu zaman müstakil bir bölüm altında ele alınan humus,¹⁶⁸ Hz. Peygamber ve yakınlarına zekâta bedel olarak verilen pay diye tarif edilir.¹⁶⁹ İmâmiyye, ganimetin kazanç ve kâr manasına gelmesinden hareketle maden ve definelerin yanısıra, yıllık gelirlerin ihtiyaç fazlasını da humusa dâhil ederek humusun çerçevesini genişletmiştir. Diğer taraftan İmâmiyye âlimleri, ilgili âyette ifade edilen Allah'ın, Resûlün ve zevî'l-kurbânın payının imâmlara intikal edeceği görüşündedirler. Dolayısıyla da imâmın, onun yokluğunda da fakîhlerin humustan alacakları paylar beşte üç oranında olmaktadır. Böylece Şîa humus adı altında imâmlara büyük bir servet tahsis edip onları maddi yönden siyasî otoriteye bağlı olmaktan kurtarmış olmaktadır.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s. 204; H. Yunus Apaydın, "Humus", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 365-369; İbrahim Paçacı, "Humus", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB., Ankara 2006, s. 270.

¹⁶⁶ Enfâl: 8/41.

¹⁶⁷ Bk. H. Yunus Apaydın, "Humus", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 365-369; Çayiroğlu, "Ehl-i Sünnet ve Şîa Arasında Temel İhtilâf Noktaları", s. 231.

¹⁶⁸ Kâşifulğtâ, *Aslu's-Şîa ve Usûlühâ*, s. 122; Çayiroğlu, "Ehl-i Sünnet ve Şîa Arasında Temel İhtilâf Noktaları", s. 231.

¹⁶⁹ Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, s. 413-414; Kâşifulğtâ, *Aslu's-Şîa ve Usûlühâ*, s. 121; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 240-241.

¹⁷⁰ Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, s. 412-420; H. Yunus Apaydın, "Humus", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 365-369; Çayiroğlu, "Ehl-i Sünnet ve Şîa Arasında Temel İhtilâf Noktaları", s. 231-232.

Şîî müfessirler, Enfâl sûresinin 41. âyetinin tefsiri bağlamında humus konusuna geniş yer vermiş ve mezheplerinin görüşleri doğrultusunda imâmlara humustan büyük payların ayrıldığına önemle vurgu yapmışlardır.¹⁷¹

Muğniyye de mezkûr âyeti tefsir ederken Ehl-i Sünnet'e göre ganimetin kâfirlerden savaş yoluyla alınan mallar olduğunu ve bundan dolayı da günümüzde Ehl-i Sünnet'e göre humusun sadece bir kaziyeden ibâret olduğunu, pratikte bir karşılığının olmadığını dile getirmektedir. Buna karşın Şîa'nın ganimete çok daha kapsamlı bir anlam yüklediğini ve maden, define, zimmînin Müslümandan aldığı toprak, kişinin yıllık kazancı, denizaltı ürünleri gibi daha pek çok şeyi ganimet kapsamına aldıklarını dile getirmektedir. Bu düşüncelerinden dolayı da Şîa'da humusun pratikte bir karşılığının olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra her iki mezhepte de humusta hak sahibi olanlar ve alacakları paylar konusunda bilgiler veren Muğniyye'nin bu konudaki görüşünü açık bir şekilde ortaya koymadığı dikkat çekmektedir.¹⁷²

Görüldüğü üzere Muğniyye, inançla ilgili her konuda Şîa'nın görüşlerini olduğu gibi kabul etmektedir. Doğrudan inançla alakalı olmayan ihtilâflı konularda derin araştırmalara girmenin hiç kimseye faydasının olmayacağını, aksine Müslümanlar arasındaki ayrılığı körüklediğini dile getirmesine rağmen ru'yetullah,¹⁷³ icmâ¹⁷⁴ ve kıyâs¹⁷⁵ gibi, iki mezhep arasındaki ihtilâflı daha nice kelâmî ve fikhî konularda ya açık bir şekilde, ya da zımnen Şîa'nın görüşlerini benimsemektedir. Dahası onun, bu tür konuları yorumlarken mezhebinin görüşü doğrultusunda bazen ilgili âyetleri tevil ettiği bazen de âyetin zâhirî anlamına itibar ettiği görülmektedir. Nitekim o, zâhirî anlamları peygamberlerin hata veya küçük günah işleyebileceğini beyan eden âyetleri tevil ederken; Allah'ın âhirette görülmemesine delil olabilecek âyetleri ise tevil etmeden onların zâhirî anlamlarını dikkate almaktadır. Gerek inançla gerekse amelle ilgili hemen hiçbir konuda Muğniyye'nin, Ehl-i Sünnet'in görüşüne meyletmediği de dikkat çeken bir husustur.

¹⁷¹ Bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, s. 255; Tûsî, *et-Tibyân*, V, 122-125; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, IV, 345-347.

¹⁷² Bk. Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, III, 482-484.

¹⁷³ Muğniyye'nin ru'yetullah konusundaki görüşleri için bk. Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, I, 107-108.

¹⁷⁴ Muğniyye'nin icmâ konusundaki görüşleri için bk. Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, I, 224; II, 437.

¹⁷⁵ Muğniyye'nin kıyâs konusundaki görüşleri için bk. Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, IV, 159.

Sonuç

et-Tefsîru'l-Kâşif te Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki ihtilâflı konular mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Muğniyye'nin, özellikle de inanca taalluk etmeyen pek çok fikhî konuda tercihte bulunmaksızın her iki mezhebin görüşünü ortaya koyması, onun, mezhebî önyargıdan uzak ılımlı Şîî âlimler arasında zikredilmesine neden olmuştur. Muğniyye, tefsirinin genelinde ılımlı bir dil kullanmakla beraber iki mezhep arasında önemli ihtilâfların olduğu konularda, çoğu kez Şîa'nın haklılığını savunmuş, Ehl-i Sünnet'in haklı olduğuna dair hemen hiçbir beyanda bulunmamıştır. Dolayısıyla Muğniyye, birçok âyetin tefsirinde mezhebinin inancı etkisinde kalmıştır.

Çalışmamıza konu edilen ihtilâflı meselelerin izahı konusunda Muğniyye'nin şu üç yöntemi kullandığı dikkat çekmektedir:

Muğniyye, Kur'ân'ın tahrîfi, Kur'ân'da bâtinî anlam, takiyye ve sahabe'nin adaleti konusunda İmâmiyye'nin itham edilip yanlış anlaşıldığını vurgulamaktadır. Ona göre bu konuların çoğunda Ehl-i Sünnet'te de benzer düşünceler savunulmuş, dolayısıyla Şîa'ya haksızlık edilmiştir. Muğniyye, tefsirinde yer vermese de, başka eserlerinde ric'at inancına benzer düşüncelerin Ehl-i Sünnet'te de var olduğunu öne sürerek bu konuda da Şîa'nın töhmet altında bırakıldığına dikkat çekmektedir.

İmâmet, Ehl-i Beyt'in kimlerden müteşekkil olduğu ve Müt'a nikâhı konusunda ise Muğniyye, Şîî anlayışı Ehl-i Sünnet anlayışına tercih etmektedir. Dolayısıyla bu konulara referans olarak gösterilen âyetleri, mezhebî anlayış perspektifinde yorumlamaktadır.

Muğniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif* te abdestte ayakları yıkamak/mesh etmek ve humusun kapsamı konusunda ise iki mezhep arasındaki ihtilâfı tercihte bulunmaksızın ortaya koymaktadır. O, pek çok fer'î meselede olduğu gibi, bu iki önemli meselede de açık bir şekilde görüş beyan etmemektedir.

KAYNAKÇA

- Apaydın, H. Yunus, "Humus", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII.
Ateş, Süleyman, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı", *AÜİFD*, Ankara 1975, sayı: 20.
el-Ayyâşî, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mus'ûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Muhallâtî, Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1991.

- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzil*, DâruTayyibe, Riyad 1989.
- el-Belâğî, Muhammed Cevâd, *Âlâu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut trs.
- el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trs.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Beytü'l-Efkâr, Riyad 1998.
- Ca'feriyyân, Resûl, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân Beyne's-Sünne ve's-Şîa*, Matbaatu Selmân el-Fârisî, 1413/h.
- Çayıroğlu, Yüksel, "Ehl-i Sünnet ile Şîa Arasındaki Temel İhtilaf Noktaları", *DÜİFD*, Diyarbakır 2013, cilt: 15, sayı: 1.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, İFAV, İstanbul 2014.
-, *Tefsir Usûlü*, İFAV, İstanbul 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Müt'a", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII.
- Ebussuûd b. Muhammed b. İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîs, Riyad trs.
- Emîn, Seyyid Muhsin, *A'yânu's-Şîa*, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, Beyrut 1983.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2010.
- Fadlallah, Muhammed Hüseyin, *min Vahyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Müllâk, Beyrut 1998.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2004.
-, *İmâmiyye Şîası*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005.
- Gölcük, Şerafeddin ve Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi Yayınları, Konya 1996.
- Gölpınarlı, Abdalbaki, *Şîlik*, Kapı Yayınları, İstanbul 2016.
- el-Hûî, Ebû'l-Kâsım, *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Envâru'l-Hüdâ, Kum 1981.
- İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Kummî, *Men lâ Yahduru-hu'l-Fakîh*, Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1986.
-, *Şî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, AÜİFY, Ankara 1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru Tayyibe, Riyad 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetü'l-Meârif, Riyad trs.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire trs.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'ân Yolu*, DİB., Ankara 2007.

- Karataş, Şaban, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- el-Kâşânî, Molla Muhsin Feyzi, *Tefsîru's-Sâfi*, Mektebetü's-Sadr, Tahran 1379/Rûmî.
- Kâşifulğitâ, Muhammed el-Hüseyn, *Aslu's-Şîa ve Usûlühâ*, Menşûratü'l-Mektebeti'l-Hayderiyye, Necef 1965.
- Keskin, Halife, *Şîa İnanç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.
- Köse, Saffet, *Kur'ân ve Sünnete Göre Müt'a Nikâhı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.
- el-Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, Müessesetü'l-E'lemî, Beyrut 2007.
- el-Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb, *Usûlü'l-Kâfi*, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 2005.
- el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehl-i's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004.
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1983.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd, *el-Cevâmi' ve'l-Fevârik Beyne's-Sünne ve's-Şîa*, thk. Abdülhüseyn Muğniyye, Müessesetü İzzî'd-Dîn, Beyrut trs.
-, *el-Fikh ale'l- Mezâhibi'l-Hamse*, Müessesetü's-Sâdik, Tahran trs.
- *Tecâribu Muhammed Cevâd Muğniyye bi Kalemihî ve Eklâmî'l-Âherîn*, Envâru'l-Hudâ, Kum 1425/h.
-, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2007.
- el-Mûsâvî, Mûsâ, *Şîa ve Şîlik Mücadelesi*, çev. Kemal Hoca, Sebil Yayınları, İstanbul 1995.
- el-Muzaffer, Muhammed Rızâ, *Şîa İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1978.
- en-Necefî, Muhammed Ahmed, *eş-Şîa ve Tahrîfu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, Beyrut 1982.
- Öz, Mustafa, "Takiyye", *DİA*, İstanbul 2010, IIIIX.
- Öz, Şaban, "Şîa'nın Takiyye İnanç Çerçevesinde Hz. Ali'nin İlk İki Halife İle Münasebeti", *KSÜİFD*, Kahramanmaraş 2010, sayı: 15.
- Özek, Ali, "İmâmiyye-İsnâşeriyye Şiası ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu*, İSAV, İstanbul 1993.
- Öztürk, Mustafa, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmâmiyye Şiası", *Dinî Araştırmalar*, 2000, cilt: 3, sayı: 8.
-, "Şî-İmâmî Tefsir Kültürü", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2010.
-, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Paçacı, İbrahim, "Humus", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB. Yayınları, Ankara 2006.
- er-Radavî, Seyyid Murtazâ, *el-Burhân alâ Ademi Tahrîfi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Emîre, Beyrut 2005.

- er-Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fiker, Beyrut 1981.
- Sofuoğlu, Cemal, "Şîa'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri", *AÜİFD* Ankara, cilt: 24.
....., "Şîa-i İmâmiyye'nin Hadis Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İSAV, İstanbul 1993.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî, *Evâilü'l-Makâlât*, Dâru'l-Müfîd, Beyrut 1993.
- eş-Şîrâzî, Mekârim, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbi'llâhi'l-Münezzel*, Medresetü'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, Kum 1379/h.
- et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *İslâm'da Şîa*, çev. Kadir Akaras ve Abbas Akyüz, Kevser Yayınları, İstanbul 2016.
-, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1997.
- et-Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ulûm, Beyrut 2005.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Nâsirüddin el-Elbânî, Mektebetü'l-Meârif, Riyad trs.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâs ve'l-Arabî, Beyrut trs.
- Uyar, Mazlum, *Ahbârilik*, Ayışığı, İstanbul 2000.
- Üzüm, İlyas, "Sunnî-Şîi Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 1998, sayı: 2.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, İstanbul 2005.
- Yıldız, Sakıb, "Şîa'nın Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri", *ATAÜİFD*, Erzurum 1982, sayı: 5.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Mus'âb b. Umeyr el-İslâmiyye, y.y. 2004.

Türkiye’de Laiklik Tartışmaları Çerçevesinde Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Zorunlu Hale Gelişi Ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansımaları*

Recep Uçar**

Gülşen Sayın***

Özet: Bu çalışmada 1982-1995 yılları arasında Türkiye’de laikliğin dönüşümü bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu dersler arasına alınışı ve ilk ve ortaöğretim kurumlarında din eğitimi uygulamalarına yansımaları konu edinilmiştir. Türkiye’de din eğitimi uygulamaları laiklik anlayışına paralel olarak değişiklik göstermiştir. Bu anlamda 1982 yılında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin zorunlu hale getirilmesi ve bu dönemde din eğitimi uygulamaları Türkiye’de laiklik anlayışının dönüşümü bağlamında ilişkisel olarak ele alınmaya çalışılmıştır.

1982-1995 yılları arasında laiklik anlayışının *dışlayıcı laiklik* anlayışından *pasif laiklik* anlayışına evrildiği ulaşılan bir sonuç olmuş ve bu bağlamda din eğitimi uygulamalarında da değişimin olduğu görülmüştür. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu hale getirilişini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Laiklik, Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi.

Abstract: Compulsory Religion Culture And Ethics Education Within The Framework Of Discussion On Secularism In Turkey And Reflection On Practices Of Religious Education In this research, between the years 1982 and 1995, the subject of Religion Culture and Ethics education in the context of secularism has become compulsory lesson status and its reflection on religious education practices in primary and secondary education institutions in Turkey has been examined. Religious education practices in Turkey have changed in parallel with secularism. In this sense in 1982, Religion Culture and Ethics education has become compulsory and religious education practices in this period were tried to be handled relationally in the context of the transformation of secularism in Turkey.

* Bu çalışma 2014 tarihinde Gülşen Sayın tarafından tamamlanan “Türkiye’de Laiklik Anlayışı ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansımaları (1982-2013)” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

*** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

It has been seen that between the years of 1982-1995, the concept of secularism changed from dismissive secularism to passive secularism and it has also been observed that religious education practices have changed in this context. It is also possible to evaluate the compulsory Religion Culture and Ethics Education course in this context.

Key Words: Religious Education, Secularism, Compulsory Religion Culture and Ethics Education.

GİRİŞ

Laiklik, Türkiye için her zaman hassas bir konu olup algısı dönem dönem değişen bir olgudur. Türkiye'nin eğitim tarihine bakıldığında din eğitimi alanında yaşanan uygulamalar laiklik algısı ile paralel olarak değişime uğramıştır. Bu çalışmada da laiklik anlayışının değişimi, din eğitimi ve din eğitiminin zorunlu oluşu açısından önemli görülmüş ve incelenmeye değer bulunmuştur. Bu anlamda *dışlayıcı laiklik* anlayışının hâkim olduğu dönemlerde din eğitimi uygulamaları sınırlandırılmış ya da tamamen kaldırılmış, *pasif laiklik* anlayışının var olduğu dönemlerde ise din eğitimi uygulamalarında artma ve teşvik söz konusu olmuştur. Örneğin 1937 ile 1950 yılları arasında benimsenen laiklik anlayışı paralelinde din eğitimi uygulamalarında ciddi bir azalma söz konusu olmuşken 1982-1995 yılları arasında pasif laiklik anlayışının hâkim olduğu evrede ise din dersleri zorunlu statüde verilmiştir.

1982 yılında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin zorunlu statüde oluşuna kadar Türkiye'de din eğitimi uygulamalarında okullarda din eğitimine hiç yer verilmeyişinden seçmeli ders uygulamalarına kadar farklı pratikler tecrübe edilmiştir. Din kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin zorunlu statüye taşınmasında yaşadığı bu tecrübeler yönlendirici nitelikte olmuştur. Bu tecrübelere genel hatlarıyla bakacak olursak; Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte Osmanlı Devleti döneminde eğitim öğretime başlayan modern okullarda din eğitimine sınırlı olarak yer verilmiştir. 1924 Tevhid-i Tedrisat kanununa bağlı olarak medreselelerin kapatılması ile birlikte tek bir eğitim kurumunun sorumluluğuna bırakılan din eğitimi bu süreçten sonra yokluk ve varlık arasında dalgalanma yaşamıştır. 1929 yılında ilk olarak şehir ilkokulları müfredatından kaldırılmaya başlanan din eğitimi 1948 yılında okullarda seçmeli statüde tekrar görünür hale gelmiştir. Bu süreçten sonra din eğitimi tartışmaları farklı boyutlarıyla ele alınmaya başlanmıştır.

Bu çalışmada da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin, 1982-1995 yılları arasında dönemin laiklik anlayışı bağlamında zorunu hale getiriliş evresi, 1995 yılına kadar konuya ilişkin yaşanan tartışmalar ışığında ele alınmıştır. Araştırma; "*Türkiye'de hangi laiklik anlayışı çerçevesinde din dersleri zorunlu hale gelmiştir ve zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin genel eğitim sistemine adaptasyonu nasıl gerçekleşmiştir?*" sorusu üzerinden şekillenmiştir. 1996 yılından

itibaren Türkiye’de laiklik konusunda 1982-1995 yılları arasında benimsenen laiklik anlayışından farklı bir anlayış benimsenmiş ve din eğitimi uygulamaları konusunda da farklı tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı çalışma, 1982-1995 yılları ile sınırlı tutulmuştur.

Araştırma nitel bir durum çalışmasıdır. Nitel araştırma; “gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma” olarak tanımlanabilir (Yıldırım ve Şimşek, 2011, s. 39). Sosyal bilimler alanı, çok değişkenli parametrik düşünme ile açıklanmaya muhtaçtır. Çünkü bu alandaki olgu ve olaylara ilişkin tek bir “gerçeklik” yoktur (Yıldırım ve Şimşek, 2011, s. 30). Bu anlamda araştırmada, laiklik ve din eğitimi ilişkisi ele alınırken din derslerinin zorunlu hale getirildiği dönemde meydana gelen konuyla ilgili önemli gelişmelerle birlikte değerlendirilmeye çalışılmıştır. Konu ortaya konulmaya çalışılırken doğrudan gözlem ve görüşme olanağı olmadığı için doküman incelemeleri yapılmış ve resmi belgeler, dönemin liderlerinin laikliğe ve zorunlu din derslerine ilişkin değerlendirmelerinden istifade edilmiştir.

1. LAİKLİK

1.1. Laiklik Kavramı ve Laikliğin Tarihçesi

Laisizm (laïcisme) sözcüğünün felsefi zemini Katolik Hıristiyanlığa dayanıp Fransızca’da kullanılmaktadır ve Grekçe kökenlidir. Aslı laos olup halk, din adamlarından bağımsız halk demektir (Baubérot, 2008, s. 19; Berkes, 2002; Sezen, 1993, s. 17). Laisizm sözcüğünün Grekçe kökeninden yola çıkarsak Türkçe karşılık olarak; halksallaştırma, halkın birlikte olması, bir birim oluşturması anlamına gelmektedir. Laïcisme sözcüğünün Fransızca kullanımındaki Türkçe karşılığı ise: “laikleştirme, kurumlara laik bir nitelik kazandırmak isteyen öğretti” olarak geçmektedir (Saraç, 1999, s. 808).

1887 yılında tamamlanan Pedagoji ve Temel Öğretim Sözlüğünde yer alan Ferdinand Buisson’a ait “Laiklik” başlıklı makale kavramın ilk kez kullanıldığı ve sistematik tanımının yapıldığı belgedir (Baubérot, 2009, s. 7-8). Laiklik, din özgürlüğünün dengesi ile devlet düzeninin tanımlanması amacıyla Fransa’da benimsenmiş ve orada kurumsallaşmıştır (Baker, 2010, s. 343-344). Bu anlamda laisizmin temeli olarak gösterilen sekülerleşmenin meydana gelmesinde Fransız Devrimi’nin önemli bir yeri olduğunu söylemek gerekir. Zira bu üç olguyu (laisizm, sekülerleşme, Fransız Devrimi) birbirinden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir. Fransız Devrimi bu konu için önemli bir başlangıçtır. Çünkü bu düşünce sistemi “bütün açıklığıyla laik devlet fikrini,

devletin bütün inançlar karşısında tarafsız kalmasını, ruhbanlardan bağımsız olmak ve bütün teolojik anlayışlardan uzak durmak gerektiğini” ortaya koymaktadır (Baubérot, 2009, s. 8).

1880-1886 yıllarında; kamusal alanlar, mezarlıklar, okullarla ilgili çıkarılan büyük laikleşme yasası ile devlet, kamu kurumları, hukuk ve eğitim üzerindeki dini politik hâkimiyeti geleneğinden kısmen çıkarılmıştır. Tarihsel olarak laikleşmenin ilk adımları eğitim alanında olmuş ve Goblet ve Ferry yasaları ile de devlet okulları her türlü dinî egemenlikten uzaklaştırılmış ve böylece laik eğitimin temelleri atılmıştır (Ruiz, 2007, s. 131). Pratikte oldukça uzun bir döneme yayılan laikliğin, resmiyet kazanma süreci; 1905’te Fransa’da devlet ile kilisenin ayrılması ile başlamıştır. Kilise ve devleti ayıran 1905 Yasası’nda laiklik sözcüğü zikredilmemiş kavramın açık bir şekilde ifade edilmesi, 1946 Anayasası’nda gerçekleşmiştir (Roy, 2010, s. 26).

Laiklik ve sekülerizm kavramlarının farklı köklerden geliyor olmalarına karşın, birbirlerinin yerine sıkça kullanıldığını görmek mümkündür. Bu iki kavramın aynı anlamı karşıladığı görüşünde olan araştırmacılar olduğu gibi bu kavramların farklılığını vurgulayan araştırmacılar da mevcuttur. Seküler (secular), sekülerizm (secularism), laisite (laïcité) ve sekülerleşme (secularization), farklı anlamlara ve farklı tarihsel süreçlere sahiptirler (Göle, 2012, s. 46). Ancak laisizm (laïcisme) ile sekülerizm (secularism) kelimelerinin aynılaştığı yer olarak her ikisinin de çağdaşlaşmanın özü sayılarak toplumu dinselleşme temayülünden kurtarma amacı taşıdığı ifade edilebilir (Berkes, 2002, s. 20).

Kavramların aynılaşma ve farklılaşmasına ilişkin öne çıkan görüşleri ele alırsak örneğin; Nilüfer Göle seküler kelimesinin küçük bir vurgu farkına sahip olduğunu ve burada önemli olan şeyin kolektif algının olduğunu ifade etmiştir (2012, s. 14). Jean Baubérot ise uluslararası belgelerde “laïcité”yi *secularism*, “secularism”i de *laïcité* olarak tercüme edilmekte olduğunu ifade ederek her iki kelimenin birbirinin yerlerine kullanıldığına dikkat çeker (2008, s. 32). Türkiye’de Bedri Gencer de sekülerleşme ve laikleşmeyi birbirinin yerine kullanmıştır (Gencer, 2000, s. 155). Ahmet Kuru sekülerizm (secularism) ve laisite (laïcité) ayırımına gitmeden her ikisini temelde iki felsefede toplamış, bu çalışmada da temel kavramlar olarak kullanılan, *dışlayıcı laiklik* ve *pasif laiklik* şeklinde bir tanımlama yapmıştır (2011, s. 14). Bu çalışmada da Kuru’nun bu tanımlaması temele alınarak *pasif* ve *dışlayıcı laiklik* terimlerinin kullanımı tercih edilmiştir. Zira Türkiye’de uygulanan laiklik anlayışının dine karşı tutumunun ya tamamen dışlayıcı olup din eğitimine okullarda hiçbir şekilde yer vermemesi ya da laikliğin bu dışlayıcı yorumu pasifleştirilerek pasif bir laiklik anlayışı ile din eğitimine okullarında yer vermesi şeklinde yansıtılmıştır. Örneğin 1929 yılın-

dan 1947 yılına kadar olan dönemde dışlayıcı bir laiklik anlayışı benimsenmiş ve eğitim kurumlarında din dersleri neredeyse hiç yer almamıştır. 1947 ve 1982 yılları arasında laiklik konusu sıkça tartışmalara konu olmuş ve 1982 sonrası dönemde laikliğin dine karşı dışlayıcı tutumu pasifleştirilmiş ve pasif laiklik anlayışı ile paralel olarak din dersleri eğitim kurumlarında görülür hale gelmiştir.

Devletlerin din politikaları açısından sekülerizm ve laiklik için değişen algı durumunu göz önünde bulundurarak Göle tarafından yapılan yorum bir farklılık uyandırıcı nitelikte olup şu şekildedir:

Son otuz yıl zarfında sekülerizme yaklaşım tarzlarımızda gerçekleşmiş olan değişimler dair bir analiz ve seçici bir yeniden değerlendirme yapmayı öneriyorum. Sosyal bilimler alanında, kültürler ve disiplinler arasında süren diyaloglar sayesinde, ister Anglosakson liberal modelle isterse Fransa’nın siyasi laïcité’siyle tanımlanmış olsun, sekülerizmin tek bir ideal modeli olmadığına dair artan bir farkındalık söz konusu. (2012, s. 11; Barbier, 2005, s. 1).

Göle’nin yorumunda da görüldüğü üzere sekülerizm; devletlerin tecrübeleri, sosyo kültürel yapı ve kültürel miras gibi unsurlardan kaynaklı olarak adı ister sekülerizm ister laiklik olsun uygulama alanlarında farklı skalalara ve uygulamalara sahip bir olgudur. Ancak özü itibarıyla laiklik ve sekülerizm çizgisinde olan devlet dinden etkilenmeyen siyasi bir alandır diyebiliriz. Bu alan seküler yapılar ile din arasında etkileşime tolerans tanısa bile dinle doğrudan doğruya ilgilenen kamusal politikalara çok fazla yer vermez. Ancak devletlerin laiklik algıları ve uygulamaları, tarihi akışları ve kültürleri ile doğrudan ilgilidir. Bu sebeple laikliği benimseyen ve uygulayan ülkeler arasında pratikte değişiklikler söz konusudur. Bu anlamda laiklik genel bir tanıma sahip olsa da ayrıntıda ve uygulamada kırmızıçizgilerinin varlığından ya da keskin hatlara sahip bir tanımdan bahsedebilmek mümkün değildir.

1.2. Türkiye’de Laikliğin Tarihçesi

Türkiye Cumhuriyeti’nin sahip olduğu laiklik anlayışına ilişkin tartışmaların kökenini; Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Döneminde tercüme odalarının kurulması ve buralarda yoğun olarak batı dillerini öğrenen yeni bir kuşağın gelişmesi ve bununla birlikte saray ve Bâb-ı Âli Osmanlıcasının çözülmesine dayandırmak mümkündür. Bu çözümede Fransızcanın etkisi yalnız sözcükler ve üslup açısından değil, kavram ve anlamlar açısından da tercüme odaları kanalıyla baskın hale gelmiştir (Berkes, 2002, s. 258). Bu durum Fransızca *laïcité* kavramını Türk dilinde *laiklik* olarak benimsenmesinin girizgâhını oluşturmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk anayasası Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’nun

taslak halindeki metninde de laiklik kavramı yer almakta ancak burada *ladiniyye* olarak geçmektedir (Erdoğan, 1999, s. 123). Görüldüğü gibi Cumhuriyet'in ilk anayasasının oluşturulma tarihi olan 1921 yılına kadar tercüme odaları ve batı temelli bir dil dönüşümünün sağladığı alt yapı ile laiklik kavramı Müslüman dünyasında anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında yasal anlamda tamamlanan laikleşme, Türkiye'de bir dizi reformlar silsilesiyle gerçekleşmiştir. Aşamalı bir şekilde gelen laikliğe Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda sık sık atıfta bulunulmuştur (Anayasa Maddesi, s. 2, 68, 174.). Bununla birlikte laiklik kavramının, toplum ile din arasında bir sınır meydana getirmesi sebebiyle, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan reformlarla da ilintili olduğunu söylemek mümkündür. Cumhuriyet tarihi boyunca en yoğun etkisini din eğitimi uygulamalarında gördüğümüz laikliğin Türkiye'de ilk uygulaması eğitim alanında yaşanmıştır. 7 Ocak 1924 tarihinde yabancı eğitim kurumlarının laikleştirilmesi kapsamında bu okullarda mevcut dinsel alâmet ve işaretlerin kaldırılması için Maarif Vekâletince bir genelge yayınlanmıştır (Âdem, 2008, s. 34). Eğitim alanına ilk girişi bu şekilde olan laiklik, zamanla Millî Eğitim sisteminin temel ilkesi haline almıştır. Laiklik ilerleyen dönemlerde din öğretiminin her aşamasında vurgulu bir şekilde belirtilmiş, Cumhuriyet tarihinde uzun bir süre belli bir sisteme oturtulamayan din eğitimi ve öğretimine, laik sistem her zaman olumlu veya olumsuz yönde etki etmiştir.

Türkiye Cumhuriyet'i tarihinde laiklik kavramının siyaset alanında tartışmalara konu olması Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 2. Büyük Kongresi (1927) ile başlamaktadır. Bu kongrede kabul edilen partinin yeni nizamnamesinde partinin devlet ve din işlerini ayırmak amacıyla olduğu açıklanmış ve Cumhuriyet Halk Fırkası, Başkanlık Divanı tarafından hazırlanan ve kongrede kabul edilen bildiriye *laik* kavramı kullanılmıştır (Koçak, 2002, s. 153). Cumhuriyet döneminde hız kazanan laikleşme, bir dizi reformu beraberinde getirmiş ve laiklik ilkesi 1937'de Türk Anayasası'na girmiştir. Cumhuriyet'in erken döneminde, adı konulan laiklik anlayışının *pasif ve dışlayıcı laiklik* kavramları çerçevesinde ele alındığında, devletin dine yoğun etkisinin görüldüğü, dışlayıcı nitelikte bir laiklik örneği olduğunu söylemek mümkündür. Bu çizgideki laiklik anlayışı sadece din ve siyaseti birbirinden ayırmamış, siyasetin din üzerinde müdahalelerinin gelişmesinin de önünü açarak dinî hayatın bütün yönlerinin kontrol edilmesine zemin hazırlamıştır (Çarmıklı, 2011, s. 1; Davison, 2006, s. 222). Laikliğin Türkiye'ye gelişi ve teorik olarak metinlerde yer alışı böyle iken Cumhuriyet'in erken döneminden bugüne Türkiye'de laiklik yorumlarının ve anlayışının dönem dönem değiştiğini söylemek mümkündür. Çağdaş Türkiye'de uygulanan laiklik anlayışına yönelik Jean Marcou'nun yorumu: "Türki-

ye’de uygulanan laiklik iki açıdan özel bir hâl almaktadır; biri Türkiye’nin laikliği katı bir şekilde benimseyen tek ve ilk Müslüman ülke olması diğeri ise laikliği, anayasasında yazılı bir şekilde bulunduran çok az ülkelerden olmasıdır” şeklindedir (2000; Gencer, 2000, s. 153). Bu durumu Talip Küçükcan ise “Türkiye’nin bir ara model olduğu” yorumuyla desteklemektedir (19.03.2013 tarihli söyleşisi). Görüldüğü gibi bütün laik ülkelerin uygulamaları kendine has özellikler taşıırken Türkiye çoğunluk nüfusunun Müslüman olarak laikliği anayasasında yazılı bir şekilde belirtmesi ile ön plana çıkmaktadır.

Sahip oluğu laiklik anlayışı ve anayasal statüsü ile birlikte Türkiye’de farklı kişi veya gruplar *laiklik/sekülerizm* kavramlarından farklı şeyler anlamışlardır. Bu sebeple, Türkiye’de laikliğin anayasal boyutunun yanında uygulamada pek çok farklı versiyonundan bahsetmek mümkündür. Laikliğin Türkiye’deki bu değişken hali şöyle bir yorum bulmuştur: “Anayasa Mahkemesi tarafından Türk Devrimlerinin temelini oluşturan öge olarak kabul edilen laiklik (Anayasa Mahkemesi’nin 1989/12 sayılı kararı) net bir şekilde açıklanmamış, bir fikir birliği oluşturulamamıştır” (Erdoğan, 2000, s. 262). Bu durum ise Türkiye’de din eğitimi için bağımsız değişken niteliğinde olan laiklik anlayışının din eğitimi ve dinî pratikleri doğrudan etkilemesine neden olmuştur.

2. 1982-1995 DÖNEMİNDE TÜRKİYE’DE LAİKLİK ANLAYIŞI VE DİN EĞİTİMİ UYGULAMALARINA YANSIMASI

Araştırmanın bu başlığında Türkiye’de 1982-1995 döneminde, laiklik algısı çerçevesinde, zorunlu din eğitimine geçiş süreci ve bu kapsamda gelişen tartışmalar ve din eğitimi uygulamalarına yansımaları “Neden zorunlu hale getirildi ve nasıl yapıldı?” soruları ekseninde incelenmeye çalışılacaktır. Bu başlıkta din eğitiminin zorunlu hale geliş süreci tartışıldıktan sonra, dönemin laiklik anlayışının din eğitimi uygulamalarına nasıl yansıdığı, bu bölümde ilköğretim, ortaöğretim, yükseköğretim ve yaygın eğitim başlıkları altında incelenecektir.

1982 yılında laikliğin, önceki halinden farklı bir yoruma kavuşması ve bu bağlamda din eğitiminin zorunlu hale gelmesi sebebiyle 1982 yılı Türkiye’de laiklik anlayışı ve din eğitimi için kırılma noktası olarak belirlenmiştir. 1995 sonrasında ise Türkiye’de laiklik algısı ve din eğitimi uygulamalarına yansımaları 1982-1995 yılları arasında algılandığından farklı olarak yorumlanmıştır.

2.1. 1982-1995 Yılları Arasında Türkiye’de Laiklik Anlayışı

Türkiye, 1982 Anayasası değişikliği öncesinde, 1980 yılında askerî müdahalenin yaşandığı bir geçiş dönemi yaşamıştır. Bu geçiş dönemlerini “ara dö-

nem” olarak tanımlamak mümkündür. Ara dönemler, genellikle olağandışı uygulamaların ön plana çıktığı ve özgül uygulamaların sıklıkla görüldüğü dönemlerdir (Subaşı, 2005, s. 78). 1980 sonrası Türkiye’inde birçok yeni gelişme görülmüştür. Bu dönem içinde toplumsal dönüşümler yaşanmış ve ekonomik liberalleşme gerçekleşmiştir. İslam’ın yükselişi de bu dönem içinde yaşanan en önemli gelişmelerdendir (Çaha, 2011, s. 478-479).

Laikliğin zamanlı ve mekânlı bir kavram olmasından dolayı değişen Türkiye içinde laikliğin yorumları da bu süre zarfında değişmiştir. Bu dönem için dönüşen laiklik Anayasa’da:

Türkiye Cumhuriyeti, toplumun huzuru, millî dayanışma ve adalet anlayışı içinde, insan haklarına saygılı, Atatürk milliyetçiliğine bağlı, başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk devletidir. (T.C. 1982 Anayasası) şeklindeki halini korurken Anayasanın 1. maddesindeki Devletin şeklinin Cumhuriyet olduğu hakkındaki hüküm ile, 2. maddesindeki Cumhuriyetin nitelikleri ve 3. maddesi hükümleri değiştirilemez ve değiştirilmesi teklif edilemez.

Maddesi ile 1982 yılında korumaya alınmıştır (1982 Anayasası). Laikliğin Anayasadaki halinde pasif laikliğe geçişe ilişkin hiçbir değişiklik bulunmamasıyla birlikte bu süre zarfında yöneticiler tarafından yapılan laiklik yorum ve yaklaşımlarının dinin varlığını kabul eden ve dini dışlamayan pasif laiklik ekseninde olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin bu dönemde laiklik anlayışının genel olarak sahip olduğu ana çiziyi dönemin Başbakanı Turgut Özal, hükümet programını sunarken: “Laikliği, manevi değerlerin korunmasında, vicdan, dini inanç ve ibadet hürriyetinin uygulanmasında ve dini kültürün geliştirilmesinde kısıtlayıcı unsur olarak anlamıyoruz” (13.12.1983-21.12.1987 45. Hükümet Programı) şeklinde izah etmiştir. Bu ifadelerde de görüldüğü üzere din eğitiminin zorunlu hale gelişi laiklik için bir problem olarak görülmemiş laikliğin neredeyse bu durumu desteklediğine dair bir ifade kullanılmıştır. Bu noktada laiklik artık “din hürriyetinin garantisi” olarak yorumlanmaya başlanmıştır. Bu laiklik yorumunun Kuru’nun tanımlamış olduğu pasif laiklik anlayışı ile paralel olduğunu ifade etmek mümkündür (2011). Bu minvaldeki laiklik yorumunun resmi hüviyete kavuşması, dönemin Anayasa Mahkemesi tarafından 1989 yılında verilen kararda:

Lâiklikle vicdan özgürlüğü birbirinden ayrı kavramlar olduğu halde, lâiklik vicdan özgürlüğünün elverişli ortamını ve güvencesini oluşturarak ulusal yaşamda özgün yerini almıştır[...]Bu yolla dogmatik değerlerin yerine akılcı ve insani değerler geçmiş, dinsel duygular, sahibinin vicdanında dokunulmaz yerini almıştır... Atatürk’ün din hakkındaki sözleri anımsanacak olursa, lâiklik

uygulamasının dine karşı olmadığı, dini kötülemediği, din düşmanlığı anlamına gelmediği ve dini asla yadsımadığı açıktır. Cumhuriyet ve demokrasi, şeriat düzeninin karşıtıdır. Genelde bir tür düşün ve anlayış biçimi, dünya görüşü sayılan bu ilke, "ümme't"ten, "ulus"a geçmenin itici gücü olmuştur. (07.03.1989, E. 1989/12 sayılı Anayasa Mahkemesi Kararı).

Şeklinde ifade edilmiştir. Atatürk’ün de laiklik anlayışına atıfların yer aldığı bu kararda laikliğin din karşıtlığı olmadığı defaten vurgulanmakla birlikte din işleriyle dünya işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğinin altı çizilmiştir. Yine bu kararda laiklik ve ulus devlet arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir. “Devletin dinlerden birini tercih fikri, ayrı dinlere bağlı yurttaşların yasa önünde de eşitliğine aykırı düşer. Laik ülkelerde gerçek vicdan özgürlüğünden söz edilebilmesi de, laikliğin vicdan özgürlüğü yönünden de yararını açıklamaktadır.” İfadeleriyle de laikliğin, aynı zamanda devletin dinler karşısında tarafsızlığı yönünü vurgulamıştır. (07.03.1989, E. 1989/12 sayılı Anayasa Mahkemesi Kararı).

1991 yılındaki laiklik anlayışı 1989 yılındaki anlayış doğrultusunda dönemin Başbakanı Mesut Yılmaz tarafından şöyle yorumlanmıştır:

Yine eğitimde, laiklik ilkesini, toplumumuzun çeşitliliğinin en büyük kaynaştırıcı, uzlaştırıcı ve birleştirici harcı, temeli ve teminatı olarak görüyor ve benimsiyoruz [...] Milli birlik ve bütünlüğümüzün harcı olan, yüce duygularla olgunlaşmamızın yüksek ahlaklı toplum meydana getirmemizin kaynağı olan yüce dinimizin ehil öğretmenlerle öğretilmesi ana amacımızdır. Bu amaçla dini öğretime daha da önem verilecektir (Resmi Gazete, 6 Temmuz 1991, sayı: 20921, s. 12).

Din eğitiminin bilimsel temellere dayalı olarak devlet okullarında verilmesi konusunun laiklik ile birlikte ele alındığı bu konuşmada Temelini laikliğe dayanan bu din eğitimi tartışması, 1991 yılında Mesut Yılmaz tarafından Meclis’te gerçekleştirilmiş ve din eğitime ve laikliğe bu dönemde nasıl bakıldığına ilişkin yaklaşımı ortaya koymuştur. Nitekim laiklik vurgusuyla din eğitimi vurgusu aynı metinde böyle yer alırken, laikliğin bu dönemde de hâlâ “din ve vicdan özgürlüğünün garantisi” şeklinde algılandığını ve bu dönemde laik bir ülkede din eğitiminin devlet okullarında verilmesinin zihinlerde kısmen olgunlaştığını söylemek mümkündür.

Siyasal ve hukukî düzlemde laiklik yorumları böyleyken, laikliğe ilişkin olarak bu dönemde yapılan bir çalışmada¹ halkın, laiklik için olan düşünceleri şu şekilde ortaya konulmuştur: Sözlü ve yazılı dinî yayınları, okullarda din dersi okutulmasını laikliğe aykırı bulmayanların aykırı bulanlara oranı üç mislinden fazla yüksektir. Ayrıca din dersinin mecburi okutulmasını isteyenler %53.43, isteğe bağlı okutulmasını isteyenler ise %33.16'dır ve din derslerinin okutulmasından yana olanlar %92.59 iken okullarda din dersi okutulmasından yana olmayanlar %4.51'dir (Sezen, 1993, s. 185). Bu çalışmasında Sezen, Türkiye tarihinde uygulama farklılığı ile paralel olarak halkın da laiklik anlayışının geniş bir yelpazede yer aldığını ortaya koymuştur.

Devletlerin din politikaları, eğitim politikalarını ve dolaylı olarak da din eğitimi politikalarını etkilemesi söz konusudur. Bu tartışmaların yaşandığı evreye kadar Türkiye'nin din eğitimi politikalarına ve laiklik anlayışına ilişkin, yaklaşık 60 yıllık tecrübesi söz konusudur. Bu zaman dilimi içinde yaşanan gelişmeler genelde eğitime, özelde ise din eğitimine ilişkin farklı yaklaşımları gerekli kılmıştır. Yeni bir anayasal düzenin olduğu bu evrede de laikliğin önceki yıllardan farklı yorumlanması din öğretimine yasal statüde zorunluluk kazandırması şeklinde yansımıştır. Türkiye, kısa süreli aralıklar haricinde 1982 yılına kadar din eğitimi dışlayan bir laiklik anlayışına sahip iken bu dönemden itibaren laiklik anlayışı, devletin bütün dinlere eşit mesafede kalarak din eğitimi hizmetinin devletin bir görevi olduğu, şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur. Dönemin laiklik anlayışı, devlet eliyle din öğretimi yapılmasını gerekli kılmış ve onun yansımaları olarak da din eğitimi ve dinî hayatta canlanma olmuştur.

2.2. Din Eğitiminin Zorunlu Hale Gelişinin Bilimsel Gereçekleri

1982 Anayasası, din eğitiminin ve dinî hayatın nispi olarak alanının genişletilmesini ve bunun temel hak ve özgürlüklerden sayılarak, laikliği din ve vicdan özgürlüğünün garantisi çerçevesinde yorumlamayı ön görmüş ve bunu devlete bir görev addetmiştir. Benimsenen bu laiklik algısı ve uygulanan din eğitimi politikasında şu ayrımın var olduğunu söylemek mümkündür: "Laik devlet, din olarak neyin, hangi dinin öğretileneğine karar veremez ancak din ve

¹ Bu çalışma, 1993 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yumni Sezen tarafından ankete dayalı olarak yapılan bir çalışma olup, halkın laikliğe bakış açısını incelemeye yönelik bir amaç taşımıştır. Detaylı bilgi için bkz: SEZEN, Yumni (1993), Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

dinler hakkında ne öğretilceğini belirleyebilir” (TDV, 2009, s. 16). Laiklik anlayışının dönüşümü ile birlikte din eğitiminin zorunlu hale gelmesi gelişigüzel alınmış bir karar değildir. Din eğitiminin ehil kişiler tarafından verilmesi için o dönemde gerekli ön çalışmalar yapılmış ve zorunlu din eğitiminin gerekliliği bilimsel temellere dayandırılarak ortaya konulma gayreti içine girilmiştir. Bu çalışmalarda, din eğitiminin içeriğinden çok din eğitiminin neden verilmesi gerektiğine dair sosyolojik, antropolojik gerçekliği, laikliğin din ve vicdan özgürlüğünün garantisi olması, gayri resmî verilen din eğitiminin kontrol edilemez hale gelmesine yönelik kaygılar ve günün şartlarına hitap etmiyor olması konuları ön plana çıkarılmıştır.

Din eğitiminin verilmesinin gerekliliği konusunda yapılan çalışmaların bazılarını bakacak olursak; 23-25 Nisan 1981 tarihinde yapılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen 1. Din Eğitimi Seminerinde tartışma konularının başlıkları; 1982 öncesi var olan seçmeli din derslerinin, tam bir din eğitimi vermekten mahrum olduğu, dahası 1982 öncesi dönemde seçmeli nitelikte olan bu din derslerini seçenler “yobazlıkla” seçmeyenler ise; “dinsizlikle” itham edilmiş toplumda bu anlamda husumet meydana gelmiştir (Bolay, 1981, s. 98). Bu anlamda toplumda meydana gelen bu ayrışmaları gidermek gerekli görülmüştür. Burada din eğitiminin okullarda zorunlu olmasına yönelik gerekçeler dinin bir sosyal gerçeklik ve gereksinim olduğu noktasındadır (Mert, 1981). 1. Din Eğitimi Semineri içeriğinde zorunlu din eğitimine gerekçe olarak gösterilen, dönemin sosyolojik yapısına vurgu yapılmıştır. Din eğitiminin zorunlu hâle gelişinde ve bir bilim dalı olarak ülkemizde gelişmesinde önemli katkıları olan Hüseyin Atay 23-25 Nisan 1981 tarihinde Türkiye 1. Din Eğitimi Seminerinin açılış konuşmasında din dersinin zorunlu olması gerektiğini şöyle temellendirmiştir:

Memleketimizde çok yetersiz olan din eğitimi ve bu yetersizliğin devamını amaçlayan gizli gücün olumsuz etkisi, dini açıdan milletimizi bir buhrana sürüklemiştir. Dini otorite eksikliği çok açık bir şekilde karşımızda büyük bir sorun olarak durmaktadır. Halkımız günün şartlarına göre dini meselelerine cevap aramakta, bunlara verilen cevaplar onları tatmin etmemektedir[...] Aynı dine sahip olan bir milletin fertlerinin böyle yanlış bir eğitim neticesinde birbirlerine düşman kesilmeleri ne dinimizin, ne tarihimizin ve ne de Atatürk ilkelelerinin gerçeğine uyar (Atay, 1981, s. 2).

Görüldüğü gibi burada vurgu daha çok sosyolojik yapıya işaret edilerek din eğitimi konusunda halkın içinde bulunduğu boşluk dile getirilmiştir.

Nitekim Kenan Evren de halkta ortaya çıkan bu boşluğu iki farklı örnekle vurgulamıştır: “Dinsiz millet olmaz işte Sovyet Rusya böyleydi. Ne hale geldi

gördük...” (akt.: Birand, 2005, s. 169). Evren’den nakledilen ve temellendirmesi yine sosyolojik olan bir başka örnek ise şöyledir: Kenan Evren bir akşam yemeğinde damadına “Oğlum, kurban bayramı yaklaşıyor, yakınlarda bir imam bul, kendisine vekâlet ver, bizim kurbanımızı kesiversin” der ve ertesi akşam damadına tekrar sorar: “Ne oldu oğlum kurban işini hallettin mi?” aldığı cevap Kenan Evren’i şok etmiştir: “Hayır baba, bugün cumartesi noterler kapalı, onun için imama vekâlet veremedim.” Kenan Evren damadının din hususundaki bu eksikliğini din eğitiminin zorunlu olması konusunda önemli bir gerekçe olarak anlatmıştır (akt.: Köse, 2007, s. 71). Görüldüğü üzere 1. Din Eğitimi Semineri genel olarak din eğitime toplumsal olarak duyulan ihtiyacı ele almış, içinde bulunulan sosyolojik yapı ve bu bağlamda sosyal bir realite olan dinin eğitiminin gerekliliği bu kapsamda tartışılmıştır.

Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin gerekliliğini temellendirme amaçlı bir diğer çalışma ise: 12 Eylül 1980 tarihinden sonra Din Eğitimi Çalışma Grubu oluşturulmasıdır. Din Eğitimi Çalışma Grubu 24 Ekim-28 Kasım 1980 tarihleri arasında çeşitli toplantılar yaparak bu toplantılardan edindikleri birtakım görüşleri rapor haline getirmiştir (Öcal, 2011, s. 267). Milli Güvenlik Konseyi Genel Sekreterliği’nin bünyesinde oluşturulan komisyonun din eğitimi ile ilgili hazırlamış olduğu bu raporda:

Okullarda din eğitiminin, isteğe bağlı olmasının sakıncalı sonuçlar doğurduğu, din eğitiminin, milli eğitimin ilk hedefleri arasında olduğu[...].İnkılâpların bir kısmını dine aykırı gibi göstererek cahil bırakılmış Türk vatandaşları arasına nifak sokulduğu[...].Türk milletinin sosyal bütünleşmesine mani olmaktadır[...].Halkımızın Kur’an kurslarına düşkünlüğünü çok iyi değerlendiren ve faaliyetlerini gizil olarak sürdürerek din eğitimi verdiklerini söyleyenlerin amacı, sağlıklı bir din eğitimi vermek değildir. Bunların amacı maddî, siyasî ve ideolojik yarar sağlamak pahasına milleti bölmektir. Din bilgileri ve genel kültürleri gelişmemiş vatandaşlarımızın da din duygularını istismar etmek, laiklik, Anayasa, devlet ve toplum düşmanlığı aşılacaktır, bu tespit edilmiştir (Milliyet, 17.07.1981, s. 12).

Bu dönemde, zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin gerekliliğine ilişkin olarak yapılan başka bir çalışma da Aydınlar Ocağının 9-10 Mayıs 1981 tarihinde “Milli Eğitim ve Din Eğitimi” başlığı altında düzenlediği seminerdir. Bu seminerde, Aydınlar Ocağı şu konular üzerinde yoğunlaşmıştır: Öncelikle tartışılan konunun din eğitimi olması hasebiyle elbette laiklik-din-devlet ilişkisi bu seminerde önemli bir yer teşkil etmiştir. Bu bağlamda laiklik hususunda mutabık olunan yorum; “devletin zorunlu din eğitimi vermesi ve laikliğin varlığının zorunluluğunun din eğitimi ile çelişen yönünün bulunmadığı” (Peköz, 2009, s. 59)

şeklinde olmuştur. Aydınlar Ocağı da 1. Din eğitimi Seminerinde olduğu gibi dönemin sosyo kültürel yapısına dikkat çekerek 1980’lerin ilk yıllarında dinin bireylerin kişiliğini ve toplumların da kimliğini etkilediğini ve her toplumun da belli bir felsefi temel üzerine kurulduğu, düşüncesini benimsemiştir. (Günaydın, 2011, s. 175). Bu anlamda toplumun içinden geçtiği ara dönemi de göz önünde bulundurarak toplumun felsefi temellerinin gün yüzüne çıkarılıp, kültür alanında bazı değişikliklere gidilerek gençliğin komünist ideolojilere kaymasının önüne geçilmesi de hedeflenmiştir. Kültürel kodların ön plana çıkarıldığı bu yaklaşım zaman içinde Türk-İslam sentezi olarak anılmıştır²

Bu zaman diliminde hazırlanan 5 yıllık DPT Milli Kültür Özel İhtisas Raporunda Türk İslam sentezi için düşünceler şöyledir;

Her şeyden önce dinin sadece bir vicdan meselesi olduğu ve vicdanlarda hapsedilerek ferdi davranışlarda ve toplum hayatında hiçbir yankısının olmadığı fikri isabetli değildir. Birtakım dini emir ve kuralların canlı bir şekilde yaşamakta olması, dinin toplumdan ayrı tutulamayacağını göstermektedir. Atatürk, milletin cehaletten kurtulması için uğraşmıştır ama dinden ve ahlakından uzaklaşmamıştır. ‘Türk milleti dindar olmalıdır. Türk milleti mutlaka dinini öğrenmelidir. Dini öğrenmek için tek bir yere muhtaçtır, orası da mekteptir’ demiştir. Bunun için Tevhid-i Tedrisat Kanununu çıkartıp herkesin aynı öğretimden geçmesini istemiştir[...] Bu kanuna ve direktiflere dayanan Milli Güvenlik Konseyi din ve ahlak derslerini bu sebeple mecburi hale getirmiştir. (Yılmaz, 2011, s. 637; Subaşı, 2005, s. 97).

Bu düşüncelerin, bu dönemde devletin din politikalarına ve özellikle de din eğitimi politikalarına yansıdığını söylemek mümkündür. Nitekim 20 Haziran 1986 tarihinde Atatürk Yüksek Kurulu, Cumhurbaşkanı Kenan Evren başkanlığında toplanmış ve bu raporu resmen benimsemiştir (Peköz, 2009, s. 58). Dönemin siyasal ve toplumsal dinamikleri göz önünde bulundurulduğunda bu durum, geçiş dönemlerine özgü olarak; otoriter, milli manevi değerlerin harmanlandığı bir ortam edinme gayreti şeklinde yorumlanabilir. Bu kararın alınmasında salt, Türkiye’de 1970’li yılların son dönemlerinde yaşanan anarşik ortam etkendir demek yanlış olur. Zira bu zaman diliminde 70’li yıllarda İslam

² Bahsi geçen Türk-İslam sentezine kısaca değinecek olursak: Türk-İslam sentezi, İslam’ı Türk Milliyetçiliğiyle sentezlemiş, antikomünist-devletçi bir yapı oluşturmuştur. Döneme hâkim olan anarşi ortamının kaynağı siyasi çatışmalarda bulunmuş, bu sorun da Türk-İslam sentezi gibi birleştirici unsurlarla bertaraf edilmeye çalışılmıştır (Taşkın, 2013, s. 157; Günaydın, 2011, s. 186; Yılmaz, 2011, s. 637)

dünyasındaki siyasal gelişmeler de Türkiye üzerinde oldukça etkili olmuştur. (Peköz, 2008; Yılmaz, 2011, s. 632-804; Gökaçtı, 2005, s. 225-227).

Zorunlu din derslerinin gerekliliğini ortaya koyan bir diğer önemli çalışma Yüksek İslam Enstitüsü Temsilcileri olan Halis Ayhan, Mustafa Uzunpostalcı, Ali Şakir Ergin, Ahmet Gürtaş ve Mevlüt Ferligül tarafından 1981’de, din eğitimi ile ilgili hazırlanan rapordur. Bu raporda;

1. Din eğitimi, okul öncesi çağdan itibaren ele alınarak, Temel Eğitimin ve Orta Öğretimin bütün sınıflarına yayılmalıdır.

2. Din Bilgisi ile Ahlak dersleri birleştirilmeli ve haftada en az iki saat olarak, mecburî ortak dersler arasına alınmalıdır. (Ayhan, 2014, s. 537) şeklinde iki teklif yer almaktadır.

Rapora göre; Din eğitiminin verilmesinin gerektiği çünkü laik, çağdaş Batı ülkelerde de böyle uygulamaların olduğu, bunu gerçekleştirmenin halkın istek ve ihtiyaçları doğrultusunda olduğu ve bu talebin karşılanmasıyla devlet-millet bütünlüğünün sağlanacağı, durumu o dönemde Türkiye gibi laik olup devlet okullarında din derslerine yer veren batılı ülke örneklerine vurgu yapılarak temellendirilmeye çalışılmıştır (Ayhan, 2014, s. 537-538). Bu anlamda din derslerine müfredatta yer veren batılı ülkelerden özellikle Almanya’nın Türkiye’deki din eğitimi bilim dalının gelişimi için önemli bir ülke olmuştur.

Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin gerekliliğine dair bir başka temellendirme çalışması da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılmıştır. 1981 yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi Hakkında Rapor başlığı altında hazırlanmış olduğu rapordur. Bu raporun içinde ayrıca Mustafa Kemal’in dine ilişkin ifadelerinden oluşan Atatürk ve Din Eğitimi başlıklı bir bölüm de bulunmaktadır (Subaşı, 2005, s. 96). Bu çalışmalara ilaveten, bu zaman diliminde Beyza Bilgin Almanya’ya giderek laik bir ülke olarak Almanya’nın din eğitimi nasıl gerçekleştirdiğini, laik devletin din eğitime yaklaşımı açısından araştırmış ve rapor hâlinde Milli Eğitim Bakanlığı’na sunmuştur (Öcal, 2008, s. 377, c. III). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden bu zaman diliminde Beyza Bilgin haricinde Almanya’ya din eğitimi alanında ihtisas görmek üzere pek çok araştırmacı gitmiştir. Bu anlamda başta Beyza Bilgin’in çalışmaları olmak üzere Türkiye’de din derslerinin zorunlu olması, din eğitiminin, eğitimde ayrı bir bilgi alanı olduğunun Türkiye’de kabul edilmesinde o dönemdeki araştırmacıların çalışmalarının oldukça önemli katkıları bulunmaktadır.

2.3. 1982-1995 Yılları Arasında Laiklik Anlayışı ve Zorunlu Din Eğitiminin Anayasaya Girişi ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansıması

Yukarıda ele alınan bütün bu çalışmaların sonucu olan zorunlu din öğretiminin de içeriğinde yer aldığı, 1982 Anayasası’nın kabul edilmesine kısaca değinecek olursak: 23 Eylül 1982 tarihinde Danışma Meclisi tarafından ve 18 Ekim 1982 tarihinde de Milli Güvenlik Konseyi tarafından onay verilmiş, halkoyuna sunulmak üzere 20 Ekim 1982 tarih ve 17844 sayılı Resmî Gazete’de yayınlanmış, 7 Kasım 1982 Pazar günü yapılan halkoylaması sonucunda da % 91,17 oranında çoğunlukla kabul edilmiştir (Resmi Gazete, 20.10.1982, sayı 17844). Oy oranlarından da anlaşılacağı üzere din eğitiminin zorunlu hale gelmesi halkın büyük çoğunluğu tarafından memnuniyetle karşılanmıştır.

1982 Anayasası, Türkiye’de uygulanan din eğitimi ve dinî hayat açısından dönüm noktasıdır. Bu bağlamda din eğitiminin gerekliliği bu dönemde vurgulu bir şekilde dönemin yöneticileri ve akademisyenler tarafından kamuoyuna izah edilmiştir. Din eğitiminin gerekliliği anlayışı paralelinde bu dönemde din eğitimi uygulamalarında meydana gelen canlanma sayesinde ülkemizde din eğitiminin bir disiplin olarak gelişmesinin önü açılmıştır. 1982 Anayasası’nda din eğitimi ve dini hayata istinaden şu maddeler yer almıştır:

Madde 24: VI. Din ve Vicdan Hürriyeti Herkes, vicdan, dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. 14 üncü madde¹⁷ hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dini ayin ve törenler serbesttir. Kimse, ibadete, dini ayin ve törenlere katılmaya, dini inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dini inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz.

Din ve ahlak eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcisinin talebine bağlıdır.

Madde 136: Genel İdare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, dünyevilik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir. (Resmi Gazete, 20.10.1982, sayı 17844, s. 39)

Bu hükümlere göre: din eğitimi yalnızca devletin gözetim ve denetimi altında yapılabilir. Din ve ahlak eğitimi ilk ve orta dereceli okulların hepsinde zorunludur. Devlet tarafından verilen din ve ahlak eğitimi dışındaki din eğitiminde, vesayet sahibi kişilerin inanmış oldukları yaşam felsefesi etkendir. Bi-

reylere istediği dine inanabilir ve 14. maddeye³ aykırı düşmediği sürece inandığı dinin yaptırımlarını uygulayabilir. Bu bağlamda, bir dine inanmak ve inandığı dinin, yalnızca devletin denetim ve gözetimi yani kontrolü altında, öğrenim ve öğretim hakkına sahip olmak Anayasada kişinin temel hakkı, devletin de sosyal ödevi olarak görülmektedir.

Hukukî düzlemde yasal dayanağı bu şekilde olan zorunlu din dersleri ve dönemin laiklik anlayışı doğrultusunda 1982-1995 yılları arasında eğitimde şu gelişmeler yaşanmıştır: Okulların bağlı bulunduğu "Din Eğitimi Müdürlüğü" 1961 yılında kurulmuş ve bu daire, 1964 yılında "Din Eğitimi Genel Müdürlüğü" şeklinde değiştirilmiş, 13.11.1983 tarih ve 179 sayılı Kanun Hükmündeki Kararnamenin 14. Maddesi ile de 1983 yılında "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü" olarak değiştirilmiştir⁴ (MEB, 2010, s. 10-11). Bu değişiklik "eğitim" ve "öğretim" kavramları arasındaki fark göz önünde bulundurularak yapılmıştır (TDV, 2009, s. 55).

Okullarda din derslerinin zorunlu hale gelişi, laiklik ile sıkı bir ilişki içinde olduğu düşünülen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte ele alınmıştır. Bu bağlamda din eğitiminin Tevhid-i Tedrisat içindeki yeri; Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun Türkiye'deki eğitim kurumlarını 1924 yılında tek çatı altında toplamasından mütevellit hâlihazırda Türkiye'de hâkim olan durumun da zaten devlet denetimindeki, tek biçimli, laik eğitim sistemi olduğu belirtilmiştir. Buradan şu sonucu çıkarabilmek mümkündür ki Türkiye'de resmi olarak laik olmayan alternatif bir eğitim kurumu mevcut değildir. Bu anlamda Tevhid-i Tedrisat bağlamında ele alınan din eğitimi tartışmalarında varılan sonuç, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun pratik anlamı olarak Türkiye'de İslamî ve diğer dinlerin özel din eğitimi kurumlarına yer olmadığına yöneliktir. Zaten Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun, din eğitim-öğretimini kaldırmak için değil, genel eğitim sistemi içinde ele almak ve onunla bütünleştirmek için çıkarılmış bir kanun olduğu kabul edilmektedir (Atay, 1981, s. 2; Kuru, 2011, s. 168). Bu düşünce ekseninde zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile ters düşmeyeceği konusunda fikir birliği oluşmuştur. Tevhid-i Tedrisat

³ Anayasa'nın 14. Maddesindeki hüküm şöyledir: "Anayasa'da yer alan hak ve hürriyetlerin hiçbiri Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmayı ve insan haklarına dayanan demokratik ve laik Cumhuriyeti ortadan kaldırmayı amaçlayan faaliyetler biçiminde kullanılamaz."

⁴ Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün adında eğitimin geçmesine önce papalık itiraz etmiş ve akabinde Aleviler, ateistler ve dine karşı olan gruplar dâhil olmuşlardır. Böylece din eğitimi din öğretimine dönüştürülmüştür (Okullarda Din Eğitimi ve Öğretimi Çalıştayı, Bolay, 2009, s. 71).

laikliğe uygun bir halde hazırlandığına göre din eğitiminin, devletin gözetimi altında verilmesinde laiklik için bir sıkıntı görülmemiştir ve zaten bu eğitimi devletten başka verebilecek alternatif bir eğitim kurumu da olmadığı için, devletin bu eğitimi vermesi bu noktada zorunlu bir hal almıştır.

Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi düzenlemesi, laikliğe aykırı olduğu ve laiklikten sapıldığı gerekçeleriyle eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin çıkış noktası olarak “Devletin resmi bir dininin olmaması” referans gösterilerek devletin, belli bir dinin nasslarını vatandaşlarına benimsetemeyeceği ve buna zorlayıcı kurallar koyamayacağı ve bu bağlamda devletin belli bir dinin, eğitim ve öğretimini zorunlu kılamayacağı şeklinde olmuştur (Mortaş, 2011, s. 26). Görüldüğü gibi zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi uygulaması en temelde laiklik bağlamında ele alınmış ve ideolojik boyutuyla tartışılmıştır. Bu yaklaşıma Kenan Evren şöyle cevap vermiş ve zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi uygulamasında benimsenen laiklik anlayışını şu şekilde ortaya oymuştur; “Laiklik dini devlet işleriyle karıştırmamak ve bunu bir propaganda vesilesi yapmamaktır. Binaenaleyh çocuğa din bilgisi dersi vermek laikliğe aykırı bir hareket değildir.” (akt.: Gökaçtı, 2005, s. 233).

Din derslerinin zorunlu hale getirilmesinde önemli rol oynayan Kenan Evren, bu konuya yönelik yapılan eleştirilerden dolayı kendisini sık sık savunmak zorunda kalmıştır. Yine bu savunularından birinde Kenan Evren

Din eğitimi çocuklara aile tarafından verilmez. Aslında aile bu eğitimi vermeye çalışsa bile, yanlış, eksik ve ya kendi bakış açısından öğretebilir, dolayısıyla bu uygunsuzdur... Size çocuklarınızı yasadışı Kur’an kurslarına göndermemenizi daha önce de söylemiştim. Şimdi bunu Anayasa hükmü haline getirdik. Artık din, devlet tarafından devlet okullarında öğretilecek. Şimdi biz laikliği çiğniyor muyuz, yoksa ona hizmet mi ediyoruz? Tabi ki hizmet ediyoruz. Laiklik Türk insanını dini eğitimden mahrum bırakıp, onu din istismarcılarının eline teslim etmek değildir... İfadelerini kullanmıştır. (akt.: Peköz, 2009, s. 202).

Yasal sınırları, yukarıda belirttiğimiz gibi olan din eğitiminin içeriği, bahsi geçen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Genel İlkeleri ve Milli Güvenlik Kurulunun talebi üzerine, Turgut Özal hükümeti döneminde oluşturulan, Eğitim ve Öğretim Yüksek Kurulunun “Atatürkçülükle ilgili konuların öğretim programlarına ve ders kitaplarına eklenmesi” önerisi doğrultusunda 8 Mayıs 1986 tarihinde netliğe kavuşturulmuştur (Öcal, 2011, s. 278). Kararın alınma gerekçesi ve kapsamı şu şekildedir:

Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığının teklifi üzerine Atatürkçü nesiller yetiştirmek amacı ile Atatürk İlke ve İnkılaplarının sistemli ve düzenli bir şekilde her tür ve derecedeki okulların öğretim programlarına ve ders kitaplarına yansıtılmasını sağlamak üzere hazırlanan ekteki konuların; öğretim programlarında yer almış sayılması ve belirlenen esaslar doğrultusunda ders kitaplarında işlenmesi kararlaştırıldı. (MEB Tebliğler Dergisi, 30.06.1986, sayı: 2212, s. 201).

Bu düzenleme doğrultusunda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları da bu kapsamda tutularak bütün ders kitapları bu amaca yönelik olarak yeniden ele alınmıştır. Din eğitiminde genel amaç olarak:

Temel eğitim ve ortaöğretimde öğrenciye, Türk Milli Eğitim Politikası doğrultusunda genel amaçlarına, ilkelerine ve Atatürk'ün laiklik ilkesine uygun, din, İslam Dini ve Ahlak Bilgisi ile ilgili yeterli dini bilgi kazandırmak; böylece Atatürkçülüğün milli birlik ve beraberliğin insan sevgisinin dinî ve ahlakî yönden pekiştirilmesini sağlamak, iyi ahlaklı ve faziletli insanlar yetiştirmektir.

Şeklinde belirtilmiştir (MEB Tebliğler Dergisi, 29.04.1982, s. 155). Bu kararlar, eğitim öğretim programında yapılan diğer değişikliklerde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde "laiklik ilkesi iyice açıklanarak, dini konuların akılcı bir şekilde anlatılması" esas alınmıştır (Duman, 1999, s. 354).

1982 Anayasası çerçevesinde zorunlu kılınan din öğretiminin 1986'da yayımlan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Genel İlkelerinde, İslam'a mensup olmayan bireyler için eğitimin ölçme ve değerlendirme boyutunda zorunlu olmayacağı şu şekilde belirtilmiştir:"

Din Kültürü ve Ahlak Dersi öğretim programı, Anayasamız ile Milli Eğitim Temel Kanunu hükümlerine uygun olarak hazırlanmıştır. Bu programın hazırlanmasında, okullarımızın bazı sınıflarında az sayıda da olsa Musevilik, Hıristiyanlık ve diğer dinlere mensup öğrencilerin bulunabileceği hususu da dikkate alınmıştır. Böylece milli kültür unsurlarını ve genel kültürü destekleyici nitelikte olmak üzere, bu programdaki konuların detaylandırılması sırasına göre İslamiyet, Musevilik, Hıristiyanlık ve diğer dinler hakkında ki bilgilere de yer verilmiştir... Azınlık okulları dışındaki okullarımızda öğrenim gören, T. C. Uyruklu Hıristiyanlık ve Musevilik dinlerine mensup öğrencilere; Kelime-i Şahadet, Kelime-i Tevhid, Besmele, Amentû, Ayet, Sûre ve Namaz duaları ezberletilmeyecek; Namaz, Oruç, Zekât ve Hacca ait uygulamaya yönelik bilgiler öğretilmeyecektir. Dolayısıyla söz konusu öğrenciler aynı konulardan ölçme

ve değerlendirme açısından sorumlu tutulmayacaklardır. (MEB Tebliğler Dergisi, 20.10.1986, sayı: 2219, s. 401)5.

Bu eklemeyle 1990 yılına kadar derslere katılmaları zorunlu olup, ölçme ve değerlendirmeye katılmayan gayrimüslim öğrenciler, 1990 yılında alınan kararla, azınlık okulları dışında bu derslere katılmaları zorunlu olmaktan çıkarılmıştır (Zengin, 2011, s. 57).

Din derslerinin zorunlu olduğu dönemde altı farklı din öğretimi programı uygulanmıştır. Bu programların içeriklerine değinmemekle beraber, çok büyük farklar taşımadığını ve bu programları üç ana başlıkta toplayabileceğimizi söyleyebiliriz. Bunlar: 1982, 1988 ve 1992 programlarıdır (Yürük, 2012, s. 112). Ancak belirtmek gerekir ki bu programlarda ortak olarak laiklik şu şekilde vurgulanmıştır: “Devletimizin laiklik ilkesi daima göz önünde bulundurulacak bu ilke her zaman korunacaktır.” Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin genel amacı şöyle belirtilmiştir:

İlköğretim ve ortaöğretimde öğrenciye, Türk Milli Eğitim politikası doğrultusunda genel amaçlarına, ilkelerine ve Atatürk’ün laiklik ilkesine uygun, din İslam dini ve ahlak bilgisi ile ilgili yeterli temel bilgi kazandırmak; böylece Atatürkçülüğün milli birlik ve beraberliğin, insan sevgisinin dinî ve ahlakî yönden pekiştirilmesini sağlamak, iyi ahlaklı ve faziletli insanlar yetiştirmektir.

⁵ 20.10.1986 Tarihli ve 2219 sayılı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Genel İlkeleri şöyledir: 1. Devletin laiklik ilkesi daima göz önünde bulundurulacak, bu ilke her zaman titizlikle korunacaktır. Hiçbir zaman vicdan ve düşünce özgürlüğü zedelenmeyecektir. Kimse dini uygulamalara zorlanmayacaktır. 2. Mutlaka dini aynı olan milletlerle iyi ilişkiler içinde bulunulmayacağı, buna rağmen dini aynı olan milletlerle de iyi niyet ve dostluk ilişkileri içinde bulunulabileceği zihniyeti kazandırılacaktır. 3. İyi vatandaş yetiştirmek ve öğrencilerin ileride toplumumuza daha rahat uyum sağlamalarına yardımcı olmak için milli ahlakımızla ilgili konuların öğretiminde din ayrımı gözetilmeyecektir. 4. Azınlık okulları dışındaki okullarımızda öğrenim gören, T. C. Uyraklı Hıristiyanlık ve Musevilik dinlerine mensup öğrencilere; Kelime-i Şahadet, Kelime-i Tevhid, Besmele, Amentü, Ayet, Sure ve Namaz duaları ezberletilmeyecek; Namaz, Oruç, Zekât ve Hacca ait uygulamaya yönelik bilgiler öğretilmeyecektir. Dolayısıyla söz konusu öğrenciler aynı konulardan ölçme ve değerlendirme açısından sorumlu tutulmayacaklardır. 5. Dini birliğin yanında milli birlik ve beraberliği kazandırıcı, sevgi, saygı, kardeşlik, arkadaşlık ve dostluk bağlarını güçlendirici, vatan, millet, bayrak, sancak, şehit, gazi gibi milli değerler kazandırıcı yüce kavramların öğrencilerin zihinlerinde yer etmesine özen gösterilecektir. 6. Örf, adet ve geleneklerimizle milli değerlerimiz daima göz önünde tutulacak ve dinin milleti oluşturan önemli unsurlardan biri olduğu benimsenecektir. 7. Ders konuları daima Atatürk İlkeleri ile bütünlleştirilecektir. (MEB Tebliğler Dergisi, 20.10.1986, sayı: 2219, s. 401).

Ayrıca bu ilke ve amaçlardan başka Din ve Ahlak Bilgisi ders programlarında 'Atatürk'ün Dinimiz ve Laiklik İle İlgili Görüşleri' ünitesi yer almaktadır (MEB Tebliğler Dergisi, sayı: 2109, 29.03.1982, s. 155-157-159; MEB Tebliğler Dergisi, sayı: 2212, 30.06.1986, s.201; MEB Tebliğler Dergisi, sayı: 2356, MEB Tebliğler Dergisi, 13.04.1992, s. 220).

Bir bütün içinde değerlendirdiğimizde bu evrede zorunlu din dersleri ve laiklik bağlamında gelişen tartışmalarla zorunlu din dersleri; Tevhid-i Tedrisat'a ve milli birliğe aykırı olduğu gerekçesi ile eleştirilmiştir (Cebeci, 2005, s. 155-156). 1982 yılında Türkiye, zorunlu ahlak eğitimi uygulamalarından, zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi uygulamasına geçmiştir. Bu durumun Türkiye için ilk olmadığını söylemek mümkündür. Zira Cumhuriyetin ilk yıllarında her ne kadar zaman içinde farklı uygulamalara geçilmişse de Türkiye'nin zaten zorunlu din eğitimi tecrübesi mevcuttur (Duman, 1999, s. 130). 1982 Anayasası ile birlikte Türkiye için din eğitiminde bir canlanma olmuştur. 1982 öncesi dışlayıcı bir laiklik algısına sahip olan Türkiye 1982 sonrası, din gerçekliğini devletin dışına atmamış kendi kontrolü altında gelişmesine müsaade etmiştir. Bunlarla birlikte laiklik anlayışının değişmesine rağmen din eğitimi tartışmaları her dönemde ideolojik ve siyasî yönüyle ele alınmıştır. Bu tartışmalar da din eğitiminin nasıllığına ilişkin değil din eğitiminin laik bir ülkede devlet okullarında verilip verilemeyeceği boyutunda olmuştur. Din derslerinin zorunlu hale getirilmesi bu konjonktürde sosyal devlet anlayışının da katkısı ile tedrici olarak geliştiğini söylemek mümkündür.

2.4. 1982-1995 Yılları Arasında Türkiye'de Laiklik Anlayışının İlköğretimde Din Eğitimi Uygulamalarına Yansıması

Zorunlu din derslerinin, ilkokul 4. ve 5. sınıflarda haftada ikişer saat, ortaokul 1, 2 ve 3. sınıflarda haftada ikişer saat, lise ve dengi okulların 1, 2 ve 3. sınıflarında ise birer saat okutulması kabul edilmiştir (Duman, 1999, s. 143). Bu dönemin ilk programı olan 1982 Temel Eğitim Din ve Ahlak Bilgisi Programında genel olarak; İslam dininin akılcı, çağdaş, sürekli, canlı ve ilerleme isteyen yönü ön plana çıkarılmış, ünitelerde başkalarının inançlarına ve düşüncelerine saygı-hoşgörü, evrensel değerler, vatan, millet, bayrak, Atatürk gibi milli değerler vurgulanmıştır (Yürük, 2012, s. 117; Bilici, 2011, s. 238). Laik devlet yapısı göz önünde bulundurularak zorunlu din derslerinde vurgu İslam dini üzerine değil, genelde evrensel ahlak ilkeleri, özelde ise Türk gelenekleri üzerine kuruludur. Beyza Bilgin'in yorumuyla; zorunlu din dersi kararının hemen akabinde din dersleri, 1974-1975 yıllarında uygulanan ahlak dersi ile birleştirilmiş, mezhebi değil mezhepler-üstü çoğulcu bir kültür dersi olmasına özen gösterilmiştir (akt.: Öcal, 2008, s. 387-392, c. III). Bu anlamda 1982-1983 öğretim yılından itibaren

ren ilk ve orta dereceli okullarda zorunlu dersler arasında yer alan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinde, din eğitimi değil din öğretimi yapılacağı vurgulanmıştır (Yürük, 2012, s. 112). Bu noktada gelen eleştirilere Kenan Evren’in yorumu ise “Eee din dersini niye koydunuz? Onu da izah edeyim. Bir kere din dersi değil ismi. Ahlak Bilgisi ve Din Kültürü dersi. Yani dinimiz hakkında, dinler hakkında, bu okullardan çıkan çocuklar bilgi sahibi olsunlar istedik... Ayrıca bir insan hiç olmazsa iki rekât namaz kılmasını bilmeli. Cenazeye gittiği zaman, cenaze namazını kılmasını bilmeli.” şeklinde olmuştur (akt.: Birand, Bilâ, Akar, 2005, s. 169). Öğretimi yapılan zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerine ilişkin amaç; İslam dinine ait temel bilgileri ve içinde yaşanan toplumun büyük çoğunluğunun mensup oldukları din hakkında bilgi ve kültür aktarımını olduğunu söylenebilir.

2.5. 1982-1995 Yılları Arasında Türkiye’de Laiklik Anlayışının Ortaöğretimde Din Eğitimi Uygulamalarına Yansımaları

Bu dönemde liselerde zorunlu Din ve Ahlak Öğretimi dersinin amacı; kişinin ve toplumun dine olan ihtiyacını, insan-Allah ilişkisini kavramak, genel anlamda din ve dinler hakkında bilgi vermek ve en temel olarak da millî birlik ve beraberliği sağlayıcı, sevgi, saygı, kardeşlik, arkadaşlık ve dostluk bağlarını güçlendirici, vatan, millet, şehit, gazi, bayrak, sancak gibi yüce kavramları anlamak ve benimsemek şeklinde sıralanmıştır (Bilgin, 1997, s. 67-69). 1982 zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programında 1976 yılında var olan lise din bilgisi programına oranla, İslam dini ile ilgili bilişsel öğrenmelere daha fazla yer verilmiştir (Yürük, 2012, s. 118). Genel liselerde verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin durumu böyleyken İmam Hatip Liselerinde 1982-1996 yılları arasında nicel olarak bir artış söz konusu olmuştur. 1981 yılında, İmam Hatip Liselerinin sayısı 336 olup, 1983 yılında ise bu sayı 351’e ulaşmıştır. 1981-1982 eğitim öğretim yılında İmam Hatip Liselerine 19761 yeni kayıt yapılmıştır. 1983-1984 eğitim öğretim yılında ise bu rakam 20551’e ulaşmış ve toplam öğrenci sayısı da 72318’dir (MEB, 2010). Bu liselerin öğrenci sayılarının artışında, yatay bir genişleme tercih edilerek, şube sayılarının arttırılması da etken olmuştur (Günaydın, 2011, s. 187; Öcal, 2011, s. 275; Yılmaz, 2003, s. 161). Bu dönemde yeni açılmış olan 38 İmam-Hatip Lisesinin orta kısmından lise kısmına geçiş yasaklanarak İmam-Hatip Ortaokulu olarak bırakılmıştır (Öcal, 2011, s. 264-265). 1989-1990 eğitim döneminde İmam Hatip Liselerinin sayısı 369’a ulaşmıştır (MEB, 2010). İmam Hatip Liselerinin nicel artışında, bu liselerin eğitimini kültürel anlamda kendine yakın gören halkın eğitim noktasında din ağırlıklı bir eğitimi tercih etmiş olması en temel etkenlerden biridir (Çizelge 1).

Bu dönemde İmam-Hatip Okulları ile ilgili önemli bir adım olarak 18 Haziran 1983 tarihinde Milli Eğitim Temel Kanununda, 2842 sayılı kanunla 31. maddede değişiklik yapılması olmuştur. Söz konusu değişiklik; meslek lisesi mezunlarının yalnızca eğitimleri doğrultusunda bir fakülteye yerleşmeye hakları varken, “Lise ve dengi okulları bitirenler yükseköğretim kurumlarına girmek için aday olmaya hak kazanır. Hangi yükseköğretim kurumlarına, hangi programları bitirenlerin nasıl girecekleri, giriş şartları Millî Eğitim Bakanlığı ile işbirliği yapılarak Yükseköğretim Kurulu tarafından tespit edilir.” şekline getirilmiştir (Resmi Gazete, 18.06.1983, sayı: 18081, s. 6). Bu değişiklikle artık İmam Hatip Lisesi mezunlarına istedikleri fakülteye girebilme hakkı tanınmıştır (Korukçu, 2012, s. 190; Duman, 1999, s. 163; Peköz, 2009, s. 202-264). Din öğretimi ve İmam-Hatip Lisesi mezunlarına yönelik bu gelişmelerden yola çıkarak laiklik ve dinin bu dönemde artık çatışma içinde olmadığını ve dönemin laiklik algısının dışlayıcı laiklikten pasif laikliğe doğru evrildiğini söylemek mümkündür.

Zorunlu din derslerine geçişten kısa bir süre sonra İmam Hatip Liseleri ile ilgili önemli bir gelişme olarak 1985 yılında ilk Anadolu İmam-Hatip Lisesinin Almanya’daki işçilerin çocuklarının eğitimi için İstanbul Kartal’da Almanca eğitime başlaması olmuştur (Gökacı, 2005, s. 237; Öcal, 2011, s. 281-282; Korukçu, 2012, s. 191). İmam Hatip Liselerine yönelik talep artışında velilerin evlatlarını zamanın gerektirdiği ilimleri öğrenen ve aynı zamanda da İslamî değerleri de benimsemiş bireyler olarak yetişmesinin öncelendiğini söylenebilir. Bu zaman diliminde İmam Hatip Liselerinde yaşanan gelişmeler sayesinde bu liselerin eğitim sistemi içerisindeki statüleri önemli bir noktaya ulaşmıştır. Bu anlamda dönemin, İmam Hatip Liseleri ve genel eğitimde din öğretimi için parlak bir evre olmuştur.

Çizelge 1. İmam Hatip Liselerinde Gelişme Tablosu (1982-1996)

Yıl	Okul	Ye ni Kayıt	Öğ- renci	Öğ- retmen	Me zun
1981-1982	33 6	197 61	6979 3	8875	924 0
1982-1983	34 1	196 53	7279 1	8424	109 82
1983-1984	35	205	7231	10550	135

3-1984	1	51	8		72
198	37	243	8315	10975	138
4-1985	5	97	7		96
198	34	230	8756	11097	157
5-1986	1	28	0		27
198	34	231	8966	11510	159
6-1987	1	26	6		74
198	34	206	8797	11770	175
7-1988	1	19	2		74
198	35	241	8707	11777	172
8-1989	0	55	9		80
198	36	279	9252	12702	170
9-1990	5	23	7		60
199	37	299	1001	12426	183
0-1991	9	47	76		23
199	39	392	1190	13113	206
1-1992	0	36	86		58
199	39	478	1420	13776	268
2-1993	0	04	97		93
199	39	539	1623	14891	489
3-1994	1	74	53		87
199	39	598	1714	15731	418
4-1995	4	84	39		37
199	43	667	1888	17377	484
5-1996	4	88	96		80

Kaynak: MEB, 2010, s. 12

1982-1995 yılları arasında din eğitime yönelik olumlu gelişmeler İmam Hatip Liselerine de yansımıştır. Bu durumu çizelge 1’de açıkça görmek mümkündür.

2.6. 1982-1995 Yılları Arasında Türkiye’de Laiklik Anlayışının Yüksek Din Öğretimi Uygulamalarına Yansıması

1982-1995 yılları arasında din eğitimi veren yükseköğretim kurumlarını; Yüksek İslam Enstitüleri, İslamî İlimler Fakültesi-İlahiyat Fakülteleri, İlahiyat Meslek Yüksek Okulları başlıkları altında toplamak mümkündür. 1981’de çıkarılan 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu ile pek çok kurumda olduğu gibi üniversitelerde de; akademik, kurumsal ve idari yönden yeniden yapılanma sürecine girilmiş ve üniversiteleri düzenlemek amacıyla Yükseköğretim Kurulu (YÖK) kurulmuştur. Bu bağlamda Yüksek İslam Enstitüleri ile İslamî İlimler Fakültesi; 20 Temmuz 1982 tarihinde çıkarılan 41 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile ilk başta Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü ve Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi olmak üzere diğer Yüksek İslam Enstitüleri de birleşerek buldukları illerdeki üniversitelere bağlanmıştır. İlahiyat Fakülteleri olarak hizmet vermeye devam eden bu kurumların eğitim-öğretim yılı da 5 yıldan 4 yıla indirilmiştir. Ancak o dönemde genel lise mezunları da bu birimlere alındığı için programa uyum sağlamaları amacıyla, öğretim yılının başında yapılan seviye tespit sınavında başarılı olamayan öğrenciler için 1+4 şeklinde hazırlık sınıfı eklenmiştir (Resmi Gazete, 20.07.1982, sayı 17160). 1982’de yüksek din öğretiminde, standardın yakalanması amacı ile bu fakültelere tek bir eğitim öğretim programı getirilerek aynı çatı altında toplanmıştır. Laik anlayış ve Tevhid-i Tedrisatla şekillenen İlahiyat Fakülteleri, 15 Haziran 1989 tarihinde kabul edilen 358 sayılı yasa ile öğretmen ve eğitim uzmanı yetiştiren yüksek öğrenim kurumlarına dâhil edilmişlerdir (akt.: Subaşı, 2005, s. 44; Gökaçtı, 2005, s. 270).

Din öğretimi, İmam Hatip Liselerinde yaşanan gelişmelerin yanında YÖK’ün kuruluşu İlahiyat Fakültelerinin tekrar düzenlenmesini de gerekli kılmış ve yüksek din öğretiminde de önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu çerçevede; 21-22 Ekim 1987 tarihlerinde Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde “Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu” düzenlenerek İlahiyat Fakültelerinin eğitiminin niteliği ve sorunları ele alınmıştır (Cebeci, 2005, s. 198). Düzenlenen bu sempozyumun yüksek din öğretimi kurumlarının şekillenmesinde etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

29 Aralık 1988 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yükseköğretim Kurulu ortak kararı ile beş İlahiyat Fakültesine bağlı olarak, iki yıllık eğitimden müteşekkil İlahiyat Meslek Yüksek Okulları kurulmuştur. Bu programı hazırlayanların temel amacı; din görevlisi olarak çalışan ve İmam Hatip Lisesi mezunu

eğitim düzeyinde olan Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin, mesleki ve entelektüel kalitesini yükseltmek olmuştur. Buradan mezun olanlar ilk ve orta dereceli okullara Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri vermek üzere öğretmen olarak da atanmışlardır (Aydın, 2011, s. 293; Öcal, 2008, s. 49-50; Cebeci, 2005, s. 200-201). Zorunlu din dersleri ile ortaya çıkan öğretmen ihtiyacı paralelinde İlahiyat Fakültelerinin sayısında 1990 yılında yeni kurulan üniversitelerle birlikte, artış görülmüştür (Gökaçtı, 2005, s. 269). İlahiyat fakültelerinin şekillendiği 1991-1992 döneminde akademik yapıda değişikliğe gidilmiş; Temel İslami Bilimler Bölümü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Tarihi ve Sanatları bölümleri oluşturulmuştur (Gökaçtı, 2005, s. 270).

İlk ve ortaöğretimde yürürlüğe konulan zorunlu din dersleri paralelinde yaşanan gelişmeler din öğretiminin farklı boyutlarını da etkilemiş ve din öğretiminin bütün alanlarında bir canlanma yaşanmıştır. Bu canlanmaya en önemli zemini ise dönemin laiklik anlayışı hazırlamıştır. Bu anlamda dışlayıcı laiklikten pasif laikliğe geçişin somut delillerini 1982-1995 yılları arasında din öğretimi alanında yaşanan gelişmeler teşkil etmektedir.

2.7. 1982-1995 Yılları Arasında Türkiye’de Laiklik Anlayışının Yaygın Din Eğitiminde Din Eğitimi Uygulamalarına Yansımaları (Kur’an Kursları)

Yaygın din eğitiminin resmî temsilcisi olan Diyanet İşleri Başkanlığına, 1961 Anayasası’nda, bir Anayasa kurumu olarak genel idare içinde yer verilmiş ve Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluş ve Görevleri; 22 Haziran 1965 tarihinde, 633 sayılı kanunla yeniden şu şekilde tanımlanmıştır;

1. İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek.
2. İbadet yerlerini yönetmek.
3. Din konusunda toplumu aydınlatmak ile yükümlüdür (Resmi Gazete, 02.07.1965, sayı 12038).

Bu maddeler ile birlikte belirtilen görevler yerine getirilirken uyulması gerek kıstaslar düzenlemiş ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinme, vazifesi de Diyanet İşleri Başkanlığı’na verilmiştir (Han ve Kaplan, 2013, s. 40). Ayrıca Anayasa’nın 136. maddesinde Diyanet İşleri Başkanlığıyla ilgili olarak “laiklik ilkesi doğrultusunda görevlerini yerine getireceği” vurgulanmıştır (Turan, 2013, s. 181).

2 Haziran 1980 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından, teşkilatta yayımlanan genelge ve 16 Kasım 1990 tarihli 20697 sayılı Resmi Gazetede de

belirtildiği üzere; camilerde din görevlilerince herkese yönelik Kur'an-ı Kerim ve dinî bilgiler kurslarının düzenlenmesi, zorunlu hale getirilmiştir (s. 21-22). Bu durum için belirtilen gerekçe ise 12 Eylül 1980 hareketinden sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olmayan kurslar laik rejim aleyhinde eğitim yapması gösterilerek bu kurumlar kapatılmış ve meydana gelen boşluk akşam ve yaz Kur'an kursları ile giderilmeye çalışılmıştır (Mert, 1981, s. 41-42).

16 Kasım 1990 Tarihli Resmi Gazetede yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Yönetmeliğine göre; Kur'an kurslarının denetimi Diyanet İşleri Başkanlığının sorumluluğunda bırakılmış ve kurslar, okul statüsüne yakın bir konuma getirilmiştir (Milli Eğitim Temel Kanunu, 3. Bölüm; Resmi Gazete, 16 Kasım 1990, sayı: 20697, s. 20-26). 1990'lı yıllarda Kur'an kurslarının bu statüsünden dolayı daha düzenli ve sistematik bir eğitime geçtiğini söylemek mümkündür. 16 Kasım 1990 tarihinde 20697 sayılı Resmi Gazetede ilan edilen hükümler kapsamında ilgili yönetmelik yenilenmiş ve bu dönemde hizmet veren Kur'an kursları şu şekilde sınıflandırılmıştır:

1. Yüzünden okuma eğitimi verilen uzun süreli Kur'an kursları.
2. Hafızlık eğitimi verilen Kur'an kursları.
3. Yaz Kur'an kursları (s. 20-26).

Bu evre için yaygın eğitim kurumlarının en önemli birimi yaz Kur'an kurslarıdır denilebilir. Bu kurslara devam edebilme şartı olarak; bu dönemde en az ilkokul mezunu olma şartı veya zorunlu eğitim zamanını aşmış yetişkinler için de Türkçe karakterlerle okur-yazar olduğunu belgelemek zorunluluğu getirilmiştir (Duman, 1999, s. 187-188). Bu dönemde Kur'an kurslarında eğitim alan kişiler Kur'anî bilgi haricinde bir belge edinme hakkına sahip olamamışlardır ayrıca bu dönemde yaz kursları için bitirme sınavı yapılmamış ve belge edinme hakkı da verilmemiştir (Başkurt, 2013, s. 127). Ancak 1995 Şubatında, yönetmelikte yapılan değişiklik; üç yıl süreli kurslara devam edenlere ders seçme hakkı getirilmiş ve ortaokul düzeyinde okul bitirmeleri sağlanmıştır (Duman, 1999, s. 188).

SONUÇ

Bu makalede zorunlu din derslerinin laiklik kavramı çerçevesinde yaşanan tartışmalarda nasıl gerçekleştiği ele alınmıştır. Laiklik Türkiye'de algısı dönem döneme değişen bir olgudur. 1982 yılında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin zorunlu hale getirilmesi de bu algı değişimi paralelinde gerçekleşmiştir. Burada vurgu laikliğin bu değişkenliğine ve bu bağlamda din eğitimi uygulamalarına nasıl yansıtıldığına yöneliktir. Türkiye'de laiklik anlayışı ve din

eğitimi uygulamaları arasında anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna varılmıştır. Bu anlamda dışlayıcı laiklik anlayışının benimsendiği dönemlerde din eğitimi uygulamalarında kısıtlanma, azalma söz konusu iken pasif laiklik anlayışının hâkim olduğu dönemlerde ise din eğitimi uygulamalarında artış söz konusudur. Bu anlamda zorunlu din eğitimi uygulaması Türkiye’nin dışlayıcı laiklik anlayışından pasif bir laiklik anlayışını benimsediğinin bir nişanesi olmuştur diyebiliriz.

1982 sonrası din eğitiminde, dönemin evrilen laiklik anlayışı paralelinde devlet, din eğitiminde teşvik edici olmuştur. Bu noktada din eğitimine yönelik tartışmalar laik ülkede din öğretiminin yapılıp yapılamayacağına yönelik gelişmiştir. 1982 yılında laikliğin, önceki halinden farklı bir yoruma kavuşması ve bu bağlamda din eğitiminin zorunlu hale gelmesi sebebiyle 1982 yılı laiklik ve din eğitimi için kırılma noktasıdır. Bu kırılma ile birlikte din eğitimi ihtiyacı doğrultusunda adımlar atılarak dine sahih bilginin öğretimi, bilimsel temeller üzerine kurulan eğitim sistemine dâhil edilmiştir. Bu zorunluluk evresinde; 1982, 1988, 1992 yıllarında büyük farklılık arz etmemekle beraber din öğretimi programında değişiklikler yapılmıştır.

Laiklik tartışmaları bağlamında ele aldığımız 1982-1995 yılları arasında yaşanan din eğitimi uygulamalarına ilişkin yaklaşımlar, sahip olunan eğitim felsefesi ile doğrudan ilgilidir. Eğitim felsefesini belirleyen de eğitimin temelini oluşturan “Ne öğretmeliyiz, nasıl bir birey istiyoruz?” sorularına verilen cevaplardır. Türk eğitim sisteminin felsefesinde yer alan laiklik anlayışı din eğitimi uygulamalarında temel etken olmuş bu bağlamda değişen laiklik algısı ile din eğitimine ilişkin uygulamalarda da dönem dönem değişiklik gözlenmiştir.

KAYNAKÇA

45. HÜKÜMET PROGRAMI, erişim adresi:
<http://www.tbmm.gov.tr/hukümetler/HP45.htm>
- ÂDEM, M. (2008), *Çağdaş Üniversite mi Medrese mi*, Phoenix Yayınları, Ankara.
- AKIN, A. (2011), *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi*, İstanbul: Ensar Yayınları.
- AYDIN, M. Z. (2007), “Okulda Din Dersi Tartışmaları (Türkiye’de Din Dersinin Tarihi, Teorik Yapısı ve Bazı Ülkelerle Karşılaştırılması)”, *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XII/2, Sivas 2007, ss.5-71.
- AYDIN, M. (1981), “Eğitim Açısından Din ve Ahlak İlişkisi”, *Atatürk’ün 100. Doğum Yılında Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri (23-25 Nisan 1981)*, Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları.
- AYHAN, H. (2000), “Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimine Genel Bir Bakış: Atatürk’ün İslam Dini ve Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*

- 18, 5-27. Erişim Adresi: http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D00072/2000_18/2000_18_HALISA.pdf
- AYHAN, H. (2014), *Türkiye’de Din Eğitimi*, İstanbul: DEM Yayınları, 3. Baskı.
- BAŞKURT, İ. (2013), *Din Eğitimi Açısından Kur’an Öğretimi ve Yaz Kur’an Kursları*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- BARBIER, M. (2005), “Pour Une Définition de la Laïcité Française”, *Le Débat*, n. 134, mars-avril.
- BAUBÉROT, J. (2008), *Dünyada Laiklik* (çev. Ertuğrul Cenk GÜRCAN), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- BERKES, N. (1997), *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul: Adam Yayınları.
- BERKES, N. (2002), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BİLGİN, B. (2005), “T.C. Devletinin Din Politikaları: Din Eğitimi”, *Din Öğretimi Kurultayı*, İnönü Üniversitesi 7-9 Nisan Malatya, s.87-107.
- BİLGİN, B. ve SELÇUK, M. (1997), *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Ankara: Gün Yayıncılık.
- BİRAND, M. A., BİLA H. ve AKAR R. (2005), *12 Eylül Türkiye’nin Miladı*, İstanbul, Doğan Kitap.
- BOLAY, H. (1981), “Din Eğitiminin Şumulü”, *Atatürk’ün 100. Doğum Yılında Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri (23-25 Nisan 1981)*, Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları.
- CEBECİ, S. (2005), *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- DAVISON, A. (2006), *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik* (çev. Tuncay BİRKAN), İstanbul: İletişim Yayınları.
- DUMAN, D. (1999), *Demokrasi Sürecinde Türkiye’de İslamcılık*, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- ERDOĞAN, M. (2000), “1982 Anayasasında Din Özgürlüğü”, *Liberal Düşünce*, Sayı: 18, Bahar 2000, Ankara, ss. 109-117.
- ERDOĞAN, M. (2000), *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*, Ankara: Liberte Yayınları.
- GENCER, B. (2000), “Türkiye’de Laikliğin Tarihi Dinamikleri”, *Toplum ve Bilim*, Bahar, S. 84, s. 151-171.
- GÖKAÇTI, M. A. (2005), *Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*, İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- GÖLE, N. (2000), “La Laïcité, l’espace Public et Le défi Islamiste en Turquie, Confluences Méditerranée - N° 33 PRINTEMPS. Erişim Adresi: <http://www.confluences-mediterranee.com/La-laicite-l-espace-public-et-le>
- GÖLE, N. (2012), *Seküler ve Dinsel: Aşman Sınırlar*, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖZLER, K. (2010), “1982 Anayasasına Göre Din Eğitim ve Öğretimi”, *Ankara, Adalet Yayınevi*, s.317-334. Erişim Tarihi: 05.04.2014. Erişim adresi: <http://www.anayasa.gen.tr/din-egitimi.htm>

- GÜNAYDIN, M. (2011), “Zorunlu Din Öğretimi Meselesine Yaklaşımlar: Tarihi Sürece Bakış ve Değerlendirmeler” KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 9, sayı: 17, Ocak-Haziran.
- HANİOĞLU, M. Ş. (2013), “Kemalizm’in Tarihi Kökenleri”, (çev. Hande Tatoğlu) Ahmet T. Kuru ve Alfred Stepan (der.), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1.baskı, s. 31-57.
- KARA, İ. (2012), *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KORUKÇU, Â. (2012), “İmam Hatip Liseleri” *Din Eğitimi El Kitabı*, (ed. Recai DOĞAN & Remziye EGE) Ankara: Grafiker Yayınları 1. Baskı.
- KÖSE, A. (2007), “Müzakereler”, *Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi*, (ed. İlyas Çelebi), İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 65-79.
- KURU, A (2011), *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, (çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- LEWIS, B. (2011), *İslam’ın Siyasal Söylemi*, (çev. Ünsal Oskay), Ankara: Phoenix Yayınları, 2. Baskı.
- MARCOU, J. (2000), “Laïcité en Turquie: Une Vieille Idée Moderne”, *Confluences Méditerranée*, N° 33 Printemps.
- MEB, İlköğretim ve Eğitim Kanunu, no: 222, Yayımlandığı Resmi Gazete: 12.01.1961, Sayı: 10705, Erişim Tarihi: 29.04.2014, Erişim Adresi: <http://mevzuat.meb.gov.tr/html/24.html>
- MEB, Talim Terbiye Heyeti, Tarih: 25 Kasım 1948, Sayı: 232.
- MEB, Talim Terbiye Kurulu Kararı, Tarih: 21 Eylül 1967, Sayı: 343.
- MEB, Tebliğler Dergisi, Tarih: 14 Nisan 1992, Sayı: 220.
- MEB, Tebliğler Dergisi, Tarih: 17 Eylül 1956, Sayı: 921.
- MEB, Tebliğler Dergisi, Tarih: 20 Ekim 1986, Sayı: 2219.
- MEB, Tebliğler Dergisi, Tarih: 29 Mart 1982, Sayı: 2109.
- MEB, Tebliğler Dergisi, Tarih: 29 Nisan 1982, Sayı: 155.
- MEB, Tebliğler Dergisi, Tarih: 30 Ekim 1986, Sayı: 2212.
- MERT, H. (1981), “Yaygın Eğitimde Din Eğitimi”, Atatürk’ün 100. Doğum Yılında Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri (23-25 Nisan 1981), Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları.
- MEŞECİ GIORGETTI, F., BATIR, B. (2008), “İsmet İnönü’nün Cumhurbaşkanlığı Döneminde Eğitim Politikaları”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 7(13-14), 27-55.
- MORTAŞ, S.(2011), “Lâiklik, Din-Vicdan Özgürlüğü ve Eğitim Hakkı Açısından Türkiye’de Zorunlu Din Eğitimi”, *Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi*, Sayı: 108, Şubat 2011.
- ÖCAL, M. (2007), *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- ÖCAL, M. (2008), "Türkiye'de Din Eğitim Tarihi Literatürü", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, cilt 6, sayı 12, 399-430.
- ÖCAL, M. (2008), *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, cilt: I, II, III, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- ÖCAL, M. (2011), *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul, Düşünce Kitabevi Yayınları.
- SUBAŞI, N. (2005), *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul: Küre Yayınları.
- ŞİMŞEK, E. (2013), "Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Geri Dönüş Süreci (1946-1960)", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sayı 49, s. 391-414.
- Talip Küçükcan söyleşisi için erişim adresi:
<http://www.ensar.tv/kategori.php?CADid=48&ACADid=47,48,&id=364>
- TÜRKİYE DIYANET VAKFI (TDV) (2009), Okulda Din Eğitimi ve Öğretimi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İle İlgili Durum Değerlendirmesi Çalıştayı, Ankara 14-15 Şubat 2009, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- XV. MİLLÎ EĞİTİM ŞÛRASI (1996), erişim adresi:
http://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2012_06/06021410_15_sura.pdf
- YÜRÜK, T. (2005), Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Laiklik Çerçevesinde Din Eğitimi, Çukurova Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi.
- YÜRÜK, T. (2012), "İlk ve Ortaöğretimde Din Öğretimi: Din Dersleri" *Din Eğitimi El Kitabı*, (ed. Recai DOĞAN & Remziye EGE) Ankara: Grafiker Yayınları 1. Baskı.
- ZENGİN, Z. S. (2011b), *Medreseden Darülfünuna, Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Mâturidî’de İlahi Fiillerde Kulların Maslahatı

İrem Ceyhan Akçakoyun*

Özet: İnsan yaratılışı gereği sonlu ve sınırlıdır. Ancak düşünce tarihi boyunca tanrı, evren ve insana dair anlama çabası süreklidir. Allah insan ilişkisinin ne tür bir zemine oturduğu, ilahi fiillerde insana dönük bir fayda ve maslahatın bulunup bulunmadığı klasik kelimcilerin da tartıştığı bir konu olmuştur. Bu çerçevede biz bu çalışmamızda Ehl-i sünnet ekolünün önde gelen isimlerinden biri olan İmam Mâturidî’de ilahi fiillerde kulların maslahatı konusunu araştırmaya çalışacağız. Mâturidî evrenin yaratılmasından, peygamber ve kitap gönderilmesine, hatta zararlı ve şer gibi görünen varlıkların yaratılmasına kadar bütün varlıkları hikmet anlayışı ile açıklamıştır. Ona göre Allah’ın yarattığı her şeyde, yaratıklarının fayda ve maslahatına yönelik sayısız hikmetler vardır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Maslahat, İlahi Fiiller, Mâturidî

Abstract: Benefit of Servants in Divine Acts in Mâturidî. Man is a finite and limited entity from birth. However, throughout the history of thought, man’s effort to comprehend about God, universe and human is continuous. What kind of floor of the human relationship is God, whether there is any human benefit in divine acts, these are a subject discussed by classical theologians. In this framework, we will try to investigate the matter of servants in divine actions in Imam Mâturidî, one of the leading names of the Ahl-i Sunnah school in this work. Maturidi explains all beings with a sense of wisdom from the creation of the universe, to the sending of prophets and books, even to the creation of seemingly harmful and evil beings. According to him, in everything that Allah has created, there are innumerable wisdoms for the goodness and well-being of his creatures.

Key Words: God, Benefit, Divine Acts, Mâturidî

Giriş

Allah’ın hâkim, fiillerinin de hikmetli olduğu ve yaptıklarında herhangi bir zulüm ve sefehin olmadığı konusunda genel olarak bütün kelimciler ve kelim ekolleri ortak görüşe sahiptir. Ancak Allah’ın hikmet ve adalet ile sınırlanıp sınırlanmaması, fiillerinde zorunlu olup olmaması ve ulûhiyetinin sınırlanıp sınırlanmaması konusunda hassasiyetler ve farklı yaklaşımlar ortaya çık-

* Arş Gör. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

mıştır.¹ Allah'ın fiillerinde hikmet aranmaz diyenlere “ashab-ı meşiyet” (iradeciler), hikmetin varlığını savunanlara da “ashab-ı hikmet” (hikmetçiler) denmektedir.²

İradecilerden Eşariler ve Cehmilere göre; Allah'ın fiillerinin meydana gelmesini, bir sebebe bağlamak O'nun zatına bir eksiklik getirebilir ve O'nun mutlak iradesini zedeleyebilir. Onlara göre, Allah'ın hiç bir fiili, zatına yönelik bir maksaddan dolayı meydana gelmez. Hiç bir tecellisi, hikmet bile olsa bir şeyle nedenlendirilmiş (muallel) değildir. Bilakis Onun fiili, her şeyin nedeni (illeti)dir. Onun fiili için hiç bir neden yoktur.³ İşte bu gibi mülahazalarla Allah'ın fiillerinde garaz ve illet bulunmaz diyen iradeciler ilahi fiillerde hikmet ve maslahat görmemişlerdir.

Hikmetçilere göre ise, Allah'ın fiillerinde ve emirlerinde, yani tabiat ve dine mecazi ve âdi manada değil, gerçek manada birtakım illetler, sebepler ve maksatlar vardır. Allah'ın fiil ve emirleri bu sebepler dikkate alınarak ve bu maksatları istihsal edecek şekilde tezahür eder. İlahi olan her fiilin ve nehyin neticesinde hoş ve güzel birtakım maslahat ve manfaatler bulunduğu önceden Allah'ın malumudur. Allah her şeyi yaratmadan ve bir emri vermeden evvel bunun üzerine ne gibi güzel ve hoş şeylerin terettüp edeceğini ezeli ilmi ile önceden bilir, yarattığını bu istikamet üzerinde yaratır. Buna göre ilminde var olan hikmet, iradesini tahdid ve takyid eder. Ama bu onun hakkında bir kusur olmadığı gibi, onun zaruriyet ve mecburiyet altına girmesi anlamına da gelmez. Zira Allah dıştan gelen zaruretle bağlı değildir. Kendi iradesini yine kendi hikmetiyle sınırlandırmaktadır demişlerdir.⁴

Bir diğer tespite göre de ilahi fiiller ekoller açısından dört grupta ele alınabilir: Farabi ve İbni Sina gibi islam filozoflarına göre, Allah'ın fiilleri bir maksad ile nasiplendirilemez. Çünkü O'nun fiillerinde amaç aranması bir eksikliktir. Oysa tanrı tam yetkin varlıktır. Bütün varlıklar O'nun zatının gereğidir. Onlara göre maksad ancak fail-i muhtar olanın fiilinde olur. Hâlbuki Allah'ın fiilleri zorunlu olarak meydana gelir. İkinci olarak Mutezililere göre, hakim olan Allah bir fiili ancak bir hikmet ve maksattan dolayı işler. Maksatsız fiil akılsızlık ve boştur. Allah mahlûkatı insanları menfaatlendirmek için yaratmıştır. Allah'ın hikmeti insanlara aslahı işlemesini zorunlu kılmaktadır. Eğer böyle

¹ Recep Ekiz, *İmam Mâturîdî'ye göre Husun ve Kubuh*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2010, s. 104

² Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDV Yayınları, Ankara 1992, s. 28

³ Emrullah Yüksel, “İlahi Fiillerde Hikmet”, *EAÜİFD*, Kayseri 1988, VIII, 50

⁴ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s.33

yapmazsa cimrilik ve hafiflik yapmış olur. Bu ise onun şanına layık olmaz. Üçüncü olarak Eşarilerin çoğunluğuna göre, Allah'ın bütün fiilleri ve hükümleri maksatlarla ve kulların menfaatleriyle nedenlendirilemez. Çünkü böyle bir durum eksiklik olacağından Tanrı'nın şanına aykırıdır. Zira bir maksad ve hikmete binaen işlemenin anlamı o maksatla tamamlamak demektir. Bu takdirde fail maksatla tamamlanmış olur. Başkası ile olgunlaşan zatı bakımından eksiktir. Bu da Allah için mümtendir. Ve son olarak, Mâturîdîlere göre, ilâhi fiiller, gizli ve aşikar pek çok hikmet ve maslahatlara haizdir. Fakat bu hikmet ve maslahatlar kullar içindir. Allah insanlar hakkındaki hükümlerini birtakım sebeplere bağlayarak yaratır. Bu yüzden ilâhi fiiller ve hükümler yaratıkların maslahatları ve maksatlarıyla nedenlendirilir. Çünkü hikmet, fiilin maksatsız olmasına aykırı düşmektedir. Zira fiilin maksatsız olması onun manasızlığını gerektirir. Yalnız bu faide ve menfaat Allah'ın zatına değil kullarına aittir. Başkasına ait menfaatle O'nun olgunluk elde etmesi söz konusu değildir.⁵

Bu verilerden anlaşılmaktadır ki Hanefi Mâturîdî düşüncede ilâhi fiiller mutlaka bazı hikmet ve maslahatları içermektedir. Her şeyi en güzel biçimde yarattığını, tabiatı oluşturan bütün üniteleri boşuna ve eğlence olsun diye değil hak çerçevesinde vücuda getirdiğini beyan eden⁶ Allah Teâla bizzat kendisi de fiillerinde hikmetin varlığını teyit etmektedir. Bu, hayata ve dine anlam kazandıran önemli bir düşüncedir. O sebeple bu çalışmada İmam Mâturîdî'nin bu konudaki düşüncelerini maslahat kavramı üzerinden daha yakından araştırmak istedik. Çoğunlukla kendi kaynaklarından yararlanmakla birlikte, bazen konu hakkındaki çalışmalardan da istifade ederek konuyu tahlil etmeye çalıştık.

1. Mâturîdî'de İlâhi Fiiller ve Kulların Maslahatı

1.1. İlâhi Fiiller

Allah'ın her sözü ve fiilini isabetli olarak tanımlayan⁷ Mâturîdî'ye göre ilâhi fiilin manası icat etmek ve yokluktan varlık alanına çıkarmaktan ibarettir.⁸

⁵ Emrullah Yüksel, *Mâturîdîler ile Eşariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 100-103

⁶ Secde 32/7; Sad 38/27; Duhan 44/38-39

⁷ Mâturîdî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, İsam Yayınları, İstanbul 2003, s. 49; Mâturîdî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, trc: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2009, s.41 NOT:Bu dipnottan itibaren tercümedeki sayfa numarası tırnak içerisinde gösterilecektir.)

⁸ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s.374 (299)

Yine Mâtürîdî'nin görüşüne göre, Allah'ın fiili demek; O'nun her şeyi, o şeye en uygun olacak şekilde yaratması demektir.⁹

Mâtürîdî, fiili sıfatların Allah'ın zatıyla kaim ve ezeli olduğunu belirttikten sonra fiillerin nasıl meydana geldiği, bir amaç doğrultusunda mı yoksa amaçsız bir şekilde mi oluştuğu hususunda ki görüşlerini bildirir. Ona göre, Yüce Allah ihtiyaçlardan münezzehe olduğu ve zati itibarıyla başkasından müstağni bulunduğu için yarattığı şeylerden yararlanacak değildir. O halde onun fiilinden kendisinin yararlanmasını amaçlaması imkânsızdır. Allah'ın bir şeyi meydana getirmesi sadece bir süre sonra yok olmasını amaçlasaydı onu yaratmasının bir anlamı kalmazdı. Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre kâinatın yaratılıp oluşturulmasının belli amaçlara bağlı olduğu kanıtlanmıştır. Zira Allah herkesin kendisine muhtaç bulunduğu ve fiilinde hâkim olan ve fiili hikmet dışına çıkmayan bir varlıktır.¹⁰

Birçok açıdan Allah'ın fiilinin hikmetli olduğunu ispatlamaya çalışan Mâtürîdî, bir diğer açıdan da yaklaşarak ilahi fiilin hikmetini sorgulamanın aslında anlamsız bir davranış olduğunu da belirtmiştir; çünkü ona göre herhangi birinin Allah üzerinde egemenliğinin bulunması yahut da ilahi fiilin hikmet dışı olması mümkün değildir.¹¹ Zira Allah'ı hakkıyla bilen, O'nun her şeyden müstağni oluşunu, hükümlerini, sonra da kudretini, yaratmanın da emretmenin de O'na ait oluşu çerçevesindeki hâkimiyetini takdir eden kimse fiilinin hikmet dairesi dışına çıkmayacağını pekâlâ kabul eder. O ki zati itibarıyla hakîm, gani ve alimdir. Duyulur âlemde hikmet çerçevesinin dışına çıkmaya sebep teşkil eden ve kişiyi buna sevk eden şey onun bilgisizliği ve ihtiyacıdır. Bunların ikisi de Allah'tan uzak olan şeylerdir. Şu halde O'nun fiilinin hikmetten uzak olmayacağı sabit olmuştur.¹² Böylece Mâtürîdî, Allah'ın hikmet sıfatının gereği, ihsan olarak ilahi fiillerde kulların yararına maksad ve faideyi kabul ederken; O'nun fail-i muhtar oluşunu da zedelededen, Mutezile'nin "en iyiyi

⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 499 (401)

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 252-253 (207); Ayrıca Bkz. Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007, s. 136-137; Hüseyin Can, *Ehl-i Sünnet Ekollerinden Eş'ari Ve Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Fiillerinde Hikmet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007, s.36.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 205 (169)

¹² Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 345 (276)

yaratmak Allah'ın üzerine vaciptir" görüşlerine de kaymadan gayet makulane bir surette görüşlerini ortaya koymaktadır.¹³

Bu bağlamda İbnü'l-Hümmam hikmet-abes kavramlarını izah sadedinde Allah'ın fiillerini şöyle değerlendirir:

" Hikmetin zıddı abestir ki, bir şeyin doğru olmayan bir gaye için yapılmasıdır. Allahın fiilleri ve hükümlerinin maslahatlarla ta'lili, Mu'tezile'nin benimsediği gibi bir zorunluluk değil, Kelamcuların büyük çoğunluğunun benimsediği gibi bir lütf ve fazldır. Bazı (Eş'ari) kelamcuların Allah'ın fiillerinin bir takım gaye ve garazlarla ta'lilinin, onun, kendi eksikliğini bu gayelere ulaşarak tamamlamak suretiyle gidereceği anlamına geleceğini, bunun ise Allah Teala için caiz olmayacağını söyleyerek ta'lili red düşünceleri pek de yerinde değildir. Zira pek çok nass açıkça delalet eder ki, bir çok şer'i hüküm, bir takım illetlerle ta'lil edilmiştir."¹⁴

Görüldüğü üzere Mâturîdî ve ona tabi olan âlimlerde ilâhî fiilleri açıklarken hikmet kavramını merkezi bir kavram olarak kullanmışlardır. Hikmet kavramının içeriği ise büyük oranda kulların maslahatları ile doldurulmuştur. O sebepler meseleyi kulların maşlahatı açısından daha yakından incelemeye çalışalım.

1.2. İlahi Fiillerde Kulların Maslahatı

Maslahat, sözlükte "doğru, düzgün ve kusursuz olma; iyilik, uygunluk, yararlılık" gibi mânalar içeren salâh kelimesinden türetilmiş olup "bir şeyin maksada uygun özellikte olması, fesadın zıddı, iyi, uygun, elverişli, yararlı, iyi olana ulaştırıcı" anlamlarına¹⁵ gelir ve sözlük bakımından yarar, menfaat ve iyiliğe vasıta olan şey anlamlarını ifade eder¹⁶ Bu tanımdan anlaşıldığı gibi maslahat, "kendisiyle salâhın meydana geldiği,- toplum veya fertler için daima veya

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Arslan, *Mâturîdî' de İnsanın Yaratılış Hikmeti*", Mengüceli Yayınları, Malatya 2013, s.53-54; Yüksel, *Mâturîdîler ile Eşariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, s. 104; Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", s.49; Murat Karancı, *Kelâmî Açıdan İlâhî Adâlet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2007, s. 49

¹⁴ Ali Pekcan, "Hanefî Ekolünde Makasîd Düşüncesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, III-319

¹⁵ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari İbn Manzur, "slh" md., *Lisanü'l-arab*, ed-Darü'l-Mutavassıtiyye li'n-Neşr, Beyrut 2005, II,516-517; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylani, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1990, s.284-85; ayrıca bkz. Ferhat Koca, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tüfi'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Degerlendirilmesi", *İlim Araştırma Dergisi*, c.1, s.1,Ocak-Haziran 1996

¹⁶Abdulkadir Şener, "İslam Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı", *AÜİFD*, Ankara 1970, XVIII-105

çoğunlukla yararın bulunduğu fiil” olarak tarif edilebilir.¹⁷ Zira maslahattan maksat şartlara duruma ve ortama uygun olan insanların yararına ve çıkarına olan davranış hayra ve salaha vesile olan eylemdir. Zıddı mefsetet ve mazarattır. Bu manada maslahat hikmet ve menfaat anlamlarına da gelir.¹⁸ Maslahat kelimesinin kökünün değişik türevleri gerek Kur’ân-ı Kerîm’de¹⁹ gerekse hadislerde sık sık geçmektedir.²⁰

Mâturîdî, maslahat kavramını eserlerinde kullanırken fayda ve yarar anlamı vermiştir.²¹ Bu bağlamda; Mâturîdî yararlı olan şeylerin bilinmesinden, Allah’ın kullarını kendi yararları için kulluğa tabi tutarak yaratmasından bahsederken, Allah’ın yaratıkları vasıtasıyla insanlara lütfettiği faydalardan bahsederken ve daha birçok yerde fayda anlamında maslahat kelimesini kullanmıştır. Mâturîdî’nin, Kitab’ut-Tevhid’inde ilahi fiillerin hikmetli bir şekilde gerçekleştiğini izah ederken şu ifadeleri kullandığı görülür:

“Zararlı ve faydalı (mesalih) şeyleri, elem verenle lezzet veren cevherleri yaratmak ve elemle lezzetlerin kendilerini icat etmek de Allah için hikmet açısından zaruri hale gelir. Bütün bunlar insanların, nefislerin arzu edip ve hoşlanmayıp kaçındığı hususları bilmesi, mükellef oldukları konularda bundan örnek alarak yapmayacakları ve yapacakları şeyleri tespit etmesi amacına yöneliktir.”²²

Mâturîdî aynı zamanda maslahat kelimesiyle aynı kökten türeyen “ıslah” ve “aslah” kelimelerine de eserlerinde yer vermiştir. Bu bağlamda Mâturîdî; duyulur âlemin duyu ötesi için delil teşkil etmesi konusunda, âlemin bozulan taraflarını onarmaktan aciz kalışının mevcudiyetinin kendisine dayanmadığının delili olduğunu ifade etmiş; onarmak ifadesini “ıslah” kavramıyla belirtmiştir.²³ Yine o, hikmet ve sefeh bahsinde farklı görüşlerden bahsederken bir zümrenin, Allah’ın tüm fiillerinde en elverişli ve en güzel olana riayet etmesini va-

¹⁷Koca, “İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tüfî’nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, s.93

¹⁸ Süleyman Uludağ, *İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDV Yayınları, Ankara 1992, s.39

¹⁹ M. Fuad Abdalbaki, *Mu’cemu’l-Mufehres li Elfazi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, Daru’l-Hadis, Kahire 1988, s.520-523

²⁰ İbrahim Kafi Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII-79

²¹ Bkz. Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, thk: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul 2003, s. 11, 87, 93, 155, 158, 169, 191, 265

²² Bkz. Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 191; Ayrıca bkz. Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid Tercümesi*, Trc: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2009, s.207 ; NOT: Bu dipnottan itibaren, Kitabü’t-Tevhid’in aslının sayfası önce verilecek, tercümesinin sayfası parantez içerisinde belirtilecektir.

²³ Bkz. Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s.50 (41)

cip gördüğünü aktarırken; elverişli anlamında “aslah” kavramını kullanmıştır.²⁴ Ancak çalışmamızda ki asıl tartışma noktası maslahat kavramının kullanımı ve ilahi fiillerin kullara ne gibi maslahatları olduğunun tespiti olduğundan bu kullanımların ayrıntılarına girilmemiştir.

Mâturîdî’ye göre hiçbir yön ve hiçbir hal yoktur ki Allah’ın kulları üzerinde nimetleri bulunmasın.²⁵ Ayrıca Allah’ın yaratıkları vasıtasıyla insanlara lütfettiği diğer faydalar da söz konusudur.²⁶ Şimdi bu faydaları tespit etmeye çalışalım.

1.2.1. Âlemin Yaratılışı

Âlem, “alamet ve nişan koymak” manasındaki “alm” veya “bilmek” anlamına gelen ilm kökünden türemiş olup “yaratıcının varlığına alamet teşkil eden, O’nun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan mahlûkatın tamamı, yaratılmışların her bir sınıfı” anlamlarına gelmektedir.²⁷

Evrende müşahede edilen mükemmel kuruluş ve işleyiş yaratıcısının ilim, kudret ve irade sahibi olduğunu gösterir. ²⁸ Mâturidî’nin izahları da bu beyana uygundur. Ona göre, Allah’ın tanınmasına vesile olan şeyin âlem içinde kendisinin ilm-i ilâhî çerçevesinde bulunduğu delili vardır, çünkü onu buna delalet edecek şekilde yaratan yine kendisidir.²⁹ Zira kainat ilahi lütuf ve nimetlerin eseridir³⁰ ve Allah’ın birliğine ve hikmetine kılavuzluk eder.³¹ Yine Mâturîdî’ye göre, tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret verici bir hikmet ve yaratıcısına sanatkarane bir işaret bulunmaktadır. Düşünürler bunun iç yüzünü anlamaktan ve yapısının düzenini açıklamaktan aciz kalmaktadırlar. Her bir düşünür sahip bulunduğu bunca hikmet ve bilgiye rağmen bunun mahiyetine akıl erdiremediğinin farkındadır. Bu ve benzeri zaruretler kainata ait fevkaladeliklerin mucit ve yaratıcısının hikmetini delillendirmektedir.³² Mesela; geceleri görüp yıldız kayması dediğimiz gök taşları, atmosferde

²⁴ Bkz. Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 343 (275)

²⁵ Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 119 (97)

²⁶ Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 191 (157)

²⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s.23

²⁸ İbrahim Coşkun, “Mâturidî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi”, *Hikmet Yurdu*, Sayı:4, www.hikmetyurdu.com, s. 35

²⁹ Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 200-201 (165)

³⁰ Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 173 (142)

³¹ Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 157 (127)

³² Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 35 (30)

sürtünme sonucu yanarak toz haline gelir. Ve büyük bir kitle halinde dünyamıza çarpması önlenmiş olur. İşte bütün bunlar planlı bir yaratmanın gayeliliğinin delilidir.³³

Mâturidî, âlemin insanın Allah'ı bulması için yaratılan en büyük lütuflardan biri olduğunu düşünmekle beraber, âlem olmaksızın hiçbir şekilde Allah'ın bulunamayacağını vurgulamıştır. Zira âlemde insanın dışındaki her şey, insanın doğru yolu bulabilmesi (hidâyet) için yaratılmış ve evrendeki varlık düzeni onun faydasına göre tasarlanmıştır.³⁴ Bu hususa İmam Mâturidî de dikkat çeker ve âlemin fena bulmak için değil insan için yaratıldığını ve süreklilik arz ettiğini aklen ispatlar. Mâturidî'ye göre, evrenin sadece fena bulmak için vücut bulmuş olması hikmete uygun değildir; akli yerinde olan herkesin davranışlarıyla hikmet yolundan ayrılması da ona yakıştırılamayacak bir husustur. Şu halde aklında bir parçasını oluşturduğu evrenin hikmet dışı bir temel üzerine kurulmuş veya isabetsiz ve yararsız yaratılmış olma ihtimali söz konusu olamaz. Kanıtlanan bu gerçek âlemin fenaya maruz kalmak için değil süreklilik arz etmek için yaratıldığını gösterir.³⁵

Âlemin kullar için en büyük maslahatı Mâturidî'ye göre, Allah'ın varlığına götürmesidir. Zira Tabiatı oluşturan varlık grupları –gök, yer ve yerin çeşitli kıta ve bölgeleri gibi-farklı olmalarına, birbirlerinden uzak bulunmalarına ve içindekilerin gıdalarının da başka yerlerde yetişmesine rağmen menfaatleri açısından karşılıklı münasebetler açısından karşılıklı münasebetler içerisinde yaratılıp düzenlenmiştir. Öyle ki yerden çıkan her bir bitki göğe ait mekanizmalarla oluşturulmuş, bütün ülkelerde yaşayan canlıların hayati ihtiyaçlarının karşılanması yeryüzünün her tarafına dağılmış, insan türünün geçimi de çeşitli çalışma alanlarına bağlı kılınmıştır. Her varlığın statüsü söz konusu mekanizma çerçevesinde düzenlenmiştir. Gece ile gündüze ait vakit ve saatlerin konumu, beşer ihtiyacına göre uzayıp kısalmaları da bu prensibe bağlanmıştır.³⁶

Böylelikle Kuran-ı Kerim'de de yer ve gökte bulunan her şeyin insan için yaratıldığı ve onun hizmetine verildiği³⁷ beyan edilen âlemin, insan için yaratılmış olduğu Mâturidî'nin yorumlarıyla aklen de ispatlanmış olmaktadır. Dolayısıyla Mâturidî açısından âlemin Allah'ın varlığına işaret edecek şekilde dizayn edilmesi ve genelde bütün canlılara özelde ise insana yönelik pek çok

³³ Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, DİB Yayınları, Ankara 1987, s.146

³⁴ Arslan, "Mâturidî'ye göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", s.78

³⁵ Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 5 (4)

³⁶ Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 41 (34)

³⁷ Bakara 2/29, Câsiye 45/13

faydaları içermesi insan için büyük maslahatları içermektedir. Zira insan âlem- den hareketle yaratıcısını ve dolayısıyla kurtuluşun yolunu bulmakta, alemdeki çeşitli faydalar ile de yaşamını sürdürmektedir.

1.2.2. İnsanın Yaratılışı

Mâturîdî’ye göre evrenin asıl yapısı birbirinden farklı tabiatlar ve zıt konumlar üzerine kurulmuştur. Özellikle birleşebilenleri bir araya getiren ve ayrılması gerekenleri de ayırabilen aklın amaçlayıp yöneldiği bir varlık yaratılmıştır ki buda hikmet ehlinin “küçük alem” diye isimlendirdiği insandır.³⁸ Akıl, zekâ, tefekkür, estetik, zevk, inanmak, ahlak gibi ruhî-manevî kabiliyetleri sebebiyle insan, yaratılmışların en şerefli olma payesini kazanmıştır.³⁹ Zira konuşabilir olmak ve söyleneni anlamak gibi birtakım özellikler insanı temelden övülmeye değer kılar, ona hayvanlardan üstün bir statü sağlar ve bunlar Allah’ın büyük bir lütfudur.⁴⁰

Mâturîdî’ye göre, belli bir tabiat ve mizaç üzere doğan her çocuğun yaratılış ve tabiatında, Allah’ın “vahdaniyet” ve “rububiyet”inin şahidi olacak deliller vardır. Dolayısıyla, çocuk, Allah’ın varlığını ve birliğini bilmeye müsait olarak yaratılmıştır.⁴¹ İnsanın yapısına ilahî bir lütuf olarak kodlanan bu yaratılış şekli göstermektedir ki, insan doğuştan gelen bir din duygusuna sahiptir. Bu durum, insanda inanma, sığınma, teslim olma ihtiyacı doğurmakta, zarurî olarak insanı “yüce bir varlığa” yönelmeye itmektir.⁴²

Mâturîdî’ye göre, Allah Teala insanları, iyiyi kötüden ayırmasını bilen temyiz ehli kılmış, akli idraklerine kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel göstermiş yine onların zihni kapasitelerine çirkinini güzele tercih etmeyi yergiyeye layık olanı övülmeye değer bulunana üstün tutmayı kabul edilmez bir davranış olarak yerleştirmiştir. Bu sebepledir ki Allah insanları bir davranışı diğerine tercih etmeye çağırmış ve bunun dışındaki bir hareket tarzına ağırlık vermeyi çirkin göstermiştir. Allah insanların dolaşım alanına giren bütün hususları sakınılacak zarar ve arzulanacak fayda konumuna koymuş ve bunların tespiti için de insanı bilgi vasıtalarıyla donatmıştır.⁴³ Bu vasıtalar Mâturîdî’ye göre idrak, haberler ve istidlalden ibarettir.⁴⁴

³⁸ Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 6 (5)

³⁹ Coşkun, “Mâturîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi”, s.24

⁴⁰ Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 12 (11)

⁴¹ Hanifi Özcan, *Mâturîdî’de Dini Çoğulculuk*, İFAV, 1999 İstanbul, s.56

⁴² Özcan, *Mâturîdî’de Dini Çoğulculuk*, s.20

⁴³ Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 351-352 (282)

⁴⁴ Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 12 (9)

Bilgi vasıtalarından bahseden Mâturîdî, her şeyin kendi yolunca algılanabileceği bir statüsü olduğunu ifade eder. Mesela tat, koku, renk ve nesnelere özgü diğer ayırıcılar gibi. Ona göre Allah, akıl ve arazların idrak edilişine varıncaya kadar bunların her biri için algılanıp ihata edilebileceği bir mekanizma yaratmıştır.⁴⁵ Diğer bir ifadeyle, duyularımızdan her biri kendi alanındaki hususları algılamak için yaratılmıştır. Bununla birlikte duyu zaman zaman kendi alanın kavramaktan da aciz kalabilir, bu durumda diğer bir duyu devreye girerek konuyu kavrar. Bunun bir diğer örneği de akıldır. Akıl yetenekleri belirlenmiş bir varlık olup kendisi için çizilen alanı aşmaz. Bunun yanında bize yönelik cephesiyle güzel görünen nice şeylerin çirkin nitelik taşıdığını, düzenli görünenlerin de aslında bozuk olduğunu sezme yeteneği de akılda mevcuttur.⁴⁶

Akla büyük önem veren Mâturîdî, aklın insan için olan maslahatlarını çeşitli örnekler vererek izah eder. Zira ona göre, Allah kendi kulunun yapısına, akıl yürütmesi için esas alacağı ve aynı zamanda varlığının bel kemiğini oluşturan muhtelif fizyolojik ve psikolojik haller tevdi etmiştir. Bir de hayatın zaruretleri insanı istidlale yöneltip tefekküre sevk eder; mesela müşahede ettiği çeşitli halleri, çeşitli organları, yarar ve zararları gibi. Öyle ki bunları bilmemesi mahvolmasını, bilmesi de dirlik düzenini sonuçlandırır.⁴⁷ Bir başka örneğe göre ise, akıl yoluyla hem duyulur alemin hem de duyular ötesinin algılandığını söyleyen Mâturîdî, bu sayede gaybdeki şeylerin asli tabiata malum olduğunu, aslında zor olan şeylerin kolaylaştığını ve insan tabiatının hoşlanmadığı meşakkatlerin hafiflediğini söyler.⁴⁸

Mâturîdî tefsirinde de aklın kullanımına dikkat çekmiş ayetler ışığında bu önemi vurgulamıştır. O, “Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”⁴⁹ ayetini açıklarken Allah’ın yeri ve göğü yaratılanların istifadesi için yarattığını, âlemde Allah’ın hikmetinin ve rububiyetinin delilleri olduğuna dikkat çekerek bu delillerin anlaşılabilmesi için de düşünmeye istidlâl etmeye gerek olduğunu söylemiştir.⁵⁰ Yine o, “Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde

⁴⁵ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 126-127 (104)

⁴⁶ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 178-179 (146)

⁴⁷ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 210 (174)

⁴⁸ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 355-356 (285)

⁴⁹ Bakara 2/164

⁵⁰ Bkz. Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kuran*, neşr.A. Vanlıoğlu, 2005 İstanbul, I, 269-301

*birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?"*⁵¹ ayetini açıklarken de yeryüzünde Allah'ın tevhidini ve kudretini gösteren işaretler olduğunu belirtir ve bunun örneklerini verir. Ağaçlar, çeşit çeşit bitkilerde ve bunların yaratılışında eşsiz nizam ve istikrarın işareti görülürken; insan kendi nefsine baktığında ise Allah'ın ulûhiyetinin ve rububiyetinin, yeniden dirilmenin, nimete teşekkür etmesinin gerekliliğinin ve ibadetin işaretlerini görür. Ayrıca insanın yaratılış evreleri ulûhiyetin işaretidir ve tüm bu işaretler istidlâl yoluyla fark edilir.⁵² Mâturîdî, bu ve benzeri birçok ayette insanın istidlâle teşvik edildiğini söyleyerek, bu sayede kişilerin gerçeğe vakıf kılınıp isabetli yolu yani hikmet yolunu bulacaklarını vurgulamıştır.⁵³

Netice olarak Mâturîdî'ye göre, İnsanın yaratılmasıyla ilahi mülk ve hükümlerlik kemale ermiş ve doruk noktasına ulaşmıştır. Çünkü her şey onlar için onlar da Allah'a kulluk etmek için yaratılmışlardır. Yaratılanların yaratılışının asıl amacı insanlardır, zira sözü edilen şeylerin hepsi insanların kendileri için sonrada yararlarına olacak hususlar için emirlerine verilmiştir.⁵⁴ Mâturîdî'ye göre insan bilgisel ve varlıksal yapısı nihai anlamda onun maslahatına uygun olarak yaratılmıştır.

1.2.3. Peygamberlerin Gönderilmesi

Peygamber, Allah'tan vahiy yoluyla aldığı bilgileri ve emirleri tebliğ etmek, muhataplarını hak dine çağırarak görevlendirilen yüksek vasıflı kimsedir.⁵⁵

Her peygamber, seçilmiş en akıllı insandır; ayrıca fetanet sahibi olup insanlar içinde idrak kapasitesi en üstün olanıdır. Sıdk ve emanet sahibi olduğu içinde insanların en doğru sözlüsü ve en güvenilir olanıdır. Tüm bu üstün meziyetlerinin yanında peygamberler, Allah'ın bahsettiği hüküm, hikmet ve kitap ile de desteklenmişlerdir. Ayrıca onlar, risalet görevleri devam ettiği sürece yüce Allah ile vahiy ilişkisi içerisinde dirler. Onların akılları asla bir takım evhamlar ve hayal ürünü bozuk istek ve arzularla yanıılmaz ve hatta yanılmaz. Peygamberler, diğer insanlardan farklı olarak, doğrudan doğruya Allah'tan aldıkları fizik ve metafizik, diğer bir ifade ile şahadet ve gayb âlem-

⁵¹ Zâriyat 50/20-21

⁵² Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kuran*, neşr. M. M. Vanlıoğlu, 2009 İstanbul, XIV,138-139

⁵³ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 11 (14)

⁵⁴ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 113-114 (94)

⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *DİA*, 2007 İstanbul, XXXIV-257

lerine ait saf ve doğru bilgilerle mücehhez oldukları için onlar, hem kendileri münevver olup hem de başka insanları aydınlatma kabiliyetine sahiptirler.⁵⁶

Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin varlığı birçok açıdan maslahattır ve o peygamberlerin gerekliliği konusunda oldukça önem vermektedir. Ona göre, Allah, insanlara bilgi vasıtaları vermiş bunlar sayesinde insanın idrakini genişletmiştir. Ancak Mâtürîdî'ye göre akıl da yaratılmış bir bilgi vasıtası olması sebebiyle idrak vasıtaları gibi onun da bir sınırı vardır. Akla da diğerlerine gelen arızalar isabet edebilir bunun yanında inceleyeceği konuların kapalı ve karmaşık oluşu da söz konusu olabilir. İşte bu gibi aklın yetmediği yerlerde peygamberler insanların yardımlarına koşarlar.⁵⁷ Yine, İnsanda nefsanî arzuların egemenliği, dünyevi emel ve lezzetlerin çokluğu gibi birçok faktör gerçeğin kavranmasında engel teşkil etmektedir. Bu sebeple insanlara yol gösterecek ve belirsizliğin baş gösterdiği durumlarda gerçeğe kılavuzluk edecek bir Allah elçisinin bulunması insanların maslahatına bir durum arz etmektedir.⁵⁸

Mâtürîdî'ye göre, nefsin yapısında kurtuluş umduğu yerde kişiyi helake götürecektir ve fayda beklediği yerde ona zarar getirecek bir bilgisizlik ve hoyratlık vardır. Bu bilgisizlik onu bütün davranışların sonuçlarını bilen bir zata peygambere muhtaç kılar ve insan ancak bu sayede nefsinin aşağı arzularına terk etmeden, bu zatın göstereceği doğrultuda eğitebilir.⁵⁹

Peygamberlerin maslahatlarından bir diğeri ise insanlar arasındaki anlaşmazlıklardır. Bunun yanında herkesin kendisini gerçeğe ve doğruya en yakın olduğunu ileri sürdüğü halde insanlar arasında hakemlik görevini ifa edecek ve anlaşmazlığa düşenlere gönüllerini birleştiren ve söylemlerini tek ses haline getiren çözümleri gösterecek birinin bulunmadığı da ittifakla kabul edilmektedir. İnsan aklının varabileceği nihai nokta, kendini destekleyecek ve yaratılış amacını oluşturan dirliğe ve bilgiye yönlendirecek birine başvurmadan ibarettir. Bu düşüncenin seyrinde yaratıcı nezdinden geldiğini bildiren bir peygamberin mevcudiyetine hükmetmenin gereği vardır.⁶⁰ Yine, beşeri davranışların övgüye layık olabilmesi için de peygamberlere ihtiyaç vardır. Zira pey-

⁵⁶ M. Zeki Duman, "Fitrî Din, Akıl, Peygamber ve Kitap", *Usûl İslam Araştırmaları*, s-3,2005, s.31

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 280-281 (229)

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 279 (228)

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 274 (224)

⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 279 (228)

gamberler, insanlara adalet ve doğruluğun belirtileriyle bunların zıddı olan zülüm ve yalanın alametlerini göstermektedirler.⁶¹

Bir diğer maslahata göre ise, Allah insan türünü yaratmış ve fertlerini sınavına tabi tutmuş; gökten indirdiği su sayesinde kendileri için yeryüzünden besinler ve ilaçlar sağlamış, bunun yanında onlardan hastalıklar ve öldürücü zehirler de icat etmiştir. Zarar vereni gıda verenden ayırmak için insanların bizzat her şeyi denemelerini de –bunu yapanın ölüme sürüklenme ihtimali sebebiyle- aklen kabul edilmez bir şey olarak göstermiştir. Bu hususu denemeden bilmekte insan aklı için kabul edilmez bir şeydir. Şu halde yeryüzündeki bütün nesnelere mahiyetini Allah'ın kendisine bildireceği bir zatın mevcudiyetin hükmetmek insanların hayatlarını sürdürebilmeleri için kaçınılmaz bir hale gelmiştir.⁶² Yine aynı bağlamda, Diller, isimler, sanatlar, tıp ve mesleklerin tamamı, şehir ve ülke yolları, hayvanların eğitimi ve kullanılma yöntemi; evet bu zikredilen hususların bizzat kendileri, temel ilkelerinin akılların çıkarımıyla değil peygamberlerin öğretimi ve yol göstermesiyle öğrenilip uygulanmaktadır.⁶³

Anlaşılabileceği üzere, Mâturîdî, nübüvvet meselesinin mevcudiyetine insanların maslahatları bakımından akli bir zorunluluk olarak hükmetmenin vazgeçilmez bir durum arz ettiğini söyler.⁶⁴ Zira Mâturîdî'ye göre, peygamber göndermede kulların işini kolaylaştırıp hafifletme faktörü vardır, bu ise büyük nimetler kategorisinde yer almaktadır. Böylesi bir nimet karşısında nankörlükte bulunmak, kişinin ahmaklığını ve bela zannedecek kadar nimetlerden habersiz oluşunu gösterir. Şimdiye dek söylenenlere ilave edilmelidir ki nefsanî duygu aklın rakibi kılınmış, ayrıca bu duygu insana özgü arzu ve şehvetlerle bunları cazip gösteren şeytanlardan oluşan yardımcılarla desteklenmiştir. Bu realite karşısında akıllara da bazı yardımcıların verilmesi nasıl yadırganabilir? ⁶⁵ Bu görevin en uygun elemanları da peygamberlerdir.

1.2.4. Kitapların Gönderilmesi

İlahi kitaplar, Allah'ın bildirmek istediklerini kullarına peygamberler vasıtasıyla ilettiği en temel kaynaklardır. İçerik ve muhteva açısından birbirleriyle uyumlu ve ahenkli olmaları birbirlerini tasdik etmeleri ise en önemli özellikleridir. Zira Mâturîdî'de ilahi kitapların bu özelliklerine dikkat çekerek; tüm ilahi kitapların Allah'ın katından indiğini ve Allah'ın varlığının hem ezelde hem de

⁶¹ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 274 (224)

⁶² Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 275 (225)

⁶³ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 276 (226)

⁶⁴ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 275 (225)

⁶⁵ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 284 (231)

ebedde mevcut olup beşer türünün ilki ile sonrakilerine yönelik hüccetinin aynı olduğunu belirtmiştir.⁶⁶

Son ilahi kitap olan Kur'ân, Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde Hz. Muhammed'e indirilen, okunmasıyla ibadet edilen, başkalarının benzerini yapmaktan aciz kaldığı Arapça muciz bir kelimeler olarak tanımlanır.⁶⁷ Tanımdan da anlaşılacağı üzere Kuran ilahi kaynaklı bir metindir. Zira Mâturîdî'ye göre de Kuran; kendisine has söz dizisiyle şairlerin eserlerinden, manasıyla da kâhinlerin sözlerinden üstün mucizevi bir kitaptır.⁶⁸

Allah'ın kulları için en büyük maslahatlardan bir tanesi de hidâyete eribilmeleri için vasıtalar lütfetmesidir. Peygamberler, insanların dalâletten kurtulup hidâyete ermelerine sebep olduğu gibi başta Kuran olmak üzere bütün ilahî kitaplar da insanların hidâyetine sebeptir.⁶⁹ Kulunun en kuvvetli ve zayıf yönlerini bilen Allah, kitap göndermekle insanı ortada kendi haline bırakmamış, hayatını hangi ölçülere göre tanzim edeceğini de bildirmiştir.⁷⁰ Zira vahyin hedef ve gayesi de, insanlığı hidâyete çağırarak, cahilliği ve günahkârlığı nedeniyle yüz çevirdiği hidâyeti onlara sunmaktır.⁷¹

Mâturîdî'de, Allah'ın insan türünü ihtiyaçlara bağlı kılarak yarattığını, dirlik ve bekalarının vesilelerini bilme mecburiyetleri ortada iken tabiatlarında bulunan bilgisizlik ve nefsanî baskılarla baş başa bırakmadığını, bu alanda kendilerine kılavuzluk edecek ve lüzumlu bilgiyi verecek birini görevlendirmemesinin düşünülmemeyeceğini söyleyerek öncelikle peygamberin gerekliliğine hükmetmiştir. Ardından da, sözü edilen görevliye yani peygambere verilecek kanıt sayesinde insanların onu kendilerine imam yapacaklarını ve dirliklerini ona bağımlı kılacaklarını ifade etmiştir. Ona göre bu kanıt da Kuran'dan başka bir şey değildir.⁷²

Sonuç olarak Allah'ın insanlara bir takım kitaplar göndermesi onların dünyevi ve uhrevî mutluluklarına vesile teşkil eden pek çok maslahatı barındırmaktadır.

⁶⁶ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 301-302 (244)

⁶⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s.191

⁶⁸ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 324-325 (261)

⁶⁹ Mehmet Bulut, "Hidâyet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu", *DEÜİFD*, s:9, İzmir 1995, s.254

⁷⁰ Ramazan Altıntaş, *Kuran'da Hidâyet ve Dalâlet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, s.92

⁷¹ Altıntaş, *Kuran'da Hidâyet ve Dalâlet*, s.92

⁷² Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 6 (5)

1.2.5. Cennet'in Yaratılması

Allah, insanı yaratmış, kulluğunu en güzel şekilde gerçekleştirebilmesi için vasıtalarla donatmış, imtihanlara tabi tutarak birey olma bilinçlerini geliştirmiş bir de üzerine sağlam ameller karşılığında ulaşılacak cenneti va'd etmiştir. Mâturîdî'ye göre cennet, ilahi bir rahmetten başka bir şey değildir.⁷³

Mâturîdî, Cenab-ı Hakk'ın yararlı davranışlara karşı ahirette vereceği mükafatın tamamının lütuf olarak telakki edilmesinin mümkün olduğunu söyler. Çünkü Allah, dünyada insan gücünün yetişebileceğinin son noktasına kadar teşekkür edilmeye hak kazandığı nimetler ihsan etmiştir. Böylelikle ahirette ki mükafatlar lütuf kategorisinde olacağını belirtmiştir.⁷⁴

Mâturîdî'ye göre cennet, Allah'ın kullarına vaadidir. Zira Mâturîdî, "*Onlar Firdevs cennetlerine varis olurlar. Onlar orada ebedi kalacaklardır.*"⁷⁵ ayetini tefsir ederken bu vaade dikkat çekerek, Allah'ın dünyada iken insanları cennete davet ettiğini buna icabet edenleri ise cennetle müjdelediği söyleyerek, hidâyet yoluna girenlerin kendilerine vaad edilen cennete kavuşacaklarını belirtir.⁷⁶

Mâturîdî'ye göre cennet, içinde bol bol nimetlerin bulunduğu ebedi bir hayattır. Zira kulluk görevini hakkıyla yerine getiren insan ölümden sonra ebedi olarak mükâfatlarla dolu bir hayat yaşayacaktır. "*Bunlar, tövbe edenler, ibâdet edenler, hamd edenler, oruç tutanlar, rükû' ve secde edenler, iyiliği emredip kötülükten alıkoyanlar ve Allah'ın koyduğu sınırları hakkıyla koruyanlardır. Müminleri müjdele.*"⁷⁷ ve "*İman edip salih ameller işleyenlere, kendileri için; içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele. Cennetlerin meyvelerinden kendilerine her rızık verilisinde, "Bu (tıpkı) daha önce (dünyada iken) bize verilen rızık!" diyecekler. Hâlbuki bu rızık onlara (dünyadakine) benzer olarak verilmiştir. Onlar için orada tertemiz eşler de vardır. Onlar orada ebedi kalacaklardır.*"⁷⁸ ayetlerinden de anlaşılacağı üzere cennet ehline ait huriler, köşkler, türlü meyveler, nehirler, ağaçlar, çeşitli yiyecek ve içecek gibi nimetler verileceği bildirilmiştir.⁷⁹

⁷³ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 106 (83)

⁷⁴ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 158 (128)

⁷⁵ Müminun 23/11

⁷⁶ Bkz. El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kuran*, neşr. M. M. Vanlıoğlu, 2009 İstanbul, X-10

⁷⁷ Tevbe 9/112

⁷⁸ Bakara 2/25

⁷⁹ Nureddin Es-Sâbü'nî, *Mâturîdiyye Akaidi*, trc: Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara 2005, s.178

Ayetlerden ve Mâturîdî'nin yorumlarından anlaşılacağı üzere cennet vadedilmiş ilahi bir lütuf olmakla beraber insanların dünya hayatının zorluklarına karşı dayanmalarını kolaylaştıran yine insanların hayata karşı motive olmalarını sağlayan, yaşamlarını anlamlandıran birçok maslahatlara haizdir.

1.2.6. Şer Görünümlü Maslahatlar

Maslahat konusunun en önemli mevzularından birisi de şer görünümlü şeylerin yaratılmasında ki maslahatların neler olduğudur. Elem ve eziyet veren, çirkin ve zararlı şeylerin, insan ve tüm canlılar için zararlı nesne ve fiillerin yaratılmasının anlamı nedir? Tanrının tüm bunları yaratmasının ve sürdürmesinin teolojik açıklaması nedir? Zararlı nesne ve olaylar vesilesi ile insanların ve tüm canlıların acı, elem ve ıstırap çekmesinin dinî açıdan açıklaması var mıdır tarzındaki sorular bu konunun odak noktasını oluşturmaktadırlar.

Mâturîdî'ye göre, gözlenebilen hiçbir zararlı nesne yoktur ki insanların iç yüzünü anlamaktan aciz kalacağı yararları bulunmasın. Yine bunun gibi hiçbir acı ve zehirli madde yoktur ki onda müzmin bir hastalığın ilacı bulunmasın. Zira ona göre, bir nesnenin mutlak kötü veya mutlak iyi olduğuna hükmetmek yanlıştır çünkü her nesnesin zararı da yararı da vardır.⁸⁰

Mâturîdî, yılanların ve zararlı nesnelere yaratılmasındaki hikmeti birkaç açıdan ele alır. Birincisi; hali hazırdaki zararlı ve yararlı şeylerle kulun imtihan edilmesidir. Çünkü insanlar yaptıkları işlerin sonuçlarını göz önünde bulundurma hissiyle yaratılmışlardır.

Allah Teala, insanlar için yarattığı nesnelere içinde sahip oldukları zararlı özellikler yüzünden düşmanlara, ayrıca taşıdıkları yararlar açısından dostlara benzeyen şeyler yaratmıştır. Ta ki Allah'ın tabiata tevdi ettiği zararlı şeyler düşmanların ve dostların tabi tutulacağı muamelelerin gelenekleşmesi konusunda insanlara bir faktör oluştursun. Öyle ki toplumlar kendi iç bünyelerinde benzeri bir durumla sınındıklarında ondan nasıl sakınacaklarını nasıl tedbir alıp yardımlaşacaklarını bilmiş olsunlar.

Cenab-ı Hak, zarar ve fayda sağlamaları açısından öz yapıları farklılık arz eden yaratıkları, hakim ve alim olan yaratıcı ve yöneticilerinin varlığına ve birliğine kanıt ve tanık olmaları açısından tek cevher gibi kılmış tevhidini doğrulamıştır. Yine Allah, nesnelere söz konusu farklı özelliklere sahip kılarak yaratmıştır ki bu sayede zorbalı ve hükümdarları boyun eğdiren bu münasebetle onlar hadlerini bilsinler, maiyetleri ve ordularının çokluğuna aldanıp ilahi sınırları aşmasınlar, bu bağlamda kudretini göstermektedir. Bir de onun nesnelere zarar ve fayda özelliğine bağlı olarak yaratması

⁸⁰ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 170 (139)

göz önünde bulundurularak her şeyden müstağni oluşuna ve ihtiyaçlarının üşüşmesinden münezzehe bulunuşuna istidlal edilmesi içindir.⁸¹

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, iyinin değerini ortaya çıkarma, özgürlüğü gerçekleştirme, yaratıcının varlığına delil teşkil etme, dünyanın estetik görünümünü tamamlama, zorbalara hadlerini bildirme, kulları eğitime sağlıklı kazanç kazandırma, dost ve düşmanı tanıma, iyiyi kötüden ayırma bilinci oluşturma⁸² gibi maslahatlarla şer görünümlü şeylerin yaratılmasındaki hikmeti gözler önüne sermiştir.

Yaratılışı itibariyle şer gibi algılanan şeylere Mâtürîdî’nin bakış açısıyla örnek- lendirecek olursak en başta Şeytan’ın ve cehennemın yaratılması ardından da insanın tabiatına yerleştirilmiş olan nefsi ve hevası gelir. Bunlar hakkında da bilgi verilmesinin çalışmamız açısından faydalı olacağını umuyoruz.

1.2.7. Şeytan’ın Yaratılması

Şeytan, “uzaklaşmak, haktan ve hayırdan uzak kalmak” anlamındaki şatn veya “yanmak, helak olmak, aşırı derecede kızmak” manalarına gelen şeyt kökünden türemiş olup “hayırdan ve rahmetten uzaklaşmış, yanıp helake maruz kalmış” demektir. Terim olarak ise, “insanları saptırmaya çalışan azgın ruhani varlık” olarak tanımlanır.⁸³

Şeytan, kötülüğün, azgınlığın ve dalâlete düşürmenin bir simgesidir.⁸⁴ Kuran’da şeytana yüklenen özellikler arasında “insanları kandırma”, “korkutma”, “ümit verip aldatma”, “kötü olanı iyi gösterme”, “kötü olana çağırma veya kötüyü emretme”, “insanları doğru yoldan ayırma”, “unutturma”, “insanların arasını bozma”, “yorgunluk ve eziyet verme”, “israfa davet etme” gibi fiiller gösterilir.⁸⁵ Ancak unutulmamalıdır ki, Şeytan sadece insana vesvese verebilir ve kuruntulara sürükleyebilir. Yoksa şeytanın insanı saptırma gücü yoktur.⁸⁶ Zira dalâlet, “yaratma” bakımından sadece Allah’a izafe edilebilir. Şeytana izafesi ise ancak “dalâlete çağırma ve sebep olma” bakımından gerçekleşen mecazi bir ifadedir.⁸⁷ O sadece insan davranışlarını etkileyerek yanıltma çabası içindedir. Şeytan vesveseye açık olan kişileri küfre sevk etmek için telkinde bulunur.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 168-169 (136-138)

⁸² Bkz. Ögük, *Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, s.195-206

⁸³ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s.291

⁸⁴ Altıntaş, *Kuran’da Hidâyet ve Dalâlet*, s.281

⁸⁵ Ögük, *Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, s.141

⁸⁶ Bulut, “Hidâyet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu”, s.257

⁸⁷ Bulut, “Hidâyet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu”, s.256

Dolayısıyla onun etki gücü insanın manevi yapısıyla sınırlıdır. İnsanın düşünce alanında vesvese ve kuruntu uyandırmaktan, kışkırtma ve yanıltmada bulunmaktan ibarettir.⁸⁸

Mâturidî, şeytanın aldatmasını kendi cümleleri ile şöyle ifade eder:

“Şeytan, duyuların idrakini inkâr eden kimseye kendisine rahmana ibadet etmekten alıkoymak amacıyla yanılmalara yıldızlayıp gerçek gibi gösterir. Mesela bazı şeyler var ki onları algıladığını sanan kimsenin zannı dışında bir nitelik taşır. Örneğin görme duyusu arızalı olan uykuda nesnelere algıladığını zannedip kâbus gören, cismin kendisinden uzakta bulunduğu yahut da algı sınırları dışında kalacak kadar küçük olduğu kimse. Ne var ki şeytanın kurduğu tuzak söz konusu kişiyi, zevk verici şeylerden uzaklaştırma, arzularından alıkoyma, kendisini zarar verici nesnelere koruma, ateşlere dalıp yanma ve denizlere atlayıp boğulma gibi şeylerden geri bırakma türünden de bir rol oynamamıştır. Böylesi gerçek bir bilgisizlikten (agnostisizm) kaynaklanarak fikir beyan eden biri olsaydı hayatını sürdüren biri durumunda bulunamazdı, çünkü bilmeden kendisini tehlikelere atar ve gıda almaktan geri durabilirdi. Böylece şu ortaya çıkmaktadır ki bahse konu teşkil eden kişiyi ileri sürdüğü fikirleri söylemeye iten faktör zevkine ve arzularına düşkün olmaktan ibarettir.”⁸⁹

Metinden de anlaşılacağı üzere Mâturidî, şeytanın yaptığına sadece aldatmaca olduğunu, bunu bahane eden kimsenin aslında kendini kandırarak kendi dalâletini kendi eliyle hazırlamakta olduğunu vurgulamaktadır. Zira ona göre kişinin kendi insiyatifi olmadan şeytanın aldatması, dalâlete sürüklenmesi mümkün değildir. Mâturidî tefsirinde de bu gerçeğe vurgu yapmıştır. *“Gerçek şu ki; şeytanın, inanan ve yalnız Rablerine tevekkül eden kimseler üzerinde bir hâkimiyeti yoktur. Şeytanın hâkimiyeti, sadece onu dost edinenler ve Allah'a ortak koşanlar üzerindedir.”⁹⁰* ayetini tefsir eden Mâturidî, Allah'a inanan, iman eden ve ona itimat eden insanlara şeytanın dalâlet yolunu dahi gösteremeyeceğini, ancak şeytanı kendilerine ilah ederek şirk koşanlara ise şeytanın bir yoldaş olarak cehenneme kadar eşlik edeceğini söylemiştir.⁹¹

Mâturidî şeytanın kötülüğe yaptığı çağrının genel sistem içerisinde düşünüldüğünde bazı hikmet ve maslahatları içinde barındırdığını da ifade eder. Buna göre şeytan ve bazı kötü nesnelere imtihanın tamamlayıcı unsurları olarak yaratılmışlardır. Mâturidî şeytanın insana kötülük karşısında sürekli uyanık olması noktasında yardımcı olduğunu, onu gafletten uzaklaştırarak gerçek koruyucu olan Allah'a yönelmesine teşvik ettiğini ifade etmiştir. Kötülüklere davette bulunan bir hasımla uğraşmak zorunda kalan insan her an tetikte duracak ve uyanık olmanın yollarını arayacaktır. Bu nedenle şeytan veya

⁸⁸ Ögük, *Mâturidî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, s.142

⁸⁹ Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 19-20 (16)

⁹⁰ Nahl 16/99-100

⁹¹ Bkz. El-Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kuran*, VIII-192

nefis insanın dünyada daha dikkatli olmasına ve daha temkinli bir hayat sürmesine yardımcı eder.⁹²

Netice olarak Mâturidî Şeytan'ın kötülöklere çağrıda bulunduğunu, ancak gerçek anlamda bu çağrıya uyan kimsenin insanın kendisi olduğunu belirtmiştir. Düşünürümüz Şeytan'nın aynı zamanda, tehlikelere karşı kişiyi daima uyanık tutmak gibi imtihana yönelik maslahatları da barındırdığını ifade etmiştir.

1.2.8. Cehennemın Yaratılması

İnsan algısının kötü olarak tasvir ettiği cehennem, sorumluluklarını yerine getirememiş insanın, yaptıklarının karşılığını alacağı bir nevi cezalandırılacağı yerdir. Cehennemın “derin kuyu, hayırsız, uğursuz” gibi anlamlara gelen Arapça bir kelime olduğu belirtilir. Terim olarak inkârcıların ve günahkârların cezalandırılacakları yer olarak tanımlanır.⁹³

Ceza şeklinde ifade edilen cehennemın ne gibi maslahatlara haiz olduğu konusunda ise Mâturidî, günah ehlinin cezası olan azap yahut da va'idin birkaç şekilde yorumlanabileceğini söyler. Bunlardan birincisi, dünya hayatındayken sözü edilen kötü halleri insanın öğrenmesini sağlayarak, tercih edilmemesini sağlayarak sakındırma amacı gütmek; ikincisiyle va'idin içerdiği hususların, insanın başka iyilikleri olmasaydı günahlarının cezasını oluşturacağı manasında, insanları iyiliğe teşvik amacı gütmek şeklindedir.⁹⁴

Anlaşılacağı üzere, Mâturidî va'id meselesine de hikmet çerçevesinden bakmış ve insanın mükafatına yönlerini tespit etmiştir. Zira o, “*Kim bir iyilik yaparsa ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez.*”⁹⁵ ayetini tefsir ederken de Yüce Yaratıcı'nın hikmeti ve lütfuna vurgu yapmış, kötülüğün cezasının sadece misliyle mukabele görmesinin büyük bir lütuf olduğuna dikkat çekmiştir.⁹⁶

O halde cehennem, dünya hayatında yaşananların anlamlı kılınabilmesi, haksızlık ve zulümlerin karşılığının olduğunun bilincine vardırabilmesi açısından; insanın daha huzurlu ve güvenli bir hayat yaşayabilmesindeki en önemli faktörlerden biridir ve varolmasıyla insana günahattan kaçınma noktasında yar-

⁹² Ögük, Mâturidî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi, s.219

⁹³ Ö. Faruk Harman, “Cehennem”, *DİA*, c:7, 1993 İstanbul, s.225

⁹⁴ Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 598 (484)

⁹⁵ Enam 6/160

⁹⁶ Bkz. Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kuran*, V,272-274

dımcı olmakta, zulüm altındaki haksızlığa uğramış olan insanlara da adaletin olduğunu hatırlatarak motivasyonu sağlamaktadır.

1.2.9. Nefs ve Heva'nın Yaratılması

Şer görünümlü algılanan unsurların başında insanın, peygamberin tebliğine kulak asmayıp, aklının, vicdanının sesine kulak vermeyip, nefsine ve hevasına uyması gelir.⁹⁷

Nefs, “asıl”, “cevher”, “kendi”, “zat” gibi anlamlara gelen⁹⁸, insanı günah işlemeye sevk eden manevi etkenlerden biri olarak tanımlanır. Hz. Peygamber'in: “Senin en azgın düşmanın iki böğrünün arasındaki nefstir”⁹⁹ uyarısı nefsin fücuru¹⁰⁰ emreden yönüne işaret eder. Yani kötülüğü telkin eden nefis, insan varlığının en aşağı tabakası olup bütün kötü davranışların ve çirkin hareketlerin merkezidir.¹⁰¹ Hidâyete ulaşmada engel olan önemli amillerden biri olan heva ise insanın gelişigüzel davranmasını salık veren, kötülüğe prim veren ve bu konumuyla birçok ilahî buyrukla çelişen bir yapıdadır. Genel anlamda nefsin bedensel arzularının aşırı temsilcisi olan heva, sürekli olarak kötülük ve günahlara insanı temayül ettirmektedir.¹⁰² Ayrıca Kuran'a göre ise hevaya bir şirk çeşididir.¹⁰³ İnsanın kendi tutkularını idealize etmesi, boyun eğip itaat etmesidir ki, arzularını tanrılaştıran bir kimsenin hevasından çıkardığı anlayışlara tabi olma da aynı anlama gelir.¹⁰⁴ Heva'nın yerleştiği bir kalp, başta şirk olmak üzere her türlü fena düşünce ve duygunun beşiği olmaya hazır demektir.¹⁰⁵

İnsan nefsi, hazırdaki nimetleri, yakın plandaki arzularına uygun gelen, kendisine rahatlık veren şeyleri uzak plandakilere, ahiretteki nimetlere ve tercih eden bir yapıya hazır lezzetlere meyleden beşeri özelliklere sahiptir.¹⁰⁶ Nitekim nefis insan aklının boyunduruğu altına girmekte gerçekten önemli bir dirence sahiptir. Öte yandan nefis ne kadar olgunlaşırsa olgunlaşırsa, yine de insanı kötülüğe itmekte ve yaşam boyu kişinin

⁹⁷ Bulut, “Hidâyet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu”, s.255

⁹⁸ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s.192; Sâbûnî, *Mâturidiyye Akaidi*, s.202

⁹⁹ Alaeddin Ali el- Mutteki El-Hindi, *Kenzü'l-Ummal fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl* 2.Baskı, 1969 Haydarabad, 1969, IV- 269

¹⁰⁰ 'Fücur', din veya dindarlık örtüsünü çekinmeden yırtmak, günaha dalmak, haktan batıla sapmaktır.

¹⁰¹ Altıntaş, *Kuran'da Hidâyet ve Dalâlet*, s.198

¹⁰² Ramazan Biçer, “Mâturidî'ye göre Hidâyete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri”, *CUİFD*, c:8, Sivas 2004, s.50

¹⁰³ Furkan 25/43

¹⁰⁴ Altıntaş, *Kuran'da Hidâyet ve Dalâlet*, s.149

¹⁰⁵ Yener Öztürk, “Kalbin Mühürlenmesinde İnsan İradesinin Rolü”, *HUIFD*, Şanlıurfa 1998, s.203

¹⁰⁶ Adil Bebek, *Mâturidî'de Günah Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s.58

alt etmekte emin olamayacağı yegâne varlık olarak insanı dalâlete sürükleyen en önemli etmen olarak görülmektedir.¹⁰⁷

Mâturidî'de, Allah'ın insan türünü dünya lezzetlerine meyleden bir karakterde yarattığını söyleyerek; beşerî karakterin ve nefsin kişiyi bu lezzetlere davet ettiğini, onları kendi gözlerine cazip gösterdiğini ifade eder.¹⁰⁸ Bu bağlamda da nefsinin ve aşâğılık arzularının esiri olan Deysaniyye¹⁰⁹'yi örnek göstererek, onların Allah'ın yaratışı meselesinde, dinî konularda başarılı olmaları gibi konularda fikir yürütmeyerek; aksine dünyaya meyletmelerinden dolayı, Cenâb-ı Hakk'ın da onları nefisleriyle baş başa bıraktığını ve düşmanlarından korumadığını söylemiştir. Çünkü bu kişiler, Allah'a yalvarmamış, gönül verdiği alanın dışındaki değerlere de ilgi göstermemişlerdir.¹¹⁰

Mâturidî de tefsirinde nefsin dalâlet faktörü olduğunu beyan etmiştir: O, *“Karşılığında nefislerini sattıkları şeyi kıskançlıkları sebebiyle Allah'ın, kullarından dilediğine lütfuyla indirdiği vahyi inkâr etmeleri ne kötüdür! Bu yüzden gazap üstüne gazaba uğradılar. İnkâr edenlere alçaltıcı bir azap vardır.”*¹¹¹ ayetini yorumlarken nefislerini satarak geçici dünya mutluluğunu satın alanların aslında ebedi bir cehennem azabını satın aldıklarını belirterek; bu kişilerin peygambere uymayıp, ahireti yalanladıklarını, sattıkları nefisleri sayesinde dalâlet yoluna düştüklerini söylemiştir.¹¹² Ancak bir başka ayetin tefsirinde de nefsin insanı kurtarabileceğini de ifade etmiştir. Zira o, *“Kim de, Rabbinin huzurunda duracağından korkar ve nefsinin arzularından alıkoyarsa, şüphesiz, cennet onun sığınağıdır.”*¹¹³ ayetini yorumlarken, kim nefsinin ahiret azabının farkında olarak ve korkarak dünyevi zevk ve şehvetten alıkoyarsa, o kimsenin ahiret hayatının kolaylaşacak ve güzelleşecektir demiştir.¹¹⁴ Mâturidî aynı ayetin tefsirinin devamında hevayı, nefsin şehvet ve dünyevi zevklere meyli olarak tanımlamış ve insanın nefsinin iki şekilde hevadan alıkoyabileceğini söylemiştir. Bunlardan birincisi insanın nefsiyle mücadele ederek onu yenmesi şeklinde gerçekleşir. İkincisi ise, insanın cehennem azabından, yaptıklarının uhrevî karşılıklarından korkarak nefsinin engel olmasıyla, bu dünya-

¹⁰⁷ Biçer, “Mâturidî'ye göre Hidâyete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri”, s.52

¹⁰⁸ Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 354 (284)

¹⁰⁹ Miladi II. yüzyıl sonu ile III. yüzyılın başlarında İbn Deysan tarafından kurulmuş, nur ile zulmet esasına dayalı âlem anlayışını benimseyen düalist bir fırkadır. Bkz. Ögük, *Mâturidî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, s.54

¹¹⁰ Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 249 (204)

¹¹¹ Bakara 2/90

¹¹² Bkz. Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, I-176

¹¹³ Naziat 79/40-41

¹¹⁴ Bkz. Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, XVII-42

daki zevklerin geçici olup asıllarının ebediliğinin farkına varmasıyla gerçekleşir demis-
tir.¹¹⁵

Sonuç olarak Mâturîdî insanın yaratılışında yer alan heva ve hevesin hidayete engel olan noktalardan biri olduğunu kabul etmiştir. Ancak o, heva ve hevesin varlığını, yine genel teolojik sistemi içerisinde insanın kurtuluşuna hizmet eden bir unsur olarak konumlandırmıştır. Böylece heva ve heveslerini dizginleyen kişi, ayrıca bu arzuların ahirete yönelik metafizik sonuçlar çıkarabilir, böylece mefsedet gibi görünen bu olguyu maslahata çevirebilir.

SONUÇ

İnsanoğlu yaratılış gereği öncelikle kendini kendinden hareketle de çevresini anlamlandırma gayreti içerisinde. Her şeyin yaratılışını sorgulamakta bir anlam yüklemeye çalışmaktadır. Zira insan, kendi yaratılışı, evrenin yaratılışı, kendini ve evreni yaratan varlığın ve fiillerinin nasıllığı gibi soruları düşünce tarihi boyunca sormuş, tartışmış ve çeşitli görüşler ileri sürmüştür.

İlahi fiillerin vasıflanması noktasında en temel kavramlardan biri olarak kullanılan maslahat kavramı, Mâturîdî'nin kelamında hikmet, lütuf ve menfaat kelimeleriyle bağlantılı bir şekilde; fayda, yarar anlamlarında kullanılmıştır. İlahi fiilleri maslahatları açısından ele alan Mâturîdî, ilahi fiillerin içerisinde birçok maslahat bulduğunu ifade ederek; bu fiillerin insan için lütuf kategorisinde algılanması gerektiğini de çoğu yerde vurgulamıştır.

Allah'ın yokluktan varlık alanına çıkarması, yaratması şeklinde tanımlanan İlahi fiillerin nasıllığı çeşitli şekillerde tasnif edilmekle beraber en genel ayrıma ve tanıma göre, Mutezili alimler Allah'ın fiillerinde maslahat bulunmalıdır derken, Eşari ve Cehmi alimler ise ilahi fiillerin herhangi bir maslahat gütmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda ekollerin farklı yaklaşımlar ortaya koymalarında ki ana etkenin tanrı tasavvurlarında ki öncelikleri kavramdan kaynaklandığı söylenebilir. Zira Allah'ın kudret sıfatına ağırlık veren Eşariler, fiili bir amaç doğrultusunda gerçekleştirme zorunluluğunun yaratıcıyı acziyete düşüreceğini ifade ederek bu görüşü reddederken; Mutezile adalet sıfatını önceleterek adil bir yaratıcının kulu için en iyiyi yaratmasının kendisi üzerine vacip olduğunu ifade ederler.

Mâturîdî ise, ne Eşari gibi katı nede Mutezile gibi vücubiyet gerektiren bir yol tercih etmiştir. Mâturîdî, hikmet nazariyesini geliştirerek, hakim bir yaratıcının her bir fiilinin hikmetli olacağını vurgulamış, hikmetli olanı yaratma-

¹¹⁵ Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, XVII-42

nın tersinin sefeh olacağını bunun da Allah'tan uzak olduğunu ifade etmiştir. Buna ilave olarak Allah'ın fiilinin nasıllığının irdelenmesinin de saçmalığına değinen Mâturîdî, zihinlerin bunu algılayamayacağını ve Allah'ın bu bağlamda sorgulanamayacağını ifade etmiştir.

Allah'ın her bir fiilinin birçok maslahata haiz olduğunu ifade eden Mâturîdî, evrenin Allah'ın varlığına delalet edilecek şekilde yaratılarak insanın Allah'ı bulmasını ve doğru yola ulaşmasını kolaylaştırdığını ifade etmiştir. Bununla beraber, Mâturîdî, bizzat insanın kendi tabiatının dahi Allah'ı gösterdiğini kendini bilen insanın yaratılış özellikleriyle doğruyu iyiyi ayırt edebileceğini, faydalı-zararlı şeyleri seçebileceğini ifade etmiştir.

Peygamberlerin ve kitapların maslahatlarına da değinen Mâturîdî, bu faktörlerin hem bireyin kendini şekillendirmesi hem de toplumsal düzenin sağlanabilmesi için gerekliliklerine vurgu yaparak; bireysel ve toplumsal yönden bir çok maslahatlar barındırdıklarını ifade etmiş; cennetin ise ödül özelliği taşıyarak motivasyon özelliği taşıdığını söyleyerek cennetin Allah'ın en büyük lütuflarından biri olduğunu belirtmiştir.

İnsanların en çok kafasını karıştıran mevzulardan biri olan kötülüklerin, afetlerin, zararlı canlıların, insanın tabiatındaki zaaf yönlerinin yaratılması mevzusundaki hikmet konusunda da Mâturîdî, orijinal görüşler ortaya koyarak, şer olarak algılanan şeylerde dahi birçok hayır ve insanın maslahatına şeyler bulunduğunu ifade etmiş, kötülüklerin izafiliklerine dikkat çekmiştir. Mâturîdî'ye göre önemli olan şer görünümlü şeylerde dahi bulunan maslahatların tespit edilip uluhiyetin yüceliğine vakıf olunması ve kulluk bilincini oluşturabilmesidir.

KAYNAKÇA

- Abdulkaki, M. Fuad, *Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Daru'l-Hadis, Kahire 1988
- Altıntaş, Ramazan, *Kuran'da Hidâyet ve Dalâlet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003
- Arslan, Hulusi, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*", Mengüceli Yayınları, Malatya 2013
- "Mâturîdî'ye göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", *Hikmet Yurdu*, s:4, www.hikmetyurdu.com, 2009
- Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, DİB Yayınları, Ankara 1987
- Bebek, Adil, *Mâturîdî'de Günah Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998
- Biçer, Ramazan, "Mâturîdî'ye göre Hidâyete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri", *CUİFD*, c:8, Sivas 2004

- Bulut, Mehmet, "Hidâyet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu", *DEÜİFD*, s:9, İzmir 1995
- Can, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet Ekollerinden Eş'ari Ve Mâturîdîyye'ye Göre Allah' ın Fiillerinde Hikmet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007
- Coşkun, İbrahim, "Mâturîdî Düşüncece Allah-İnsan İlişkisi", *Hikmet Yurdu*, Sayı:4, www.hikmetyurdu.com, 2009
- Çelebi, İlyas, "Lutuf", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII
- Duman, M. Zeki, "Fitrî Din, Akıl, Peygamber ve Kitap", *Usûl İslam Araştırmaları*, s-3,2005
- Dönmez, İbrahim Kafi, "Maslahat", *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınları, Ankara 2005
- Ekiz, Recep, *İmam Mâturîdî'ye göre Husun ve Kubuh*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2010
- Erüz, A.Salih, Kahraman Aksakal, *Türkçe Sözlük*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1984
- Gencer, Bedri, "On Dokuzuncu Asırda Yararcı İslam Anlayışının Doğuşu", *Bilimname XV*, 2008
- Gölcük, Şerafettin, Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 2001
- Günaydın, İbrahim, *Mâturîdî'nin Te'vîlâtı'l-Kur'ân'ında Hikmet Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2012
- Hacak, Hasan, "Menfaat", *DİA*, İstanbul 2004, XXIX
- Ö. Faruk Harman, "Cehennem", *DİA*, c:7, 1993 İstanbul
- Hindi, Alaeddin Ali el- Mutteki, *Kenzü'l-Ummal fi Süneni'l-Akavâl ve'l-Efâl* 2.Baskı, 1969 Haydarabad, 1969
- Işık, Kemal, *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari, *Lisanü'l-arab*, ed-Darü'l-Mutavassıtiyye li'n-Neşr, Beyrut 2005
- İcî, Adudüddin Abdurrahman ibn Ahmed, *Kitab et-Ta'rifât*, Dar'el Kitabü'l Arabî, Beyrut 2002
- İsfahani, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Ragıb, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylani, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1990
- Karanci, Murat, *Kelâmî Açından İlâhi Adâlet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2007
- Koca, Ferhat, , "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tüfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İlim Araştırma Dergisi*, c.1, s.1,Ocak-Haziran 1996
- Mâturîdî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, İsam Yayınları, İstanbul 2003
-, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, trc: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2009

-, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, neşr. A. Vanlıoğlu, 2005 İstanbul, I
-, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, neşr. A. Vanlıoğlu, 2005 İstanbul, II
-, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, neşr. M. M. Vanlıoğlu, 2009 İstanbul, X
-, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, neşr. M. M. Vanlıoğlu, 2009 İstanbul, XIV
- Öğük, Emine, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî' de Dini Çoğulculuk*, İFAV, 1999 İstanbul
- Özervarlı, M. Sait, "Hikmet", *DİA*, İstanbul 1998, XVII
- Öztürk, Yener, "Kalbin Mühürlenmesinde İnsan İradesinin Rolü", *HUIFD*, Şanlıurfa 1998
- Pekcan, Ali, "Hanefi Ekolünde Makasid Düşüncesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007
- Sabuni, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc: Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara 2005
- Şener, Abdulkadir, "İslam Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı", *AÜİFD*, Ankara 1970
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları İstanbul 2010
- Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, II
- Uludağ, Süleyman, *İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDV Yayınları, Ankara 1992
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Peygamber", *DİA*, 2007 İstanbul, XXXIV
- Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984
- Yüksel, Emrullah, "İlahi Fiillerde Hikmet", *EAÜİFD*, Erzurum 1988
- Mâtürîdîler ile Eşariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012
- Zerka, Mustafa Ahmet, *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007

Mucizenin Teolojik Açıdan Delil Oluşu ve İlahî Yasalarla İlişkisi

Hüseyin Maraz*

Özet: Mucize, Allah'ın elçisi olan peygamberin davasını desteklemek için ilahî kaynaklı bir ikna metodudur. Yaratıcı, gönderdiği elçileri teyit etmek ve insanları hakikate çağırarak için duyulara ve akla hitap eden mucizelere başvurmuştur. Bu açıdan tarih ve toplum realitesini göz ardı etmeyen mucizeler aklın ve bilimin gelişimiyle uyum içerisindedir. Mucize aracılığıyla yaratıcı, hitap ettiği toplumun sosyo-kültürel dilini kullanmış, bu doğrultuda asrın ilmi düzeyiyle ortak hareket etmiştir. Bu nedenle mucize genel anlamda tabii yasalar üzerinde istisnai bir durum olarak kabul edilmiştir. Buna mukabil yasayı ihlal eden bir olgu olduğu yönünde kabuller, ilahî yasanın nedensellik ilkesine aykırı olduğu düşüncesiyle tepkiyle karşılaşmıştır. Biz de makalemizde mucizenin teolojik hakikatini ve ilahî yasayla olan bu organik bağımlı deskriptif bir yöntemle ele alacağız.

Anahtar Kelimeler Mucize, Akıl, Bilim, Teoloji, İlahi Yasa, Tarih ve Toplum

Abstract: The Evidence of Miracles of The Theological Perspective and Relations with Divine Law Miracle are one of the divine methods to confirm to the believers during the spread of their religion. The creator applied this method to confirm what his Prophet preached and addressed the people's mentality. Therefore, there is a harmony between the miracles and reality in terms of history and culture during that time and location. Miracles were used depending upon the level of the sociocultural practices of the community, thus the creator provided a common ground with the people. As a result, miracles are excluded from natural law. However, there are some thoughts that miracles are contradictory with natural laws, due to the causation of the divine law those thoughts were reacted against. In conclusion, this article defines the relation between the theological rationality of miracles and divine law.

Key Words: Miracle, Mind, Science, Theology, Divine Law, History and Community.

Giriş

İnsanoğlu olağanüstü hadiselerle daima ilgi duymuş, fıtrî yapısında hazır halde bulunan merak ve keşfetme arzusu onu bu tarz olayların keyfiyetini araştırmaya sevk etmiştir. Bu sebeple insan, sebebini bilmediği bir takım olayları

* Arş Gör. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

bazen olağanüstü olmakla nitelerken, sebebine vakıf olduğunda tabii bir durum olarak da izah etmiştir.¹ Şüphesiz insanın merak ettiği ve ilgi duyduğu olaylardan biri de mucizedir. Bu anlamda mucizeler, insanın anlamak ve sırrına erişmek istediği harikulade olaylardır. Böylesi bir keşf ve merak idraki, bir bakıma olağanüstü olayları açıklama çabasına girişmek anlamına gelmektedir. Çünkü akla zıt bir durumu anlama ve açıklama çabasına girişmek pek de akıllıca bir tutum değildir.

Tarihî süreçte mucizenin amacı değişmezken yöntemi çoğu defa farklılık göstermiştir. Çağın dili ile uyum içerisinde bazen hissî bazen de aklî mucize türleri ilahî bir yöntem olarak tercih edilmiştir. Anlaşılan odur ki mucizeler, gönderilen peygamberi tasdik etme ve muhatabı ilahî hakikate davette periyodik olarak tarihî ve sosyo-kültürel yapıyı dikkate almıştır. Genel anlamda fizikî yasaların bir istisnası olarak kabul edilen hissî mucize, duyular yoluyla muhatabı etkilemeyi önceliklemiş; buna mukabil aklî mucize ile insanın daha çok dünsel boyutuna çağrıda bulunulmuştur.

Bu bakımdan mucize olgusu, insanın varlığa yönelik hayretini artırma anlamıyla kâinat üzerinde mevcudiyetini sürdürmektedir. Çünkü evren, keşfedilmeyi bekleyen birçok hakikati içerisinde barındırmaktadır. Bu sayede geçmişte istisna olarak kabul edilen olağanüstü olaylar bugün bilimsel ve makul izahlar ile açıklanmaya çalışılmaktadır. Belki bugün zihnen mucizevî olarak görülen birçok hadise gelecekte istisnâî bir durum olarak kabul edilecektir. Öyleyse mucize, bu şekilde aslî yapısını insanın aklî ve ilmî gelişimi önünde daima sergilemektedir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, bilim ile mucize arasında bir zıtlıktan değil; fakat ortak bir alandan bahsedilebilir. Fizikî âlem, mucizenin gerçekleştiği saha olarak aynı zamanda bilimin de inceleme alanını oluşturmaktadır. Tartışmanın ana teması da fizik kuralları ile mucize olgusunun ne şekilde bağdaştırılacağı üzerinedir.

Bu kısa açıklamadan sonra çalışmamız, mucizenin geçmişten günümüze nasıl anlaşıldığı noktasında bir araştırmayı kapsamaktadır. Bu bağlamda ilk önce mucize kavramı ve mucizenin delil niteliği, kelimî ekollerin görüşleri doğrultusunda ele alınacaktır. Daha sonra mucizenin teolojik karakteriyle kozmolojik yasalar arasındaki bağıntı deskriptif bir yöntemle izah edilecektir.

¹ St. Thomas Aquinas, "Mucizeler", çev. Halil İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2003, (ss. 103-106), s. 104.

1. Mucize Kavramının Lugavî ve Istilâhî Anlamı

Mucize kelimesi, kudretin zıddı olan “acz” kökünden türetilmiştir.² Mucize, “A-ce-ze”³ fiilinden ismi fail olup, kelimenin sonundaki “te” “el-allâmetü” (علامة) de olduğu gibi müenneslik alâmeti değil, mübalağa içindir.⁴ Bu yapıyla, “asla güç yetirilemeyen”, “kesinlikle âciz bırakan” “karşı konulamayan” anlamında insanların gücü dâhilinde olmayan şeyleri ifade eder. Bu nedenle insanların güç yetirebildikleri şeyleri yapmaktan âciz kalmaları mucize olarak ifade edilmez.⁵ Aynı şekilde yalancı ve sahtekâr birinin ortaya koyduğu tuhaf olaylara (istidrac) da mucize denilmez.⁶

Üstelik i’câz (âciz bırakma eylemi), peygambere mecâzen isnat edilen bir olaydır. Çünkü gerçekte meydan okuyan Allah’tır.⁷ Bu nedenle mucize ifadesinin Allah’ın dışında bir başkası için kullanılmayacağı söylenmiştir. Bir başkasının mu’ciz olarak isimlendirilmesi ise yalnızca mecâzen ve tevessü’ (genişletilmiş mana) itibariyledir.⁸ Nitekim peygamber, ilahî bir yardım olarak ve görünen âlemin yasalarından yararlanarak doğruluğunu ve davasını ispat etmektedir. Mecazî manada bir peygamberin fâil olması ise ortaya koyduğu mucizeye

² İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Zekeriyâ el-Kazvîni, *Mu’cemu-Mekâyısı’l-Lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (ys.) 1979, IV, 232; İbn Manzur Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu’l-Arab*, nşr. Dâru’s-Sadr, Beyrut (ts), s. 369; Murtazâ Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Huseynî, *Tâcu’l-Arus*, nşr. Dâru’l-Hidaye, (ys. ve ts.), XV, 200.

³ “A-ce-ze” sigası, Kur’an’da, muhtelif şekillerde yirmi altı defa geçmesine rağmen istilâhî manasını çağrıştıracak tek bir kullanım dahi bulunmamaktadır. Bu anlamı ifade edecek tarzda Kur’an, daha çok “hak”, “beyyinat” ayet”, “sultan”, “burhan” ve “furkan” kelimelelerine yer vermiştir. Abdalbâki, Muhammed Fuad, *Mu’cemu’l-Müfrehes li-Elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerim “Acz”*, Kahire 2001, ss. 256, 257; 176; 128-131; 435, 436; 145; 628 ve diğerleri. Kur’an da ayet, insanın bizzat kendisi ve kendisi dışında gördüğü her şey anlamındadır. Ayet kelimesi Allah-âlem ilişkisi bağlamında Kur’an’da üç anlamda kullanılmaktadır: Bunlardan ilki, tabiatta var olan ve ilahî kudretin varlığını insanlara hatırlatan işaretler anlamında kullanılmaktadır. İkincisi, tabiatüstü, harikulâde ve insanı benzerini yapmaktan aciz bırakan mucizeler, üçüncüsü, Kur’an’da yer alan surelerin bölümü, manasında kullanılmaktadır. Bk. Yaşar Türkmen, *Richard Swinburne ve Gazali’de Mucize Problemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, s. 16.

⁴ Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir Muhammed, *Usûlu’d-Din*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut 2002, s. 193.

⁵ Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul (ts), s. 176.

⁶ Neseî, Ebu Muin Meymun b. Muhammed, *Tebsîratü’l-Edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, II, 30.

⁷ Cemal el-Huseynî Ebu Ferha, *Mizanu’l-Nübüvveti’l-Mucize*, Kahire 1997, s. 10.

⁸ Seyfeddin Amidî, *Gayetu’l-Meram fi’l-İlmi’l-Kelam*, thk. Hasan Muhammed Abdullatif, Kahire 1971, s. 233; Ebu’l Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, *el-Külliyat*, thk. Adnan Deriş-Muhammed el-Misrî, Beyrut 1998, s. 149.

bir muâraza (karşı koyma) olamayacağını bildirmek içindir. Zira bir peygamberden diğer insanları güçsüz bırakacak bir fiilin ortaya çıkmasının imkânsız olması nedeniyle mucize fiilinin fâili bizzat Allah olmaktadır.⁹

Buna ilaveten mucize kelimesi, ıstılahî manada birçok kelimeden âlimi tarafından çeşitli şekillerde tarif edilmiştir: İcî'ye göre, mucize, Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden şahsın doğruluğunu teyit etmeyi hedefleyen şeydir.¹⁰ Bâkılânî mucizeyi, yalnızca Allah'ın kudreti dâhilinde olan ve yaratıklarından insan, cin ve meleklerden herhangi birinin gücünün yetmeyeceği olağanüstü hâdise olarak tanımlar.¹¹ Mâtürîdî ise mucizeyi, peygamberlere ait bir özellik olarak ve benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen olay şeklinde açıklar.¹² Kâdî Abdülcabbar nübüvvet iddiasında bulunan şahsın doğruluğunu göstermeyi amaçlayan, kendine özel niteliğiyle benzerini getirmekten insanları âciz bırakan ve Allah tarafından yaratılan olağanüstü hadise olarak tanımlar.¹³ Cürcânî'ye göre mucize, peygamberlik iddiasında bulunan zâtın, doğruluğunu ispat etmeye ve birçok hayra sebep olan harikulade olaydır.¹⁴ Neseî, mucizeyi, meydan okumayla birlikte dünyada (dâru't-teklif) gerçekleşen harikulade bir olay olarak niteler. Ona göre ahirette meydana gelen olağanüstü olaylar mucize kabul edilmez.¹⁵

Görüldüğü üzere kelimcilerin mucize tanımlarında genel itibariyle iki husus öne çıkmaktadır: İlki, mucizeler, bir hikmet ve gayeye matuftur ve peygamberlere özel ilâhî fiillerdir. Bu nedenle sıradan insanlarda görülebilen keramet, istidrac, sihir vb. hallere mucize denilemez. Diğerisi ise mucize, bir iddia üzerine oluşan tehdâden (meydan okuma) sonra zuhur eder.¹⁶ Buradan hareketle olağanüstü tarzda meydana gelen bir olayın nübüvvet iddiasında bulunan

⁹ Erkan Yar, "Müslüman Kelamında Elçilik", *İslam'da Peygamber İnancı Sempozyumu*, ed. İbrahim Coşkun, Ensar Yayınları, İstanbul 2009, s. 125.

¹⁰ Adudiddîn İcî, Abdurrahman b. el-Ahmed, *el-Mevâkıf-fi-İlmi'l-Kelam*, nşr. Âlemu'l-Kutub, Beyrut (ts), s. 339.

¹¹ Bakillânî, Kâdî Ebubekir Muhammed b. Tayyib, *Kitabu'l-Beyan-anil-Farkı beyne'l-Mu'cizati ve'l-Keramati ve'l-Hiyel ve'l-Kehaneti ve's-Sihri ve'n-Nazicat*, thk. Richard J. McCarthy, Beyrut 1958, s. 23.

¹² Mâtürîdî, Ebu Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Tevilâtu'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul 2006, VI, 16.

¹³ Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî,-fi-Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut 2012, XV, 206.

¹⁴ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Tarifât*, nşr. Mektebetü'l-Lübnan, Beyrut 1985, s. 234.

¹⁵ Neseî, *Tebîratu'l-Edille*, II, 30.

¹⁶ Fahreddîn Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal* (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara (ts), s. 207.

kimsenin doğruluğuna delil olabilmesi için bir takım niteliklere sahip olması gerektiği belirtilmiştir. Bu mevzu kelim kitaplarında daha çok mucizenin şartları ve delaletleri bahsinde ele alınmaktadır. Her ne kadar birtakım teknik farklılıklar görülsede genel itibarıyla mucizenin hakikati ve mahiyetine yönelik benzer niteliklerden bahsedilmektedir. Buna göre bir olayın mucize olarak kabul edilebilmesi için birtakım kriterler ileri sürülmüştür. Mucize, her şeyden önce ilahî bir fiil olmalıdır. Alışılmışın dışında bir olay olmalıdır. Peygamberlik iddiası ve tehadidiyle birlikte meydana gelmelidir. Son olarak da peygamberin iddiasına uygun ve iddiadan hemen sonra zuhur etmelidir.¹⁷

2. Mucizenin Teolojik İmkânı ve Delil Oluşu

Nübüvvetin ispatı meselesi, Allah'ın varlığı gibi tabîi kanun ve sistemle ilgili bir konudur. Allah kendi varlığına dair delilleri yaratmış olduğu âlemde nasıl ortaya koymuşsa, görevlendirdiği peygamberi olağanüstü bir takım belgelerle doğrulamıştır.¹⁸ Nitekim gönderildikleri toplumun peygamberlerin doğru söylediklerine dair delil istemeleri makul ve kabul edilebilir bir durumdur.¹⁹ Çünkü hiçbir iddia, delilsiz ispat edilemez. Bu açıdan mucize, bir peygamberin Allah tarafından gönderilip görevlendirildiğini doğrulamada önemli bir faktördür. Buna sebep peygamberin, peygamber olduğunu ispat edecek bir delile ihtiyaç duymasıdır. Peygamberliğini iddia eden birinin doğruluğu ise ya mucize ya da tebliğ ettiği vahiy ile ispat edilecektir. Ancak vahyin tasdik edilmesi için de mucize bir yöntem olarak tercih edilmiştir. Çünkü peygamberin doğruluğuna delalet eden mucize aynı zamanda bildirdiği ilahî vahyin doğruluğuna da delil oluşturmaktadır.²⁰

¹⁷ İbn Metteveyh, Muhammed b. Hasen, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklîf*, cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters, Kahire 1986, III, 451; Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, XV, 175-190; Kâ Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, met. ve çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, II, 430-434; Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, ss. 194-195; İcî, *el-Mevâkıf, fi-İlmi'l-Kelam*, ss. 339-340; Cüveynî, İmamü'l Haremeyn, *Akidetü'n-Nizamiyye*, thk. Zahid el-Kevserî, Kahire 1992, ss. 63-65; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi-Kelam*, İstanbul h.1339-1342, ss. 189-190; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, ss. 33-38; Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissi Mucizeler*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, ss. 17-28.

¹⁸ Osman Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, İFAV Yayınları (2. Baskı), İstanbul 2013, ss. 202-203.

¹⁹ Muhsin Cevadî, *Akıl Terâzisinde Vahiy ve Nübüvvet*, trc. Sedat Baran, Önsöz Yayınları, İstanbul 2012, s. 76.

²⁰ Muhakkik Hillî, *el-Meslek fi-Usûli'd-Din*, Rıza el-Estadî, İran h. 1379, s. 161.

Bununla birlikte tarihte insanların peygamberlerin iddiaları karşısında şüpheyeye düştükleri görülmüştür. Allah, insanların peygamberlere olan itimatları azaldığında gönderildikleri toplumun tekrar güvenini kazanmaları için onları mucizelerle desteklemiştir.²¹ Zira peygambere inzal edilen vahyin doğrudan duyulara hitap etmesi mucize ile sağlanmıştır. Çünkü başlangıç itibarıyla vahyin bireysel bir tecrübe olması daha çok rasyonel iknâ tarzını akla getirmektedir. Bu aşamada insanın duyularına etki edecek başka bir delile ihtiyaç duyulması ise mucizeyi gerekli kılmıştır. Bu ise insanların bildikleri bir yöntemin kullanılarak ispatlanmak istenen şeyin somutlaştırılmasıdır.²² Böylece tebliğ edilen hakikati, duyusal iknâ yoluyla insanın tasdik etmesinde mucize lütuf değeri kazanmaktadır.

Bu bağlamda Eş'ariler, peygamber göndermenin aklen mümkün olduğu görüşündedirler. Fakat gönderilmiş bir peygamberi mucizeyle desteklemek ve masum olduğunu teyit etmek onlara göre vaciptir.²³ Mu'tezile ise peygamber göndermenin aklen vacip ve adl prensibi gereği lütuf cihetinden olduğunu söyleyerek Eş'ariler'den ayrılır. Mucize izhar etmenin ise Allah'a vacip olduğu görüşündedirler. Çünkü kulların maslahatı için Allah'ın mucize ile rasüllerini desteklemesi gerekir.²⁴ Onlar, mucizenin tabii yasalara aykırı olağanüstü bir olay olduğunu kabul ederler. Ancak bunu mucizeye muhatap olan toplumun mutad olan olgularıyla da sınırlandırır.²⁵ Mâturîdî ise Mu'tezile ile aynı doğrultuda nübüvveti akli zorunluluk kategorisinde ele alır ve buna dair istidlâli deliller sunar.²⁶

Buna karşın bazı kelimciler, peygamberliğin ispatında mucizeyi alternatif olmayan yegâne delil olarak da görmemektedirler. Bu düşünceye göre peygamberlik mucizeyle sabit olduğu gibi başka delillerle de ispat edilebilir.²⁷ Bu

²¹ Cevadî, *Vahiy ve Nübüvvet*, s. 77.

²² Karadeniz, *İnanç Esasları*, s. 203.

²³ Şehristânî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdilkerim, *Nihayetu'l-İkdam fi-İlmi'l-Kelam*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, nşr. Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 233; Taftazânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akaid*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s. 294; Yavuz, *Nübüvvet*, ss. 77, 95.

²⁴ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 420, 436.

²⁵ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 436; İbn Metteveyh *el-Muhit*, III, 454.

²⁶ Ayrıntılı bir açıklama için bk. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2003, ss. 225-226.

²⁷ Fahreddin Râzî, insanlara gönderilen ilk elçinin akıl olduğu noktasında Mu'tezile ile aynı görüştedir. O, nübüvvetten önce insanın akli teklif ile sorumlu olduğunu belirtir. Ayrıntı için bk. Yavuz, *Nübüvvet*, s. 25.

zorunlu/apriori bir bilgi olabileceği gibi daha önce gelen bir peygamberin kendisinden sonra gelecek peygamberi müjdelemesi şeklinde de olabilir.²⁸ Bunun dışında peygamberin ahlâkî yaşantısı, gaybdan haber vermesi ispat türlerinden biridir.²⁹ Mâturîdî'ye göre şayet bir peygamberin risaleti mucize ile desteklenmezse ömrünün sonuna kadar bizzat kendisi (yaşadığı hayat) nübüvvetinin en büyük delilidir. Mâturîdî, Hz. Ebubekir'in, peygamberin herhangi bir mucizesine şahit olmadan davetine icabet etmesinin bu duruma delil olduğunu belirtir.³⁰ Benzer şekilde Kâdî Abdulcebbar da peygamberlerin eşsiz ahlâkî yapıları ve sıfatlarının onları yalancı ve sihirbazlardan ayıran bir delil niteliği taşıdığını söyler.³¹ Buna dair Kâdî, "Mu'tezile'nin önde gelenleri, nübüvveti ispat konusunda mucizelere dayanmamışlardır. Aksine nübüvvetin bilinmesinden sonra mucizelerin varlığından haberdar olmuşlardır. Dolayısıyla mucize, nübüvveteye kıyasla fer hükmündedir. Asıl olan peygamberlik ise mucizenin varlığının delilidir. Bu yüzden nübüvvetin sıhhatine sadece mucizenin delil olması düşünülemez", demiştir.³² Kerramiyye gibi fırkalara göre nübüvveti tasdik etmede mucize temel unsur değildir. Peygamberin sözünü işiten, onun varlığından ve davetinden haberdar olan herkes, ister mucizeye şahit olsun ister olmasın peygamberi doğrulamak zorundadır.³³ Öyle ki bir peygambere ait sıfatlar³⁴ arasında mucizeye yer verilmemesi nedeniyle mucizenin katî bir delil olmadığı da söylenmiştir.³⁵

Benzer bir yaklaşım İsfahânî'de görülmektedir. Ona göre peygamberin, peygamber olduğunu ispat eden iki delil vardır. İlki, aklî delildir. Bunu, ancak

²⁸ Bakillânî, Kâdî Ebubekir Muhammed b. Tayyib, *Kitabu't-Temhîdî'l-Evail ve Telhîsu'l-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmet Haydar, Beyrut 1987, s. 157; Kâdî Abdulcabbar, *Muğnî*, XV, 163.

²⁹ Râzî, *Muhassal*, s. 208.

³⁰ Mâturîdî, *Tevilat*, V, 12; Peygamberler, kendilerine bizzat şahit olan çağdaşları için kesin bilgi ifade eder. Kendisinden sonra gelenler için zaruri bilgi ifade eden mütevatir haber hükmündedir. Bk. Neseî, *Tefsîratu'l-Edille*, II, 28.

³¹ Kâdî Abdulcabbar, *Muğnî*, XV, 274; Benzer bir taksim için bk. Râzî, *Muhassal*, s. 208.

³² Kâ Abdulcabbar, *Muğnî*, XV, 160. Hasan Hanefi tam aksine Eş'ari teolojisinin mucizeyi asıl, nübüvveti fer kabul ettiğini söyler. Böylece mucizenin doğruluğu ile nübüvvetin, nübüvvetin doğruluğu ile de mucizenin hakikatini ispat ettiklerini ve devr ve teselsüle düştüklerini belirtir. Hasan Hanefi, *Mine'l-Akide İla's-Sevra*, nşr. Mektebetu-Medbûli, Kahire 1988, IV, 75.

³³ Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Frak* (Mezhepler Arasındaki Farklar) çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara 2005, ss. 165-166; Ahmed Ebu Zeyd, *el-Fikru'l-Kelami-nde İbn Haldun*, nşr. Müessesetü'l-Camia, Beyrut 1997, s. 137.

³⁴ Peygambere ait sıfatlar arasında, "erkek olma, fetanet, emanet, ismet, sıdk" zikredilebilir.

³⁵ Mustafa Lebib Abdilgânî, *Mefhumu'l-Mucize beyne'd-Din ve'l-Felsefe-nde-İbn Rüşd*, nşr. Dâru's-Sekafe, Kahire (ts), s. 48.

basiret sahibi olan, kavrama ve anlama yeteneği yüksek kişiler bilir. Nitekim peygamberler, kendilerine bilgi veren meleklerden delil istemedikleri gibi, basiret sahibi kişiler de peygamberi tasdik etmek için mucizeye ihtiyaç duymazlar. İkincisi ise hissidir. Görme yeteneğine sahip olup da akletme gücü zayıf olan şahıslar, peygamberin doğruluğuna dair somut ve duyuşal yöne hitap eden belgelere şahit olmadıkça peygamberi onaylamazlar.³⁶ Çünkü hissî mucizeler, geniş halk tabakalarına hızlı bir şekilde idrak etme imkânı sağladığı için kalplere hemen tesir edebilecek güçtedir. Bu sebeple mucize olgusu, sosyo-kültürel yapıyı esas alır ve çağın dilini kullanır.

Nitekim hitap ettiği toplumun dilini kullanarak tarihi ve sosyal realiteyi göz ardı etmeyen mucizeler, toplumların sanatsal, edebî, ilmî ve teknik alanda uzmanlaşmaları ile bildikleri veya aşına oldukları bireysel ve sosyal meziyetlerine benzer türde olaylardır. Mesela, Hz. Musa, illüzyon ve sihribazlık alanında uzmanlaşmış bir topluma; Hz. İsa, tıp ve hastalıkların tedavisinde gelişmiş bir topluma; Hz. Muhammed, söz ve belâğatin ileri düzeyde olduğu bir topluma gönderilmiştir.³⁷ Bu realite mucizenin, peygamber tarafından bilinen tabîî bir özellik sayesinde gerçekleşme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.³⁸ Aynı zamanda hissî mucizeler buldukları yer ve zamanla sınırlı olduklarından etki bakımından sürekli değildir. Ancak aklî mucizeler (Kur'an) belli bir zamanla mukayyet olmayıp kıyamete kadar sürekliliğini ve tesirini devam ettirir.³⁹ Bu

³⁶ Râğîb el-İsfahânî, Ebu Kasım el-Huseyin b. Muhammed *el-Ma'ruf, ez-Zeria ilâ-Mekârim's-Şeria* (İslam'ın Ahlaki İlkeleri), trc. Abdi Keskinsoy, Beşikçi Yayınları, İstanbul 2003, ss. 167-169. Kelamda mucizeler, konusuna göre hissi, akli ve haberi olmak üzere üç kısımda ele alınmıştır. Hissî mucizeler, tabiat kanunlarının normal akışının dışında meydana gelen ve insanların duyularına hitap eden mucizelerdir. Bunlara kevnî mucizelerde denir. Bu tür mucizeler, Allah'ın tabiata her an müdahale edebileceğini gösteren ilahî fiiller olup inancı tercih edenlerin imanını, inanmak istemeyenlerin de inkârını kuvvetlendirirler. Hissî mucizeler, peygamberin yaşadığı dönemdeki insanlara hitap eden zaman ve mekânla sınırlı nadir olaylardır. Akli mucizeler ise insanların akıl ve idraklerine hitap eden, onları düşünme ve gerçekleri kavramaya sevk eden ve bu şekilde peygamberliğin doğruluğunu kanıtlayan en güçlü delillerdir. Kelam kaynaklarında, hissî mucizenin dışındaki bütün delil ve alametlere genel olarak akli mucize denilir. Bunlara aynı zamanda manevî mucizeler adı da verilir. Ayrıntı için bk. Nureddin es-Sabûnî, *Maturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, DİBY, Ankara 2000, ss. 106-113; Ayrıntılı bir açıklama için ayrıca bk. Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*, ss. 30-34.

³⁷ Mâturîdî, *Tevilât*, VI, 20, 21; II, 308; Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 436; Fahreddin Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin *Tefsiru'l-Kebir*, nşr. Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, XIV, 208, 209; Bağdâdî, *Usul*, ss. 203-208.

³⁸ Abdullatif Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelam fi-Akaid-i Ehli'l-İslam*, çev. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, TDV Yayınları, Elazığ 2000, ss. 230-231.

³⁹ Mâturîdî, *Tevilât*, XIV, 7.

nedenle aklî mucizeler aklın ve bilimin ulaştığı en son aşama ile uyum içerisindedir.

Buna mukabil bizzat görme ve şahit olmaya dayandığı için hissî mucize ile sihri birbirinden ayırt edememe ihtimali de vardır. Daha doğrusu hissî mucizenin akla hitap eden bir yönü her zaman vardır. Fakat sihir, illüzyon gibi tuhaf olaylar, aklı yanıltmayı esas alır. Bu ayrımı fark edemeyen nice insan ve toplumlar mucizeyi sihir veya aldatmaca türü şeyler ile özdeşleştirebilmişlerdir. Ancak tarihin her döneminde akıl ve basiret sahibi kişiler, mucizeyle diğer aldatıcı sihir, kehanet veya şa'beze gibi tuhaf olayları ayırt edebilmişlerdir.⁴⁰ Bu açıdan düşünüldüğünde nübüvvetin son bulması, artık insanoğlunun aklî olgunluğa ulaştığını göstermektedir.⁴¹ Böylece mucize olgusu hissî boyuttan aklî yöne bir geçiş sağlamıştır. Bu olgu evrenin bitimsiz bir mucize oluşuna ve gözlem alanı olduğuna kapı aralamıştır. İnanç yünüyle de peygamber eliyle mucize talep etme imkânının son buluşuyla tarih göstermiştir ki, mucizeye şahit olmadan inananlar, mucizeye tanık olarak inananlardan daha fazla olmuştur.

Öyleyse nübüvveti tasdik, ancak akıl ile uyum içerisinde olduğu ve insanların maslahatını dikkate aldığı sürece gerçeklik ifade edecektir. Buna göre mucize, nübüvvetin doğruluğuna yönelik bir tasdike sevk etmediği sürece inanan için mucize olma hüviyetini taşımayacaktır.⁴² Kur'an, mucize talep eden inkârcı kavimlerin talepleri doğrultusunda gerçekleşen bir mucizeye şahit olsalar dahi inanmayacaklarını ve bunu bir sihir olarak nitelendireceklerini özellikle vurgulamaktadır.⁴³ Bu bakımdan tebliğ sürecinde sürekli mucizeye başvurmama, inkârcı toplumların stratejilerini bozmada önemli bir faktöre sahiptir.⁴⁴ Son ilahî vahyin muhatapları, mucize taleplerine karşılık görememişlerdir.⁴⁵ Bunun temel nedeni sırf bir inatlaşma olması ve isteklerinin gerçekleşmesi durumunda bunun katî bir inancı doğurmayacak olmasıdır. Tarih içeri-

⁴⁰ Muhammed Cemaleddin el-Kâsimî, *Delâilu't-Tevhid*, nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984, s. 145.

⁴¹ Ayrıntı için bk. Râzî, *en-Nübüvvet*, s. 13; Kâsimî, *Delailu't-Tevhid*, s. 142; Mâtürîdî diğer peygamberlere verilen mucizelerin sadece hissi mucizeler olduğunu söylerken; Hz. Muhammed'e hem akli hem de hissi mucize verildiğini belirtir. Bk. Mâtürîdî, *Tevilat*, II, 308; Bu konuda ayrıntılı bir açıklama için bk. Mustafa Bozkurt-Hüseyin Maraz, "Mucizenin Onto-Teleolojik Açıdan Sihirden Farklılığı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: V, sayı: 2, s. 147-173

⁴² Hanefi, *Mine'l-Akide ila-s Sevra*, IV, 72.

⁴³ Saffat, 37/15; Kamer 54/2 vb.

⁴⁴ Corc Tarabişi, *el-Mucizetu ev-Sübatü'l-Akli'l-İslamî*, nşr. Dâru's-Sâki, Beyrut 2008, s. 21.

⁴⁵ İsra 17/90, 91, 92, 93.

sinde mucizeye tanınan rolün giderek azaldığını hatta son vahiy ile birlikte özellikle hissî mucize tarzının tebliğ sürecinde tercih edilmediğini Kur'an bildirmektedir.⁴⁶ Hatta Kur'an, mucize talep edenlerin Kur'an'ın dışında bir mucize arayışı içinde olmalarını da yadırgamaktadır. Bizzat kendisinin bu talebi karşılama da yeterli olacağını söyleyerek bunun beyhude bir çaba olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁷

Bilindiği üzere Kur'an, diğer peygamberlerin göstermiş olduğu birçok hissî mucize örneğine yer verir. Mekke müşrikleri de Hz. Peygamber'den hissî mucize tarzında değişik taleplerde bulunmuşlardır.⁴⁸ Tarih içerisinde şahit olunan birçok tecrübe göstermiştir ki⁴⁹ insanlar mucizeden sonra inkârlarını sürdürmüşlerdir. Bu noktadan bakıldığında mucize talebi ilahî bir engelle karşılaşabilmiştir.⁵⁰ Bu bakımdan hissî mucize, son ilahî vahyin muhatapları için artık doğrudan tercih edilen bir yöntem olmamıştır. Buna mukabil, mesela Hz. Musa, sihrin yaygın olduğu bir toplum içerisinde yaşamış biri olarak kendi çağının teknik ve ilmî seviyesine uygun hareket etmiştir. O, kavmi arasında yaygın sihir alışkanlığına dayanarak kendi mucizesini ortaya koymuştur.⁵¹ Bu durum açıkça göstermektedir ki, mucize sihribazlığın yaygın olduğu bir çağda sihrin diliyle muhabata hitap etmiştir.

Öyleyse mucizeler, çağın diliyle konuşur ve asrın sosyo-kültürel ilmi düzeyiyle uyumu esas alır.⁵² Mucize, toplumun alışageldiği sosyo-kültürel unsurları sihir örneğinde olduğu gibi göz ardı etmez. Sihir meziyetine sahip bir toplumu sihre benzer bir mucize tarzıyla, sözün egemen olduğu bir toplumu Kur'an gibi eşsiz bir beyanla hakikate çağırır. Dolayısıyla mucize olgusu, çağın bilgi seviyesi ile doğrusal bir yol takip eder. Aksi halde toplumun bilgi ve ilim

⁴⁶ "Bizi (öncekiler gibi, bu mesajı da) mucizevi belirtilerle birlikte göndermekten alıkoyan tek sebep, önceki toplumların onları hep yalanlamış olmalarıdır; nitekim Semud kavmine uyarıcı, aydınlatıcı bir belirti olarak o dişi deveyi verdik, ama onlar bunu kale almadılar. Oysa biz bu kabil belirtileri yalnızca korkutup uyarmak amacıyla göndermişizdir." (İsra 17/59).

⁴⁷ "Hayret! Bu ilahî kelamı, kendilerine iletmen için sana göndermiş olmamız onlara yetmez mi? Kuşkusuz onda rahmet(imizin tezahürü) ve iman edecek kimseler için bir uyarı vardır."(Ankebut 29/51).

⁴⁸ En'am, 6/37, 109; İsra 17/93.

⁴⁹ İsra 17/59.

⁵⁰ Râzî, *en-Nübüvvet*, s. 13; Bu sebeple "ayın yarılması gibi hadiseler" hakiki ve mecaz olarak iki farklı şekilde anlaşılmıştır. Örneğin hakiki anlamının dışında ayın yarılması olayı mecazî olarak, Hz. Muhammed'in nübüvvetine ve İslami emirlerin açıklığına delalet ettiği söylenmiştir. Bk. Kâsımî, *Delâilu't-Tevhid*, s. 142.

⁵¹ Mâturîdî, *Tevîlât*, VI, 16.

⁵² Hanefî, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, IV, 101.

seviyesi ile taban tabana zıt bir karşılığın mucize olarak sunulması anlam ve amaca ters bir durumun meydana gelmesi demektir. Örneğin söz ve edebiyatın zirve yaptığı Mekke sosyo-kültürel ortamına mucize olarak sihir türü olağanüstü bir olayı tatbik etmek, istenilen amacın gerçekleşmesine engel olacağı gibi bu hadise toplumun idrakine hitap da etmez. Dolayısıyla İslâm'la birlikte tebliğ sürecinde mucizeye başvurma, yeni bir mecraya yönelmiştir. Artık duyusal alandan akli tefekkür aşamasına geçiş sağlanmıştır. Üstelik Allah'ın birtakım özelliklere sahip bir elçiyi göndermesi, akıllı bir varlık yaratmaktan daha kolay ve mucizevîlikte daha basittir. Oysa akli yaratmak, en büyük mucizeyi ve aynı zamanda Allah'ın ilk elçisini var etmek demektir.⁵³

Bunu somutlaştırarak ifade edersek hakikati öğrenme ve doğruya tâbi olma amacı güden biri mucize talebinde bulunmamıştır.⁵⁴ Peygamberler de hissî mucizeleri imana davette asıl metod olarak kullanmamışlardır.⁵⁵ Mucize son bir çare olarak devreye sokulmuştur. Çünkü peygamberler gönderildiği toplumları ikna etmek için ilk önce onların özgür iradelerine hitap etmişlerdir. Mu'cize ise genellikle bir meydan okuma söz konusu olduğunda tercih edilmiştir. Ne var ki Hıristiyanlık ve Yahudilikte hissî mucizeler, imanın başlıca öncülü iken; İslam teolojisinde tam aksine iman, daima mucize yaratacak bir güce sahip olmuştur.⁵⁶ Mucize ile iman arasında zorunlu bir illiyet bağı kurulması bu açıdan mümkün değildir. Şu durumda mucizenin ardından bir imanın varlığı zorunlu olmadığı gibi bir mucize ortaya konmadıkça imanın gerçekleşmeyeceği de söylenemez.⁵⁷

Sonuç olarak ilahî din, hitap ettiği toplumlara hakikati açıklama ve onları ikna etmede mucizeyi bir yöntem olarak tercih etmiştir. Mucizelerin keyfiyetini belirlemede toplumların sosyo-kültürel yapıları önemli bir kriterdir. Bu nedenle

⁵³ Cemal Huseynî, *Mizan*, s. 218.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevîlat*, VIII, 358; X, 259-260.

⁵⁵ Ferid Vecdi, "Mucize", (Dâiretü-Mearifi'l-Karni'l-İşrîn), nşr. Dâru'l-Fikr, Beyrut (ts), VI, 201.

⁵⁶ Tarabişi, *el-Mucize*, s. 178; Tarihte semavi dinlerin mensuplarınınca, peygamberleri arasında bir üstünlük mücadelesine girişilmesi neticesinde duyusal mucizelerin sayısı da bu minvalde artmıştır.

⁵⁷ Tarabişi, *el-Mucize*, s. 24; Kelamcılar farklı bir düşünceyle mucize gerçekleştikten sonra insanların zihinlerinde Allah'ın, peygamberin doğruluna dair bir bilgi yaratacağını ifade etmişlerdir. Bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 294. Hasan Hanefi, mucizeyi yaratanın aynı şekilde nazar ve istidlal olmadan bilgiyi de yaratabileceğini söyleyerek bu görüşün tutarlı olmadığını söyler. Ayrıca Allah, mucize göstermeksizin bilgiyi yaratabilme kudretine sahiptir. O halde bilginin var edilmesi için mucizenin varlığına ihtiyaç duymanın Allah için düşünülemezliğini belirtir. Bk. Hanefi, *Mine'l-Akide İla-s Sevrâ*, IV, 74.

mucizeler tarih ve toplum realitesini göz ardı etmeden nübüvveti doğrulamanın birer ilahî ölçütü olmuştur. Bu yapıyla mucize, akla zit ve onu dışlayan değil, akli, zamanı ve sosyal yapıyı dikkate alan bir mahiyete sahiptir.

3. İlahî Yasa ve Mucize Arasındaki Çelişmezlik İlişkisi

Mucize, peygamberin bildirdiği habere⁵⁸ başka bir delilin bitişmesidir. Bu, kelamcılara göre, peygamberin gücünü aşan ancak Allah'ın kudreti ile kendisine güç yetirilebilen bir delildir.⁵⁹ Allah, elçilerini nübüvvet davasında teyit etmek için mucizeleri bir ikna metodu olarak tercih etmiştir.⁶⁰ Mucize'nin hakikati de peygamberin doğruluğuna delalet etmesidir. Bir şeyin hakikatının dışında başka bir şeyle özdeşleştirilmesi aklın kabul edemeyeceği bir durumdur. Allah'ın doğru olanların delili olarak nitelendirdiği⁶¹ mucizeler, bu nedenle peygamberlere has bir durumdur.⁶² Buna göre ya peygamberin bizzat şahsının ya da getirmiş olduğu mesajın insanı aşan bir tarafı olmalıdır.⁶³

Esasında mucize olgusu oldukça karmaşık bir hadisedir. Bu yapısını, kapsam ve etki alanına dair iki farklı yaklaşımla izah edebiliriz. İlki, mucizenin, insanın bildiği yasalara boyun eğmeyen her türlü olguyu ifade ettiği gibidir. Diğerleri, insanlar tarafından bilinen veya bilinmeyen herhangi bir kanuna boyun eğmeyen bir vakıa olmasıdır. Bu durumda birinci anlamı itibariyle birçok mucizeden bahsedilebilir. Öyle ki Kur'an, ayet ifadesini sadece olağandışı olaylar için değil, olağan için de kullanır. Bu sayede kâinat bir mucizeler manzumesidir. Fakat ikinci manada, mucizelerin sayısı oldukça azdır.⁶⁴ Dolayısıyla bir hadisenin herhangi bir tabiat yasasına aykırı bir mahiyet arz etmesi, bilimsel ve rasyonel temeli olmayan akıl dışı bir olay olarak kabul edilmesini gerektirmez. Zira bilim, henüz anlayıp açıklayamadığı halde birçok şeyin varlığını kabul etmek

⁵⁸ Haber, yalana ve doğruya ihtimali olan bir söz olduğuna göre mu'tad olmayan olağanüstü bir fiil yalnızca doğruluğu bilinen bir peygamberden sadır olur. Bk. Maverdî, Ebi'l Hasan Ali b. Muhammed eş-Şâfi, *A'lamü'n-Nübüvve*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 26.

⁵⁹ Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 233.

⁶⁰ Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam*, s. 229.

⁶¹ Neml 27/64; Hud 11/13.

⁶² Kelamcılar elçi gönderme, mucize ve tasdik arasındaki ilişkiyi el-istidlal bi's-şahid ale'l-ğâib metodu ile izah ederler. Buna göre bir kimse bir topluluğun arasında ayağa kalkıp ben padişahın elçisiyim dese ve elçi olduğuna dair padişahın bir takım alametlerini açıklasa bu şahsın doğru konuştuğunu kabul etmek gerekir. Bk. Cüveynî, *el-İrşad*, s. 256.

⁶³ Fatih Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açıdan Mucize*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2010, s. 47.

⁶⁴ Cemal Huseynî, *el-Mizan*, s. 169.

zorunda kalmıştır. Kur'an bu bağlamda, yerde ve gökte keşfedilmeyi bekleyen birçok ayetin varlığından bahsetmektedir.⁶⁵

Öyleyse bir peygamberin ilahî bir kaynak ile iletişime geçip bir takım haberler getirdiği ne kadar doğru ise başka bir peygamberin ilahî yardım alarak esasını yılanı dönüştürmesi o kadar izah edilebilir bir durumdur.⁶⁶ Çünkü mucize, tabii yasalarla birlikte gerçekleşen bir olay olarak idraki aşan, akıl ötesi bir özelliğe sahiptir. Yoksa akli öteleyen ve akılla çelişen bir olgu olarak düşünülmemelidir.⁶⁷ Bu bakımdan mucize, cisimlerin tabiatlarında meydana gelen bir vakıa olmasına rağmen eşyanın doğal yapısını kökten dönüştürme tarzında bir oluş değildir.⁶⁸ Aksi halde sadece akıl almaz bir durumun varlığından bahsedilebilir ki buna muhatabın olumlu bir tepki vermesi mümkün değildir. Bu sebeple Kur'an, aklen imkânsız olana değil, akledilebilir olanı ayet olarak ifade etmiştir.⁶⁹

Nitekim geçmiş milletler kendi çağlarında şahit oldukları olağanüstü olayları tabiat yasalarına dayanarak açıklama bilgisinden yoksun idiler. Bugün ise tabiat kanunları çerçevesinde geçmişin olağanüstü olayları hakkında bilimsel açıklamalar yapılabilmesi onların mucizevî oluşlarına engel teşkil etmemektedir. Öyle ki günümüzde açıklanamayan fakat gelecekte mahiyetini anlama imkânına sahip olabileceğimiz birçok hadiseyle karşılaşmaktayız. Çünkü bir önceki asırda makbul olarak telakki edilen mucize daha sonraki yüzyıllarda mefhum olabilir.⁷⁰ Bu nedenle bilimin ve aklın, mucizenin varlığını inkâr etmediğini, aksine olağandışı olayları rasyonel temellere dayandırmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Esasında bu realite bilimin gelişmesi için de son derece önemlidir. Dolayısıyla bilim, birbirine zıt gibi görünen olayların çok karmaşık yapısı altında bir basitliğin var olabileceğini; bazen de çok basit bir olayın içerisinde

⁶⁵ Yusuf 11/105; Yunus 10/6; Casiye 45/3.

⁶⁶ Cemal Huseynî, *Mizan*, s. 218.

⁶⁷ Karadeniz, *İnanç Esasları*, ss. 122-123.

⁶⁸ Hanefi, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, IV, 78.

⁶⁹ Hasan Hanefi, ayetin mucize olarak ifade edilmesini doğru bulmaz. Aynı şekilde mucizenin de ayet olarak ifade edilemeyeceğini belirtir. Çünkü ayet, akıl ve tabii yasalarla uyumlu, zamansal açıdan sürekliliği ifade ederken; mucize, zaman itibarıyla belli bir döneme ait, tabii kanunlara aykırı ve akla muhalif bir olayın vuku bulmasıdır. Ona göre ayet doğrulayıcı iken; mucize sihir türünde aldatıcı olabilir. Bk. Hanefi, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, IV, 73.

⁷⁰ Abdilğânî, *Mefhumu'l-Mucize*, s. 27.

son derece dolaşık gerçeklikler barındırdığını inkâr etmez. Bilimin mümkün olması için basitliği bulduğu anda durabilmesi gerekmektedir.⁷¹

Ancak mucizenin bilimsel değil de teolojik bir mesele olması, bilimin her zaman bu tür istisnâî olayları açıklayabileceği anlamına gelmemektedir.⁷² Bilim ve dinin vazife ve işlevlerinin farklı olması, ikisi arasında bir tezaadın varlığına engel bir durumdur. Teoloji ve bilimin çelişmesi ancak her ikisinin ortak bir özneye karar kılıp bunun hakkında farklı hükümler vermesi durumunda gerçekleşir. Nitekim özneleri, gayeleri hatta yöntemleri farklı olan iki şey arasında hiçbir şekilde bir tenakuzdan bahsedilemez.⁷³

Eğer din, tabiat hakkında bir takım açıklamalarda bulunmuşsa bundan kastı, tabiî hadiselerin manalarını keşfetmektir. Buna karşın bilim, olayların illetlerini bulup ortaya koymaya çalışır. Öyle ki tabiî hadiselerin manalarını konuşmak, bunların illetleri hakkında konuşmakla bir zıtlık oluşturmaz. Bunun dışında dinin bazı esasları, bilim ve akıl ötesi kabul edilebilir. Fakat dinin bildirdiği inanç esasları bilime ve akla zıt değildir. İslam âlimleri de akıl karşısında anlaşılması ve açıklanması imkânsız olan inanç esaslarını akıl ötesi olarak ifade ederler. Kesin delillerle çürütülebilen yahut çelişik oldukları kesin ve sağlam delillerle ispat edilen her fikrin ise akla zıt olduğunu kabul ederler.⁷⁴

Konumuz açısından ele aldığımızda mucize hadisesi, akla zıt veya çelişik bir olay değil, o anda anlaşılmayan veya anlaşılması zaman isteyen akledilebilir bir olaydır. Mucize hadisesini tabiat yasalarından hareketle tanımlamanın bu nedenle bir takım güçlükleri vardır. Örneğin, hiç muknatis görmeyen bir insan, muknatisin demir parçasını çekmesini tabiat yasasının ihlali zannedebilir. Oysa tabiat yasaları normal olarak olup biten olayların gözlenmesi üzerine dayandırılmış genel kurallardır. Zira bugün yasalar olarak ifade edilen birçok şey, geçmişte istisnalar olarak kabul edilmiş, öyle inanılmıştır.⁷⁵

Dolayısıyla mucize anlayışı, tabiat telâkkisi ve Allah'ın kudretiyle yakından alakalıdır. Tabiat böylece mucizenin içinde meydana geldiği belli bir mekân veya evren olmaktadır. Bu sayede harikulade olayı tasavvur etmek, tabii olanın idrak edilmesine sevk edebilir. Şu halde mucize tabii kanuna aykırı bir olay değildir. Tabii yasanın üst bir yasaya boyun eğmesidir. Örneğin insan elini

⁷¹ Henri Poincare, *Bilim ve Varsayım*, çev. Fethi Yücel, Evos Yayınları, Ankara 2001, ss. 165-167.

⁷² Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize*, ss. 88-89.

⁷³ Cevadî, *Vahiy ve Nübüvvet*, ss. 62-65.

⁷⁴ Karadeniz, *İnanç Esasları*, ss. 121-122.

⁷⁵ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, Ankara 2002, ss. 182-183.

kaldırmak istediğinde yer çekimi kanunu o anda durmaktadır. Bu durum yasa ihlali veya yasaya zıt bir durumun var olması değildir. Başka bir yasaya bağlı bir olayın meydana gelmesidir.⁷⁶ Bu durum sebep-sonuç yasasına bağlı olan bir sisteme işaret etmektedir. Mucize, bu sistemi alt üst eden bir olay olarak anlaşılmalıdır. Allah'ın kozmolojik ve sosyolojik yasal sistemiyle paralel hareket eden bir olaydır. Şu halde mucize, Allah'ın kendi koyduğu yasaları istediği gibi ihlal etmesi değildir. Kendi yasalarına bazı istisnalar eklemesidir. Ancak bu düşünce, Allah'ın kudretini zabtı rabt altına almak olarak anlaşıldığından eleştirilmiştir.

Bu bağlamda âlemde çeşitli nesne ve olgular arasında bir sebebe bağlı olarak görülen ilişkiyi vesilecilik olarak telakki eden⁷⁷ Eş'ari teolojisine göre yalnız mucizeler değil, her hadise Allah'ın meşietine bağlıdır. Örneğin ateşin yakıcılığı da serinletmesi de O'nun iradesiyledir. İkisinin tek farkı ilkinin sürekli tekrarlandığından ötürü sıradan bir durum; ikincisinin ise her zaman şahit olunmadığından olağandışı kabul edilmesidir.⁷⁸ Bu nedenle ateş, tabiatı yakıcı olduğu için değil, Allah öyle olmasını istediği ve insan zihninin yanmayı ateşin bir sonucu olarak görme âdeti sebebiyledir. Mucize bu manada, insan zihninin görünen realiteyi algılaması esnasında âdetine/alışkanlıklarına ters düşen bir olayı anlama çabasıdır.⁷⁹ Mucize ile birlikte âdetin değişmesi, örneğin ateşin soğuk, karın sıcak olması kelamcılara göre akıl açısından imkânsız değildir. Kelamcılar, bunu sadece "imkân-ı aklî" (olasılığın rasyonelliği) olarak görürler. Bu sebeple âdete aykırı bir durumun imkân-ı aklî olarak görülmesi mutlak manada bunun gerçekleşeceğini savunmak değildir. Bu yüzden kelamcılar tüm olurluları (mümkinâtı) aynı kategori içerisinde değerlendirmişlerdir.⁸⁰

Fakat Eş'ari teolojisinin mucizeyi kabul edip, insan bilgisi ve fiillerini Allah'ın irade ve kudretine dayandırması bir ikileme düşmelerine neden olmuş-

⁷⁶ Cemal Huseynî, *Mizan*, s. 216.

⁷⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Bilim*, trc. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 137.

⁷⁸ Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Tehafütü'l-Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı), çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, ss. 166-167.

⁷⁹ Gazzalî, *Tehafüt*, s. 170; Nasr, *İslam ve Bilim*, s. 137; İbn Hazm adet anlayışını Eş'ariler'e nispet eder. O, Eş'ariler'in, mucizelerin ihlal ettiği olayların, normal akışını adlandırmak için "tabiat" yerine "adet" terimini kullandıklarını belirtir. Bk. H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001. s. 419.

⁸⁰ İrfan Baygın, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara 2008, s. 88; Bugün teknolojik birçok buluşun hayal ve zihinsel kurgulardan esinlenerek icad edildiği söylenebilir. Kelamcıların zihinsel kurgu olarak gördükleri birçok olay insan zihninin keşfetme isteğini dile getirmektedir.

tur. Böyle bir düşüncenin epistemolojik çıkmazları arasında ilk olarak, bir yandan bütün fiillerin Allah'ın yaratıcı kudretine atfedilmesi, diğer yandan mucizelerin olağanüstü bir hadise olduklarının zikredilmesidir. Şayet bütün fiiller Allah tarafından yaratılıyorsa ortada ne olağandan ne de olağan dışından yani mucizeden bahsedebilme imkânı vardır.⁸¹ Bu açıdan mucizenin imkânını açıklayabilmek için her şeyin yaratıcısı ve maliki olan Allah'ın, tabiat üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahip olduğu iddiası yeterli ve ikna edici bir delil sunmaz. Çünkü bu durumda sadece mucizenin değil; hesap,⁸² mükâfat, ceza, cennet ve cehennem de bir anlam ve hikmeti kalmamaktadır.

Genelleme yapmaksızın Eş'arî düşüncenin insanın gücünü ve tabiattaki nedenselliği yok sayan bu anlayışı⁸³ modern yüzyılda birçok eleştiriyi beraberinde getirmiştir. Örneğin Hasan Hanefî, ilahî ve insanî kudret ile mucize arasındaki ilişkiye farklı bir açıdan yaklaşır. Mucize ona göre, insan eksen alındığında onun acziyetini ispat, kudretini nefy etmektir. Allah için düşünüldüğünde, onun kudretini ispat, aczini nefyden ibarettir.⁸⁴ Dolayısıyla insanın acizliği ve güç sahibi olmayışıyla Allah'ın sonsuz ve sınırsız kudret sahibi oluşu mucize kavramından ilk anlaşılandır.⁸⁵

Hanefî, mucize tanımından hareketle Allah'ın kudretini ispat etmek için insanın aciz bir varlık olarak telakki edilmesini doğru bulmaz. O, bu durumu, bir örnekle açıklar. Mucize olayı, "filin gücünü ispat etmek için karıncanın aciz/güçsüz oluşuna ihtiyaç duymamıza benzer", der. Bu sebeple o, Allah'ın ve insanın kudretini aynı anda ispat etmenin mümkün olacağını düşünür. Çünkü Allah'ın kudretini insanın aciz oluşuna bağlı kılmak O'nu tâzim/yüceltmek değildir. Mucizenin hedefi, Allah'ın sınırsız kudretinin insanın sınırlı kudretinin üstünde oluşunu ispat etmek de değildir. Esasında mucizenin bu tarz bir amaca dayandırılması vahyin amacına terstir. Oysa vahiy, insan kudretinin üzerinde bir güç olmadığını kanıtlamak için tüm argümanlarını sunmaktadır.⁸⁶

Bu düşüncenin akabinde Hanefî'ye göre mucize, insanın tabiat karşısında zayıflığını ve bilgisizliğini ortaya koyar. Fakat ayet, insanın tabiat kanunları hakkında aklıyla bilgi edinmesine olanak sağlar. Buna ilaveten mucize, insanın

⁸¹ Aydın Işık, "Vahiy ve Mucizenin Gerekliği Problemi Ahlaki Açıdan Bir Araştırma", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 24, İzmir 2006, s. 65.

⁸² Hanefî, *Mine'l-Akide-ila's-Sevra*, IV, 76.

⁸³ Detaylı bir açıklama için bk. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, ss. 397-416.

⁸⁴ Hanefî, *Mine'l-Akide-ila's-Sevra*, IV, 64.

⁸⁵ Hanefî, *Mine'l-Akide-ila's-Sevra*, IV, 65-67.

⁸⁶ Hanefî, *Mine'l-Akide-ila's-Sevra*, IV, 65.

emrine musahhar kılınan evrene, boyun eğmesini gerektirmektedir. Oysa ayet, insanın, evrene hâkim olduğunu, âlemin kendisine musahhar kılındığını ve bilimin gelişim sahasını oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu şekliyle mucize, fizikî âlemi, bilinmeyen bir sır ve idraki aşan aynı zamanda mahiyeti itibariyle kapalı bir alan olarak insan kavrayışının dışına itmektir. Ayet ise her daim insana, aklıyla tabiata müdahale imkânı tanımaktadır. Tabiat sürekli kendisini insana açmakta ve bu işleviyle insanın epistemolojik verisini oluşturacak düşünce ve araştırma eylemine katkı sağlamaktadır. Bu bakımdan ayet, tabî bir olgu ve Kur'anî bir delildir.⁸⁷ Görüldüğü üzere Hanefi, mucizenin Kur'anî bir terim olmadığını vurgulamaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın insan ve evren tasavvuru ile mucizenin bağdaştırılmasını imkânsız görür. O, mucizeyi daha çok tabiatüstüyle değil, tabî olan ile ilişkilendirir. Bundan dolayı mucize yerine ayet kavramını tercih eden Hanefi, mucize noktasında insanın ilgisini metafizik âlemden soyutlar ve beşer idrakini fizikî âleme yönlendirir.

Hanefi'nin bu gayesi makul karşılanırsa da burada gözden kaçırıldığı nokta, Allah'ın mucize izhar etmede amacının salt ne kendi kudretini ne de insanın acizliğini ispatlamak olduğudur. Son ilahî vahyin muhatapları göz önüne alındığında mutlak kudret sahibi ve fail-i muhtar bir yaratıcı fikrinin mevcut olduğu görülmektedir. O halde mucizenin temel gayesi, basit bir güç gösterisi amacı gütmeyen, peygamberin doğruluğunu tespit ve tayin etmektir. Fakat şurası bir gerçek ki, mucize sırf peygamberi tasdik etmeyi amaçlayan bir olgu da değildir. Allah, elçisini tasdik amacı gütmeyen bir takım olağanüstü hadiseler var edebilir. Örneğin, Hz. Musa'nın asası ile denizi yarması⁸⁸ hadisesinde ulaşılmak istenen gaye, peygamberin doğruluğunu tasdik etmek değil, sadece Firavun'un zulmünden Musa'nın kavmini kurtarmaktır. Bu ise mucizenin Allah'ın gücünü ispat etmekten öte fiillerinin bir hikmet ve gayesi olduğunu göstermektedir.⁸⁹

Tabi bu düşünce, kelimî ekoller arasında başka bir teolojik tartışmaya neden olmuştur. Allah'ın fiillerinde bir hikmet ve gaye aranmalı mıdır?⁹⁰ Şayet mucizeyle ulaşılmak istenen bir hedef yoksa bu durum abes ve sadece vehim-

⁸⁷ Hanefi, *Mine'l-Akide-ila's-Sevra*, IV, 73.

⁸⁸ Şuara, 26/63-68.

⁸⁹ İbn Metteveyh, *el-Muhit*, III, 456.

⁹⁰ Bu konu iki ekol tarafından farklı şekilde ele alınmıştır. İlki, yani Eş'ariler, Allah'ın fiil ve hükümlerinin gaye ve eğilimlere bağlanamayacağını iddia eder. Diğeri, Mutezile ise Allah'ın fiil ve hükümlerinin bir hikmeti olduğunu savunur. Bk. Fahreddin Râzî, *Mealimu-Usûli'd-Din* (İslam İnançının Ana Konuları), trc. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996, s. 95.

den ibaret bir fantazi olacaktır.⁹¹ Mâtürîdiler Allah'ın her şeyi bir sebep ve hikmete binaen yarattığını kabul etmektedirler. Onlar göre sebep ile müsebbeb arasında sabit bir ilgi vardır. Allah bir fiili sebepsiz ve hikmetsiz yaratmaz. Öyleyse Allah, hikmeti gereği müsebbepleri sebeplerden ayırmamaktadır. Ona göre bu söylem, Allah'ın sebepsiz hiçbir şey yaratamayacağı anlamına gelmemelidir. Bazen bir fiilin meydana gelmesini bir sebebe bağlı kalmadan veya mutad olmayan herhangi bir sebebe bağlı kalarak isteyebilir. Bu şekilde de harikulade işler meydana gelmektedir.⁹²

Kâdî Abdulcebbar'a göre de insan, eşyanın tabiatını değiştirme gücüne sahip değildir. Bu varoluşsal durum, insan için doğal olandır. Fakat insan eliyle eşyanın tabiatında yapılan değişiklik olağan dışı, mucizevî bir hadisedir. Kâdî, böyle bir olgunun sadece peygamberlere has bir durum olduğunu söyler. Dolayısıyla bir peygamberin dışında ne bir veli ne de bir sihirbaz böyle bir tasarrufta bulunma yetki ve kudretine sahiptir. Meseleye bu açıdan yaklaşan Kâdî, Eş'ari ve Sûfiyye'nin keramet ve sihir anlayışını reddeder. Bu nedenle o, keramet ve mucizenin varlığına yer açabilmek için sebep-sonuç yasasını reddeden Eş'ari anlayışa ciddi tenkitler yöneltir. Sebeplilik yasası, mucizenin hakikatini ortaya koymada Mu'tezile açısından oldukça önemlidir. Çünkü mucize tabî yasalar üzerinde vukuu bulan istisnai bir durumdur. Bu açıdan mutad/olağan yasa, gayrı mutad/olağan dışı mucizenin gerçekleştiği bir mekân olmaktadır. Buna göre mucizenin üzerinde gerçekleşeceği bir yasanın olması zorunludur.⁹³ Nitekim mucize hadisesi yinelenildiğinde tabîî kanuna uygun olarak gerçekleşmeye başlar. Bu aşamadan sonra ilahî kanuna zıt bir vakiadan bahsedilemez. Bir kanunu ihlal eden mucize aslında bir başka kanuna uygun olarak var oluyordur.⁹⁴

Bu anlamıyla mucize, âlemin mevcut sistemini alt üst eden ve onu yok sayan bir olgu değildir. Olağanüstü bir olay ile muhataba meydan okuma ve bunun karşısında benzeri ile karşılık verememe, insanın Allah'ın kudreti ve tabiat karşısında acizliğini değil, fizikî yasaların insan tarafından anlaşılma ve açıklanmasına olanak sağlayan bir tecrübe sahası olduğunu gösterir. Bilinmelidir ki mucize hakikatinin, ilahî bir yönü olduğu gibi bir de insanî yönü vardır. Bu durumda ne Allah'ın kudreti ne de peygamberin mucize karşısında rolü göz

⁹¹ Hillî, *el-Meslek*, s. 161.

⁹² Karadeniz, *Mucize*, ss. 90-91.

⁹³ İbrahim Muhammed Türkî, *es-Sebebiyye- inde'l-Kâdî Abdilcabbar*, nşr. Dâru'l-Vefa, İskenderiye, 2004, ss. 80-81.

⁹⁴ Hanefi, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, IV, 77.

ardı edilebilir. Mâturîdî'nin görüşleri bu noktada önem arz etmektedir. Öyleki o, Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesiyle ilgili bölümü açıklarken⁹⁵; "yaratma" lafzının, insan eylemleri için kullanıldığında mecazî bir anlam ifade edeceğini belirterek mucize ile ilişkilendirir. Bu bağlamda "halk" ile "tahlîk" ve "tekvin" kavramlarının farklı anlamlar ifade ettiğini belirtir. Ona göre "tahlîk" mutlak manada yoktan var etmeyi ifade ettiği için yalnızca Allah'ın fiilidir ve O'nun dışında bir başkasına ne hakiki ne de mecazî olarak atfedilebilir. Aynı şekilde "yaratma" (halk) da yine insanın değil, Allah'ın bir fiilidir. Fakat yaratma fiili, insan söz konusu olduğunda mecazî bir anlam ifade eder. Zira bir peygamberin ölüyü diriltmesi yoktan yaratma değil, var olan bir şey üzerinde olağandışı bir hadisenin vuku bulmasıdır. Mucize, buna göre, hakiki yaratıcısı Allah olan bir fiili, mecazen yaratmaya katılan bir peygamberin eliyle ortaya koymaktır. Dolayısıyla mucizede asıl fâil Allah iken; peygamber sürecin içerisine mutlak bir yaratıcı vasfıyla katılmamakta; ancak irade ve eylemiyle sürecin içerisinde yer almaktadır.⁹⁶

Mâturîdî'ye göre Allah, bir mucizenin gerçekleşebilmesi için peygamberden eylemiyle sürece katılmasını isteyebilmektedir. Örneğin Hz. Musa'dan mucizesinin zuhuru esnasında asasını yere atmasını istemesi, kulun eylemi, tabiat yasaları ve Allah'ın irade ve kudretinin birlikteliğine işaret etmektedir.⁹⁷ Ebu'l-Ya'la el-Hanbelî de bunun aksi düşünüldüğünde "harikulade bir fiil, ancak kulun gücü dâhilinde değilse ve peygamberin herhangi bir fonksiyonu yoksa doğruluğuna delil olur" demek gibi olacağını söyler. Ya da bunun "ancak ölüleri diriltme, körleri iyileştirme tarzında özel bir cinse mahsus olan ve sadece Allah'ın gücü dâhilinde bulunan bir fiil peygamberin doğruluğuna delildir" düşüncesine götürebilir, der.⁹⁸ Bu taktirde mucizeyi, "Allah'ın güç gösterisi" olarak niteleyen Hasan Hanefî'nin düşüncesine yaklaşmış olur. Oysa mucize, salt bir güç gösterisi değildir. Beşerin katılımıyla mutlak kudretin varlığına işaret eden harikulade bir olaydır.

Değinilmesi gereken diğer bir husus da kelamcılar ile filozoflar arasında mucizenin hakikati ve delil oluşu noktasında fikrî bir ayrışmanın olmamasıdır. Filozofları kelamcılardan ayıran husus ise peygamberin zatının diğer insanlardan farklı olduğunu, kendilerinde mevcut özel bir kuvvetin bulunduğunu,

⁹⁵ Ali-İmran 3/49.

⁹⁶ Mâturîdî, *Tevîlât*, II, 308, 309.

⁹⁷ Mâturîdî, *Tevîlât*, VI, 20.

⁹⁸ Kâdî Ebî'l Ya'lâ el-Hanbelî, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûlid-Din*, thk. Vedit' Zeydan Haddad, nşr. Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 156.

bununla cisimler üzerinde bir takım tasarruflarda bulunabileceklerini ve hari-kulade işleri bu özel kuvveleriyle gerçekleştirdiklerini iddia etmeleridir.⁹⁹ Böylece mucizenin vukuu esnasında peygamberlerin zatlari meleklerin nefisleri gibi olmakta ve bu kuvve ile cisimlere tesir edebilmektedirler.¹⁰⁰ Aynı zamanda filozoflar kâinatta illet-malul yasasının hâkim olduğu görüşündedirler. Buna göre ateşin yakıcı olması doğal bir zarurettir. Ancak bu, Allah'ın kudreti ile çelişen bir durum değildir. Zira Allah'ın dilemesi zaruri düzenin zorunlu ilkesi olan illet-malul vasıtasıyla gerçekleşir. Onlara göre mucizenin âlemdeki diğer olaylar gibi bir illetin malulü olduğu noktasında şüphe yoktur. Aksi halde mucizenin illetsiz vukuunu savunmak, âlemde kör tesadüfün hâkim olduğunu kabul etmektir.¹⁰¹

Bu bağlamda filozofların “her hadise bir sebebin sonucudur” önermesi temel bir ilkedir ve insan aklının sebep fikrine yatkınlığı inkâr edilemez bir gerçektir. Fizik ve metafizik alanda ilmi gelişim de ancak sebep fikrinin kabulü ile mümkündür.¹⁰² Âlemdeki bu illet-malul ilişkisi göstermektedir ki, mucize, illeti nakzeden değil, tabii olanın dışında vukuu bulan bir olgudur. O, bu özelliğiyle âlemin genel yasalarını bütünsel bir müdahaleyle ihlal etme değil; âlemde bir cüz olan özel bir fiziki yasaya, mevcut tabiliğini bozmadan, özel bir müdahalede bulunmaktır. Bu nedenle mucizeye “yasadız illet” denilmiştir.¹⁰³ Aksi halde âlemde bir tesadüfün varlığını kabul etmek kâinatta meydana gelen her hadisenin bir illeti olduğunu söyleyen aklın bedihi kanununa aykırı olduğu gibi, âlemdeki illet-malul olgusunu teyit eden Kur'an anlayışına da terstir.¹⁰⁴

Bu bakımdan mucizenin bir yasasının olduğunu söylersek, “iki zıttın bir araya gelmesinin imkânsız oluşu gibi”¹⁰⁵ aklın, bedihiyyat dediği öncüllere aykırı bir olayın gerçekleşmesi mümkün değildir. Mucize ile ilişkisi bağlamında imkânsız olan durumları burada ikiye ayırabiliriz. İlki, iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsız olması gibi “aklen müstehil” olan şeyler; diğeri de güneşin

⁹⁹ Muhammed Salih ez-Zerkânî, *Fahredden-Râzî ve Erauhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, nşr. Dâru'l-Fikr, (ys ve ts), s. 559.

¹⁰⁰ Zerkânî, *Fahredden Râzî*, s. 560.

¹⁰¹ İlliyyet teorisi için bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981, ss. 152-153; İlhan Kutluer, “İlliyyet”, *DİA*, XXII, 120-121; Karadeniz, *Mucize*, ss. 102-103.

¹⁰² Kutluer, “İlliyyet”, *XXII*, 120.

¹⁰³ Abdilğânî, *Mefhumu'l-Mucize*, s. 25.

¹⁰⁴ Cevadî, *Vahiy ve Nübüvvet*, ss. 78-79.

¹⁰⁵ Hasan Mekki el-Amilî, *Bidayetü'l-Ma'rife-Menheciyyetün-Hadisetün fi'l-İlmi'l-Kelam*, nşr. Dâru'l-İslamiyye, Beyrut 1996, ss. 208-209.

batıdan doğması gibi “âdeten müstehil” olaylardır. ‘Aklen müstehil’in zat itibarıyla gerçekleşmesi imkânsızdır. Bu sebeple mucize hadisesiyle ilişkilendirilmesi doğru değildir. Fakat güneşin her gün doğudan doğması gibi alışlagelen kozmolojik bir hadisenin zıddı bir durumun meydana gelmesi ‘âdeten imkânsız’dır. Mutad olanın dışında böyle bir vakıayı imkânsız görmek, alışık olmanın neticesinde aksi düşünülemeyen değişmezlik ve süreklilik tasavvurudur. Bu nedenle mucize aklen değil; âdeten müstehil kategorisinde değerlendirilmiştir. Çünkü güneş nasıl doğudan doğuyorsa batıdan doğma olasılığı da vardır. Bu bakımdan aklen imkânsız olan bir şeye şahit olma olanağı yoktur. Fakat mucize, bizzat müşahade edilen bir olgu olması itibarıyla aklın işlevselliğini asla geçersiz kılmaz.¹⁰⁶ Mucizenin, tabiat yasalarına aykırılığı ise, aklın, tabiat kanunlarını bildiğini ancak zorunluluğunu mutlak manada keşfedemediğini gösterir.¹⁰⁷

Nitekim evrenin tabîî kanunları her daim sabitesini muhafaza etmektedir. Mucize bu yönüyle tabîî yasalarda istisnai bir durumun meydana gelmesidir. Şayet bir kimse kâinatta düzenin olmadığını, evrenin anlaşılabilir ve görünen nizamının bir yanlısına olduğuna inanırsa, bu kişi mucize fikrine bir anlam veremez. Şüphesiz ki istisnaların olabilmesi için, istisnaların gerçekleştiği kanun ve modeller olmalıdır.¹⁰⁸ Şurası bir hakikat ki Tanrısal yasalar, doğa yasalarından daha geniş yasalardır. Bu ise Tanrı’nın bir eliyle koyduğu yasaları diğer eliyle bozmayacağına dair teolojik itirazın geçersiz olması demektir. Çünkü Tanrısal yasalar bizim bildiğimiz tabîî yasalarla sınırlı değildir. Bu nedenle bilimsel teorilerle tarif edilen doğa yasalarından yola çıkan herhangi bir yaklaşım adına mucizenin varlığını inkâr etmek hatalı bir yaklaşımdır.¹⁰⁹

Sonuç olarak, her ne kadar mucize, âlemin doğal akışına bir müdahale gibi görünse de, evrende cereyan eden yasaların yani illet-malul ilişkisinin baki kaldığını; sadece ilahî müdahaleyle bu akışın değiştiğinin beşer idrakine fark ettirilmesidir. Tabiat, eşit derecede her şeyin bir amacı yerine getirdiği, böylelikle her şeyin gelişmesine ve dengesine yardım ettiği bir amaçlar bölgesidir. Akıl, bu denge mekanizmalarının sonsuz karmaşıklığını ve mükemmel, harfi harfine

¹⁰⁶ Muhammed Akkad, *et-Tefkîr-Ferîzatün-İslamiyyetün*, Kahire 2007, s. 74.

¹⁰⁷ Murtazâ Mutaharrî, *en-Nübüvvet*, Arapçaya trc. Cevad Ali Kessar, (ys ve ts.), s. 184.

¹⁰⁸ Türkmen, *Mucize Problemi*, s. 20.

¹⁰⁹ Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınları, İstanbul 2008, s. 134.

doğasını her zaman anlama yetisine sahip değildir. Ancak aklın bu acziyeti, tabiata karşı bir sevgi, hayranlık ve değer idrakinden dolayıdır.¹¹⁰

İnsanın merak ve değer duygusu mucizelerin yalnızca ilahî müdahaleyle izahını gerektirmez. Daha doğrusu insan, olağanüstünün keşfini sürekli hale getirebilir. “Bu açıdan mucizeler, tabii süreçler içinde sürekli tabiatüstü bir müdahale ile açıklanamaz. Her şeyden önce gerçek bir mucize, realitenin rasyonel yapısını ihlal etmeyen, hayret verici, olağanüstü, sarsıcı bir olaydır. İkinci olarak, kendisinin bizimle olan ilişkisini belli bir tarzda açıklayarak varlığın gizemine delalet eden bir olaydır. Üçüncü olarak da, bir vecd tecrübesi esnasında bir işaret olay olarak algılanan hadisedir. Kişi ancak bu üç şart gerçekleştiğinde gerçek bir mucizeden bahsedebilir. Hayret uyandırıcı karakteriyle insanı sarsıp şaşırtmayan; varlığın gizemine işaret etmeksizin insanı sarsıp şaşırtan bir durum ise mucize değil, sadece bir sihirdir.”¹¹¹

Yukarıdaki ifadeyle bağlantılı olarak tek tanrılı dinler, mucizeleri gözle-yerek Tanrı'nın varlığına geçişten çok Tanrı'nın varlığına imandan mucizenin varlığına inanmışlardır. Bir teistin mucizelere inanmasının sebebi de, sırf şahsi tanıklıklara güvenle mucizeleri temellendirmesi değildir. Olağanüstü bir olayın Allah için mümkün olduğuna olan mutlak inancı, mucize olgusunu kabul etmesine neden olmuştur.¹¹² O halde insanın tabiatla ilgisini deformasyona uğratmayan bir mucize anlayışı, zamanın koşullarına, sosyal şartlara ve akli gelişim düzeyine göre değişken bir süreci takip edecektir.¹¹³ Bu sebeple tarihte insanlık, her biri diğerlerinden farklı olan; fakat zaman, mekân, birey ve toplum olgusunu göz ardı etmeyen özel mucizelere sahip olmuştur. Son peygamberin irtihali ile artık mucize olgusu, insanın akli gelişim düzeyi ile birlikte kâinat üzerinde dinamik yapısını sürdürme gelmektedir.

Sonuç

Mucizenin yaratıcı tarafından tercih edilen tasdik ve ikna metodu olduğu bilinen bir husustur. Çünkü tebliğ sürecinde mucize, stratejik bir yöntem olarak peygamberi tasdik etmenin aynı zamanda hitap edilen toplumu ikna etmenin bir aracı olmuştur. Bu açıdan mucizelerin ilahî bir lütuf olduğu rahatlıkla ifade

¹¹⁰ İsmail R. Farukî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 68.

¹¹¹ Paul Tillich, “Vahiy ve Mucize”, trc. Mustafa Akçay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, Sakarya 2003, ss. 101-102; Kılıç, *Vahiy*, s. 143.

¹¹² Taslaman, *Kuantum Teorisi*, s. 130.

¹¹³ Muhammed İbrahim el-Cemel, *Hakikatü's-Sahir*, nşr. Mektebetü'l-Kur'an, Kahire 1982, s. 54.

edilebilir. Zira kitleleri etkilemenin en ideal yolu onların duyuşal algıları ile etkileşime geçecek güçlü bir gösterimde bulunmaktır. İnsanların olağanüstü olaylara olan ilgi ve merakı da buna sevkeden önemli bir faktördür. Bu yüzden mucizeler tarih ve toplum realitesini dikkate almış, toplumun sosyo-kültürel dilini kullanmıştır. Örneğin Hz. Musa'nın sihirbazlar ile karşılaşmasında sihir dilini kullanmış; Hz. Muhammed ile sözün etkileyici gücünü metod olarak tercih etmiştir. Dolayısıyla mucize sadece olağanüstü bir olay değil insanlığın gelişimiyle birlikte hareket eden, doğal yapısını kâinat üzerinde daima hissettiren bir hakikattir. Kur'an'ın mucize kavramı yerine ayet ifadesini kullanması da akıl ile mucize arasında doğrusal bir ilişkinin süregeldiği anlamına gelmektedir. Böylece mucizeler tabii yasaların anlaşılabilir olmasına sağladığı katkıyla daima bilimin inceleme alanını oluşturur. Bu da göstermektedir ki mucize ilahî yasaların delinebilir olmasından ziyade akledilebilir olduğuna işaret etmektedir. Öyle ki evren mucizevî yapısını bir ayet olarak aklın ve bilimin anlama ve açıklama alanına ilelebet sunmaktadır. Mucize, Allah'ın faal yasaları üzerinde istisnâ bir durumun vuku bulması olarak telakki edildiğinde, yasa ve mucize olgusunun birlikteliği kaçınılmazdır. Dolayısıyla mucize, yasa ihlali değil; yasaya mündemiç istisnâ bir vakia olarak tecrübî gözlem yapabilmenin sahasıdır.

Kaynakça

- Abdülhakî, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim "Acz"*, Kahire 2001.
- Abdilgâni, Mustafa Lebib, *Mefhumu'l-Mucize beyne'd- Din ve'l-Felsefe inde İbn Rüşd*, nşr. Dâru's-Sekafe, Kahire (ts).
- Ahmed Ebu Zeyd, *el-Fikru'l-Kelami-inde-İbn Haldun*, nşr. Müessesetu'l-Camia, Beyrut 1997.
- Akkad, Muhammed, *et-Tefkîr-Ferizatün-İslamiyyetün*, Kahire 2007.
- Amidî, Seyfeddin, *Gayetu'l-Meram fi-İlmi'l-Kelam*, thk. Hasan Muhammed Abdullatif, Kahire 1971.
- Âmilî, Hasan Mekkî, *Bidayetü'l-Ma'rife-Menheciyyetün Hadîsetün fi-İlmi'l-Kelam*, nşr. Dâru'l-İslamiyye, Beyrut 1996.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir Muhammed, *Usûlu'd-Din*, thk. Ahmed Şem-seddin, Beyrut 2002.
- *el-Fark beyne'l-Fırak* (Mezhepler Arasındaki Farklar) çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 2005.
- Bakillânî, el-Kâdı Ebi Bekir b. Tayyib, *Kitabu'l-Beyan ani'l-Farkı beyne'l-Mu'cizâti ve'l-Kerâmati ve'l-Hiyel ve'l- Kehaneti ve's-Sihri ve'n-Nazicât*, thk. Richard J. McCarthy, Beyrut 1958.

-*Kitabu't-Temhîdî'l-Evail ve Tellîsu'l-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmet Haydar, Beyrut 1987.
- Baygın, İrfan, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, *Muvazzah İlmi-Kelam*, İstanbul h.1339-1342.
- Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvveti İspat Açısından Hissi Mucizeler*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Cemal el-Huseyin Ebu Ferhat, *Mizanu'l-Nübüvveti'l-Mucize*, Kahire 1997.
- Cevadî, Muhsin, *Akl Terâzisinde Vahiy ve Nübüvvet*, trc. Sedat Baran, Önsöz Yayınları, İstanbul 2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, nşr. Mektebetu-Lübnan, Beyrut 1985.
- Cüveynî, İmamü'l Haremeyn, *Akîdetü'n-Nizamîyye*, thk. Zahid el-Kevserî, Kahire 1992.
- Ebu'l Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, *el-Küllîyyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, Beyrut 1998.
- Fahreddin Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal* (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara (ts).
-, *Tefsiru'l-Kebir*, nşr. Dâru'l Fikr, Beyrut 1981.
-*Mealimu-Usûlî'd-Din*, (İslam İnancının Ana Konuları), trc. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996.
- Farukî, İsmail R. *Tevhid*, Çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Tehafütü'l-Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı), çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, nşr. Mektebetu-Medbûli, Kahire 1988.
- Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelam fi-Akaid-i Ehli'l-İslam*, çev. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, TDV Yayınları, Elazığ 2000.
- Hillî, el-Muhakkik, *el-Meslek fi-Usuli'd-Din*, thk. Rıza el-Estadî, İran h. 1379.
- Işık, Aydın, "Vahiy ve Mucizenin Gerekliliği Problemi Ahlaki Açıdan Bir Araştırma", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 24, İzmir 2006.
- İbn Fâris, Ebu'l Huseyn Zekerîyya el-Kazvînî, *Mu'cemu-Mekâyısı'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (ys) 1979.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, nşr. Dâru's-Sadr, Beyrut (ts).
- İbn Metteveyh, Muhammed b. Hasen, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklîf*, cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters, Kahire 1986.
- Îcî, Adudiddin Abdurrahman b. el-Ahmed, *el-Mevakif-fi-İlmi'l-Kelam*, nşr. Âlemü'l-Kutub, Beyrut (ts).
- İsfâhânî, Râğîb Ebu Kasım el-Huseyin b. Muhammed, *el-Ma'ruf-uz-Zeria İla-Mekarim's-Şeria* (İslamın Ahlaki İlkeleri), trc. Abdi Keskinsoy, Beşikçi Yayınları, İstanbul 2003.

- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî Abâdî, *el-Muğnî-fi-Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut 2012.
-*Şerhu'l Usûli'l- Hamse*, met. ve çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- Kâdî Ebi'l-Ya'la, *Kitabü'l-Mu'temed-fi-Usulid-Din*, thk. Vedit' Zeydan Haddad, nşr. Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Karadeniz, Osman, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, İFAV Yayınları, (2. Baskı), İstanbul 2013.
-*İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.
- Kâsımî, Muhammed Cemaleddin, *Delâilu't-Tevhid*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, Ankara 2002.
- Kutluer, İlhan "İllyet" maddesi, DİA, Cilt: 22.
- Mâturîdî, Ebu Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul 2006.
- *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2003.
- Maverdî, Ebi'l Hasan Ali b. Muhammed eş-Şafi, *A'lamü'n-Nübüvve*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Muhammed İbrahim, el-Cemel, *Hakikatü's-Sahir*, nşr. el-Mektebetü'l-Kur'an, Kahire 1982.
- Mustafa Bozkurt-Hüseyin Maraz, "Mucizenin Onto-Teleolojik Açından Sihirden Farklılığı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: V, sayı: 2, 2014.
- Mutaharrî, Murtaza, *en-Nübüvvet*, Arapçaya trc. Cevad Ali Kessar, (ys ve ts.).
- Nesefî, Ebu Muin Meymun b. Muhammed, *Tebşîratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Bilim*, trc. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Poincare, Henri, *Bilim ve Varsayım*, çev. Fethi Yücel, Evos Yayınları, Ankara 2001.
- Sabunî, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000.
- St. Thomas Aquinas, "Mucizeler", çev. Halil İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2003.
- Şehristânî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdilkerim, *Nihayetu'l-İkdam fi-İlmî'l-Kelam*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, nşr. Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Taftazânî, Sadeddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akaid*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Tillich, Paul, "Vahiy ve Mucize", trc. Mustafa Akçay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, Sakarya 2003.
- Tarabişi, Corc, *el-Mucizetu ev Sübatü'l-Akli'l-İslami*, nşr. Dâru's-Saki, Beyrut 2008.

- Taslaman, Caner *Kuantum, Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınları, İstanbul 2008.
- Türkî, İbrahim Muhamed, *es-Sebebiyyetü inde'l-Kadı Abdilcabbar*, nşr. Dâru'l-Vefa, İskenderiye, 2004.
- Türkmen, Yaşar, *Richard Swinburne ve Gazalî'de Mucize Problemi*(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.
- Vecdi, Ferid "Mucize", (Dairetü-Meârifî'l-Karnî'l-İşrîn), nşr. Dâru'l-Fikr, Beyrut (ts).
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Yar, Erkan, "Müslüman Kelamında Elçilik", *İslam'da Peygamber İnancı Sempozyumu*, Ed. İbrahim Coşkun, Ensar Yayınları İstanbul 2009.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul (ts).
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Huseynî, *Tâcu'l-Arus*, nşr. Dâru'l-Hidaye, (ys. ve ts.).
- Zerkânî, Muhammed Salih, *Fahreddin-Râzî ve Erauhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, nşr. Dâru'l-Fikr, (ys ve ts).

İslam Muhâkeme Hukukunda Beyyine (İbn Kayyim Örneği) *

Ömer Tozal**

Özet: Çalışmamızda İslam muhakeme hukukunun önemli konularından biri olan beyyine konusunu İbn Kayyim özelinde ele aldık. İbn Kayyim, İslam hukukunun birçok konusunda özgün ve kendisinden sonra gelen birçok ilim adamını etkileyen görüşlere sahip bir simadır. Onun bu yönü, muhakeme usulünde beyyinenin beyyine hususunda kendini özellikle göstermektedir. Bu anlamda, muhakeme usulü üzerine inceleme yapacak olan araştırmacıların göz ardı edemeyeceği önemli şahsiyetlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Makalemizde, öncelikle beyyine kavramını, dil bilimsel yönünü inceleyerek devamında ıstılahi olarak mahiyeti hakkındaki görüşlere delilleri ve örnekleri ile birlikte yer verdik. Sonra İbn Kayyim'in görüşünü ve bunu temellendirirken istidlalde takip ettiği metodu analiz edip en nihayetinde, beyyine ile ilgili özgün görüşünün muhakeme usulüne ne gibi katkılarının olduğunu tasviri bir metodla sunmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İbn Kayyim, İspat Vasıtaları, Beyyine

Abstract: 'Beyyine' Especially Regarding to Ibn Qayyim's Perspective. This study aims to introduce beyyine especially regarding to Ibn Qayyim's perspective. Ibn Qayyim is a symbolic person of Islamic law who has unique and remarkable ideas on many issues of Islamic Law and he influenced a lot of scholars who have come after him. For this reason, it is one of the most important person that researchers who will investigate the reasoning procedure in Islamic Law cannot ignore him. As it is expected, Ibn Qayyim's contributions on beyyine is shown by our study. In our paper, we first did a linguistic review. Later, we discussed the views of the beyyine as a concept with its evidence and examples. Finally, we tried to explain the method followed by Ibn Qayyim's view and opinion based on the evidence gathering. After all, in our article, a descriptive way was used to discuss beyyine which is an important titles of comparative Islamic.

Key Words: Ibn Qayyim, Types of Testimonys, Bayyinah

Giriş

Bir davada, iddia sahibinin (müddainin) yerine getirmesi gereken bir takım yükümlülükleri vardır. Bu yükümlülük fıkıh ıstılahında beyyine külfeti,

* Bu makale "İbn Kayyim El-Cevziyye'ye Göre Muhâkeme Usulü (Et-Turuku'l-Hükmiyye Bağlamında)" adlı Yüksek Lisans tezimizden üretilmiştir.

** Arş. Gör, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

ispat yükü gibi tabirlerle ifade edilmektedir. Modern dönemde daha çok “عبء الإثبات” (ispat yükü) ifadesi kullanılmaktadır. Her ne kadar yük, külfet gibi ifadeler kullanılsa da temelde davacının beyyine getirme zorunluluğu yoktur. Davacı (müddai) ve davalı (müddea aleyh) hakkında yapılan tariflerin birinde bu durum dile getirilmektedir. Tarife göre davacı, istemediği takdirde davada bulunmaya mecbur edilmeyen ve davayı bıraktığında davaya devam etmeye zorlanamayan kimse; davalı ise istemese de davaya devam etmeye zorlanan kimsedir. Dolayısıyla davacı, beyyine ikame etmediği takdirde beyyine getirmeye mecbur edilmez. Ancak lehine hüküm verilmesini istiyorsa, beyyine sunmak yerine getirmesi gereken bir sorumluluktur.¹

Beyyinenin davacıya ait bir sorumluluk olduğu hem sünnetle hem de aklen sabittir. Bu konuda en önemli delil şu hadistir: *البينة على من ادعى واليمين على من أنكر* “Beyyine iddia sahibine gerekir, yemin ise inkâr edene aittir/ Beyyine davacıya, yemin ise davalıya gerekir”²

Davalı davada zahire yani, bilinen duruma dayanır. Bu sebeple davalının bilinen zahiri durumu ispatlamaya ihtiyacı yoktur. Davacı ise bilinenin aksine, zahirin hilafına iddiada bulunduğundan, akli olarak da davacının beyyine getirmekle sorumlu olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, Beyyine ile davacı arasında zorunlu bağ bulunmaktadır. Bu zorunlu bağ, davada ilk önce davacı-davalı konumundakilerin tespit edilmesini gerektirir. Ayrıca, davanın seyrinde davalı, davacı; davacı da davalı olabilir. Bu durumda, tarafların hangisi dava süreci içerisindeki iddiasıyla davacı konumunda gelirse zahirin yani açık ve bilinen durumun aksini iddiada bulunmuş olduğundan dolayı beyyine getirmek zorundadır.

Beyyine asli hüküm ile taraflar arasında ortak kabul ile sabit olan durumun aksini iddia edenin talebi lehine hüküm verilmesine yol açar. Bu özeliği ile beyyine davanın seyrini belirleme gücüne sahiptir. Bu derece önemli bir ispat aracını dayanağını oluşturan hadiste yer alan “beyyine” ifadesinin mahiyetinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

¹ Zeydân, Abdülkerim, *Nizâmu'l-Kazâ fi's-Şerîati'l-İslamiyye*, Müessesü'r-Risâle, Beyrut 1989, 106, 107; Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1985, VI, 514; Zühaylî, M. Mustafa, *Vesâilu'l-İsbât fi's-Şerîati'l-İslâmiyye fi'l-Muâmelâti'l-Medeniyye ve'l-Ahvâli's-Sahsiyye*, Mektebetu Dâri'l-Beyân, Beyrut 1982, 648, 649; Yavuz, Cevdet, “Dâva”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 12; Beroje, Sahip, *Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku*, Fecr Yayınları, Ankara 2007, 44.

² Beyhakî, “Şehâdât” 6.

Beyyinenin Mahiyeti

“ب ي ن”(b-y-n) kök harflerinden oluşan “بان” (bâne) kelimesi sözlükte uzaklaştı, ortaya çıktı, açık oldu, açıkladı, ayrıldı gibi manalara gelmektedir.³ *Beyyine* kelimesi ise bu kelimenin sıfat-ı müşebbehe kalıbında ve ism-i fail manasında olup açık, aşikâr olma manalarına gelmektedir. Beyyine, çoğulu olan beyyinat kelimesi ile beraber Kur’an’da 77 defa geçmektedir. Kur’an’da sözlük anlamlarına yakın manalarda kullanılmakla beraber ayet ve mucize manasında da kullanılmıştır. Çoğul kalıbıyla kullanıldığında genellikle ayetler kelimesini nitelemekte ya da tek başına *ayetler* manasında kullanılmaktadır.⁴

Beyyine kelimesinin terim manasına gelince genel olarak الحجة القوية (kuvvetli delil) ve الحجة الواضحة (açık delil) manasına gelmekte olup “bir hakkın veya kendisine hukuki sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan kat’i delildir.” şeklinde tarif edilmektedir.⁵ Ancak terimin mahiyeti ve kapsamı bakımından fukaha arasında farklılıklar vardır. Bu konuda üç görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki beyyinenin şahit olduğu görüşüdür. Cumhur bu görüştedir. İbn Teymiye(728/1328), İbn Kayyim((751/1350)) ve İbn Ferhun’un(799/1397) içerisinde bulunduğu ikinci görüşe göre beyyine; hakkı ortaya çıkaran her şeyin genel ismidir. İbn Hazm’ın(456/1064) savunduğu üçüncü görüşe göre ise beyyine; şahit ve hâkimin şahsî bilgisi⁶ dir.⁷

Klasik fıkıh kaynaklarının genelinde beyyine şahit olarak anlaşılmış ve bu çerçevede kullanılmıştır.⁸ Nitekim, البينة على من ادعى واليمين على من أنكر “Beyyine iddia sahibine gerekir, yemin ise inkâr edene aittir/ Beyyine davacıya, yemin ise davalıya gerekir”⁹ hadisinde geçen beyyine kelimesini şahit olarak anlamışlar ve yer yer onun şahit olduğunu zikretmişlerdir. Hatta sahabeden İmran b. Husayn

³ İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânu’l-Arab*, Dâru’l-Fikr, Beyrut basım tarihi yok, XIII, 63,64, 67; Fîrûzâbâdî, Ebû’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed (817/1415), *Kâmûsu’l-Muhît*, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2008, 179.

⁴ Bardakoğlu, Ali, “Beyyine”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 95; Beroje, *İslam İspat Hukuku*, 29, 30.

⁵ Bardakoğlu, Ali, “Beyyine”, 95; Beroje, *İslam İspat Hukuku*, 31.

⁶ Hâkimin şahsi bilgisi ifadesinden kasıt hâkimin kendisine gelen dava ile ilgili hâkim olmadan önce veya hâkim olduktan sonra mahkeme dışında haklıyı haksızı tespit edebilecek düzeyde bilgi sahibi olmasıdır.

⁷ Zühaylî, *Vesâilu’l-İsbât*, 25, 26.

⁸ Tehânevî, Muhammed Ali (1158/1745’ten sonra), *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhâti’l-Funûni ve’l-Ulûm*, Mektebetu Lübnan, Lübnan 1996, 357; Beroje, *İslam İspat Hukuku*, 31.

⁹ Beyhakî, “Şehâdât” 6.

(52/672) beyyine hadisine binaen şöyle demiştir: “Resulullah (s.a.v) bu hadiste davacıya iki şahit getirmeyi, davalıya da yemin etmeyi emretmiştir.”¹⁰

Beyyine kelimesinin şahit olarak anlaşılmasında bazı hadislerin etkisi bulunmaktadır. Bu hadislerde beyyine kelimesinin şahit manasında kullanıldığı açıktır. Örneğin; نکاح إلا بینه “beyyinesiz nikâh olmaz”¹¹ hadisinde beyyine açıkça şahittir. Yine karısının zina yaptığı iddiasında bulunan Hilal b. Ümeyye’ye Hz. Peygamber “يا بینه أو حد في ظهرك” “Ya beyyine getirirsin ya da sırtına had uygulam”¹² ifadesinde beyyine kelimesi doğrudan şahit manasında kullanılmıştır. Bu rivayetlerin bazı tariklerinde beyyine yerine şahit kelimesi geçmektedir. Bu durum beyyine kelimesinin şahit olduğuna başka bir delil olarak görülür.

Yukarıda zikrettiğimiz hadislerde beyyine şahit anlamında kullanıldığı gibi birçok klasik fıkıh kitabında beyyine doğrudan şahit anlamında kullanılmıştır.¹³ Örneğin; İmam Muhammed eş-Şeybani’nin *el-Asl* adlı eserinde “Hıristiyan bir beyyine.”¹⁴ , “Müslüman bir beyyine”¹⁵ “Beyyine tezkiye edildiğinde”¹⁶ ifadeleri geçmektedir. Eserin başka yerlerinde müstakil geçen beyyine kelimelerinin de şahit anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yine Şeybânî, *el-Hucce* adlı eserinde “Beyyine tam olmamıştır. Ancak iki adil erkek şahit veya bir erkek iki kadın şahit ile caizdir”¹⁷ ifadesinde beyyine kelimesini açıkça şahit anlamında kullanmıştır.

¹⁰ Sadruşşehîd, Hüsameddin Ömer b. Abdulaziz b. Mâzze el-Buhârî (536/1141), *Şerhu Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1977, II, 114.

¹¹ Tirmîzî, “Nikâh” 15.

¹² Buhârî, “Şehâdât” 21; Ebû Davud, “Talâk” 27.

¹³ İbn Râhûye, Ebû Ya’kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî (238/853), *Mesâilî'l-İmam Ahmed b. Hanbel ve İbn Râhûye*, ‘İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medînetü'l-Münevver, Suudi Arabistan 2002, 4131; Sahnun, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (240/854), *el-Müdevvene*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 1994, IV, 516; Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (450/1058), *el-Hâvi'l-Kebîr fi'l-Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 1994, VIII, 62; Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (476/1083), *el-Mühezzeb fi'l-Fıkhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan basım tarihi yok, III, 422; Karafi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Misrî el-Karâfi (684/1285), *ez-Zehîra*, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1999, XI, 46.

¹⁴ Şeybânî, *el-Aslû'l-Ma'rûf bi'l-Mebsût*, muhakkik: Ebu'l-Vefa el-Ağnâfi, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûm, baskı yeri yok, IV, 87.

¹⁵ Şeybani, *el-Asl*, IV, 219.

¹⁶ Şeybani, *el-Asl*, IV, 215.

¹⁷ Şeybani, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, muhakkik: Mehdi Hasan el-Keylânî, Âlemü'l-Kütüb, Lübnan 1403, III, 225.

Hanefi âlimlerinden Suğdı¹⁸ de eserinde “Beyyine Açısından Hükümlerin Çeşitleri” başlığı altında bir topluluğun şahitliği ile hükmedilenler, dört erkek şahitle hükmedilenler, iki erkek veya iki kadın bir erkek şahitle hükmedilenler ve son olarak tek kadının şahitliği hükmedilenler şeklinde dörtlü taksim yapmıştır. Maliki âlimlerinden İbn Ebû Zeyd nevadir türü eserinde davalı ve davacının şahit getirmesi durumunda şahidi daha adil olan veya adet bakımından daha fazla şahidi olan lehine hüküm verileceğini söylemiştir. Ancak burada şahit lafzını kullanmamış “beyyinesi daha adil olan”, “beyyinesi adet bakımından daha fazla olan” şeklinde beyyine lafzını kullanmıştır.¹⁹

Beyyine mahiyeti hakkındaki genel yaklaşım onun şahit olduğu yönünde iken İbn Kayyim, İbn Ferhun ve Trablûsî gibi âlimlere göre beyyine hakkı ortaya çıkararak her şeyin genel ismidir.²⁰ Bu fikirde olanların temel gerekçelerinden biri şahitlik tek ispat vasıtası kabul edildiğinde her zaman hakkın elde edilememesidir. Sadece şahitlik davada kabul edildiği takdirde her zaman şahit bulunamayacağı için birçok durumda hak zayi olabilir. Bazen de sadece şahitlik hüküm verme noktasında yetersiz kalabilir. Bu durumda ikincil delillerle veya harici karine ve emareler ile dava hükme bağlanır.²¹ Muhakemede asıl olan hakkı hak sahibine vermektir. Mal davalarında, ayette geçtiği üzere²² zimmi kimselerin seferde vasiyette bulunan Müslümanın vasiyetine şahitlik etmeleri kabul edilir. Normal şartlarda zimminin Müslümana şahitliği kabul edilmezdi. Ancak burada davayı hükme bağlamak ve haksız hükümden kaçınmak için ihtiyaca binaen ayet-i kerimenin verdiği ruhsatla zimmilerin şahitliği kabul edilir.²³

İbn Kayyim, *et-Turuk* adlı eserinde beyyinenin şahitle sınırlı olmadığına şu ifadeler ile açıkça değinir:

¹⁸ Süğdî, Ebû'l-Hasen (Hüseyn) Rükünlislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî (461/1068), *en-Nütef fi'l-Fetâvâ*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1984, II, 780.

¹⁹ İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdurrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî (386/996), *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevvene ve gayrihâ mine'l-ümmehât*, Daru'l-Carbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, IX, 34.

²⁰ İbn Ferhûn, Burhaneddin Ebu'l-Vefâ İbrahim b. Muhammed b. Ferhûn (799/1397), *Tabsiratü'l-Hukkâm fi Usûli'l-Akdiye ve Menâhici'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, I, 172; Beroje, *İslam İspat Hukuku*, 31.

²¹ İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye ev el-Firâsetu'l-Mardıyye fi Ahkâmi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, 5.

²² Maide 5/106.

²³ İbn Kayyim, *Turuk*, 5.

“Beyyine ismi yalnızca iki şahide veya dört şahide ve yahut da tek şahide indir-gendiği takdirde kelime, hakkettiği mana içeriğini sağlamamış olur. Kur’an’da beyyine hiçbir yerde iki şahit manasında kullanılmamıştır. Aksine gerek tekil ve gerekse de çoğul kalıplarında hüccet, delil ve burhan manalarında kullanılmıştır. Hz. Peygamberin “beyyine davacıya aittir” hadisinde aynı şekilde kasıt şahit olmayıp davacının kendi lehinde hüküm verilebilmesi için iddiasını doğrulayacak şey manasındadır.

Şahit beyyinedendir, lakin hiç şüphe yok ki bazı durumlarda beyyinenin diğer çeşitleri şahitten kuvvetli olabilir. Örneğin; bazı davacıların doğru söylediğine dair şevahidi hali (yani hal karinesi) şahitlerin verdikleri haberdan daha kuvvetlidir.

Beyyine, delalet, hüccet, burhan, ayet, tabsira, alamet, emare kelimeleri mana bakımından birbirine yakın kelimelerdendir... Şâri’ Teâlâ karine, emare ve şevahid-i hal ile hüküm vermeyi ilga etmemiştir. Bilakis şeriatin kaynaklarını enine boyuna inceleyen kimse onlara itibar edilmesi gerektiğini ve bazı hükümlerin onlara bina edildiğini görür.”²⁴

Yukarıda İbn Kayyim’in açıklamalarında görüleceği üzere beyyine tanımlamasında temel referansı karine olmuştur. Gerek beyyineyi tanımlarken gerekse de tanımlamadan önce yaptığı istidlaller ekseriyetle karine²⁵, emare ve onun eş anlamlıları üzerinde olmuştur. İbn Kayyim’in beyyine tanımlamasında yaptığı istidlalinin ikinci dayanağı ise beyyineyi şahit olarak kullanan veya kullanmayan fukahanın şahit dışındaki delillere istinaden verdikleri fetvalar oluşturur. Bu hususta İbn Kayyim’in dikkat çekmek istediği şey beyyineyi sa-

²⁴ İbn Kayyim, *Turuk*, 10.

²⁵ Sözlükte “bir şeyi yaklaştırmak, bitiştirmek, bağlamak, mukayese etmek, ipucu” manalarına gelmektedir (İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIII, 336). Terim olarak ise Cürçânî; “matluba delalet eden şey” şeklinde tarif etmiştir (Cürçânî, *Ta’rifât*, 146). Terhûnî ise şu şekilde kapsayıcı bir şekilde tanım yapmıştır: “Kanun koruyucunun, hâkimin, iddia makamının veya savunma makamının aralarındaki bir ilişki veya illiyet bağından dolayı bilinmeyen bir olayın ispatı için bilinen olaydan akıl ve mantık kaidelerine uygun olarak istinbat ettikleri delillerdir.” (Beroje, *İslam İspat Hukuku*, 275, 276, 277).

Karineler çeşitli açılardan farklı taksimlere tabi tutulmuştur. Biz burada ispata konu olması ve ispat değerindeki kuvvet açısından yapılan taksime yer vereceğiz. Bu açıdan karine, karine-i katia ve kati olmayan karineler olmak üzere ikiye ayrılır. Karine-i katia’yı mecelle: “haddi yakîne bâliğ olan emare” (Ali Haydar, *Düreru’l-Hukkam Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, IV, 557.) şeklinde tarif etmiş olup kati olmayan karineler ise karine-i katia kadar kuvvetli olmayan karinelerdir. Fakihler karine-i katia ile hükmedilebileceğini söylerken kati olmayan karinelere ise ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Bu sebeple bazı âlimler kati olmayan karine ile karine sahibi tarafın yemin etmesi suretiyle lehinde hükmedilebilir demişlerdir. Bazı âlimler ise bu tarz karinelerle hüküm vermeyi tamamen men etmişlerdir (Zühaylî, *Vesâilu’l-İsbât*, 501; Beroje, *İslam İspat Hukuku*, 278, 279).

dece şahit olarak kabul edenler de davada şahit dışında birçok ispat vasıtasını kabul etmektedir. Bundan hareketle O, şahit dışında diğer ispat vasıtalarını beyyine hadisi dışında görmek yerine beyyinenin, sözlük manasına paralel olarak beyyineyi bütün ispat vasıtalarını ihtiva edecek şekilde anlaşılması gerektiğini önermektedir.

İbn Kayyim'in her iki şekilde yaptığı istidlal örneklerinden bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Medine uleması uzun bir evlilik hayatı olduğu halde bir kadının kocası aleyhinde kendisinin yeme, içme ve giyme gibi temel ihtiyaçlarını temin etmediği iddiasını kabul etmez. Hâlbuki istishab ile amel eden kimseler bu hususta istishaba dayanarak asıl olan kocanın üzerinde nafaka borcunun olmasıdır demişler ve bu konuda söz sahibi olarak kadını görmüşlerdir. Ancak mevcut karineler kadının iddiasını yalanlamaktadır. Kocasını eve yiyecek ve içeceklerle girdiği, kadının da evden pek dışarı çıkmadığı, kadının kocası haricinde bir geliri olmadığı ve onun yemeden içmeden yaşayamayacağı göz önüne alınırsa kadının iddiasının gerçeği yansıtmadığı ortaya çıkar. İbn Kayyim'e göre bir tarafta zan ifade eden istishab²⁶ delili diğer tarafta da neredeyse kesin bilgi derecesinde olan bir karine varken zannı tercih etmek yanlıştır. O istishaba dayanarak söylenen "Kocanın nafaka verip vermediği hususunda kadının sözü esastır" ifadesini kabul etmez. Ona göre kadının nafaka hususundaki sözü ancak onun iddiasını yalanlayan bir karine bulunmazsa esas/asıl olabilir.²⁷

2- Yusuf (a.s) ile Züleyha'nın²⁸ kıssasında cumhur ulemanın anladığı şekilde beyyine yoktu; ancak emarelerle hüküm verilmiş ve ayet-i kerimede bu durum şöyle beyan edilmiştir: "Eğer gömleği önünden yırtılmışsa (kadın) doğruyu söylemiştir. Bu ise yalancılardandır. (Yok) Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa (kadın) yalan söylemiştir."²⁹

3- Hz. Peygamber'in *levse*³⁰ binaen kasameyi³¹ kan diyetinde hüküm vermek için delil kabul etmesi hâkimin şahit ile sınırlandırılmadığını gösterir.

²⁶ Bir zamanda sabit olan bir durumun aksini gösteren bir delil bulunmadıkça, sonrasında da bulunduğu hükmetmek (Duman, Ali, *İslam Hukuk Usulü Dersleri*, Öncü Kitap, Ankara 2014, 134).

²⁷ İbn Kayyim, *Turuk*, 16.

²⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, II, 144.

²⁹ Yusuf 12/26-27.

³⁰ Hâkimde, davalının maktulü öldürdüğüne dair zann-ı galip oluşturan şüphedir (İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-*

Örneğin; maktulün başında elinde bıçak olan ve maktule düşmanlığıyla bilinen bir kimse bulursa cumhur ulemaya göre maktulün velisinin elli defa o kişinin katil olduğuna yemin etmesiyle şahit bulunmadığı halde o kimseye katil hükmü verilir. Ahmed b. Hanbel ve İmam Malik'e göre bu hükümlerle o kimseye diyet veya kısas uygulanır. İmam Şafii'ye göre o kimsenin sadece diyet vermesine hükmedilir.³² İbn Kayyim'e göre hâkim kasame ile kısas ve diyet hükümlerini de uygulayabilir.³³

4- Lukatayı alan kimsenin en önemli vazifesi lukatayı sahibine teslim etmektir. Ancak lukatayı teslim etmek için sahiplik iddia eden kimsenin lukata-

Muktesid, Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, Lübnan 2010, 684); Detaylı bilgi için bkz: Turan, M. Fatih, "İslam Ceza Hukukunda Cinayet Davalarında Zayıf Delil: Levs", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2009).

³¹ Kasâme kelimesi, sözlükte yemin etmek, yemin eden cemaat, ateşkes ve yüz güzelliği gibi manalara gelmektedir (İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, XIII, 458, 459). İslam hukukunda bir terim olarak ise; fâilin kesin bir delille belirlenemediği bir cinayet davasında (1) *suç mahallinden sınırlı sayıda bir topluluğun haklarındaki suç isnadını defetmek veya (2) maktulün yakınlarının suç isnadında bulunmak için mahkeme huzurunda yaptığı özel yeminin adıdır* (Behnesî, Ahmed Fethî, *Nazariyyetu'l-İsbât fi'l-Fikhi'l-Cinâiyi'l-İslâmî*, Dâruş-Şurûk, Beyrut 1983, 227; Bardakoğlu, Ali, "Kasâme", DİA, İstanbul 2001, XXIV, 528).

Görüldüğü üzere kasâmenin tarifinde iki tanımlama vardır. Bunun sebebi ise kasâmenin mahiyeti hakkında iki yaklaşımın bulunmasıdır. Bu yaklaşımların bir tarafında Hanefîler diğer tarafında Mâlikîler, Şâfîliler ve Hanbelîlerin oluşturduğu cumhur bulunmaktadır. Hanefîler, kasâmeyi tebrîe olarak görmüşler ve kasâme ile ilgili tanımlamalarında yukarıdaki tarifteki : "suç mahallinden sınırlı sayıda bir topluluğun haklarındaki suç isnadını def etmek" kısmı esas almışlardır. Onlara göre kasâme ile ancak bir topluluğun veya bir şahsın üzerindeki suç def edilebilir. Buna nefy kasâmesi denir. Bir bölgede fâili meçhul bir cinayet işlendiğinde bölge halkından elli erkek, cinayeti işlemediğine ve cinayeti işleyeni tanımadıklarına yemin eder. Yemin ettikleri vakit suçtan beri olurlar. Yemin etmekten imtina ederler ise ikrar edinceye veya yemin edinceye kadar hapsedilirler. Hanefîlerin bu yaklaşımı beyyine hadisine de uygunluk arz etmektedir (Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ud el-Hanefî (587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, X, 395; Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru't-Tibâ', Dımeşk 2004, II, 476; Bardakoğlu, "Kasâme", DİA, XXIV, 529).

Cumhura göre kasâmenin mahiyeti ise onun suçu ispat delili olduğu yöndedir. Yani kasâmede maktul yakınları, elli defa yemin eder. Yemin ettikleri vakit ise suç onların, aleyhinde yemin ettiği kimsede sabit olur. Bu kasâme türüne ispat kasâmesi denir (Şirbînî, Şemseddin Muhammed İbnü'l-Hatîb (977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut- Lübnan 1997, IV, 148; Bardakoğlu, "Kasâme", DİA, XXIV, 529).

³² İbn Kayyim, *Turuk*, 6; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, 683, 685; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 151; Zühaylî, *Vesâilu'l-İsbât*, 530; Bardakoğlu, "Kasâme", DİA, XXIV, 530.

³³ İbn Kayyim, *Turuk*, 9; İbn Kayyim'in bu örneğinden hareketle kasameyi ispat delili olarak değerlendirdiği görülmektedir.

nın vasıflarını zikredebilmesi gerekir ve yahut iki şahidin tanıklığı ile ispatlayabilmesi gerekir. Eğer beyyine getiremeyip sadece lukatayı ayırt edecek bir alâmetini zikredecek olursa, mesela içinde bulunduğu kabı yahut da bağı, niteliklerini, ağırlığını, sayısını zikredecek olursa, mültekitin lukatayı sahibine teslim etmesi helal olur. Bu konuda âlimlerin ittifakı vardır.³⁴ Zira bu hususta Hz. Peygamber'in (s.a.v) şu hadisi vardır: "Onu bir sene ilân et. Sonra ağız bağıyla çıkımını iyice tespit et ve sonra harca. Eğer sahibi gelirse ona ver."³⁵ Sahiplik iddiasında bulunan kimsenin lukatayı vafsetmesi iddiasının doğruluğu için bir karine olmuştur ve şahit getirmese bile bu karine ile lukatayı alır.³⁶

5- Hz. Ömer'in halifeliği döneminde kocası bulunmadığı halde hamile kalmış bir kadına hamilelik karinesiyle şahit ve ikrar bulunmadığı halde Hz. Ömer ona had uygulamıştır ve sahabeler bunu onaylamıştır. Yine Hz. Ömer ve Abdullah b. Mesud bir şahsa, ikrar ve şahit bulunmadığı halde ağızdan gelen şiddetli içki kokusu karinesiyle ona had hükmünü uygulamışlardır ve bu hükme hiçbir sahabenin itirazı bilinmemektedir.³⁷

6- Kendisinden yemin istenen davalı yemin etmekten çekindiği ve davacı da yemin ettiği zaman cumhura göre davacının elinde herhangi beyyine bulunmadığı halde davacı lehine hüküm verilir.³⁸ Çünkü davalının yemin etmekten kaçınması onun suçlu olduğuna delalet eden bir karinedir. Diğer taraftan liân yapan karı koca arasında biri yemin etmekten imtina etse Şafilere ve

³⁴ Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî ed-Dimeşkî, *Tekmiletü'l-Mecmû' Şerhü'l Mühezzeb*, Darü'l- kütübi'l-ilmîyye, Beyrut-Lübnan 2007, XVII, 25, 26; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, II, 39; Merğînânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir el-Merğînanî, *el-Hidaye Şerhü Bidayeti'l-Mübdetî*, Darü'l-Ferfur, Suriye-Dimeşk 2006, II, 484; İbn Kudâme, Mevki-füddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame el-Makdisî el-Cemâilî ed-Dimeşkî es-Salihî el-Hanbelî, *el-Kâfi*, Dârü Hicr, Cize 1997, III, 451, 452; Halil b. İshak el-Cündî el-Mâlikî, *et-Tavzih fi Şerhi'l-Muhatasari'l-Fer'î li'bnî'l Hâcib*, Necîbûya 2008, VII, 372-374; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, V, 779.

³⁵ Buhârî, "Lukata" 2, 3, 4; Müslim, "Lukata" 1.

³⁶ İbn Kayyim, *Turuk*, 8.

³⁷ İbn Kayyim, *Turuk*, 6.

³⁸ Yemin etmekten çekinmeye nükûl denir. Hanefîlere ve Ahmed b. Hanbel'e göre sadece nükûl ile nükûl eden taraf aleyhinde hüküm verilebilir. Ancak Evzaî, Nehaî, Şurayh ve İbn Sîrîn gibi âlimlere göre ise davalı yeminden nükûl ettiğinde yemin bu defa davacıdan istenir ve davacı yemin ettiğinde onun lehinde hüküm verilir. İmam Malik, İmam Şâfiî de bu görüştedir. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VIII, 439; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2591; Karâfî, *ez-Zehîra*, XI, 76; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 633; İbn Kayyim, *Turuk*, 89, 90.

Mâlikîlere göre ona had uygulanır. Zira bu, yemin eden tarafın doğruluğu için bir karinedir.³⁹

7- Kiblenin hangi taraf olduğunu bilmeyen kimse kible tayin ederken yanında soracak kimse yoksa kendisi çeşitli emarelere bakar ve ona göre içtihat edip kible tayin eder. Daha sonra belirlediği bu cihetin yanlış olduğu ortaya çıksa bile namazı iade etmez. Aynı şekilde hünsa bir kimsenin durumunu belirlerken hangi yönde daha fazla emare varsa o yönde hüküm verilir.⁴⁰

İbn Kayyim, yukarıdaki örnekler ve vb. örneklere binaen beyyinenin; şahit ile sınırlı olmayıp hakkı ortaya çıkaran her şeyin genel ismi olduğunu söylemektedir. Hakkı ortaya koyan delil bazen şahit olur. Bazen yeminden nükûl olur. Bazen de şevahid-i hal olur. Binaenaleyh beyyine hadisi İbn Kayyim'e göre şöyle anlaşılması gerekir: "*İddiasını doğrulayacak şeyi ortaya koymak davacıya aittir.*" Kişi hangi suretle davasını doğrularsa onun lehine hüküm verilir. İşinde uzman olan idareci ve hâkimlerin hepsi emare, karine ve feraseti kullanarak hakkı hak sahibine vermişler, sadece şahit ile hüküm vermemişlerdir.⁴¹

Sonuç

Beyyinenin mahiyetine dair iki yaklaşım bulunmaktadır. İlkinde göre beyyine şahittir. İkinci yaklaşıma göre ise beyyine hakkı ortaya koyan delillerin genel ismidir. Farklı yaklaşımlar bulunmasına rağmen İbn Kayyim'in verdiği örneklerden de anlaşılacağı üzere hiçbir fakih ispat vasıtalarını sadece şahitlere indirgememiştir. Beyyine kelimesine şahit anlamında kullansalar bile şahit dışındaki ispat vasıtalarını kullandıklarına dair örnekler bulunmaktadır.

Beyyineyi şahit olarak değerlendiren fakihlerin başka ispat vasıtalarına yer vermesi öncelikle beyyineye dair tartışmanın teorik düzlemde lafzî bir tartışma olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan onların bu tavrı İbn Kayyim'in görüşünü desteklemektedir. Şahit dışındaki ispat vasıtalarını beyyine haricinde istisnai ispat vasıtaları görmek yerine beyyine kelimesinin, sözlük manasına aykırı olmayacak şekilde kapsamının genişletilmesi bizce de daha isabetlidir.

Kaynakça

Aydın, Mehmet Akif, "Liân", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII.

³⁹ Sahnûn, *el-Müdevvenetu'l-Kübrâ*, II, 358; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 498; İbn Kayyim, *Turuk*, 9; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 497; Aydın, Mehmet Akif, "Liân", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII.

⁴⁰ İbn Kayyim, *Turuk*, 3-4.

⁴¹ İbn Kayyim, *Turuk*, 4, 19.

- Bardakoğlu, Ali, "Beyyine", *DİA*, İstanbul 1992, XXIV.
- , "Kasâme", *DİA*, İstanbul 2001, VI.
- Beroje, Sahip, *Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslam İspat Hukuku*, Fecr Yayınları, Ankara 2007.
- Behnesî, Ahmed Fethî, *Nazariyyetu'l-İsbât fi'l-Fikhi'l-Cinâiyyi'l-İslâmî*, Dâruş-Şurûk, Beyrut 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/869), *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dimeşk 1993.
- Duman, Ali, *İslam Hukuk Usulü Dersleri*, Öncü Kitap, Ankara 2014.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (817/1415), *Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008.
- Halil b. İshak el-Cündî el-Mâlikî, *et-Tavzih fi Şerhi'l-Muhatasari'l-Fer'î li'bnî'l Hâcib*, Necîbûya 2008.
- İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî (386/996), *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevvene ve gayrihâ mine'l-ümmehât*, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.
- İbn Ferhûn, Burhaneddin Ebu'l-Vefâ İbrahim b. Muhammed b. Ferhûn (799/1397), *Tabsi-ratu'l-Hukkâm fi Usûli'l-Akdiye ve Menâhici'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye ev el-Firâsetu'l-Mardıyye fi Ahkâmi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- İbn Kudâme, Mevkifüddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame el-Makdisî el-Cemâîlî ed-Dimeşkî es-Salihî el-Hanbelî, *el-Kâfi*, Dâru Hicr, Cize 1997
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut basım tarihi yok.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî (238/853), *Mesâilî'l-İmam Ahmed b. Hanbel ve İbn Râhûye*, 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medînetü'l-Münevvere, Suudi Arabistan 2002.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî (520/1126), *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Lübnan 2010.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî (684/1285), *ez-Zehîra*, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1999.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ud el-Hanefî (587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (450/1058), *el-Hâvi'l-Kebîr fi'l-Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1994.
- Merğînânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir el-Merğinanî, *el-Hidaye Şerhü Bidayeti'l-Mübdetî*, Darü'l-Ferfur, Suriye-Dımeşk 2006
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'li'l-Muhtâr*, Dâru't-Tibâ', Dımeşk 2004.
- Mukâtil b. Süleyman, (150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccac en-Neysâburî (261/874), *el-Câmiu's-Sahih*, Beytu'l-Efkârî'd-Düveliyye, Lübnan 1997.
- Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî ed-Dımeşkî, *Tekmile-tü'l-Mecmû' Şerhü'l Mühezzeb*, Darü'l- kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut-Lübnan 2007.
- Sadrüşşehîd, Hüsameddin Ömer b. Abdulaziz b. Mâzze el-Buhârî (536/1141), *Şerhu Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1977.
- Sahnun, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (240/854), *el-Müdevvene*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1994.
- Süğdî, Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Rüknu'lislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî (461/1068), *en-Nütef fi'l-Fetâvâ*, Müessetü'r-Risale, Beyrut 1984.
- Şeybânî, *el-Aslü'l-Ma'rûf bi'l-Mebûsât*, muhakkik: Ebu'l-Vefa el-Ağnâfi, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûm, baskı yeri yok.
- *el-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, muhakkik: Mehdi Hasan el-Keylânî, Âlemü'l-Kütüb, Lübnan 1403.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (476/1083), *el-Mühezzeb fi'l-Fıkhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan basım tarihi yok.
- Şîrbînî, Şemseddin Muhammed İbnu'l-Hatîb (977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut- Lübnan 1997.
- Tehânevî, Muhammed Ali (1158/1745'ten sonra), *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhâtî'l-Funûni ve'l-Ullûm*, Mektebetu Lübnan, Lübnan 1996.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa (279/892), *es-Sünen*, basım yeri yok 1962.
- Turan, M. Fatih, "İslam Ceza Hukukunda Cinayet Davalarında Zayıf Delil: Levs", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2009).
- Yavuz, Cevdet, "Dâva", *DİA*, İstanbul 1994, IX.
- Zeydân, Abdülkerim, *Nizâmu'l-Kazâ fi's-Şerîati'l-İslamiyye*, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1989.
- Zühaylî, M. Mustafa, *Vesâilu'l-İsbât fi's-Şerîati'l-İslamiyye fi'l-Muâmelâtî'l-Medeniyye ve'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, Mektebetu Dâri'l-Beyân, Beyrut 1982.
- Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1985.

Kur'an'a Göre Hidâyete Ermede İnsanın Rolü*

Enes Yariz**

Özet: Kur'an'ın temel kavramlarından biri olan "hidâyete", Kur'an'ın nüzulünden günümüze önemli tartışmaların merkezinde olmuştur. Hidâyete erme sürecinde kulun iradesi ve çabasının rolü, Allah'ın iradesi ve takdirinin belirleyiciliği hakkındaki farklı kanaatlerin yanı sıra hidâyetin, kader ve insanların kurtuluşa ermesi gibi temel bazı meselelerle irtibatı bu tartışmalar bağlamında düşünülebilir. Bu çalışmada kulun hidâyete ermesindeki faktörler, Kur'an-ı Kerim âyetleri ışığında, özellikle هدى fiilinden türeyen kelimeler ve Allah'a yönelişi ifade eden kelimelerden yola çıkarak tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Hidâyete, Dalâlet, İman, Akıl, İrade, Fitrat.

Abstract: The Role Of Human In Following The Straight Path According To The Quran The guidance, which is one of the basic concepts of the Qur'an, is at the center of important discussions from time of revelation of the Qur'an to present. In addition to the different opinions about the role of the pilgrimage and effort in the process of going onto the straight path, the determination of God's will and discretion, some basic concerns such as guidance, the destiny and the salvation of human beings can be considered in the context of these discussions. In this study, the factors of the guidance of the Qur'an will be tried to be explained from the words that derive from هدى and from the words that express wending God's way.

Key Words: Guidance, Astray, Faith, Intellect, Will, Nature.

Giriş

Günümüz insanının buhranlı durumu göz önüne alındığında bunun çaresinin hayat için bir gaye oluşturma olacağı görülmektedir. İyi, kötü yaptığı her amelin karşılığının olacağını ve bizzat kendisinin sorumlu tutulacağını bilen kişi, hayata daha farklı bakacak, bu bilinç ve sorumluluk duygusuyla daha dikkatli davranacaktır.

* Bu makale, 2012 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladığımız "Kur'an-ı Kerim'de Hidâyete Erme Sebepleri" başlıklı yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

** Okutman, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İnsanın yaratılış amacı, varlığının gayesi, Allah'a ibadettir. Yaşadığımız dünya fâni olup ebedi ahiret hayatı için bir sınav yeridir. Bu sınavda başarılı olup ebedi hayatta cennet yurduyla ödüllenenin yolu ise, Allah'a iman, O'nun rızasına uygun bir yaşam ile ancak mümkündür. "Hidâyet" de böyle bir hayat tarzı olup dünya hayatında saadete, ahirette kurtuluşa ermenin yegâne sebebidir. İnsan, düşünen, düşündüklerini sorgulayan bir varlık olduğundan geçmişten günümüze bu kavram insanların zihninde birçok sorularla gündemde kalmıştır. Tarih boyunca bu kavram tartışılmış, buna rağmen halen insanların zihnini meşgul eden sorular olmaktadır. İnsanın yaratılış gayesinin, yaşam ve ölümü kapsayan süreçteki adâletin, kulun inancının, iradesinin, fiilinin, sorumluluğunun ve kurtuluşunun her dönemde tartışılmış olması, konunun önemine işaret etmektedir. Zira hidâyetin anlaşılması, ona götüren sebeplerin bilinmesi, kişinin hidâyet yolunu bulmasını ve ona tâbi olmasını kolaylaştıracak, zihnini meşgul eden sorulara daha ikna edici cevaplar bulmasını sağlayacaktır.

Kur'an'ın birçok âyetinde Allah'ın mutlak kudretine ve iradesine vurgu yapılarak kullarından dilediğini hidâyete erdirdiği, dilediğini ise saptırdığı vurgulanmıştır. Zira Allah'tan başka hidâyete erdirecek ve saptıracak hakiki bir fâil yoktur. وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ *Allah sizi de, yaptığımız şeyleri de yaratmıştır.*¹ âyetinden de anlaşıldığı üzere Yüce Allah, bütün varlıkların yaratıcısı olmakla beraber, yaratmış olduğu varlıkların hayır olsun şer olsun bütün eylemlerini de iradeleri doğrultusunda yaratmıştır.² Hidâyet de insana ait bir eylem olduğundan insanların diğer eylemleri gibi Allah tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla insan, hür iradesi ile fiili seçer ve gerekli gücü sarf eder, Allah da ona göre irade ve takdîr buyurarak kulun iradesi doğrultusunda yaratır.³

Ancak hidâyete erdirmediği kimseler, Allah'ın onlara haksızlığı olmayıp amellerini tercihleri doğrultusunda yaratmasıylaadır. Bu bağlamda Kur'an'da Allah'ın hidâyete erdirmediği kişilerin şu sıfatları taşıyanlar olduğuna işaret edilmiştir.

1. Allah, büyük günahları ısrarla işleyip tevbe etmeyenleri hidâyete erdirmemektedir.

2. Allah, zalimleri hidâyete erdirmemektedir.

3. Allah, bile bile inkâr edenleri hidâyete erdirmemektedir.

¹ Sâffât, 37/96.

² Tahâvî, s. 650.

³ Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, Pınar Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 85.

4. Allah, yalancıları hidâyete erdirmemektedir.
5. Allah, nankörleri hidâyete erdirmemektedir.
6. Allah, haddini aşanları hidâyete erdirmemektedir.
7. Şeytanı dost edinip ona tâbi olanları Allah, hidâyete erdirmemektedir.

Allah'ın hidâyete erdirdiği kimseler ise, Allah'ın onlara lütuf ve rahmeti olmakla birlikte onların hür iradeleriyle tercih ve çabalarının sünnetullâh gereği yaratılmasıdır. Hidâyete ermeye sebep olan faktörler, Kur'an'da zikredilenlerle sınırlı kalmamaktadır. Zira her insanın hidâyete ermesinin farklı sebebi/sebepleri olabilir. Ancak bütün insanlar için hidâyete erme sebeplerinin, insanlığın hidâyet rehberi olan Kur'an'dan yola çıkarak incelenmesinin en doğru yöntem olacağı kanaatindeyiz. Zira bu yolla insan zihnini meşgul eden sorular daha net cevaplar bulunacaktır.

Bu çalışmada Kur'an'daki هَدَى، يَهْدِي fiilinden türeyen kelimelerin yanı sıra, Allah'a yönelmeyi ifade eden kelimelerden yola çıkarak konu irdelenecektir. هَدَى، يَهْدِي fiilinden türeyen kelimelerin yanı sıra, Allah'a yönelmeyi ifade eden kelimelerin anlamlarını tespit için, Arapça lügatlerin yanı sıra tefsirlere, hadis, kelâm ve konu ile ilgili kaynaklara müracaat edilecektir.

A. Hidâyet Kavramının Anlamları

“Hidâyet” Kur'an'ın en önemli kavramlarından biridir. Bu kavram، هَدَى، يَهْدِي sülâsi fiilinden mastar olup, dalâletin⁴ zıddıdır.⁵ Bu fiilden türeyen çeşitli kalıplar; doğru yol, doğru yola ulaşma ve ulaştırma, yol gösterici, bir şeyi açıklama, saygın kişi, kişinin yaşantısı ve görünümü, her hangi bir şeyin ön kısmı, üzerinde ödül/hediye takdim edilen tepsi, su yüzeyinde beliren kaya, boyun, kurbanlık maksadıyla Mekke'ye götürülen hayvan, himâye edilen kişi, esir,

⁴ Dalâlet için bkz. Râğib el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dımaşk, yy. 1997, s. 509; Harman, Ömer Faruk, “Dalâlet”, *DİA*, İstanbul, 1993, VIII. 429.

⁵ el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğâ*, Dâru's-Sâdık, Kahire, VI. 378; İbn Fâris, Ebû'l Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğâ*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1991, VI. 42; el-İsfahânî, 1997, s. 835; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1994, IV. 353; Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1987, s. 1733; Zebîdî, Muhibbuddîn Ebul-Feyz es-Seyyid Muhammed Murtaza, *Şerhu'l-Kâmûs el-Musemmâ Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fikr, yy. ts. X. 4087; Yavuz, Yusuf Şevki, *Hidâyet*, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII. 473.

nikâhlanan kadın, hediye, yön, yönelme, ağır yük taşıyan devenin yürüyüşü, zayıf ve çelimsiz adam, sükûnet ve gündüz anlamlarını ifade etmektedir.⁶ Konumuzla ilgili olan manalar, doğru yol, doğru yola ulaşma ve ulaştırma.

Hidâyetin terim anlamıyla ilgili farklı tanımlar yapılmıştır. Râğıb el-İsfahânî (ö. 425/1034) hidâyetin; yumuşak ve güzel bir şekilde doğru yolda rehberlik olduğunu belirtmiştir.⁷ Beğavî (ö. 516/1122) ve İbn Kesîr, (ö. 774/1373) doğru yol anlamında İslâm, doğru yola ulaşma anlamında İslâma girme şeklinde iki anlamda kullanıldığını belirtmişlerdir.⁸ İbn Manzûr, (ö. 711/1371) doğru yolu bulma ve açıklama anlamlarına geldiğini söylemiştir.⁹ Çağdaş âlimlerden Sa'dî (ö. 1376/1957) ise, "Gayri Müslimin İslâm'ı benimsemesini İslâm'a hidâyet, Müslümanın İslâm'ın bütün öğretilerini uygulamasını ise İslâm'da hidâyet" şeklinde tarif etmiştir.¹⁰

Ayrıca hidâyet için, karşılık beklemeden doğru yolu göstermek manasında "irşâd", doğru yola iletmek manasında ise "tevfik" denilmiştir.¹¹

Ehl-i sünnete göre hidâyet, Yüce Allah'ın kullarına hem doğru yolu göstermesi ve açıklaması hem de onların özgür iradesiyle yaptıkları seçim sebebiyle doğru yola girme sonucunu yaratarak onları, küfür, şirk ve sapıklığın karanlığından kurtarıp İslâm'ın aydınlığına iletmesidir.¹²

Mu'tezile'ye göre hidâyet, Allah'ın kula doğru yolu beyan etmesidir.¹³ Mu'tezile'nin bu görüşü, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından şu şekilde tenkit

⁶ el-Ezherî, VI. 378; İbn Fâris, VI. 42; İbn Manzûr, IV. 353; Fîrûzâbâdî, s. 1733; Zebîdî, X. 4087.

⁷ el-İsfahânî, s. 835.

⁸ Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, Beyrut, 1993, I. 41; İbn Kesîr, I. 19.

⁹ İbn Manzûr, IV. 353.

¹⁰ Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, s. 30.

¹¹ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Medine, 1993, I. 27; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 2005, I. 83-102.

¹² Ebu'l-İz ed-Dimeşkî, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akidetu't-Tahâviyye*, Riyad, 1997, s. 137; Sâbûnî, Nûreddîn, *Mâturîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB. Yay. Ankara, 1998, s. 157; Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm*, s. 231, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfı Yay. Konya, 1998; Karadeniz, Osman, Hidâyet mad, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yasam Ansiklopedisi*, MÜİFAV, İstanbul, 1997, II. 269.

¹³ Zemaşerî, Ebû'l Kasım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâfan Hakaiku't-Tenzîl Ve Uyûnu'l-Ekâvil*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2003, I. 23; Tahâvî, s. 137; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1998, s. 77; Taftazânî, Mesûd b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1989, IV. 309; Tahânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1989, II. 1532; Sâbûnî, s. 157.

edilmiştir: “ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ” *Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola erdirtir.*¹⁴ buyurularak Peygamber (as.)’ın hidâyete erdirmeyeceğinden doğru olmazdı. Zira صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ “Şüphesiz ki sen doğru bir yola çağırıyorsun;”¹⁵ âyetinde Peygamber’in doğru yolu beyan ettiği ifade edilmiştir.¹⁶

Kur’an-ı Kerim’de “hidâyet” kelimesi هِدَايَةٌ formuyla geçmemektedir. Bu kavramdan türeyen çeşitli kalıplar 300’den fazla yerde tekrarlanmakta ve genellikle Allah’a izafe edilmektedir.¹⁷ Ayrıca mutlak manada ilâhî vahye, başta Kur’an olmak üzere semâvî kitaplara, meleklerle, peygamberlere, bazen de ümmetlerine nisbet edilmektedir.¹⁸

Hidâyet kavramı sadece hayra yönelik kullanılmaktadır. Bu sebeple örneğin bir hırsıza yol göstermeye hidâyet denilmez. فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ “Artık onları cehennem yoluna hidâyet edip götürün.”¹⁹ ve مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابٍ أَلِيمٍ “Kim şeytanı yoldaş edinirse bilsin ki (şeytan) kendisini saptıracak ve alevli ateşin azabına hidâyet edecektir.”²⁰ âyetlerinde hidâyetin kullanılmış olması mecâzî anlamda olup istihza içermektedir.²¹

Allah’ın isimlerinden الْهَادِي ise يَهْدِي fiilinden ismi-fâil olup hidâyet eden, doğru yolu gösteren manasındadır.²² Bu kavram, cahiliye devrinde çöllerde insanlara yol gösterip varacakları yerlere selâmetle götüren kişi için kullanılırdı. Zira o dönemde insanların çölde gidecekleri yolu bulmaları zor bir meseleydi. Dolayısıyla beraberlerinde tecrübeli, güvenilir bir kılavuzun bulunması son derece önem arz etmekteydi. Kur’an, bu kavramı insanın maddi hayatından

¹⁴ Kasas, 28/56.

¹⁵ Şûrâ, 42/52.

¹⁶ el-Eş’arî, Ebu’l Hasan Ali b. İsmâil, *el-İbâne an Usûli’l-Diyâne*, Mektebetu Dâri’l-Beyân, Şam, 1993, s. 147; İbn Kesîr, III. 380; Sâbûnî, s. 157.

¹⁷ Bkz. Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *Mu’cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 1996, s. 823.

¹⁸ Yavuz, XVII. 473.

¹⁹ Sâffat, 37/23.

²⁰ Hac, 22/4.

²¹ el-İsfahânî, s. 835.

²² Ayrıca *Hâdî*, yol, baston ve kılavuz gibi bir yere veya bir amaca ulaşmada yardımcı olan vasıta veya kişiler için de kullanılmaktadır. Bkz. Zebîdî, X. 4087.

alıp dini hayatına aktararak onu manevileştirmiş, aynı zamanda gerçek anlamda kılavuzluk edenin Allah olduğuna işaret etmiştir.²³

Allah'ın *el-Hâdî* oluşu, genel ve özel olmak üzere iki türdür. Allah'ın tüm varlıklara hayatlarını sürdürdürebilmeleri için içgüdülerine (fıtratlarına) ihtiyaç duyduklarını yerleştirmesine genel hidâyete, mümin kuluna doğru yolu göstermesine ise özel hidâyete denilmiştir.²⁴

Hidâyete, Kur'an'da birçok anlamda geçmektedir. İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) ve sonrasında Suyûfî (ö. 911/1504) hidâyete on yedi anlamda geçtiğini söylemişlerdir.²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), bu sayıyı yirmi dörde kadar çıkartmıştır.²⁶ Türkçe meâllerde ise, هَدَى ، fiilinden türeyen kelimeler, *doğru yol*,²⁷ *en doğru yol*,²⁸ *doğru yola yönelme*,²⁹ *doğru yolu bulma*,³⁰ *rehber/kılavuz*,³¹ *doğru yolu gösterme*,³² *başarıya ulaşma*,³³ *iman üzerinde daim olma*,³⁴ *bir şeyi tanıma*,³⁵ *Mekke'ye götürülen kurbanlık*,³⁶ *hediye* şeklinde çevrilmişlerdir.³⁷

²³ İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Kevser Yay, Ankara, ts, s. 138.

²⁴ İbn Manzûr, IV. 353; es-Sâ'dî, Abdurrahmân b. Nasır, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, Beyrut, 1997, s. 30.

²⁵ Mukâtil, b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, İstanbul, 1993, s. 13; Suyûfî, Celâluddîn, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'ân*, Mektebet'u Nezzâr Mustafa el-Bâz, Riyad, 1996, II. 490; Sâlih b. Abdillâh b. Humeyd, *Mevsûat'u Nazretu'n-Nâim fi Mekârimi'l-Ahlâki'n-Nebî*, Dâru'l-Vesîle, Cidde, 2004, VIII. 3570.

²⁶ Mukâtil, b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, İstanbul, 1993. s. 13; Sûyûfî, Celaluddin, *ed-Durru'l-Mensûr*, Merkezu Hecr, Kahire, 2003.

II. 490; Sâlih b. Abdillâh b. Humeyd, VIII. 3570.

²⁷ Bakara, 2/5120; Âl-i İmrân, 3/20-73; Mâide, 5/105; En'âm, 6/7; Hac, 22/67; Tâhâ, 20/47; Sebe, 34/50; Muhammed, 47/25; Alak, 96/11.

²⁸ Nisâ, 4/51; En'âm, 6/157; Kasas, 28/49; Zuhruf, 43/24; Mülk, 67/22.

²⁹ A'râf, 7/156.

³⁰ Bakara, 2/170; Nisâ, 4/98; Nahl, 16/15; Neml, 27/24; Kasas, 28/64; Şûrâ, 42/15-16.

³¹ Bakara, 2/185; Âl-i İmrân, 3/73-138; Ra'd, 13/7; İsrâ, 17/2; Tâhâ, 20/10; Furkân, 25/31; Zümer, 39/23; Mü'min, 40/54.

³² Leyl, 92/12; Tâhâ, 20/50-122; Fussilet, 41/17.

³³ Yûsuf, 12/52.

³⁴ Tâhâ, 20/82.

³⁵ Neml, 27/41

³⁶ Bakara, 2/196. Mâide, 5/2. Fetih, 48/25.

³⁷ Neml, 27/35-36.

B. Allah'ın Kullarına Hidâyet Etme Şekilleri

Allah'ın kullarına hidâyeti üç şekilde zuhur etmektedir. Bunlar: *Fitrî hidâyet*: Buna genel hidâyet de denilmektedir. Nitekim وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ "O, (her şeyi) ölçüyle yapıp yönlendirendir."³⁸ ve قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ حَقَّهُ ثُمَّ هَدَىٰ "Mûsâ, 'Rabbimiz, her şeye hilkatini (yaratılış özelliklerini) veren, sonra onlara yol gösterendir, (hidâyet edendir) dedi."³⁹ âyetlerinde bu hidâyet türüne işaret edilmiş, bütün canlıların kendi yaratılışlarına özgün bir hidâyetle donatıldıkları haber verilmiştir.

Şuurlu hidâyet: Yeryüzünün hilafeti kendisine verilen insan, fitrî hidâyetten daha fazlasına ihtiyaç duyduğundan, düşünen, muhakeme edebilen, eylemlerini bilinçli ve şuurlu bir şekilde yerine getiren bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu sebeple hem kendi hem de hârici âlem üzerindeki vazifesini yerine getirmektedir. وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا "Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun."⁴⁰ âyetinde bu durum açık şekilde ifade edilmiştir.

Semâvî hidâyet: Allah'ın akıl sahibi, şuurlu bir varlık olarak yaratmış olduğu insanı, kitaplar ve peygamberler göndererek doğru yola hidâyet etmesine denmektedir. وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ "Her kavim için bir yol gösteren vardır."⁴¹ âyeti, bu hidâyet türüne işaret etmektedir.⁴² Söz konusu hidâyet türleri, birbirini tamamlamaktadır. Her üç türüyle hidâyet olunmayan Allah mükellef kılmamış, her üçüyle hidâyet olunanın ise Allah'a karşı bir mâzereti kalmamıştır.

C. Kur'an'a Göre Hidâyete Ermede İnsanın Rolü

Daha önce de ifade edildiği üzere Çalışmamız Kur'an merkezli olduğundan Kur'an'da geçen هَادٍ، يَهْدِي، يَهْدِي ilminden türeyen kelimelerin yanı sıra, Allah'a yönelmeyi ifade eden kelimelerden yola çıkılarak konu işlenecektir. Bu bağlamda kulun hidâyetine sebep olan faktörlerin şunlar olduğu tesbit edildi.

1. Hidâyet İçin Çaba Gösterilmesi

Allâh'ı Teâlâ, yüce adâleti gereği dünya hayatında kimsenin çabasını boşa çıkarmamakta, çalışan herkese çalışmasının karşılığını eksiksiz vermektedir. Bu konuda inanan/inanmayan, itaat eden/etmeyen herkes eşit olmaktadır. Ancak

³⁸ Â'lâ, 87/2-3.

³⁹ Tâhâ, 20/50.

⁴⁰ Şems, 91/7-8.

⁴¹ Ra'd, 13/7.

⁴² Mustansır, Mir, *Kur'anî Kavramlar ve Terimler Sözlüğü*, çev. Murat Çiftkaya, İnkılap Yay. İstanbul, 1996, s. 87.

doğru yola ulaşmak isteyenlere, Yüce Allah çabasından fazlasını kendilerine vermektedir. Nitekim: *مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا* “Kim bir iyilik yaparsa, ona on katı vardır.”⁴³ buyurulmuştur.⁴⁴

Kutsi bir hadiste ise Yüce Allah: “Kul, bana bir karış yaklaşırsa ona bir arşın, bana bir arşın yaklaşırsa ona bir kulaç yaklaşırım. Kulum bana yürüyerek gelse ben ona koşarak gelirim.” buyurmuş,⁴⁵ kulun doğru yola ulaşma noktasında göstereceği en basit çabanın dahi karşılıksız kalamayacağına işaret etmiştir. Nitekim *وَالَّذِينَ جَاءُوا فِينَا لِنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا* “Bizim uğrumuzda gayret gösterip çaba sarf edenlere elbette muvaffakiyet yollarımızı gösteririz.”⁴⁶ *وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* “Allah, dileyeni doğru yola iletir.”⁴⁷ *وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ* “Allah, (doğru yola ulaşmayı) isteyen kimseyi doğru yola yöneltecektir.”⁴⁸ âyetlerinde, bu durum açık şekilde belirtilmiştir.⁴⁹

Yine *فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرُّوا رَشَدًا* “Kim Müslüman olursa, işte onlar doğruyu arayıp bulmuşlardır.”⁵⁰ âyetinde ise hidâyete erenlerin, doğru yolu aramaları ve o yolda çaba sarf etmeleri neticesinde hidâyete ulaştıkları belirtilmiştir.⁵¹

Yine *وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ* “Yine şöyle derler: eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık.”⁵² âyetinde, cehennem ehlinin cehenneme girmelerinin, hak sese kulak vermemeleri ve onu anlama yolunda herhangi bir çaba sarfetmemeleri sonucu olduğuna vurgu yapılmıştır.⁵³

Diğer bir taraftan *فَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ* “Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini (doğru yoldan) saptırdı. Allah, fasıklar topluluğunu hidâyete erdirmez.”⁵⁴ âyetinde ise, hidâyete erme sebeplerinin tersi bir durumundan söz

⁴³ En'âm, 6/160.

⁴⁴ Bkz. Râzî, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994. VII. 10; İbn Kesîr, 2. 187.

⁴⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1998. *Tevhîd*, 50; Muslim, b. Haccâc, *Sahîhu Muslim*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1996. *Daavât*, 1.

⁴⁶ Ankebût, 29/69; Meal için bkz. Elmalılı Orj.

⁴⁷ Yûnus, 10/25; Meal için bkz. M. Esed.

⁴⁸ Hac, 22/16; Meal için bkz. M. Esed.

⁴⁹ Bkz. İbn Kesîr, 3. 407; Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1988. 3. 176; Sa'dî, s. 1059.

⁵⁰ Cin, 72/14.

⁵¹ Beğavî, IV. 372; Zemahşerî, 2. 1292; Râzî, 30. 161.

⁵² Mülk, 67/10.

⁵³ Râzî, 30. 66; İbn Kesîr, 4. 359; İbn Âşûr, 29. 27.

⁵⁴ Saff, 61/5. Ayrıca bkz. Bakara, 2/6-7; Âl-i İmrân, 3/86.

edilmiş, doğru yoldan yüz çevirmeleri sebebiyle hidâyete erdirilmedikleri belirtilmiştir.⁵⁵ Zira *وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى* “Şüphesiz ki, insan için kendi çalıştığından başkası yoktur.”⁵⁶ buyurulmuştur.

2. Allah’tan Hidâyet Dilenmesi

Kur’an’a göre hidâyete ermenin sebeplerinden biri de kulun Allah’tan hidâyet dilemesidir. Bu sebepledir ki namazın her rekâtında Fâtiha sûresini okuma sûretiyle kulun hem kendisi hem de beraberindekiler için *إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* “Bizi doğru yola ilet.”⁵⁷ diyerek Allah’tan hidâyet dilemesi istenmiştir. Peygamber (as.): “Ey Allah’ım! Senden hidâyet, takva, iffet ve insanların elindekine karşı nefis zenginliği dilerim.”⁵⁸ buyurmuştur. Zira Yüce Allah’a açılan eller boş çevrilmemektedir. Nitekim Allah: *اذْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ* “Bana dua edin, duanızı cevap vereyim.”⁵⁹ *إِذَا دَعَا دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَا* “Bana dua edince, dua edenin duasına hemen cevap veririm.”⁶⁰ buyurmuştur. Hadiste ise: “Kul, elini açıp Allah’tan hayır dilerse, elini boş çevirmekten Allah hayâ eder.”⁶¹ buyurulmuştur.

Bazı âyetlerde Allah’tan hidâyet dilemenin hidâyete ve kurtuluşa erme sebeplerinden olduğuna işaret edilmiştir. Nitekim Mûsâ (as.), Mısır’dan Medyen’e gitmek için yola çıktığında *عَلَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ* “Umarım Rabbim beni doğru yola iletir.”⁶² diyerek Allahtan niyazda bulunmuş, Allah da niyazını kabul buyurmuş onu Şuayb (as.) ile karşılaştırmıştır. Bir müddet sonra peygamber olarak Mısır’a dönmüş ve Firavun’a: *رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِرَأْسِي مِنْ عِنْدِهِ* “Katından kimin hidâyet getirdiğini Rabbim daha iyi bilir.”⁶³ şeklinde hitap etmiştir.

⁵⁵ Râzî, 2. 40; İbn Âşûr, Muhammed b. et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru-Sahnûn, Tunus, ts. I. 247.

⁵⁶ Necm, 53/39.

⁵⁷ Fatiha, 1/6.

⁵⁸ Muslim, *Zikr*, 10.

⁵⁹ Mu’min, 40/60.

⁶⁰ Bakara, 2/186.

⁶¹ Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş’as, *Sunenu Ebî Dâvud*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, ts. *Vitr*, 354; İbn Mâce, *Duâ*, 13; Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek Alâ Sahîheyne*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990. *Duâ*, 17; İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Bustî, *Sahîh’u İbn Hibbân*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1997. *Rekâik*, 9.

⁶² Kasas, 28/22.

⁶³ Kasas, 28/37.

Yine kesilmesi gereken inek konusunda⁶⁴ Mûsâ (as.)'ın kavmi teslimiyet göstermeyip birtakım sorular sormuş, Allah da işlerini zorlaştırdıkça zorlaştırmıştır. Ancak onlar: *وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ* "inşaallah emredileni yapma yolunu buluruz."⁶⁵ diyerek doğruyu öğrenme temennisinde bulunmuş, Allah da kesmeleri gereken İneğin nasıl bir inek olduğunu onlara açıklamıştır. Konuyla ilgili Peygamber (as.): "Allah'a yemin olsun ki eğer "inşallah" diyerek hakka ulaşma temennisinde bulunmasalardı Allah onları doğru olana ulaştırmayacaktı."⁶⁶ buyurmuştur.

3. Kur'an Okunması ve Manasının Tedebbür Edilmesi

Kur'an, insanlara hidâyet yolunu açıklayan bir kitap olmakla beraber⁶⁷ örnek şahsiyetlerin hayat hikâyelerini anlatmak suretiyle hidâyet üzerinde sebat etmeyi de öğretmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın okunması ve manalarının tedebbür edilmesi gerekmektedir. *Tedebbür*, zihne gelen ilk anlam ile yetinmeyip o anlamları derinlemesine analiz ederek arka plana inmeyi ifade eden bir kavramdır.⁶⁸

Kur'an'ın insanlar için hidâyet kaynağı olduğu birçok âyette ifade edilmiştir. Nitekim *إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ* "Gerçekten bu Kur'an en doğru olan yola götürür."⁶⁹ *شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ* "insanlar için bir hidâyet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği ramazan ayıdır."⁷⁰ buyurularak Kur'an'ın bu yönüne işaret edilmiştir.

⁶⁴ Bu ayetlerde geçen sığır kıssası İsrâiloğulları'ndan iki gencin mirasına konmaları için amcalarını öldürmelerine bağlanır. Olay, Mûsâ (as.)'a arz edilir. Mûsâ bir türlü katilleri bulamaz ve Allah'a sığınır. O da, bir sığır kesilmesini, onun bir parçasıyla ölüye vurmalarını onlardan ister. Böyle yapmaları durumunda mucizevi şekilde ölünün dirilip katili haber vereceğini söyler. Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmeyye, Beyrut, 1992. I. 379; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmeyye, Beyrut, ts. II. 306.

⁶⁵ Bakara, 2/70.

⁶⁶ Beğavî, I. 50; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Hayr, Beyrut, 1992. I. 108. (Yapılan araştırmalar neticesinde hadisin kaynağına ulaşılamadı. Konuyla alakalı gördüğümüzden zikredilmesinde sakınca olmadığını düşündük.)

⁶⁷ Kur'an'ın doğru yolu göstermek için gönderildiğine ilişkin geniş bilgi için bkz. Durmuş, Zülfikar, *Nitelikleri ve Nüzul Amaçları Açısından Kur'an*, Malatya, 2010, Özserhat Yay. s. 205-207.

⁶⁸ el-İsfahânî, s. 307; Tedebbür kavramı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Durmuş, s. 155-156.

⁶⁹ İsrâ, 17/9.

⁷⁰ Bakara, 2/185.

buyurarak Kur'an okumasını، أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ “Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı?”⁷⁸ buyurarak ta, anlamlarının tedebbür edilmesini istemiştir.

Kur'an'ın etkileyici bir özelliği vardır. Bazı âyetler okunduğunda/dinlendiğinde insan ferahlar, bazı âyetlerde korkuyla ürperir. Nitekim birçok kişi okuduğu veya dinlediği bazı âyetler neticesinde hidâyete ererek iman etmiş, bazıları ise işledikleri günahlardan uzaklaşmışlardır. Örneğin Ömer (ra), Peygamber (as.)'ı öldürmek için yola çıkmış, ancak işittiği bazı âyetler neticesinde kalbi yumuşamış, öldürmek için gittiği Peygamber'in huzuruna giderek Müslüman olmuştur.⁷⁹ Ayrıca Ömer (ra.) Kur'an okuduğunda/dinlediğinde ağlamaktan bazen hasta düşer, sahabeler kendisine hasta ziyaretinde bulunurlardı.⁸⁰ Ömer b. Abdülaziz (ra) (ö. 102/719) ise, Kur'an okuduğunda/dinlediğinde bazen ağlar bazen bayılıp yere yığılırdı.⁸¹ Bu anlamda pek çok olay vardır ve günümüzde de benzerlerine rastlanmaktadır.

Kur'an'ın hidâyete erdirmesi، لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ “Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.”⁸² âyetinde de ifade edildiği üzere sadece muttakiler için söz konusu olup samimi bir şekilde okunması ve anlamlarının tedebbür edilmesiyle mümkündür. Zira ondan yüz çevirenlere, Kur'an'ın her hangi bir rehberliği olamaz.

4. Kur'an'a Tâbi Olunması

Yüce Allah, kullarına doğru yolu göstermek ve onları karanlıklardan aydınlığa, dalâletten hidâyete erdirmek için kitaplar indirmiştir. Bilindiği üzere en son kitap Kur'an'dır. Bu kitap, itikâdî, ahlâkî, hukûkî, siyâsî ve iktisadî alanlarla ilgili getirmiş olduğu ilkelerle, yeryüzüne inişinden beri kıyamete değin bütün insanlığı dünya ve ahiret mutluluğuna hidâyet etmeyi gaye edinmiştir. Bundan ötürü Kur'an'a tâbi olunmadan hidâyete erme söz konusu değildir. Nitekim إِنَّ وَكَذَلِكَ هَذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ “Gerçekten bu Kur'an en doğru olan yola götürür.”⁸³

⁷⁸ Muhammed, 47/24.

⁷⁹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdu'l Melik *Sîret'u İbn Hişâm*, Mektebet'u Ubeykân, Riyad, 1998, I. 362; İbnu'l-Esîr, Ali b. Muhammed b. Abdulkerîm b. Abdulvâhid el-Gazârî es-Sâibânî, *el-Kâmil fi't-Târih*, Dâru's-Sâdir, Beyrut, 1979, II. 84-85.

⁸⁰ İbn Ebi'd-Dunya, Ebî Bekr Abdullah b. Muhammed, *er-Rikkat'u ve'l-Bukâ*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996, s. 94.

⁸¹ İbn Ebi'd-Dünya, s. 87; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Marife, 1998, IX. 227; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Sîretu Ömer b. Abdulazîz*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, s. 154-157.

⁸² Bakara, 2/2.

⁸³ İsrâ, 17/9.

أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا *İşte sana da, emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola eriştireceğimiz bir nur yaptık.*"⁸⁴ buyurulmuştur. Dolayısıyla Yüce Allah: *ادَّبِعُوا* *مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ* "Rabbinizden size indirilene uyun."⁸⁵ buyurarak ona tâbi olmayı emretmiştir.

Kur'an'ın bütün insanlar için hidâyet kaynağı olması, hak ile batılı ayırt edici ilkeleri ve bilgileri içermesindedir.⁸⁶ Zira Kur'an'ın isimlerinden biri de, hak ile batılı ayırt eden anlamında *el-Furkan*'dır.⁸⁷ Nitekim bu sıfat, Yüce Allah'ın göndermiş olduğu bütün kitaplar için söz konusudur.⁸⁸ Bazı âyetlerde Kur'an'ın sadece müminler ve muttakiler için hidâyet kaynağı olarak vafedilmiş olması, ona tâbi olmaları sebebiyle hidâyete erdiklerini beyan mahiyetinde bir övgüdür.⁸⁹ Nitekim *الَّذِينَ يَمْعُرُونَ قَوْلًا فَيَدَّبَّرُونَهُ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَيْنَاهُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أَهْلُوا الْآلْبَابِ* "Sözünü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah'ın hidâyete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir."⁹⁰ buyurularak bu durum açık şekilde ifade edilmiştir. Zira âyette geçen *kavl* ifadesinden maksadın, Kur'an olduğu söylenmiştir.⁹¹ Yine *قَالَ اهْرِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ قِيَامًا يَا تَيْدُكُمْ مَتَى* "Allah, şöyle dedi: "Birbirinize düşman olarak hepiniz oradan inin. Eğer tarafımdan size bir yol gösterici (kitap) gelir de, kim benim yol göstericime uyararsa artık o, ne (dünyada) sapar ne de (ahirette) sıkıntı çeker."⁹² buyurulmuştur. Âyetle ilgili İbn Abbâs şöyle demiştir: "Âyette Allah, Kur'an'ı okuyup ona tâbi olanı dünyada saptırmayacağına, ahirette zor durumda bırakmayacağına garanti vermiştir."⁹³

⁸⁴ Şûrâ, 42/52.

⁸⁵ Â'râf, 7/3.

⁸⁶ Râzî, III. 95.

⁸⁷ Geniş bilgi için bkz. Durmuş, s. 87-91.

⁸⁸ Bkz. Bakara, 2/53; Mâide, 5/46; İsrâ, 17/2.

⁸⁹ Râzî, I. 25.

⁹⁰ Zümer, 39/18.

⁹¹ Beğavî, IV. 65; Kurtubî, XV, 159; İbn Âşûr, XXIII. 366.

⁹² Tâhâ, 20/123.

⁹³ Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm, *el-Mûsânnef*, Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut 1983, Hadis No: 6033; Suyûtî, Celâluddîn, *ed-Durru'l-Mensûr*, Merkez'u Hecl, Kahire, 2003, IV. 311.

5. Peygamber'e Tâbi Olunması

Dilimize Farsça'dan geçen peygamber terimi, Arapçada Rasûl/Nebî kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bu kavramlar ise, Allah'ın, kulları arasından seçtiği ve vahiyle şereflendirerek emir ve yasaklarını insanlara ulaştırmak üzere görevlendirdiği kişi için kullanılmaktadır.⁹⁴

İnsan her ne kadar yaratılışında akıl ve idrak gibi birtakım yeteneklerle donatılmışsa da bunlar sınırlıdır. Bu sebeple akıl ve idrakin yeterli olamadığı hususlarda ya da gücü dâhilinde olup da nefsin ve çevrenin olumsuz etkisiyle hidâyetten uzaklaştığı ya da hidâyete ulaşamadığı durumlarda elinden tutulması gerekmektedir. Bu sebeple yaratıcısı olduğu insanı en iyi bilen Allah, ona olan rahmeti sebebiyle peygamberler göndermiş, onlar aracılığıyla kendisini doğru yola çağırıştır. Nitekim bu durum *“Hiçbir ümmet yoktur ki, aralarında bir uyarıcı gelip geçmiş olmasın.”*⁹⁵ وَلَكِنْ قَوْمٍ هَادٍ *“Her kavim için bir yol gösteren vardır.”*⁹⁶ âyetleri ile açık şekilde ifade edilmiştir.

Peygamberlere iman, imanın esaslarından biridir. Onlara iman etmek onların Allah katından gönderildiklerine ve Allah'tan getirdikleri bütün bilgilerin hak olduğuna inanmaktır.⁹⁷ Bu konuda onlar arasında herhangi bir ayırım yapılmamalıdır.⁹⁸

Her konuda olduğu gibi peygamberlik konusunda da orta yolu gözeten İslâm, onları ilâh mertebesine yükseltmemiş, onların Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna vurgu yapmıştır. Nitekim İslâm'a girmenin anahtarı konumundaki şehadette, Peygamber'in peygamberliğinden önce kulluğuna vurgu yapılmış, onların diğer varlıklar gibi Allah'a kul olduklarına işaret edilmiştir. Ancak şu var ki peygamberler, diğer insanlarda bulunmayan üstün niteliklere sahip olduklarından seçilmiş ve vahiyle şereflendirilmişlerdir. Dolayısıyla وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ *“Biz her peygamberi sırf, Allah'ın izni ile itaat edilmek üzere gönderdik.”*⁹⁹ âyetinde ifade edildiği üzere onlara itaat edilmesi ve tâbi olunması gerekmektedir. Zira *“Kim Peygamber'e itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur.”*¹⁰⁰ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي *“Allah'a itaat ederseniz, Allah'a itaat etmiş olursunuz.”*

⁹⁴ el-İsfahânî, s. 284.

⁹⁵ Fâtır, 35/24.

⁹⁶ Ra'd, 13/7.

⁹⁷ Tahâvî, s. 7-15.

⁹⁸ Bakara, 2/285.

⁹⁹ Nisâ, 4/59; Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm, *el-Mûsannef*, Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut, 1983.

¹⁰⁰ Nisâ, 4/80.

يُحِبُّبِكُمْ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ” De ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın.”¹⁰¹ buyurularak Peygamber’e tâbi olmak Allah’ı sevmenin kanıtı kabul edilmiştir.

Peygamber’e itaat etmeyenlerin ve ona tâbi olmayanların kıyamet gününde *Yüzlerinin ateşte bir gün* *يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ* yandan bir yana döndürüleceği gün, “Keşke Allah’a ve Resûl’e itaat edeydik” diyecekler.¹⁰² *يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ*¹⁰³ “Kıyamet günü, Allah’ı inkâr edip Peygamber’e isyan edenler, yer yarılıp içine girmiş olmayı isterler.”¹⁰³ diyerek pişmanlıklarını itiraf edecekleri haber verilmiştir.

Sahâbe-i kirâm, Peygamber (as.)’a itaat etme ve tâbi olma noktasında emsalsiz bir örnek sergilemiştir. Peygamber (as.) Bedir savaşı öncesi sahabetiyle istişare etmiş, Ensar’dan Sa’d b. Muaz (ra) öne atılıp şöyle demiştir: “Ey Allah’ın Resulü! Bizler sana inandık ve iman ettik. Sana itaat edeceğimize söz verdik. Dilediğin işe koyul! Bizler seninle olacağız. Seni hak olarak gönderene yemin olsun ki, önümüzde duran denize doğru yürüsen bile seninle olacağız. Bizden tek kişi dahi geri durmayacaktır...”¹⁰⁴

Peygamber (as.)’a tâbi olma hayattayken hidâyet sebeplerinden olduğu gibi ölümünden sonra da hidâyete erme sebebidir. Zira Peygamber’e itaati emreden, ona muhalefeti yasaklayan âyetler, Sahâbe-i kirâma olduğu gibi kıyamete değin bütün insanlara hitap etmektedir. Nitekim Peygamber (as.): “Aranızda iki şey bırakıyorum. Onlara bağlı kaldığınız sürece dalâlete sapmazsınız. Allah’ın kitabı ve benim sünnetimdir.”¹⁰⁵ Buyurmuş, bunu açık şekilde belirtmiştir. Bu sebeplerdir ki Sahabe-i kirâm Peygamber (as.)’ın vefatından sonra sünnetine tâbi olmuş, aralarında çıkan ihtilaflarda Allah’ın kitabının yanı sıra Peygamber’in sünnetine başvurmuşlardır. Zira *فَإِنْ تَنَارَ عَنْكُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ* “Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin.”¹⁰⁶ buyurarak Kur’an onlardan bunu istemiştir.

Peygamberlere tâbi olmanın hidâyete erme sebeplerinden olduğunu ifade eden pek çok âyet bulunmaktadır. Nitekim *قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ... وَإِنْ تُطِيعُوهُ*

¹⁰¹ Âl-i İmrân, 3/31.

¹⁰² Ahzâb, 33/66.

¹⁰³ Nisâ, 4/42.

¹⁰⁴ İbn Hişâm, II. 359; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, III. 207.

¹⁰⁵ Hâkim, *İlim*, 94-319.

¹⁰⁶ Nisâ, 4/59.

وَأَتَتْكُمْ قُرْآنًا مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ فَتَمَّتْ لَكُمُ الْيَسْرَةُ وَالْيُسْرَىٰ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْبُرْهَانَ وَقَالَ اللَّهُ إِنَّمَا لَكُمْ الْإِسْلَامُ بِأَنَّكُمْ كُنتُمْ أُمَّةً مِّن قَبْلِهِ فَاسْتَقِيمُوا“ Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin” de. ... Eğer ona itaat ederseniz doğru yola erersiniz.”¹⁰⁷ قَلِمُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ“ Allah'a ve O'nun sözlerine inanan Resulüne, o ümmî peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.”¹⁰⁸ gibi âyetler bunlardandır.

Diğer bazı âyetlerde ise Peygamber (as.)'a hitaben Yüce Allah: وَإِنَّكَ لَتَهْدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ “Şüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun;”¹⁰⁹ buyurmuştur. Firavun'a hitaben Mûsâ (as.): وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَحْسَبُنِي“Seni Rabbine iletiyim de O'na karşı derinden saygı duyup korkasın!”¹¹⁰ demiştir. Babasına hitaben de İbrahim (as.): فَأَتَيْتُكَ بِصِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ “Bana uy ki seni doğru yola iletiyim.”¹¹¹ şeklinde hitap etmiş, kendilerine tâbi olmaları durumunda hidâyete erecekleri haber verilmiştir.

6. İman Edip Salih Amellerde Bulunması

İman lügatte; tasdik,¹¹² dini bir kavram olarak ise Ehl-i sünnet ve Mu'tezileye göre; “peygamberlerin Allah'tan getirdiklerini kalp ile tasdik, dil ile ikrâr, tüm uzuvlarla amel etmektir.”¹¹³ Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'le ayrıştığı nokta ise, Mu'tezile ameli imanın şartı, Ehl-i Sünnet ise kemâli görmektedir.¹¹⁴ Mürcie,¹¹⁵ imanın, itikat ve nutuk olduğunu söylemiş, ameli imandan saymamışlardır. Kerâmiye¹¹⁶ ise, imanın sadece nutuk olduğunu söylemiş, iman etmede kalbin her hangi bir fonksiyonun olmadığını iddia etmişlerdir.¹¹⁷

¹⁰⁷ Nûr, 24/54.

¹⁰⁸ A'râf, 7/158.

¹⁰⁹ Şûrâ, 42/52.

¹¹⁰ Nâziât, 79/19.

¹¹¹ Meryem, 19/43.

¹¹² el-İsfahânî, s. 91; Taberî, I. 131; Zemahşerî, I. 21; İbn Kesîr, I. 39.

¹¹³ el-Eş'arî, I. 235; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Şeriketu Mustafa el-Halebî, Kahire, 1396 h., I. 43.

¹¹⁴ İmam Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, Ebu'l Kâsım Hibetullâh b. Hasan b. Mansûr et-Taberî, *Şerh Usul İtikadi Ehl-i Sünne*, Dâru Tayyibe, Riyad, 1995, IV. 849; Taberî, I. 131; İbn Kesîr, I. 39; İbn Hacer, el-Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire, 1998. I. 59; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 151.

¹¹⁵ Mürcie, Allah'ın rahmetini ümit etmeyi, cenneti ve mağfireti ön planda tutan, amelleri imandan görmeyen farklı guruplardır. el-Eş'arî, I. 213; Şehristânî, I. 139.

¹¹⁶ *Kerâmiye*; Allah'ın isimleri ve sıfatlarında teşbihe yakın bir anlayışları vardır. İman konusunda Mürcie itikadına yakınlardır. Kurucusu, Muhammed b. Kerem es-Sicistânî olup hicri 255 de vefat etmiştir. Bkz. el-Eş'arî, I. 223; Şehristânî, I. 108.

¹¹⁷ *Fethu'l-Bârî*, Kahire, 1998. I. 61.

Ehl-i Sünnet'in tanımına göre gerçek iman, kişinin, kalbiyle inandığını diliyle telaffuz etmesi ve ameliyle de doğrulamasıdır. Zira kişi, kalbiyle inanıp diliyle telaffuz etmezse kâfir, diliyle telaffuz edip kalbiyle tasdik etmezse münafık, kalbiyle inanıp diliyle telaffuz eder fakat amel etmezse fasık olmaktadır.¹¹⁸

Cibril hadisi diye bilinen hadiste imanın altı rükün olduğu belirtilmiştir. Bunlar: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe ve kadeere inanmaktır.¹¹⁹

Sâlih amel ise; صَلَّحَ – يَصْلُحُ fiilinden sıfatı müşebbehe olup Kur'an'da, genelde pratik amellerle ilgili bazen *fesad* bazen de *seyyie'nin* zıddı olarak geçmektedir.¹²⁰ Amel, عَمِلَ – يَعْمَلُ fiilinden mastar olup insanların bilinçli davranışları için kullanılmaktadır. Zira fiil, bilinçli/bilinçsiz davranışları, hatta canlı/cansız tüm varlıkların hareketleri için kullanılırken amel, sadece insanların bilinçli davranışları için kullanılmaktadır.¹²¹ Dini literatürde ise sâlih amel: "Allah'ın dinine muvafık bütün inanç, eylem ve söylemlere denmektedir."¹²²

Kur'an'da, iman ve salih amel genelde bir arada zikredilmiş olup¹²³ bu, onların birbirini tamamladıklarına işaret etmektedir. Dolayısıyla iman, salih amele götürür, salih amel ise imanın sonucudur.¹²⁴ Bu sebeple Kur'an'da, sâlih ameller tavsiye edilmiş,¹²⁵ bu anlamda işlenen amellerin karşılıksız kalmayacağına işaret edilmiştir.¹²⁶ Allah'a ortak koşmadan iman edip salih ameller işlemenin kurtuluşu ermenin tek yolu olduğu belirtilmiştir.¹²⁷ Aksi takdirde insanın hüsranda olacağı vurgulanmıştır.¹²⁸

Kur'an'da pek çok âyet iman etmenin ve salih ameller işlemenin kulun hidâyete erme sebeplerinden olduğuna işaret etmiştir. Nitekim وَإِنَّ اللَّهَ لَإِهْدِيَ الَّذِينَ آمَنُوا

¹¹⁸ Zemahşeri, I. 21; İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, s. 151; Mustansır Mir, çev. Murat Çiftkaya, *Kur'anî Kavramlar ve Terimler Sözlüğü*, İnkılâp Yay, 1996. s. 24.

¹¹⁹ Muslim, *imân*, 1.

¹²⁰ el-İsfahânî, s. 587.

¹²¹ el-İsfahânî s. 519; İbn Manzûr, XI, 475.

¹²² İbn Kesîr, III. 106.

¹²³ Bakara, 2/25-62-82-277; Âl-i İmrân, 3/57; Mâide, 5/69; Ra'd, 13/29; Nahl, 16/97; Kehf, 18/82; Tâhâ, 20/82; Furkân, 25/70; Sebe, 34/37; Mü'min, 40/40; Teğâbun, 64/9; Talâk, 65/11; Tîn, 95/6; Asr, 103/1-2-3.

¹²⁴ Mustansır Mir, s. 24.

¹²⁵ Ra'd, 13/29; Nahl, 16/97; Kehf, 18/110; Tâhâ, 20/75; Tîn, 95/6; Asr, 103/1-2-3.

¹²⁶ Tevbe, 9/120; Hûd, 11/115; Yûsuf, 12/56-90; Casiye, 45/15; Zilzâl, 99/7-8.

¹²⁷ Kehf, 18/110.

¹²⁸ Asr, 103/1-2-3.

فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ لَمْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ بِرَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَانُوا يَكْفُرُونَ. ¹²⁹ “Hiç şüphe yok ki Allah, iman edenleri doğru yola iletir.” ¹²⁹ إلى صراطٍ مُسْتَقِيمٍ ¹³⁰ لَمْ نُؤْمِنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِرَأْيِهِمْ ¹³¹ Kim Allah'a inanırsa, Allah onun kalbini doğruya iletir.” ¹³¹ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ ¹³² “iman edip salih ameller işleyenlere gelince, imanları sebebiyle Rableri onları hidâyete erdirir.” ¹³² buyurulmuştur. إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ يَلْعَنُوا فِي الْأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ كَانُوا يَعْبُدُونَ ¹³³ Allah'ın âyetlerine inanmayanları elbette Allah, hidâyete erdirmez.” ¹³³ âyetinde ise tam tersi bir durumdan bahsedilmiş, imandan yüz çevirenlerin hidâyete erdirilmeyecekleri vurgulanmıştır.

7. İhsânda Bulunulması

Muhsin: يُحْسِنُ sülâsî fiilinden türemiş olan أُحْسِنَ fiilinden ism-i fâildir. Kelimenin kökü حَسَنٌ, çirkinin zıddı olup, istenilen, sevilen her şeyden ibârettir ve üç türdür. Bunlar:

1. Aklın güzel gördüğü
2. Heva hevesin güzel gördüğü
3. Hislerin güzel gördüğü¹³⁴

İhsân ise, kötülüğün zıddı olup iki türdür:

1. Başkasına iyilik etme
2. Eylemlerde ve söylemlerde güzel davranma¹³⁵

Cürcânî (ö. 816/1413) ise İhsânı: Dünyada kişiyi yücelten, ahirette ise sevap kazandıran eylemler olarak tanımlamıştır.¹³⁶ İhsân, kullanıldığı bağlama göre farklı manalara gelmektedir. Bu kavram; iman, İslâm ve takva bağlamında zikredildiğinde kulun, Allah'ın gözetiminde olduğunun bilinciyle O'na kulluğunu güzelleştirmesi anlamındadır. Nitekim peygamber (as.)'a, ihsân sorulduğunda: “Allah'ı görüyormuşçasına Ona ibadet etmendir. Zira sen Onu görmüyorsan da

¹²⁹ Hac, 22/54.

¹³⁰ Bakara, 2/213.

¹³¹ Teğâbun, 64/11.

¹³² Yûnus, 10/9.

¹³³ Nahl, 16/104.

¹³⁴ el-İsfahânî, 235; İbn Manzûr, XIII. 115; Sâlih b. Abdullah b. Humeyd, II. 67.

¹³⁵ el-İsfahânî, 236; İbn Manzûr, XIII. 115.

¹³⁶ Curcânî, Ali b. Muhammed Şerîf, Kitabu't-Ta'rifât, Beyrut, 1985. s. 91.

o seni görmektedir.”¹³⁷ buyurarak bu anlamda kullanmıştır. Ancak genel bir ifade olarak kullanıldığında, güzel davranışlarda bulunma anlamına gelmektedir.¹³⁸

Kur’an’da ihsân kavramı, bazen imanla bazen İslâm’la bazen de takvayla birlikte geçmiştir. Bu ise onun önemine işaret etmektedir. Birçok âyette ihsânda bulunulması emredilmiş,¹³⁹ ihsânda bulunulması gereken öncelikli kimselerin ana/baba, akraba, yetimler, yoksullar, yakın komşu, uzak komşu, arkadaş, yolcu, kişinin sorumlu olduğu kimseler oldukları belirtilmiştir.¹⁴⁰

Kur’an’da, ihsânda bulunmanın, karşılığının ihsândan başka bir şey olmadığı vurgulanmıştır.¹⁴¹ Ayrıca ihsânda bulunanları Allah’ın seveceği ve onlarla beraber olacağı belirtilmiştir.¹⁴² Bunların yanı sıra ihsânda bulunanların karşılığının kat kat verileceği belirtilmiş, cennetle müjdelenmişlerdir.¹⁴³

İhsânda bulunmanın kapsamı geniştir. Nitekim hadiste; “Allah her şeyde ihsânı emretmiştir. Öldürdüğünüzde ihsân ile (güzel bir şekilde) öldürünüz. Hayvanı boğazladığınızda ihsân ile boğazlayınız. Dolayısıyla hayvanı boğazlayan bıçağını bilesin. Kurbanını rahatlatın.”¹⁴⁴ buyurularak kısas yapılırken ve hayvan boğazlanırken dahi ihsân emredilmiştir.

Aslında ihsân, insanın var oluş sebebidir. Nitekim *الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ* “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır.”¹⁴⁵ buyurularak amelin çokluğuna değil amelin güzelliğine işaret edilmiştir.

İhsânda bulunma, hidâyete rehberlik eden peygamberlerin sıfatı olarak Kur’an’da zikredilmiş, *إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ* “Şüphesiz onlar bundan önce iyilik yapan kimselerdi.”¹⁴⁶ *إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ* “Şüphesiz biz iyilik yapanları işte böyle

¹³⁷ Muslim, *Îmân*, 1.

¹³⁸ el-İsfahânî, 235; İbn Manzûr, XIII. 115; Sâlih b. Abdullah b. Humejd, II. 67.

¹³⁹ Bakara, 2/195; Nahl, 16/90; Kasas, 28/77; Fussilet, 41/34.

¹⁴⁰ Nisâ, 4/36.

¹⁴¹ Rahmân, 55/60.

¹⁴² Bakara, 2/195; Mâide, 5/93; Nahl, 16/128.

¹⁴³ Bakara, 2/261; Âl-i İmrân, 3/172; En’âm, 6/160; Yûnus, 10/26; Nahl, 16/30; Ahzâb, 33/29; Hac, 22/37.

¹⁴⁴ Muslim, es-Sayd ve’z-Zebâih, 11.

¹⁴⁵ Mülk, 67/2.

¹⁴⁶ Zâriyât, 51/15-16.

mükâfatlandırırız."¹⁴⁷ لَّهُمْ مَا يَشَاؤُنَ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَئِكَ جَزَا الْمُحْسِنِينَ Onlar için Rableri katında diledikleri her şey vardır. İşte bu, iyilik yapanların mükâfatıdır."¹⁴⁸ buyurularak İhsânda bulunmaları sebebiyle müminlerin cennete girecekleri haber verilmiştir.

İhsânda bulunmanın hidâyete erme sebebi olduğu şu âyette açık şekilde ifade edilmiştir. وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ "Biz ona İshak'ı ve Yakub'u armağan ettik. Hepsini hidâyete erdirdik. Daha önce Nûh'u da hidâyete erdirmiştik. Zürriyetinden Davud'u, Süleyman'ı, Eyyub'u, Yûsuf'u, Mûsâ'yı ve Harun'u da. İyilik yapanları işte böyle mükâfatlandırırız."¹⁴⁹ Nitekim âyette zikri geçen peygamberlerin ihsânda bulunmaları sebebiyle hidâyete erdirildikleri vurgulanmıştır.¹⁵⁰

8. Allah'a Tevekkül Edilmesi

Tevekkül, kalple alakalı bir durum olduğundan tevekkül etmede dilin ve diğer uzuvların hiçbir müdahalesi yoktur.¹⁵¹ Dolayısıyla tevekkül; bütün işlerde Allah'a muhtaç olduğunun bilinciyle, güvenerek Ona dayanmaktır.¹⁵² Zira insanlar, zayıf yaratıldıklarından Allah'a muhtaçtırlar. Bu sebeple Allah, yalnız kendisine tevekkül edilmesini istemiş, başkasına tevekkül edilmesini ise kesin şekilde yasaklamış,¹⁵³ bunu imanın gereği görmüştür.¹⁵⁴ Ayrıca kendisine tevekkül edenleri sevdiğini, onlara kâfi olduğunu belirtmiş,¹⁵⁵ tevekkül edenlerin ahirette en güzel şekilde ödüllendirileceklerini haber vermiştir.¹⁵⁶ Zira Allah'ın isimlerinden biri de *el-Vekîl*'dir. Bu ise, hayatlarını idâme etmeleri konusunda bütün varlıkların O'na muhtaç olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁷

Hadiste; "Eğer Allah'a hakkıyla tevekkül etseydiniz, kuşları rızıklandırdığı gibi Allah sizleri de rızıklandırır. Nitekim kuş, aç olarak yuvasından çıkar,

¹⁴⁷ Mürselât, 77/41-44.

¹⁴⁸ Zümer, 39/33-34; Ayrıca bkz. Sâffât, 37/105-109-110-120-121-130-131.

¹⁴⁹ En'âm, 6/84.

¹⁵⁰ Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, Beyrut, 1997. s. 399.

¹⁵¹ İbn Kayyım, II. 142.

¹⁵² el-İsfahânî, 882; İbn Manzûr, XI. 734; Muntasır Mir, s. 193.

¹⁵³ İsrâ, 17/2.

¹⁵⁴ Âl-i İmrân, 3/122; Mâide, 5/11-23; Tevbe, 9/51; Yûsuf, 12/67; İbrahim, 14/11-12; Furkân, 25/58; Neml; 27/79; Ahzâb, 33/3; Zümer, 39/38.

¹⁵⁵ Âl-i İmrân, 3/159. Nisâ, 4/81; Ahzâb, 33/3; Zümer, 39/38; Talâk, 65/3.

¹⁵⁶ Ankebût, 29/58-59.

¹⁵⁷ el-İsfahânî, s. 882; İbn Manzûr, XI. 734; Sa'dî, s. 29.

tok olarak yuvasına döner.”¹⁵⁸ buyurulmuş, ancak hakkıyla kendisine tevekkül edene Allah’ın yardım edeceği belirtmiştir. Allah’a tevekkül, peygamberlerin yanı sıra müminlerin de sıfatıdır.¹⁵⁹ Nitekim *el-Mütevekkil*, Allah’a tevekkül eden anlamında Peygamber (as.)’in isimlerindedir.¹⁶⁰

Tevekkül, kişinin elinden geleni yapmasına ve tedbirli davranmasına alternatif olmayıp bilakis onu tamamlayandır.¹⁶¹ Nitekim Yakub (as.) *وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمَ إِلَّا اللَّهُ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ قَلْبِي تَوَكَّلُوا* “Sonra da, “Ey oğullarım! Bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin. Ama Allah’tan gelecek hiçbir şeyi sizden uzaklaştıramam. Hüküm ancak Allah’ındır. Ben O’na tevekkül ettim. Tevekkül edenler de yalnız O’na tevekkül et-sinler” dedi.”¹⁶² âyetinde olduğu gibi Allah’a tevekkül etmiş, ancak oğullarından ihtiyatlı davranmalarını istemiştir.¹⁶³

Birçok âyette Allah’ın tevekkül edene yardım edeceği ve içinde bulunduğu sıkıntıdan ve zorluktan kurtararak onu doğru yola iletceği belirtilmiştir. Nitekim Firavun ve ordusundan kaçan Mûsâ (as.)’in kavmi, önlerinde deniz, arkalarında Firavun ve ordusu belirince kurtulamayacakları düşüncesine kapılmışlardı. Ancak Mûsâ (as.), Allah’a tevekkül etmiş, onlara bir kurtuluş yolu göstereceğine inanmıştır. Allah da onları kurtarmış, Firavun ve ordusunu orada he-lak etmişti.

Yine İbrahim (as.), ateşe atıldığında *حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ* diyerek Allah’a tevekkül etmiş, Allah da onu ateşte yanmaktan kurtarmıştır.¹⁶⁴ İbrahim (as.) daha sonra kavmine dönüp; *إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ* “Ben Rabbime (O’nun emrettiği yere) gideceğim. O, bana yol gösterecektir.”¹⁶⁵ diyerek Allah’a tevekkül etmiş,¹⁶⁶ Allah insanlar için hidâyet kaynağı olacak Kâbe’yi ona inşa ettirmiştir.¹⁶⁷ Zira Allah, *وَمَنْ*

¹⁵⁸ İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid, el-Kazvîni, *Sunenu İbn Mâce*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ts. *Zühâd*, 14; Tirmizi, *Fiten*, 51.

¹⁵⁹ Âl-i İmrân, 3/172-173; Enfâl, 8/2; İbrahim, 14/12; Mumtehine, 60/4; Mülk, 67/29.

¹⁶⁰ Buhârî, *Buyû*, 50.

¹⁶¹ Muntasır Mir, s. 194.

¹⁶² Yûsuf, 12/67.

¹⁶³ Bkz. Kutub, Seyyid, *Fî Zilâl’il-Kur’ân*, İstanbul, 1991. VI. 298.

¹⁶⁴ Taberî, IX. 43.

¹⁶⁵ Sâffât, 37/99.

¹⁶⁶ Bkz. Râzî, XIII. 151; İbn Kesîr, IV. 15.

¹⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/96.

يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ “Kim Allah’a tevekkül ederse, O kendisine yeter.”¹⁶⁸ buyurarak kendisine tevekkül eden herkese yardım edeceğini müjdelemiştir.

9. Günahlardan Tevbe Edilmesi ve Allah’a Yönelme

İnsan, her an pek çok konuda yanlış veya eksik düşünerek hatalı davranabilmekte ya da gaflete düşebilmektedir. Yüce Allah, sonsuz lütuf ve merhameti gereği insanlara günahlarından tevbe ederek bağışlanma imkânı sunmuştur. İnsan değil bir günah, en büyük günahları defalarca işlemiş olsa dahi her zaman o günahlardan tevbe ederek Allah’a yönelme imkânı vardır.

Tevbe lügatte; dönmek, vazgeçmek, yönelmek anlamındadır.¹⁶⁹ Dini bir terim olarak ise; kötülüğünü düşünerek günahı terk etme, yaptığı kötülükten dolayı pişmanlık duyma, ona tekrar dönmemeye azmetme, düzeltme imkânı varsa yaptığı kötülüğü düzeltmektir. Bu tanım, aynı anda tevbenin şartlarını da içermektedir.¹⁷⁰

Tâib, hem tevbe eden kula, hem de tevbe kabul eden Allah’a denmektedir. *Tevvâb* ise, *Tâib*’in mübalağa siygası olup çokça tevbeleri kabul eden anlamında Allah’a dendiği gibi çokça tevbe eden anlamında kula da denmektedir.¹⁷¹

Kur’an, günahı büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayırmış, her ikisinin de tevbenin kapsamında olduğunu haber vermiştir.¹⁷² Tevbenin Allah katında kabul edildiğine dair alâmetleri ise şunlardır:

1. Kişinin, tevbeden sonraki durumunun öncesinden daha iyi olması
2. Günaha tekrar dönme korkusunun olması
3. İşlenen gûnahtan ötürü mahzun olması¹⁷³

Tevbe, hidâyete muvaffak olmanın en önemli sebeplerindendir. Bu sebeplerdir ki birçok âyette tevbe edip Allah’a yönelmesi istenmiştir. Tevbe edilmesi durumunda günahların bağışlanacağı ve kurtuluşa erişileceği belirtilmiş,¹⁷⁴ وَمَنْ

¹⁶⁸ Talâk, 65/3.

¹⁶⁹ İbn Manzûr, I. 233.

¹⁷⁰ el-İsfahânî, s. 169; İbn Manzûr, I. 233; İbn Kayyim, I. 261.

¹⁷¹ el-İsfahânî, s. 169.

¹⁷² Zümer, 39/53-54.

¹⁷³ İbn Kayyim, I. 267.

¹⁷⁴ Bakara, 2/37-54-128-160-222; Nisâ, 4/16-60-64-110; Mâide, 5/39-74; En’âm, 6/54; Tevbe, 9/104-118; Hicr, 15/49; Tâhâ, 20/82; Nûr, 24/10; Kasas, 28/16; Zümer, 39/53-54; Hucurât, 49/12; Nasr, 110/3. Nûr, 24/31; Tahrim, 66/8.

لَمْ يَتُوبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ "Kim de tövbe etmezse, işte onlar zâlimlerin ta kendileridir."¹⁷⁵ buyurularak tevbe etmeyenlerin zalimler oldukları ifade edilmiştir. Bu sebeptendir ki Peygamber (as.) çokça tevbe ve istiğfarda bulunmuş, ümmetini ona teşvik etmiştir. Nitekim günde yetmiş kez Allah'a tevbe ve istiğfarda bulunduğu,¹⁷⁶ bazı rivâyetlerde ise yüz kez olduğu söylenmiştir.¹⁷⁷

Kur'an'ın birçok âyetinde tevbe ederek Allah'a yönelmenin hidâyete ermenin sebeplerinden olduğuna işaret edilmiştir. Nitekim yasaklanan ağaçtan yemeleri sebebiyle günah işleyen Âdem ve Havva, tevbe edip Allah'a yöneldiklerinde, Allah onların günahlarını bağışlamış ve onlara doğru yolu göstermiştir. Yine sabretmeyip kavmini terk eden Yûnus (as.)'ı Allah cezalandırmış ancak tevbe edip Allah'a yöneldiğinde onu bağışlayıp tekrar kavmine peygamber göndermiştir.

SONUÇ

Tüm canlılar, kendi yaratılışlarına özgü fitrî bir hidâyete donatılmışlardır. Yeryüzünün hilâfeti kendisine verilen insan, fitri hidâyetten daha fazlasına ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple kendisine akıl bahşedilerek, şuur sahibi bir varlık olarak yaratılmış, üstlendiği vazifesini yerine getirmesi yolunda ona imkân sağlanmıştır.

İnsan, eylemlerinden sorumlu tutulmuştur. Bu ise tercih özgürlüğüne sahip olmayı beraberinde getirmektedir. Allah da, yüce adâleti gereği insana bu özgürlüğü vermiş, yaptıklarından onu sorumlu tutmuştur. O halde insan, sorumluluğunun bilinciyle tercihini yapmalı, doğru, iyi, güzel, hayırlı şeyler işleyip yanlış, kötü, çirkin ve şer davranışlardan uzak durmalıdır. Böyle yapması durumunda dünya ve âhirette güzel karşılıklara ve mükâfatlara ulaşacaktır.

Allah'ın iradesi, bütün iradelerin üstündedir. Allah'ın kevnî olarak dilediği her şey gerçekleşmekte, dilemediği hiçbir şey ise gerçekleşmemektedir. Buna inanmak Müslüman olmanın gereği olup dinimiz bu konuda en ufak bir şüpheye dahi geçit vermemektedir. Zira Allah, bütün varlıkların mutlak yaratıcısı olduğundan insanın eylemlerini de tercihleri doğrultusunda yaratmaktadır. Hidâyet de insana ait bir eylem olduğundan o da Allah tarafından insanın tercihi doğrultusunda yaratılmıştır. Dolayısıyla Allah, doğru yola ulaşmak için çabalayanı, samimi bir şekilde Allah'tan hidâyet dileyeni, ona tevekkül edeni, tevbe

¹⁷⁵ Hucurât, 49/11.

¹⁷⁶ Buhârî, *Daavât*, 80.

¹⁷⁷ Muslim, *Zikr/Duâ*, 12.

edip ona yöneleni, ihsanda bulunanı, iman edip sâlih amel işleyeni, hidâyete erdirmektedir. Dolayısıyla Allah'ın hidâyete erdirdiği kimseler, onlar üzerinde olan lütuf ve rahmeti olmasıyla birlikte hür iradeleriyle onların tercih ve çabalarının sünnetullah gereği yaratılmasıdır.

Kur'an, hidâyet kaynağı olup her konuda en doğru olana hidâyet eder. Dolayısıyla ona iman edip manalarını tedebbür ederek onu okuyan ve ona tâbi olan hidayete ulaşacaktır. Bunun yanı sıra Peygamberler de hidâyet yolunda rehber olmak için Yüce Allah tarafından gönderilmişlerdir. Buna iman edip onlara tâbi olanlar hidayete erdirileceklerdir.

KAYNAKÇA

- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd, *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1996.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm, *el-Mûsânnef*, Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut, 1983.
- Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, Pınar Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 85.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, Beyrut, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1998.
- Bursevî, İsmail Hakki, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1988.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerîf, *Kitabu't-Ta'rîfât*, Beyrut, 1985.
- Durmuş, Zülfikar, *Nitelikleri ve Nüzûl Amaçları Açısından Kur'an*, Malatya, 2010, Özserhat Yay, s. 205-207.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvud*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Ebu'l-iz ed-Dîmeşkî, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akidetu't-Tahâviyye*, Riyad, 1997.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Mektebetu, Dâri'l-Beyân, Şam, 1993.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, Dâru's-Sadık, Kahire, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir, *El-Kâmusu'l-Muhîd*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1987.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek Alâ Sahîheyin*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- İbn Âşûr, Muhammed b. et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru-Sahnûn, Tunus, ts.
- İbn Ebî'd-Dunya, Ebî Bekr Abdullâh b. Muhammed, *er-Rikkatu ve'l-Bukâ*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996.
- İbn Fâris, Ebî'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cem Mekâyisi'l-Luğa*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1991.

- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire, 1998.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Bustî, *Sahîhu İbn-i Hibbân*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1997.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *Sîret'u İbn Hişâm*, Mektebetu Ubeykân, Riyad, 1998.
- İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, Mektebetu'r-Rûşd, Riyad, 2005.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Medine, 1993.
..... *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, el-Kazvînî, *Sunenu İbn Mâce*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1994.
- İbn Teymiyye, Ahmed el-Harrânî, *Kitabu'l-İmân*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- İbnu'l-Esîr, Ebu's-Se'âde el-Mubârek b. Ebi'l-Kerem eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru's-Sâdır, Beyrut, 1979.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Kevser Yay, Ankara, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, İstanbul, 1991.
- Mukâtil, b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, İstanbul, 1993.
- Mustansır, Mîr, çev. Murat Çiftkaya, *Kur'an'î Kavramlar ve Terimler Sözlüğü*, İnkılâp Yay, 1996.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1996.
- Râğıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, yy. Dimaşk, 1997.
- Râzî, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, Beyrut, 1997.
- Sâlih b. Abdillâh b. Humeyd, *Mevsûatu Nazretu'n-Naîm, Fî Mekârimi'l-Ahlâki'n-Nebî*, Dâru'l-Vesîle, Cidde, 2004.
- Sûyûtî, Celâluddîn, *ed-Durru'l-Mensûr*, Merkezu Hecr, Kahire, 2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Hayr, Beyrut, 1992.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâf'u Istilâhâti'l-Funûn*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1989.
- Tahâvî, Ebu'l-İz ed-Dimeşkî Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akidetu't-Tahâviyye*, Riyad, 1997.

Tirmizi, Eb İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *Cmii't-Tirmizî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Yavuz, Yusuf Şevki, "hidâyet", *DİA*, İstanbul, 1998.

Zebîdî, Muhibbuddîn Eb Feyz es-Seyyid Muhammed Murtaza, *Şerhu'l-Kâmûs el-Mu-semm Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fikr, ts.

Zemahşerî, Ebu'l Kasım Muhammed b. Ömer, *el-KeşŞâf an Hakiku't-Tenzîl ve Uyu'ni'l-Ekvl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2003.

Ebû Leheb'in Elleri ve Ka'be'nin Ceylanı*

Uri Rubin**

Çvr. Asım Sarıkaya***

Giriş

Kur'an'ın 111. sûresinin ilk ayeti, Kureys'in Haşimoğullarının önde gelenlerinden ve Hz. Muhammed'in amcası olan Ebû Leheb ile ilgilidir. Birinci ayet, onun ellerine lânete yer verir: Tebbet yedâ Ebî Leheb...“Ebû Leheb'in elleri kurusun” (Tebbet kelimesi genellikle “beddua” olarak açıklanır). Hz. Muhammed'in amcasına olan böylesine sert bir tutumu açıklamak için çeşitli yorumlar ileri sürülmüştür. Yaygın olan *esbâb-ı nüzûl* rivâyeti şudur: Ebû Leheb, Hz. Muhammed'in insanlara yaptığı ilk umumi davetin bir kısmını işitince şöyle dedi: Tebben leke (Sana lânet olsun). Bunun üzerine bu sûre nâzil oldu. Fakat bu kısa rivâyetten Kur'an'ın niçin Ebû Leheb'in kendi söylemini ve tarzını koruyarak “Tebben lî Ebî Leheb” demek yerine sözü Ebû Leheb'in ellerine çevirdiği açık değildir.

Diğer yorumlar ise bu probleme, “eller” kelimesini sözlük anlamıyla alarak ve -iddialara göre- Hz. Muhammed ve onun takipçilerine karşı hareket eden Ebû Leheb'in çeşitli fiziksel hareketlerini tanımlayarak cevap vermektedirler.

* Rubin, Uri, The Hands of Abû Lahab and The Gazelle of The Ka'ba, JSAI-Jerusalem Studies in Arabic ve İslam, 33 (2007).

** Emeritus Prof. Dr., Arabic and Islamic Studies, Tel-Aviv University, urirubin@post.tau.ac.il

*** Arş. Gör., KSÜ İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi Anabilim Dalı

İlk şâz rivâyet, Kur'ân'ın bu ayetini Ebû Leheb'in Hz Muhammed düşmanlığıyla değil, onun Mekke dışındaki Nahle'de mabedi olan Uzzâ ilâhesine tapınmadaki adanmışlığıyla irtibatlandırır. Eller kelimesi mecazî şekilde ele alınarak *ihsan*, *nimet* anlamında açıklanır. Bu şekilde anlaşılması, Ebû Leheb'in Peygamber'in yanı sıra Uzzâ'yı desteklemesiyle ve her iki tarafın en azından birinden ödüllendirilmeyi ummasıyla ilintilidir. Sûrenin, onun umutlarının boş olduğunu göstermek için nâzil olduğu söylenir.

Bütün bu yorumları birkaç sene önce yayımlanan bir önceki çalışmamda inceledim ve bu yorumlardan birisi olan Ebû Leheb'in Uzzâ'ya tapması rivâyetinin birinci ayetin "doğru" manasını yansıttığına güçlü bir şekilde inandım.¹ Fakat bu rivâyet de şu an bana Midraş'a ait bir detayın Kur'ân metninde yer alması ve Ebû Leheb'in isminin "Abduluzâ" olmasından daha öte bir anlam ifade etmiyor.

Bununla beraber, Kur'ân'ın Tebbet sûresinin birinci ayetinin anlamına ilişkin bir ipucu, tefsir külliyyatının dışında yer alan ve bu sûrenin anlamı tartışmalarında henüz yer almamış bir rivâyette bulunmaktadır. Bu rivâyet, "Altın Ceylan" olarak isimlendirilebilir. Söz konusu rivâyetin en kapsamlı versiyonu İbn Habîb'in (245/859) *Munammak*² isimli eserinde yer alır. İbn Habîb'in naklettiği olay şu şekildedir: Rivâyete göre Ebû Leheb İslâm öncesi Mekke'sinde büyük bir kargaşaya sebep olan bir suç işledi. O ve içki arkadaşları -rivâyette isimleri verilmiştir- Ka'be'nin saygınlığını çiğneyen bir harekette bulundular. Buna göre onlar Kureys'in Sehmoğullarından Mikyas b. Adî'nin evinde toplanırlardı. Mikyas'ın içki meclislerinde arkadaşlarını eğlendirmek için kullandığı iki şarkıcı cariyesi vardı. Bir defasında onların parası tükendi ve daha fazla içki alamadılar. Bu yüzden Ebû Leheb, babası Abdulmuttalib'in zezem kuyusunu kazarken çıkarttığı söylenen³ ve onun tarafından Ka'be'ye bağışlanan altın ceylanı çalmayı onlara teklif etti. Böylece onlar Ka'be'ye gittiler ve o değerli ceylanı gece karanlığında çalarak parçalara ayırdılar. Bir kısmını şarkıcı cariyelere vererek, bir kısmıyla da içki satın alarak kendi aralarında bölüştüler. Kureys, ceylanın kaybolduğunu anlayınca deliye döndü, özellikle Abdullah b. Cüd'ân çok

1 Detaylı bilgi için bkz., Rubin, "Abû Lahab".

2 İbn Habîb, el-Munammak, 59-70. Ayrıca onun hakkında yorumları için Hassân'ın Divân'ına bkz., II, 115-127.

3 Cf. Hawting, "Zamzam". Diğer çalışmalar, ceylanın Pers kralı İsfendiyar tarafından Ka'be'ye bağışlandığını iddia eder. İsfendiyar, bir hac yeri olan Ka'be'nin saygınlığı konusunda birçok şey işitmişti. Bkz., Askerî, Evâ'il, 35. Ayrıca bkz., Rubin, "Ka'ba", 115-117.

öfkelen-di. Ceylanın Kureyş tarafından “Rabbimizin Ceylanı” (Gazel Rabbikum) olarak nitelenmesi esasen suçun büyüklüğünü göstermektedir.⁴

Neticede hırsızlar, Kureyş’in Mutayyebûn grubunda yer alan Hâşimoğullarına mensup bazı kişiler (Ebû Talib, Abbâs ve diğerleri) tarafından yakalandı. Mutayyebûn, karşı grup olan Ahlâf’tan (Mikyas, şarkıcı cariyeleri ve Sehmoğulları bu grupta yer alır) hırsızların elleri kesilerek cezalandırılmalarını talep etti. Sonunda Ahlâf, bazı hırsızları Ka’be’ye ceylanı bağışlayan Abdulmuttalib’in iki oğlu Ebû Talib ve Zübeyr’e kan parası ödeyerek kurtardı. Diğer hırsızlar kaçtılar ve birkaç yıl sonra Kureyş’e Peygamber’e karşı yaptıkları savaşlar esnasında tekrar geri döndüler. Yine de Ka’be’nin saygınlığını çiğneme suçuna karışan diğer kişiler cezalandırıldı ve ellerinin bir tanesi Kureyş yasalarına göre kesildi.

Ebû Leheb’e gelince, rivâyete göre onun elleri soylu konumundan dolayı kesilmedi.⁵ İbn Habîb’e göre, Huzâa kabilesinden dayıları onu korudu. İbn Habîb tarafından nakledilen bir şiirde şöyle denilerek onların korumasından kısaca bahsedilir: “O, bıçağın ağzının parmakları üzerinde süzülüşünü gördüğü zaman, onlar Abdulmenâf’ın soylu üyesini (Ebû Leheb) korudular”⁶ Ebû Leheb “Sârıku gazeli’l-Ka’be” yani “Ka’be ceylanının hırsızı” ismiyle meşhur oldu.⁷

Bu olaya göndermeler diğer kaynaklarda bulunabilir. Belâzurî (279/892) olayın kısa bir versiyonunu nakletmesinin⁸ yanı sıra bazı hırsızlara ait kısa bilgiler vermiştir.⁹ Onlardan biri Dârim [Temîm]’e mensup Ebû İhâb b. Azîz’dir. İbn Hazm tarafından “Ka’be’nin ceylanını çalan Ebû Leheb ve arkadaşlarından biri” olarak tanımlanır.¹⁰ İbnu’l-Kelbî (204/819) Mikyas b. Adî’ye, şarkıcı kızlarının sahibi olarak işaret eder ve Ka’be ceylanının onun evinde parçalara ayrılarak bölüşüldüğünü söyler.¹¹

Hadise, Mesûdî tarafından da anlatılır. Ona göre ceylan, Hz. Muhammed’e ilk vahiy gelmeden birkaç yıl önce, sel suları tarafından yıkıldığı zaman Ka’be’den çalındı. Mesûdî hırsızların kim olduğu konusunda bir şey söylemi-

4 İbn Habîb, el-Munammak, 63.

5 Askarî, Evâ’il, 35.

6 İbn Habîb, el-Munammak, 70.

7 İbn Kuteybe, el-Meârif, 55. Ayrıca bkz., Halebî, Sîre, I, 35.

8 Belâzurî, Ensâb, IV, 414-415.

9 Belâzurî, Ensâb, IX, 401 (Hâris b. Amr b. Nevfel); XII, 54 (Ebû İhâb b. Azîz).

10 İbn Hazm, Cemhere, 232.

11 İbnu’l-Kelbî, Cemhere, 101.

yor.¹² Ka'be'den çalınan hazineye (kenz) İbn İshâk (150/768)¹³ ve İbn Sa'd (230/845) tarafından da işaret edilir.¹⁴

Suçun yansımaları konusunda dikkat çeken bir nokta, Hilfu'l-Fudûl diye isimlendirilen ittifakın "Ka'be'den çalınan ceylan olayı" sonucunda ortaya çıktığını iddia eden rivâyette de görülmektedir.¹⁵ Haşimoğullarının yanı sıra Kureyş'in birkaç kabilesinden oluşan bu ittifak, Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde kuruldu. Hilfu'l-Fudûl, Mutayyebûn ve Ahlâf'ın eski ittifakının yerini almak, ahlâkî değerleri korumak, Mekke'deki herhangi bir adaletsizlik olayında suçluların sosyal konumlarına bakmazsınız karşısında yer almak için oluşturuldu.¹⁶

Ceylan rivâyeti, hırsızlığın cezası olarak bir kimsenin elinin kesilmesi kanunuyla alakalı bölümlere girmiştir.¹⁷ İbn Habîb'e göre, ceylanı çalmanın cezası olarak elleri kesilenler, Kureyş'in Abdü'd-Dâroğullarına mensup Mulayh b. Şurayh ve Mikyas'dır.¹⁸

Ceylan rivâyeti, tamamen Kur'an'dan ayrı gelişmiş ve bütünüyle Tebbet sûresinin vahyinden bağımsızdır. Diğer bir deyişle, bu rivâyet Tebbet sûresinden esinlenmiş gibi görünmüyor. Ayrıca bu rivayet, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin başlamasının öncesinde zaten yayılmıştı. Aslında, Peygamber'in şairi Hassân b. Sâbit ceylan rivâyetinden, İslâm öncesi dönemin meşhur bir olayı olarak bahseder. *Divân'*ındaki bazı beyitlerde, hırsızlardan birine (Hâris b. Âmir) değinir ve çalınan ceylanı ondan iade etmesini ister.¹⁹

Dolayısıyla Tebbet sûresinin ilk iki ayetinin –bu ayetlerin ana teması olarak Ebû Leheb'in elleri– Kur'an'ın ilk muhataplarınca muhtemelen iyi bilinen ceylan rivâyetinin arka planından farklı şekilde anlaşılabilmesi ve anlaşılması gerektiği iddia edilebilir. Ayetin arka planında, Ebû Leheb'e bir vakit Allah'ın kutsal yerine hürmetsizliğine hırsızlığa uygulanan mutad cezanın tatbik edilmemesine karşın gelecekte Allah'ın hak ettiği cezayı onun ellerine uygulanaca-

12 Mesûdî, Murûc, II, 278.

13 İbn Hişâm, Sîre, I, 204-205.

14 İbn Sa'd, Tabakât, I, 105. Ka'be'nin hazineleri için bkz. M. Lecker, "Was Arabian Idol Worship Declining on The Eve of Islâm?" People, Tribes and Society in Arabia around The Time of Muhammad, (Aldershot: Ashgate, 2005) CXI, 12-13.

15 Ebu'l-Ferec, Eġânî, XVI, 67.

16 Bkz., EI2 -The Encyclopaedia of Islam, "Hilf al-Fudûl" (Ch, Pellat)

17 Askerî, Evâ'il, 34-35.

18 İbn Habîb, el-Munammak, 421; el-Muhabber, 328.

19 Hassân, Divân, I, 135, 370. Bkz., Hassân, I, 213. Burada Ebû Leheb'e de benzer bir hitap vardır. Ayrıca bkz., İbn Habîb, el-Munammak, 69. Karşılaştırınız, Belâzurî, Ensâb, XII, 54.

ğına işaret etmiş bulunmaktadır (Ayet 1). O vakit ne asıllık statüsü ne de zenginliği ve diğer teşebbüsleri onu koruyacaktır (Ayet 2). Sûrenin bu şekilde yorumlanması, Ebû Leheb'in gücünün Allah'a karşı küstahça davranmaya ve Hz. Muhammed'in dedesi, kendisinin de babası olan Abdulmuttalib'in kutsal ceylanına hürmetsizlik etmeye kadar ulaştığı İslâm öncesi dönemdeki hayatına ait karanlık bir döneme işaret eder. Bu eski olay, Ebû Leheb'in Hz. Muhammed'e karşı düşmanlığını gösterdiği zaman onun, Allah'a ve Peygamber'ine karşı yapmış olduğu eski ve yeni günahlarını sırasıyla ifşa etmek için sûreyle tekrar anlam kazandı.²⁰

Niçin tefsir kaynaklarında Tebbet sûreyle ceylan rivâyetini ilişkilendiren herhangi açık bir ipucu bulmuyoruz? Cevap ise basittir. Kur'ân'ın Ka'be'den altın ceylanın çalınmasını ve kutsala hürmetsizlik yapılmasını büyük bir günah olarak değerlendirmesi, tefsirlerin ilk örnekleri olduğu zaman uygun görülmedi. Tefsiri şekillendiren âlimler zaten İslâm'ın ilk asrında oluşturulan geleneksel düşünce kalıplarına teslim olmuşlardı. Bu fikirlere göre, yaşayan canlıların her türlü resimleri ve heykelleri Ka'be'den çıkarılmalıdır ve Hz. Muhammed bizzat Ka'be'nin içinde bulunan İslâm öncesine ait resimleri (tasvir) ıslak bir bezle temizleyen bir kimse olarak gösterilir.²¹ Bu yüzden altın bir ceylan her ne kadar Ka'be'nin içinde olmasa da kabul edilemez. Bazı rivâyetlere göre, Peygamber, eşi Ümmü Seleme'ye ona ait olan benzer bir altın ceylandan kurtulmasını emretmiş, o da bunu sadaka olarak vermiştir.²²

Geleneksel bakış açısından, Ka'be'den altın bir ceylanın hırsızlar tarafından dahi olsa çıkartılması İslâm öncesi Mekkelilerin düşündükleri şekliyle günah olmaktan çıktığından dolayı müfessirler, Ebû Leheb'in ceylan hırsızlığı olayını tefsir materyali haline dönüştürmediler. Tebbet sûresinin nüzûl sebebinin açıklamak için Ebû Leheb, peygambere karşı doğrudan doğruya muhalefet hareketlerine uygun olan başka günahlarla donatılmalıydı. Müfessirlerin Ebû Leheb'in ellerini açıklamak için tercih etmiş oldukları yorumlar, çeşitli Midraş

20 Kur'ân'ın Ebû Leheb'e lânetini, ceylan rivâyetiyle ilişkilendirme kanaatimiz, dolaylı olarak ceylanın diğer hırsızlarından birini açıkladığında tebben li ifadesiyle ona beddua eden Hassân b. Sâbit tarafından da desteklenmektedir. (Hassân, Divân, 135, satır 5; 370 satır 11.)

21 Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, XXIV, 811; Heytemî, Mecmau'z-Zevâid, V, 176-177.

22 Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, XXIII, 648; Heytemî, Mecmau'z-Zevâid, V, 177. Müslümanlar açısından ikonoklazm ile ilgili bazı örnek çalışmalar için bkz., Patricia Crone, "İslam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm" JSAI 2(1980), 59-95; G.R.D. King, "İslam, Iconoclasm and The Declaration of Doctrine" BSOAS 48 (1985), 267-277. (Bu çalışmada İslâm ikonoklazmına yeterli oranda değinilmemiştir)

detaylarına dayanmaktadır. Böylece sûre İslâm öncesi olaylarından soyutlandı ve sadece Ebû Leheb ile Hz. Muhammed arasındaki gerilime hasredildi.

Sonuçta yukarıdaki tartışmada, Kur'ân ve İslâm öncesi Mekke'de meşhur olan bazı rivâyetler arasındaki metnin arka plan anlatımları açıklanmaya çalışıldı. Bu rivâyetler, geleneksel tefsirin bir parçası olmadı. Çünkü İslâm'ın ilk döneminde şekillenen yeni (geleneksel) düşünce, bunları Kur'ân'ın kabul edilen yorumuyla ilgisiz hale getirdi. Tartışmanın diğer bir önemli sonucu Kur'ân'ın en azından bazı bölümlerinin en eski fikrî kaynaklarının aslında İslâm öncesi Mekke'de olduğu ve başka yerde olmadığıdır.

KAYNAKÇA

- Ebu'l-Ferec, el-Esfehânî, el-Ağânî, I-XX, Kâhire, 1285/1868; Beyrut, 1970.
- Askerî, Ebû Hilâl, Kitâbu'l-Evâ'il, Beyrut, 1987.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya, Ensâbu'l-Eşraf, thk: Süheyl Zekkar ve Riyâd Zirikli, I-XIII, Beyrut, 1996.
- Halebî, Ali b. Burhâniddîn, es-Sîretu'l-Halebiyye, I-III, Kâhire, 1320/1902; Beyrut, tz.
- Hassân b. Sâbit, Divân, thk: Velîd N. Arafât, I-II, Londra, 1971.
- Hawting, G.R., "The disappearance and rediscovery of Zamzam and the 'Well of the Ka'ba'." BSOAS 43 (1980): 44-54.
- Heytemî, Nüreddîn, Mecmau'z-Zevâid ve Menbâu'l-Fevâid, I-X, Beyrut, 1987.
- İbn Habîb, Muhammed, el-Muhabber, thk: I. Lichtenstaedter, Haydarabâd, 1942; Beyrut, tz.
- el-Munammak fî Ahbâri Kureyş, thk: Hurşîd Ahmed Fâruk, Beyrut, 1985.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed, Cemheretü'l-Ensâbi'l-Arap, thk: Abdüsselâm Hârûn, Kahire, 1962.
- İbn Hişâm, Abdülmelik, es-Sîretü'n-Nebeviyye, thk., şrh: Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfız Şelbî, I-IV, Beyrut, 1971.
- İbn Kelbî, Hişâm b. Muhammed, Cemheretü'n-Neseb, thk: Nâcî Hasan, Beyrut, 1986.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, el-Meârif, thk: Muhammed İsmail eş-Şâvî, Beyrut, 1970.
- İbn Sa'd, Muhammedi, Kitâbu't-Tabakât, I-VIII, Beyrut, 1960.
- Mesûdî, Ali b. Hüseyin, Murûcu'z-Zehab, thk: M. M. Abdulhamîd, I-IV, Kahire, 1965.
- Rubin, Uri, "Âbu Lahab and Sûra CXI", BSOAS 42 (1979): 13-38.
- "The Ka'ba: aspects of its ritual functions", JSAI 8 (1986): 97-131.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, el-Mu'cemu'l-Kebîr, I-XXV, thk: Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, Bağdat, 1980-85.

Kitap Tanıtımı

Yazar: Muhammed Ebû Zehre, *Bir İ'câz Delili Olarak Kur'an Hukuku* (çeviri: Muhammet Yılmaz), STS Yayınları, Rize, 2015, 113 s.

Kerim Özmen*

XX. asır İslâm âlimlerinin öncülerinden kabul edilen Muhammed Ebû Zehre (1316-1394/1898-1974)¹ Kur'an'ın aileye, topluma ve devletlerarası ilişki-

* Öğr. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Ebû Zehre, fıkıh ilmi başta olmak üzere, biyografiler, tefsir, cedel vb. birçok ilim dalında eser telif etmiş, makaleler yazmış velûd bir müelliftir. , Kur'an'ın 30 cüzünden 19 cüzüne tekabül eden ve *Zehretü't-Tefâsîr* ismiyle on cilt olarak yayınlanan (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 2002.) tefsiri, *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ: el-Ku'rân: Nüzûlühü, Kitâbetühü, Cemuhü, İ'câzühü, Cedelühü, Ulûmuhü, Tefsîruhü, Hukmü'l-Gınâ bihi*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1998. 432 sahife. (Eserin ilk baskısı 1970'te yapılmıştır. Muhammet Yılmaz tarafından, *En Büyükk mu'cize: Kur'an* adıyla tercüme edilmiş ve yayınlanma aşamasındadır.) adlı kıymetli eseri ve tanıtımını yaptığımız yukarıdaki çalışması o'nun müfessirlik yönünü ortaya koyan, ilmi titizlik ve çabalarının ürünüdür. Ülkemizde Ebû Zehre'nin tefsirciliği üzerine en önemli ilmi çalışmalar tanıtımını yaptığımız eserin de mütercimi olan Muhammet Yılmaz tarafından gerçekleştirilmiştir. "*Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsirindeki Metodu*" ismiyle Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora tezi olarak hazırlanıp 2010 yılında tamamladığı çalışma İSAM Yayınları arasında neşedilmiştir: **MUHAMMED EBÛ ZEHRE VE TEFSİRİ** İSAM Yayınları, İstanbul, Temmuz- 2017, 286 s. Ayrıca yazar tarafından Ebu Zehre ve Tefsiri ile ilgili bir makale de yayınlanmıştır: Muhammet Yılmaz, "**Muhammed Ebû Zeh-**

lere yönelik getirdiği ve de kendinden önceki şeriatlarda bulunmayan, hiçbir beşerî hukukta yer almayan ayrıcalıklı özellikleri, hukukçu kimliği ön planda olmak üzere ve kendine has ilmi ve objektif değerlendirmeleriyle bu eserinde kaleme almaktadır. Eserin orijinal ismi, *Şeriatü'l-Kur'an'* dır. İç kapağında *Şeriatü'l Kur'an min Delâili İcâzihî* yazılı olan bu eserde Kur'an'ın mu'cizeliği, İslâm hukûku ile beşerî hukuk arasındaki mukayese, evlatlık müessesesi, çok eşlilik, boşanma, mîras, ferdî hürriyetler, kölelik, kadın hakları, adalet, maslahat, meşveret, savaş ve kısas gibi hukûkî, ailevî ve beşerî hususlarda var olan ilâhî gaye ve hikmetler Kur'an açısından değerlendirilmektedir.

Literatürde Kur'an'ın icâz yönü olarak fesahat ve belâğat incelikleri ve güzellikleri gibi konular hep ön planda tutulmuştur. Ebû Zehre ise zikri geçen hususları göz ardı etmeksizin, Kur'an'ın yukarıda bir kısmına değinilen hukuka müteallık meselelerini bir icâz delili olarak ele alıp incelemiştir. Böylesi bir bakış açısı ise hacmi küçük bu eseri oldukça önemli kılan bir özelliktir. Eserin çevirisi de ilmi titizlikten taviz vermeden, emek harcanarak gerçekleştirilmiş, akıcı bir usluba sahip başarılı bir çalışma olarak okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Biz de bu önemli çalışmayı tercümesinden hareketle orijinal metni de dikkate alarak kritik edip tanıtmaya çalıştık.

Müellif, eserin yazılış gayesini şöyle açıklamaktadır: "Hz. Peygamber'in en büyük mu'cizesi Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an'ın icâzına yönelik olarak âlimler birçok vecih saymışlar; ancak Kur'an'ın getirdiği hukûkun, belki de en önemli meydan okuma aracı yani icâz vechi olduğunu fark edememişlerdir. Hem bu yönüyle Kur'an, kıyamete kadar tüm zamanlara ve insanlığa hitap eden, muhaliflerine meydan okuyan bir kitap özelliğini taşımaktadır. Zira Kur'an, sadece Araplara değil bütün insanlara hitap etmektedir. Dolayısıyla Kur'an, yalnızca Arapça oluşuyla ya da nazmıyla değil; Araplar'a ve diğer ırklara getirdiği hayat nizamıyla da müstesna bir mucizedir. Aynı zamanda Kur'an'ın getirmiş olduğu bu hukuk nizamı, onun beşerî değil; ilâhî bir hitap olduğunu da göstermektedir. İşte bizler bu eseri, söz konusu hususlara işaret etmek ve Kur'an'ın hukûkî alandaki icâzını ispat edebilmek için kaleme aldık".

Eser, Muhammed Abdullah es-Semmân editörlüğünde *Silsiletü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye* (İslâm Kültür Serisi) içerisinde 31. kitap olarak 1961 yılında yayımlanmıştır. Eserin Arapçası doksan beş sahifedir.

Mütercim tarafından eserde müracaat edilen ayetlerin numaraları verilmiş, hadislerin tahriri yapılmış, gerekli görülen yerlerde dipnotlarda izahlar

yapılmıştır. Ebu Zehre eseri müstakil başlıklara ayırmadan telif ettiği için, okuyucuya kolaylık sağlama amacıyla mütercim her konuyu, ana ve alt başlıklar koyarak eseri daha istifadeli hale getirmiştir.

Yazar, Giriş bölümünde, Hz. Peygamber'den önce gönderilmiş olan peygamberlerin mucizelerinin, maddî; gözle görülür mucizeler olduğu; buna karşılık Hz. Muhammed (s.a.v)'in mu'cizesinin ise, ne kulakla işitilen ne de gözle müşahede edilen bir olay olmayıp; her dönemde ve her çağda anlaşılabilir, aklı derin düşüncelere sevk eden ve de asırlar geçmesine rağmen ilk günkü özelliğini ve yeniliğini koruyan manevi bir mu'cize olan Kur'an'ın verilmesinin sebeplerinden bahsetmektedir. Buna gerekçe olarak da, Kur'an'ın kıyamet sabahına kadar hükmü bakî olacak olmasını ve tüm insanlığa inzal edilmiş olmasını delil getirmektedir. Çünkü maddî mu'cizeler, bir zaman diliminde ve bir mekânda meydana geldikleri içindir ki, yalnızca onu müşahede edenler tarafından gözlemlenmektedirler.

Birinci bölümde Ebû Zehre, Kur'an'ın i'cazına yönelik âlimlerin;

a) Geçmiş dönemlere ait kıssaları içerisinde barındırması,

b) Birçok ilmî gerçeğe işaret etmesi ve

c) Kur'an'ın üstün belâgatı gibi çeşitli görüşler ileri sürdüklerini; ancak bu delillerin doğru olmakla birlikte, bir hususun daha bulunduğu; fakat alimlerin gereği kadar bu konu üzerinde durmadıklarını belirtmektedir: Bu özelliğin ise; Kur'an'ın sosyal, siyasî, beşerî, ailevî ve benzeri birçok hukuku içerisinde barındırıyor olması olduğunu, ayrıca kendinden önceki şerâatlerde bulunmayan ve hiçbir beşerî hukukta yer almayan ayrıcalıklı bu özelliklerin, okuma yazma bilmeyen, herhangi bir eğitime tabi olup mektep medrese görmemiş ve öncesinde de herhangi bir kutsal kitaba muhatap olmamış bir insandan sadır olmasının, akılla izah edilebilecek bir durum olmadığını öne sürmektedir. Bu hususun ise, Kur'an'ın, her işinde hikmet sahibi olan Allah tarafından gönderilmiş eşsiz bir mu'cize olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir.

Yazar, bu bölümde ayrıca Roma hukukuyla Hz. Muhammed'in peygamberliği döneminde, gerek Mısır'da, gerek Şam'da ve gerekse doğusundan batısına kadar Arap yarımadasına yakın olan tüm ülkelerde geçerli olan Roma hukukunu karşılaştırmaktadır. On üç asır boyunca insanoğlunun ara vermeden üzerinde kafa yorup çalıştığı ve ortaya çıkardığı bir hukuk düzeni ile ümmî bir peygambere indirilen Kur'an hükümleri karşılaştırıldığında, yaratıcının koymuş olduğu ve o günkü hiçbir beşerî hukukta yer almayan eşitlikçi bakış açısı ve merhamet yüklü hukuki prensiplerle insanoğlunun vaz ettiği kurallar ve ahlaki ilkeler arasındaki farkın ortaya çıktığını söylemektedir. Bu söylemini,

köle ve hür kimselere uygulanan cezalar üzerinden, savaş esirlerine yapılan muameleler bağlamından, Kur'an ve Roma hukukları arasındaki mukayeselerle örnekler vererek açıklamaktadır.

İkinci bölümde ise yazar, Evlatlık meselesi (Tebennî), Çok eşlilik (Teaddüd-i zevcât), Boianma (talak) gibi bazı güncel meseleleri gündeme getirmekte ve bu hükümlerin Allah tarafından topluma ve insanlığa yönelik zikredilmesindeki ilahî hikmete bir bir işaet etmektedir:

Evlat edinme geleneğinin hukuki alt yapısının, Romalılarca başlatılmış bir uygulama olduğunu, bu geleneğin Araplarca ileri derecede benimsendiğini, Arapların gönüllerine işlemiş olan bu evlat edinme alışkanlığını söktüp atabilmek içinse olağanüstü bir durumun gerçekleşmesi gerektiğini; işte bu noktada Yüce Allah'ın, evlatlık müessesesinin toplumdaki tecrit edilmesi görevini Hz. Peygamber'e verdiğini belirtmektedir. Burada, bazı art niyetli kişilerin söz konusu ayette geçen, "Sen, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi içinde saklıyordun" ifadesinde ortaya çıkarılacak olan, kesinlikle Hz. Peygamber'in heva ve hevesine uyarak Zeynep'e aşık olması olmadığını, bunu üreten komplocu ve bu söylemlerin peşinden giden cahillerin tartışmalarının, art niyetli kişilerin evlatlık konusunda oluşturmaya çalıştıkları fitneden başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Daha sonra müellif, "Evlatlık Müessesesinin Kaldırılmasındaki İlahî Rahmet" başlığı altında, bu konuya açıklık getirmekte, bu müessesenin neden kaldırıldığını nesep, aile kavramı gibi hususlar çerçevesinde, tarihi verilerle ve de gerekçeleriyle ifade etmektedir.

Çok eşlilikle ilgili olarak ise, İslâm öncesi geçerli örfe işaet ettikten sonra, "Kur'an'da Çok Eşlilik ve Hikmetleri" başlığı altında, bu tür evliliklerin hikmetlerine işaet etmekte ve birazcık fedakârlık yapıldığında İslâm'ın bu hususta getirmiş olduğu sistemin çok yerinde ve faydalı olduğunun anlaşılacağını delilleriyle izah etmektedir.

Bu bölümde son olarak, İslâm'ın aileye yönelik düzenlemelerinden biri olan talak konusuna değinmekte ve bu ilkenin insanlığa getirdiği yararları dikkat çekmektedir. Boşanmayı; Ahlâkî ve Hukûkî Boşanma, Boşama Hakkı, Boşanmalarda Arabulucu Hakemler, Boşanmayı Önleyici Tedbirler, Boşanmalarda İki Şahidin Bulunmasının gerekçesi, Boşama Hakkının Kadına Verilmesinin Sebepleri gibi konuları âyet ve sosyal gerekçeler üzerinden çok uygun delillerle izah etmektedir.

Yazar üçüncü bölümde, İslâm miras hukukunu ele almakta ve miras taksiminde;

Mirasın Akraba Arasında Paylaşımı, Miras Taksiminde İhtiyaç İlkesi ve Miras Taksiminin Gayesi başlıkları altında tüm bu konuları gerekçeleriyle belirtmektedir. Son olarak; Kur'an-ı Kerim'in miras paylaşımını açık naslarla ve oranlar vererek yaptığını, bu taksimatın, mutlak adalet sahibi olan Allah tarafından, insanlar yanlış yollara sapmasınlar diye yapıldığını, insana yakışanın ise paylaşımı uygulamak olduğu aksi bir davranışın ise Allah'ın emrine karşı çıkmayı ifade ettiğini bildirmektedir.

Dördüncü bölümde yazar, bazı evrensel ilkelere ve özgürlüklere dikkat çekmektedir.

Bu bağlamda, Kur'an'ın insanoğluna; İnanç ve Yaşam Özgürlüğünü garanti ettiğini; İslâm'ın hâkim olduğu topraklarda özgürlüğün; kişilik haklarına saygın, ahlakî ilkelere bağlı, dini hükümlerle kayıtlı ve de başkalarının hukukunu gözeten bir özellikte olduğunu ve Kur'an-ı Kerim'in, tüm özgürlükleri ahlak, fazilet ve erdem çerçevesinde insanlığa sağladığını ifade etmektedir.

Daha sonra Kur'an'ın insanoğluna, Düşünce ve Fikir Özgürlüğü noktasında imkanlar sağladığına; saldırı ve hakaret olmaksızın fikrini serbestçe ifade etme özgürlüğünün, insana Kur'an tarafından verilmiş özel bir hak olduğuna dikkat çekmektedir. Bu başlık altında son olarak "Çalışma Özgürlüğü" konusunu inceleyen müellif, insani değerleri çiğnememek ve başkalarının hakkına tecavüz etmemek şartıyla çalışma alanında da kişiye mutlak bir özgürlük alanı sağladığını belirtmektedir.

Beşinci bölümde ise yazar, bireysel özgürlükler kapsamında; kölelik müessesine İslâm'ın bakışını ve Kadın hakları sorununun incelemektedir.

Kölelik anlayışının, Kur'an'ın inmeye başladığı dönemde toplumda tam anlamıyla yerleşip kabul görmüş, ekonominin; iktisadi hayatın bir parçası olmuş ve savaşın kaçınılmaz sonuçlarından biri haline gelmiş bir kurum olduğunu, bu sebeple İslâm'ın, bu anlayışı ve geleneği, toplumdan bir anda kaldırmaya imkân ve ortam bulamadığını, ancak ön hazırlık olarak, belli bir dönemde geçici olarak bu yarayı tedavi etme ve sonrasında bu müesseseyi tam anlamıyla kaldırma adına Müslümanlar için uygulanabilirliği olan üç aşama ortaya koyduğunu, "Köleliğe Sebep Olan Hususların Daraltılması", "Köleleri Özgürleştirme Yoluna Gidilmesi" ve "Kölelere Hak ve Özgürlüklerinin Verilmesi" başlıkları altında incelediğini görmekteyiz.

Kadın Hakları Sorununun Çözümü içinse, Kur'an-ı Kerim'in, kadına hak ettiği gerçek değerini ve özgürlüğünü bahsettiğini, ona toplum içerisinde layık olduğu insanca yaşama hakkını verip onu saygın bir konuma ulaştırdığını cahiyye dönemi ile Kur'an'ın sunduğu fikirler çerçevesinde ele almaktadır.

Altıncı bölümde ise müellif, Kur'an ahkâmının, üç ana esasa dayandığını, bunların; Adalet, Maslahat ve Meşveret ilkeleri olduğunu, bu ilkelerin, toplumları ayakta tutan ve toplum içindeki iletişimi, birlik ve beraberliği tesis eden unsurlar olduğunu gerekçeleriyle açıklamaktadır.

İster dost isterse düşman olsun Kur'an'ın, herkese adaletle muamelede bulunmayı emrettiğini; zira adaletin, sadece dostlara yani kendi tarafından olanlara uygulanabilecek bir husus değil; aksine herkese lazım olan ebedi bir hakikat olduğunu âyetler bağlamında izah etmektedir. Sonunda ise; bu prensipler ışığında, rahmet kaynağı ve rahmet yüklü bu eşsiz kitaba sınıksız sarılan mü'minin, onun eşsiz merhametinden istifade edeceğinin kesin olduğunu aktarmaktadır.

Bu noktada bazılarının, *"Kur'an'daki sert ve katı cezalar, onun rahmet yüklü olmasıyla nasıl bağdaştırılır"* şeklindeki sorularına da cevap vermektedir. Bu bölümün sonunda ise; *"Hırsızlık Cezasında Adalet"* ve *"Zina ve İftira Cezalarında Adalet"* başlıkları altında değerlendirmektedir.

Meşveret başlığı altında ise, bu ilkenin Kur'an ve Sünnet'in emrettiği bir husus olduğunu, bu sayede tüm yetkileri bir kişide ya da bir elde toplayıp bu yetkileri başkalarıyla paylaşmamanın ve yalnız başına hareket etmenin yasaklandığını âyetler üzerinden izah etmektedir.

Şekizinci ve son bölümde ise yazar, hassas bir konuya, İslâm'da Savaş Hukukuna işaret etmektedir. Burada müellif, İslâm'da savaş hukukunu değerlendirdikten sonra İslâm'da savaşın anlamını; Adalet, barış ve rahmet çerçevesinde ele almaktadır.

Ona göre savaş, ilk bakışta merhamet ve şefkatle bağdaştırılmamakla birlikte, kişiyi Allah'a en fazla yaklaştıran hususlardan bir tanesidir; zira Allah yolunda yapılan savaş, zulmü kendilerine prensip edinen saldırganlarla muharebe ve müşriklerle mücadeleyi ifade etmektedir.

İslâm'da savaşın adalet olarak nitelendirilmesi, zalim ve cani ile mücadele etmeyi, onun çirkin eylemlerine karşı koymayı ve işlemiş olduğu cinayetlerin, yaptığı haksızca fiillerin acısını bizzat ona tattırmayı ve böylece zalimin zulmüne engel olup hilesini başına geçirmeyi ifade ettiği içindir. Savaşın barış olması ise, insanların canlarına kasteden savaş sevdalısı azgınlara karşı yapılması ve bu savaşa karşı koymanın da ancak savaşla mümkün olması nedeniyledir. Araplarda bu konuda söylenen, *"Öldürmeye engel olabilmek için en iyi çözüm, öldürmektir."* tabiri oldukça önemlidir. Zira saldırgan kişi eğer kendisine şiddetle karşı koyacak, ondan hesap soracak ve onu cezalandıracak birisini fark ederse ister istemez kendisini geri çekecek ve bu düşüncesinden vaz geçecektir.

İslâm'da savaşın rahmet olmasına gelince, bu eylemin insan canına, onuruna ve şerefine kastetmiş olan azgınlara ve saldırganlara karşı yapılmasından dolayıdır.

Yazar, daha sonra savaş izninin hangi şartlarda verilmiş olduğunu, savaşta dokunulmazlıkların bulunduğunu, yapılan baskı ve saldırılar son bulduğunda ise savaşı sona erdirmenin, huzur, güven ve barış ortamının sağlanmasının kaçınılmaz olduğunu Kur'an âyetleri bağlamında değerlendirmektedir. İnsanlık tarihinde, Hz. Peygamber, ashabı ve onların izinden gidenlerin yapmış olduğu savaşlardan daha ahlaklı, erdemli ve faziletli savaşların olmadığını, bunu fark edebilmek içinse bugünkü batı dünyasının vahşet içeren ve dehşet görüntüleri arz eden acımasız savaşlarıyla karşılaştırılabileceğini söylemektedir. Zira bir tarafta, esirlere iyi davranmayı Allah'a karşı sorumluluklardan biri olarak gören bir inanç varken; diğer tarafta savaşların birçoğunda milyonlarca esirin akibetinin ne olduğunun dahi bilinmiyor olması, en basit şekliyle; orman kanunlarıyla idare edilen ve şiddet üzere kurulmuş bir savaşla; merhamet, adalet, şefkat ve insaf yüklü bir savaşın farkını göstermektedir.

Sonuç bölümünde ise; Hz. Peygamber'in risaletinin, âlemlere ve insanlığa bir rahmet olduğu gibi; o'nun getirmiş olduğu Kur'an şeriatı ve hukukunun da aynı derecede merhamet ve şefkat özelliği taşıdığını; zira Kur'an hükümlerinin tamamının, gerek bir bütün olarak gerekse ayrıntılı olarak insanların yarar ve faydasına yönelik konulmuş olduğunu belirtmektedir. Bu konuda İbn Teymiye'nin şu dikkat çekici cümlelerini aktarmaktadır: "İslâm, insanlar için faydalı ve güzel olan hiçbir şeyi göz ardı etmemiş ve arka plana itmemiştir. Nitekim Yüce Allah, bu dini en mükemmel şekilde göndermiş ve insanlığa olan nimetini İslâm ile tamamlamıştır. Hz. Peygamber de, kişiyi cennete ulaştıracak tüm hususları bizlere tebliğ etmiştir. O kutlu elçi, gündüzü gibi gecesini de bembeyaz ve parlak olan bir yolu yani sünnetini bizlere bırakmıştır. Dolayısıyla bu yoldan sapan kişi helak olmaya mahkumdur."

Eser, Ebû Zehre'nin şu çağrısıyla son bulmaktadır: "Samimi ve gerçek manada Müslüman olabilmemiz için bizler öncelikle, dinimizin emrettiği ve bizlerden yapmamızı istediği hükümleri ve hususları harfiyen yerine getirmeliyiz. Amelsiz ve eylemsiz bir şekilde; kuru kuruya "Müslüman" kimliğine sahip olmamalıyız ve de davranışlarımızla uyumsuz kalacak "Mü'min" karakteri sergilememeliyiz. Bu durum, hakiki Müslüman için doğru olmadığı gibi güzel de değildir. Dolayısıyla Allah'ın hakkına ve O'nun çizmiş olduğu sınırlara riayet etmek, farz olarak bize sorumlu tuttuğu hususları ve bize emrettiklerini severek ve de bilerek yerine getirmek, O'nun şeriatını yeryüzüne hâkim kılıp Hz. Peygamber'in ve o günkü Araplara öncülük eden o'nun tertemiz ashabının

başlattığı o erdemli, faziletli ve kaliteli toplumu meydana getirmek için, gece gündüz demeden çalışıp çabalamak, biz Müslümanlara zorunlu bir görev olmaktadır. Aynı zamanda tüm Müslümanların, üzerinde ittifak edip anlaştığı ortak bir ekonomik düzene sahip olmaları gerekmektedir. Eğer bu hususlar göz ardı edilir, ötelenir ve yapılmaz ise, bu takdirde de alt yapısız, boş ve gereğini yerine getirmeyen anlamsız bir Müslümanlığa sahip olacağımızı unutmamalıyız.”

Son olarak tanıtımını yaptığımız bu eserin Kur'ân araştırmaları sahasında yeni ufuklar açacağını ümit ettiğimizi ifade etmek isteriz.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

1. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 50-200 kelime civarında Türkçe-İngilizce özet; 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
7. Dergiye ulaşan makaleler, ön incelemesi yapıldıktan sonra belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Raporların biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde yazıların yayımı yayın kurulunun takdirine bağlıdır. Yazılar, varsa raporlarda belirtilen düzeltmeler, yazarı tarafından yapıldıktan ve Yayın Kurulu tarafından kontrol edildikten sonra yayımlanır.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilecek yazılar *ilahiatergi@inonu.edu.tr* veya *ifd@inonu.edu.tr* e-mail adreslerinden birine gönderilebilir.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Yazım Ölçüleri şu şekilde olmalıdır.

Kağıt Boyutu	Dikey A4
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Sol Kenar Boşluk	4.5 cm
Alt Kenar Boşluk	6 cm
Sağ Kenar Boşluk	4 cm
Üst Ve Alt Bilgi	Üst Bilgi: 3 cm, Alt Bilgi: 6 cm
Yazı Tipi (Başlık Ve Özet)	Cambria
Yazı Tipi (Metin)	Palatino Linotype
Yazı Tipi Stili (Başlık)	Kalın
Yazı Tipi Stili (Metin)	Normal
Yazı Tipi (Üst Ve Alt Bilgi)	İtalik
Boyutu (Başlık)	14 punto
Boyutu (Özet)	8 punto
Boyutu (Dipnot Metni)	8,5 punto
Boyutu (Yazar Adı Ve Normal Metin)	10 punto
Satır Aralığı	Tek

3. Makale ve yazılarda Chicago ve APA dipnot gösterme sistemlerinden bir kullanılabilir.
4. APA dipnot gösterme sistemini kullanan yazarlar, referansların tam bilgilerini (yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayın evi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago dipnot gösterme sisteminde aynı şekilde makalenin sonunda kaynaklar gösterilmelidir. Yazılar bu sisteme göre yazıldığı takdirde aşağıdaki kaynak gösterme yöntemi takip edilmelidir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise (çev. veya trc.), çevirenin adı., tahkikli (thk.), sadeleştirme (sad:), edisyon (ed: veya haz:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; IV), sayfası (s.), sayfalar arası (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr.22a)
 - b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.)
 - c. İkinci kez gösterilen aynı kaynaklar, yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı veya kısaltma (örnek: a.g.e.), cilt ve sayfa numarası belirtilmelidir.
 - d. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (a.g.e.), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö. veya v.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).